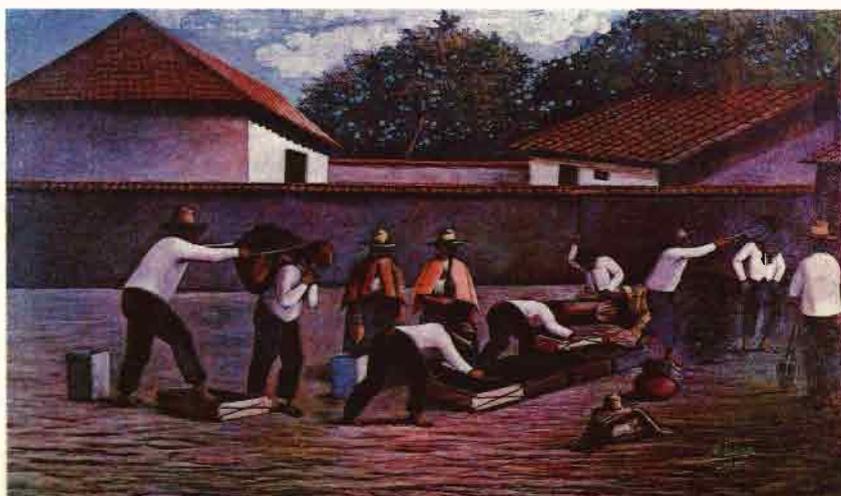


PERU HOMBRE E HISTORIA

Entre el siglo XVI y el XVIII

II

FRANKLIN PEASE G. Y.



FUNDACION DEL BANCO CONTINENTAL PARA EL FOMENTO DE LA EDUCACION Y LA CULTURA

EDICIONES EDUBANCO

PERU
HOMBRE E HISTORIA

Entre el siglo XVI y el XVIII

II

FRANKLIN PEASE G. Y.

EDUBANCO

PERU: HOMBRE E HISTORIA

Volumen II

Entre el siglo XVI y el XVIII

por Franklin Pease G.Y.

Primera edición 1992

Lima - Perú

© EDUBANCO

Los derechos de memorización electrónica,
de reproducción y de adaptación total o
parcial con cualquier medio (incluyendo
los microfilms y las copias fotostáticas)
están reservados conforme a la ley.

Portada: *Los adoberos.*
Mario Urteaga, 1937.

NOTA PRELIMINAR

MUCHOS años atrás el gran historiador francés Marc Bloch terminaba —en un campo de concentración nazi— un famoso libro titulado *Apologie pour l'Histoire*. Era un grito de batalla por la historia, entendida como la forma de explicar el mundo que la Europa de sus tiempos había terminado por hacer clásica. Bloch tomó en sus manos la tarea de introducir a un joven lector en la historia como conocimiento y como problema. “‘Papá, explícame para qué sirve la historia’ pedía hace algunos años a su padre, que era historiador, un muchachito allegado mío. Quisiera poder decir que este libro es mi respuesta”. Estas frases tiernas eran, sin duda alguna, un programa de trabajo.

Sabemos que es más difícil —quizás imposible— hacer esa pregunta en un país como el nuestro, donde la historia parece convertirse en los últimos tiempos en un saber esotérico, ahuyentado incluso de la enseñanza escolar, donde desde la década de 1970 se la enmascaró en marbetes genéricos que permitían y permitieron groseras manipulaciones ideológicas. Paralelamente, la crisis de la escuela secundaria hizo más profunda la deficiencia de la enseñanza de la historia, y hoy día puede preguntarse si un estudiante secundario podría leer los textos de historia para escolares en uso hace 50 años, y que fueron escritos por Carlos Wiesse o por Jorge Guillermo Leguía. Habrá, entonces, un acuerdo inicial: la enseñanza secundaria de la historia ha alejado a los estudiantes de los libros de historia y el precario público lector del Perú (sin embargo inquieto, como lo demuestran las informales librerías callejeras), parece no hallar una razonable oferta de libros de síntesis.

Síntesis no es resumen. Es intento de comprensión (la comprensión era la finalidad de la historia, según Bloch); trata de poner en las manos del lector un cúmulo de información, pero también de aguijonear su interés para continuar la lectura y la búsqueda incesante. Tal es la intención de esta colección que Edubanco —Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura— pone en manos de los lectores: hacer síntesis y difusión. Estimular al lector.

Larga es la historia del Perú. El volumen anterior de esta serie ha explorado la duración más antigua, que alcanza los límites del conocimiento actual. Pero el Perú tiene una experiencia histórica que surge, por cierto, con el origen de su nombre.

La palabra Perú (pirú, phirú) surgió en los papeles de los españoles del siglo XVI, cuando buscaban nuevas tierras. Las leyendas se hicieron frecuentes, se mencionó un cacique del sur de Panamá que llamó así la tierra. Pronto apareció el término en diferentes lugares del espacio americano, aún fuera del que actualmente corresponde al Perú: se halló por ejemplo en la costa del Caribe, donde un “nuevo Perú” esperaba como fuente

de inagotables riquezas de ensueño a los aventureros españoles del siglo XVI. Puede discutirse, ciertamente, cuándo es que se utiliza por primera vez el término (Raúl Porras hizo alguna vez una larga enumeración), pero lo que sí puede anotarse es que, muy tempranamente, el nombre Perú alcanzó fama y precisión geográfica hasta el punto que en setiembre de 1532 García de Lerma escribía al rey desde la zona del río Magdalena:

"Subiendo çiento e çinquenta legoas por el río arriba, se ponen debaxo de la línea [ecuatorial] e están en el mesmo paraje que está agora Piçarro en el Perú..." (Carta citada en Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*. Alianza, Madrid 1989, III: 50).

Generalizado el nombre, la historia del Perú comenzó a escribirse: en 1550, el cronista Pedro de Cieza de León definía una periodificación: a) los tiempos anteriores a los incas (las "behetrías"), b) los incas, c) la conquista, d) las guerras civiles entre españoles. Tal esquema perduró hasta nuestros días, continuándose, por cierto, la periodificación hasta abarcar todo el periodo colonial.

Tiene sentido empezar este volumen con los Incas del Cuzco, reconocidamente el primer momento historiable que lleva a la formación del Perú moderno. También es conveniente terminar el mismo con aproximaciones al siglo XVIII, uno de los momentos más estudiados de la historia del Perú colonial, donde terminan de definirse situaciones que comenzaron a establecerse anteriormente.

Teniendo en consideración que se trata de una obra de difusión, se ha preferido presentar los capítulos con una división básicamente temática, en vez de elaborar una imagen cronológica y de acontecimientos. Por ello, cada capítulo tiene una bibliografía que permitirá al lector incrementar su información o hacer sus propias búsquedas.

Cuando años, atrás, Alejandro Vassilaqui, Gerente de Edubanco, me hizo saber que la Fundación había aceptado el reto de publicar una historia general del Perú, caí en la cuenta de que la empresa era ardua. Los muchos años transcurridos desde su inicio, y desde la finalización de este volumen a inicios de 1987, permiten ver que tal apreciación era correcta. Debo declarar que esta empresa ha sido posible gracias a múltiples apoyos: El primero de ellos fue la obtención de una beca John Simon Guggenheim, ella hizo posible replantear, en términos andinos, una imagen global de la historia peruana; este volumen representa el primer esfuerzo de dicho trabajo. Así mismo, debo mucho al esfuerzo conjunto de diversas personas, encabezadas por el propio Alejandro Vassilaqui, cuya dedicación, constancia y paciencia han sido ejemplares. He contado asimismo con el apoyo y consejo de Armando Nieto, Carlos Rodríguez Saavedra e Ismael Pinto. Duccio Bonavia, Percy Cayo, David Cook, Roberto Lerner, Liliana Regalado y Raúl Zamalloa, leyeron y comentaron partes de este volumen. Es responsabilidad mía no haber seguido siempre sus consejos. Debo agradecer en forma especial la laboriosa constancia de Augusto Valdivia en la supervisión y coordinación de la edición de este volumen, así como la tarea efectuada, con acostumbrada dedicación y cordialidad, por Miguel Ángel Rodríguez Rea en la limpieza y corrección editorial. Deseo agradecer el apoyo del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica y del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, bajo cuyo amparo he realizado mi trabajo. Mi esposa Mariana alentó siempre este esfuerzo; sin su apoyo cercano y continuo no habría sido posible.

Lima, mayo de 1992.

INDICE

NOTA PRELIMINAR	VII
<i>Capítulo I</i>	
EL TAWANTINSUYU, LOS ANDES Y SU HISTORIA	1
• Medio ambiente y cultura Andina	3
• Bibliografía	8
<i>Capítulo II</i>	
ECONOMIA ANDINA Y ECONOMIA INCAICA	11
• Discusión sobre la propiedad	13
• Reciprocidad y redistribución	15
• El problema del tributo	22
• La administración incaica	24
• Universalización tecnológica e inversión: la agricultura andina	25
• Los caminos del Inka	29
• Los depósitos	33
• Centros administrativos o ciudades incaicas	35
• Urbanismo y arquitectura	38
• Textiles y cerámica	45
• Los quipus	47
• El sistema decimal	49
• El problema del comercio y del mercado	51
• Bibliografía	54
<i>Capítulo III</i>	
LA ORGANIZACION DE LA SOCIEDAD ANDINA	57
• El Inka	65
• La élite: dentro y fuera del Cuzco	72
• Bibliografía	83

Capítulo IV

LA RELIGION DE LOS INCAS	85
• Cosmovisión andina	85
• Wiraqocha	90
• Pachacámac	93
• Pachamama	95
• Inti o PUNCHAO	95
• La luna, las estrellas y otros dioses	97
• Sacerdotes	98
• Bibliografía	99

Capítulo V

FORMACION Y CRECIMIENTO DEL TAWANTINSUYU	101
• Historia de conquistas o el relato de un ritual	109
• Bibliografía	112

Capítulo VI

DE LOS ANTECEDENTES ESPAÑOLES EN AMERICA A LOS ANDES	113
• La explicación de América	116
• La población: la naturaleza humana y la situación postcolombina	118
• Las bases de la política de explotación colonial	121
• La empresa de Panamá al Perú	124
• La invasión del Imperio Incaico	129
• Bibliografía	134

Capítulo VII

LAS CRONICAS Y LOS ANDES	137
• Clasificaciones de los cronistas	140
• Escuelas de cronistas	143
• Cronistas conventuales: una nueva escuela	146
• La crónica andina	148
• Una corriente paralela: los viajeros	151
• Bibliografía	157

Capítulo VIII

ESPAÑOLES Y ANDINOS	159
• Opiniones contrastadas	165
• Bibliografía	175

Capítulo IX

EL DISEÑO DEL ESPACIO COLONIAL	177
• Las ciudades españolas en los Andes	192
• Las reducciones indígenas	197
• El espacio político	202
• Fronteras nuevas: la Amazonía	203
• Bibliografía	206

Capítulo X

LA POBLACION Y SUS CAMBIOS	209
• Las epidemias	212
• Visitas y padrones de población	215
• Crisis de la población	219
• Hacia la recomposición de la población	220
• Bibliografía	227

Capítulo XI

LA ECONOMIA DE LA COLONIA	229
• Los encomenderos y la economía colonial	234
• Los corregidores de indios	236
• La minería en los tiempos coloniales	237
• La mita y el trabajo forzado colonial	241
• El comercio	245
• Las rutas terrestres	248
• El comercio del siglo XVIII y el contrabando	251
• Modificaciones en los intercambios andinos	253
• Las haciendas	256
• La agricultura y la ganadería andinas durante la Colonia	259
• Los obrajes y la textilería	262
• Bibliografía	263

Capítulo XII

LA SOCIEDAD COLONIAL	267
• De la sociedad de encomenderos a la sociedad burocrática	267
• De peruleros a criollos	279
• Mestizos o aculturados	284
• Los originarios	288
• La esclavitud	296
• Bibliografía	299

Capítulo XIII

RESISTENCIA Y ACULTURACION: LAS REBELIONES	303
• La línea de los conflictos	305
• Los curacas y su aculturación resistente	309
• Usos populares de la resistencia y aculturación	312
• La formación de un mesianismo: el Inka	316
• Las sublevaciones andinas del siglo XVIII: hechos e interpretaciones	325
• Bibliografía	329

Capítulo XIV

LA IGLESIA, LA EVANGELIZACION	331
• Las órdenes religiosas y los primeros obispos	332
• El Clero regular y el secular	334
• El Clero criollo y mestizo	336
• Iglesia, jerarquía y realidad	337
• Sobre la formación de un cristianismo andino	341
• Iglesia y economía	341
• La Iglesia defensora de la población	343
• La Inquisición	344
• Bibliografía	346
INDICE DE FIGURAS	349
INDICE DE MAPAS	351



Machu Picchu

Capítulo I

EL TAWANTINSUYU, LOS ANDES Y SU HISTORIA

LOS especialistas en arqueología andina han llegado a la conclusión de que cien años antes de la invasión española se organizó un centro de poder en el Cuzco, que logró expandirse en breve plazo y alcanzó a controlar un amplio territorio que iba desde Pasto en Colombia hasta la región central de Chile, incluyendo por cierto la región altoandina, prolongada hasta el Tucumán argentino. Añádase a ello la Costa ubicada al Occidente de los Andes y muchas zonas de penetración hacia la Amazonía, y se tendrá un vasto territorio ocupado por un amplio conjunto de poblaciones, grupos étnicos articulados de diversa manera en torno a una numerosa y variada gama de relaciones. El Tawantinsuyu, las cuatro partes del mundo en una, la unidad de las cuatro, es decir todo el mundo, como precisan los diccionarios quechuas de los siglos XVI y XVII se consolidó sobre la base de un sistema de captación de mano de obra sustentada por las relaciones de parentesco —tan sólido y tan precario como éstas— y con la contrapartida de un muy extendido régimen redistributivo. Junto a ello hallábase una serie de vinculaciones religiosas, a la vez sustento y justificación de las relaciones establecidas entre los diversos componentes de aquello que los españoles llamaron el “imperio de los incas”, en una frase feliz perdurable que reflejaba la idea imperial de los tiempos de Carlos V, y que hallaba su explicación histórica en el ejemplo fecundo de Roma.

Pero el Tawantinsuyu de los incas fue una organización política mucho menos centralista y autoritaria de lo que pensaron los cronistas del siglo XVI. Estos consideraron que el Tawantinsuyu se había organizado como una monarquía bélica que había logrado dominar un amplio territorio poblado, gracias a una poderosa maquinaria militar, cuyos ejércitos controlaron la región andina y aplastaron toda posible oposición o rebeldía. Ello fue así mal interpretado desde el punto de vista de los propios españoles que proyectaban su idea imperial, así como los criterios de conquista desarrollados en la duradera guerra contra los musulmanes en la propia España y, en los más recientes tiempos postcolombinos en América. Adjudicaron así al Tawantinsuyu una política conquistadora que excluía las relaciones interétnicas, y suponía que las unidades étnicas desaparecían dentro del Estado totalitario diseñado por los cronistas. La investigación contemporánea desvirtúa tales afirmaciones, y permite avizorar la complejidad de las relaciones existentes entre las propias unidades étnicas, y entre ellas y los incas del Cuzco.

Creció el Tawantinsuyu sobre una amplia experiencia andina, suma y concurso de toda ella en sus múltiples tiempos y formas. No se explican los incas sin la presencia anterior de otros proyectos de organización multiétnica, entre los que destacan sus inmediatos antecesores, Wari y Tiawanacu (ambos de la Sierra sur), ni tampoco sin la presencia simultánea y conflictiva del Chimor, desarrollado sobre una tradición cultural relativamente autónoma en la Costa norte del Perú (entendiendo esta suerte de autonomía *dentro* de un universo andino relacionado entre sí, algo similar a la co-tradición andina de que hablaban los arqueólogos; Cf. vol. I de este libro); como se sabe, hasta el Chimor llegó la influencia Wari proveniente del sur. Pero a la vez, tampoco se puede explicar el Tawantinsuyu sin considerar la existencia de numerosos grupos étnicos que, a lo menos en el sur andino, constituían una integridad coherente en gran parte, donde se habían desarrollado caracteres comunes y básicos de organización social y económica, al lado de un conjunto coherente de creencias que un universo mitológico nos ha transmitido. Ciertamente, la "mayor coherencia" de la información conservada sobre la región sur de los Andes, se proyecta sobre las sociedades existentes en dicha región; hay, por ejemplo, mayor precisión acerca de las relaciones interétnicas en la zona. De otro lado, la documentación colonial ofrece una más clara imagen de estas relaciones, así ocurre con las visitas realizadas antes y durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo en la década de 1570.

Mucho se ha especulado acerca de las distinciones lingüísticas andinas, especialmente sobre la existentes entre los dos grandes idiomas del área: el *runasimi* y el aymara. Si bien en los últimos años se precisan sus individualidades, hay, visiblemente, categorías comunes que responden a una experiencia histórica también común. Durante mucho tiempo se especuló sobre que el Tawantinsuyu impuso su lengua, el *runasimi*, llamado quechua por los españoles, a través de sus conquistas, y bajo la forma de una *lingua franca* generalizada a lo largo de su coherente política de colonización. Recientes estudios revivieron la tesis de Manuel González de la Rosa (siglo XIX), quien pensaba que el quechua era una lengua originada en la Costa central, expandida por los Andes mucho antes que el Tawantinsuyu existiera. Posiblemente podría entenderse la expansión del quechua en medio de las zonas aymaras del altiplano, por ejemplo, como una consecuencia de los regímenes ancestrales de colonización, generalizados por los incas a través de *mittani* o *mitmaqkuna*, nombres que sindicaban dos modalidades de migración poblacional destinadas a obtener productos en zonas alejadas del hábitat natural de la población.

Después de la época de predominio de Wari y Tiawanacu, se aprecia en el área andina la vigencia de numerosos grupos étnicos, algunos de los cuales están mejor precisados que otros, gracias a importantes conjuntos documentales elaborados en los primeros tiempos españoles. Asimismo, se sabe que determinados grupos étnicos llegaron a formar parte de organizaciones políticas más complejas, desarrolladas a veces a la par que el Tawantinsuyu de los incas; el mejor ejemplo es el Chimor, ubicado en la Costa norte del Perú. En líneas generales, puede hablarse de a lo menos siete áreas diferenciadas: a) la región del Cuzco, b) el altiplano del lago Titicaca y sus regiones aledañas, c) la Sierra central del Perú actual, d) la Sierra norte, e) las regiones del sur del altiplano del Titicaca, f) las regiones periféricas ubicadas al Este de los Andes y a lo largo de los mismos e g) las zonas al Norte de la línea ecuatorial.

Ciertamente, cada una de estas zonas tenían características diferentes, si bien en todas ellas existían elementos comunes, categorías económicas, sociales

y religiosas similares. Muchos años de una historia común habían llevado a la organización de un conjunto unificable, cuya posibilidad había sido experimentada siglos antes, en los momentos de predominio de Wari y Tiawanacu. La investigación de los últimos años ha revaluado la vigencia de estas grandes regiones, aunque más se ha incidido en la delimitación de las unidades étnicas organizadas en ellas.

La noción de unidad étnica sigue siendo problemática, sin embargo. En los inicios de la Colonia se precisó una confusión casi natural en un contexto colonial. Los corregimientos, creados como unidades administrativas en 1565, proporcionaron un elemento definidor que ha hecho que muchas veces se identificara con ellos a las unidades étnicas previas al Tawantinsuyu y sobrevivientes a la invasión española. Pero aun antes de la existencia de los corregimientos, los españoles sentaron las bases de la confusión, puesto que en las cédulas reales que otorgaban las encomiendas andinas se delimitó o definió a la población con criterios discutibles.

Como los españoles encomendaban a la gente a través de sus curacas, y suponían que estos tenían una jurisdicción no sólo poblacional sino territorial (en el sentido de un territorio estable), no pudieron mantener las situaciones derivadas de los criterios andinos de utilización del territorio, entre los cuales sobresalía la dispersión controlada de la población para producir en diferentes ámbitos, gobernados por las diferencias ecológicas. Los *mittani* y los *mitmaquna* respondían a estas necesidades.

No pudieron comprender los españoles del siglo XVI que la *dependencia* de un curaca con respecto a otro no significaba, automáticamente, una situación similar a la existente entre dos señores feudales europeos de diferente categoría, o entre aquellos habían establecido determinados vínculos de dependencia. Supusieron, por ello, que el inicio de la colonización cancelaba dichas dependencias, así entendidas, y devolvía a los curacas andinos su condición "natural" de reconocer un nuevo tipo de *señorío* basado en el derecho hispánico de la conquista, que los colocaba como sujetos de una encomienda.

En realidad, estas formas de dependencia entre curacas estaban originadas muchas veces en situaciones, transitorias, a veces, destinadas al control de ecologías diferentes, como se aprecia en lo que ocurría en los valles Sur-occidentales de los Andes, cercanos al océano Pacífico, donde los grupos étnicos del altiplano del lago Titicaca mantenían "colonias" de productores que obtenían allí aquellos productos que no podían conseguir en las tierras altas (vgr. maíz, ají, coca, productos marinos: pescado, cochayuyo, etc.).

Y es que una de las características que tipificaban a las sociedades andinas anteriores a la invasión española era la dispersión de la población, destinada a lograr el control de un máximo de ámbitos ecológicos, no siempre cercanos entre sí; gracias a ello obtenían una variedad amplia de productos, de los cuales dependía una dieta razonablemente complementada.

MEDIO AMBIENTE Y CULTURA ANDINA

Después de transcurrido un largo tiempo desde la aparición de la agricultura en los Andes y sobre la base de su experiencia en la región, la población desarrolló nueva conciencia de la ecología, y de cómo un uso racional de la misma permitía la obtención de una variedad de productos. Por ello la historia de la adecuación

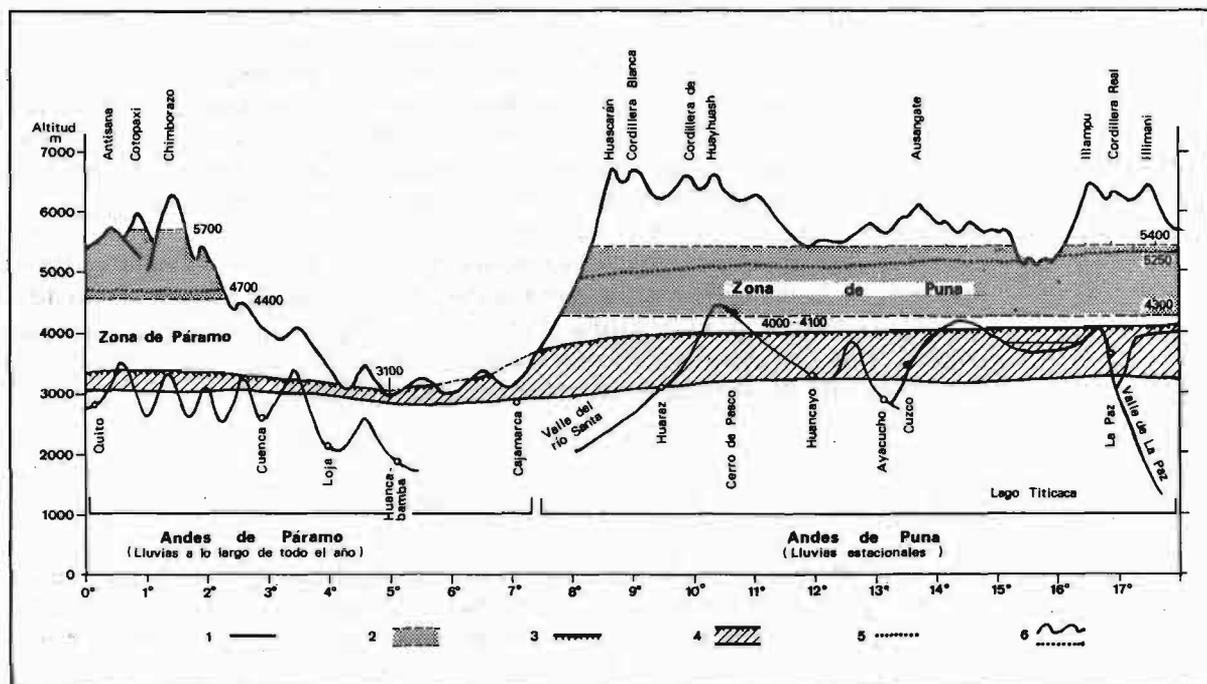
al medio ambiente es particularmente importante para comprender mejor el desarrollo de las sociedades andinas.

El ámbito en el cual se desarrollaron éstas es particularmente variado, y ha sido normalmente incomprendido por los observadores europeos, para quienes la altura era un serio problema que debían aprender a solucionar dentro de su proceso de aclimatación. Tempranas descripciones de cronistas del siglo XVI dieron cuenta de las dificultades que soportaban los viajeros europeos en los Andes, cuando debían transitar por las zonas altas a través de las cuales se extendía el *capac ñan* o camino incaico. El *soroche* afectó seriamente a los viajeros desprevenidos y no habituados a las tierras altas, en las cuales notaban rápidamente el enrarecimiento del aire, y demoraron un tiempo en aprender que la aclimatación requería siempre de meticolosos procedimientos y cambios en la velocidad de desplazamiento. Los problemas ocasionados por la altura debieron ser apreciados, asimismo, en las dificultades para aclimatar el ganado europeo, que durante un tiempo al menos demoraba en reproducirse en forma normal.

El eurocentrismo de los cronistas continuó en los autores posteriores a ellos, incluso en el siglo XX, especialistas de renombre podían cuestionar cómo el Cuzco había podido ser capital de un imperio poderoso, no siendo un puerto marítimo, y ni siquiera fluvial. Tal afirmación de Louis Baudin, autor de un célebre libro ampliamente difundido desde finales de la década de 1920 (*El imperio socialista de los Incas*) da cuenta de la pervivencia de los prejuicios etnocéntricos de origen europeo en los autores contemporáneos.

La presencia de los Andes mismos explica la multiplicidad ecológica sumamente variada. Hace años en la década de 1930, estudios precursores del geógrafo alemán Carl Troll, seguidos después por los de su colega peruano Javier Pulgar Vidal, dieron cuenta de la multiplicidad ecológica existente, tan obvia a los

Distribución vertical de los climas con heladas de los Andes ecuatoriales y tropicales, en relación con el límite superior de la agricultura y la región de nieves perpetuas. 1. Límite normal de la helada. 2. Zona altitudinal con la cantidad máxima de días con cambio de helada y deshielo (330-350 días por año). 3. Límite superior de la agricultura. 4. Zona de cultivo con heladas regulares. 5. Límite de las nieves perpetuas. 6. Zona de nieves perpetuas



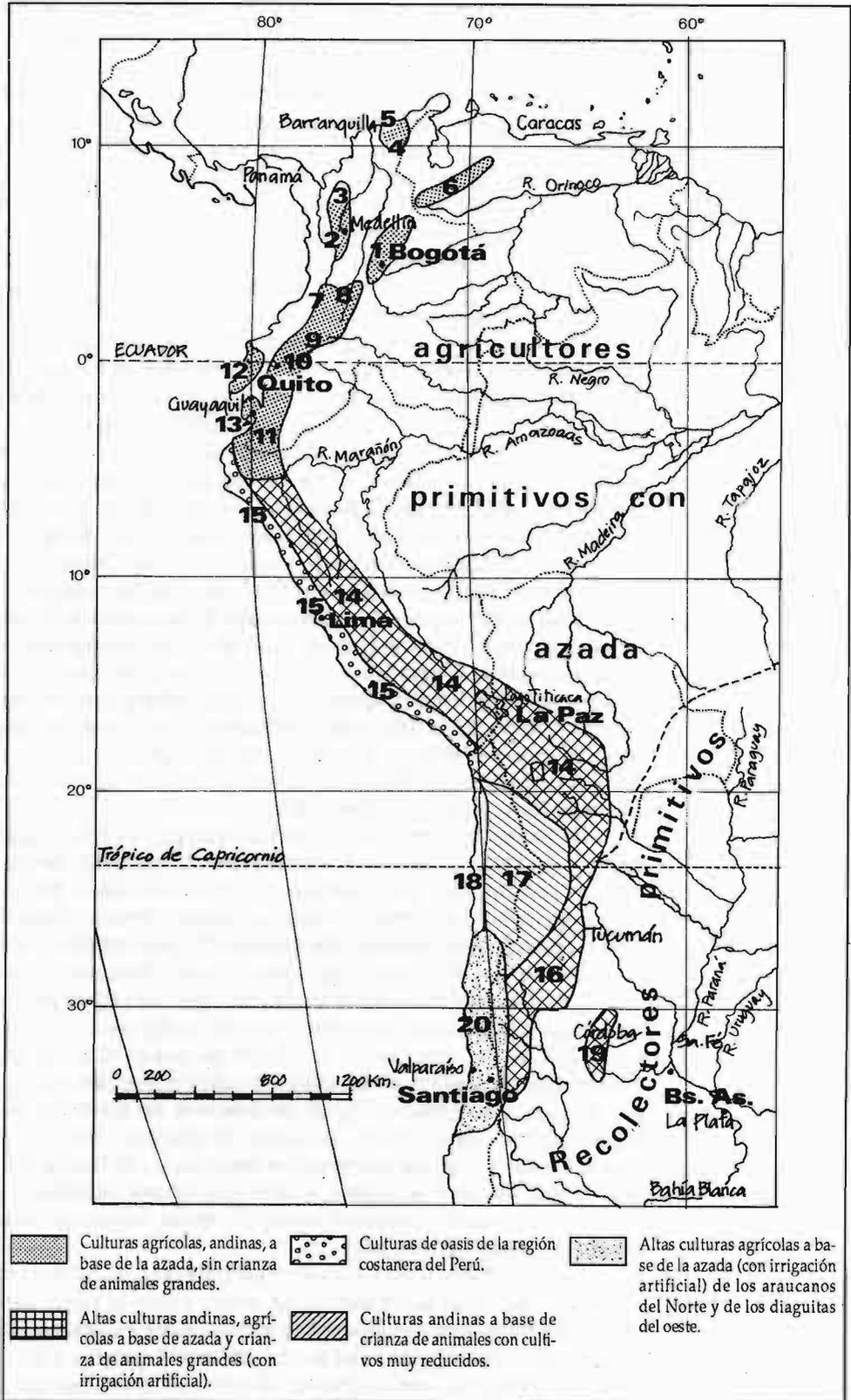
ojos de los observadores y, por cierto de los pobladores andinos, que permanecía en una especie de limbo no analizado científicamente. Por cierto que, ya en el siglo XVI, numerosos españoles habían caído en la cuenta de su existencia y su importancia para la vida andina. Así, en los propios cronistas y en otros autores de aquella época puede apreciarse la conciencia y valoración de la variedad ecológica, aunque no se llegó nunca a considerarla como una situación a la que la población andina se había adaptado con éxito, y se pensó permanentemente que bastaba la importación de las técnicas europeas de producción para incorporar los Andes a un circuito económico manejado y administrado desde Europa. De otro lado es pertinente indicar que la población andina supo manejar no sólo la variedad ecológica, sino también hacer suyas las dificultades que la misma ofrecía; hacerlas suyas significaba convertirlas en productivas, aprovecharlas para mejorar su abastecimiento. El mejor ejemplo será siempre la elaboración del *chuñu* (papa deshidratada), aprovechando las extremas variaciones de la temperatura entre el día y la noche en las zonas más elevadas de la *puna*.

La *puna*, región ubicada sobre los 3,800 m. sobre el nivel del mar, se había relacionado íntimamente con los camélidos, con las gramíneas de altura como la quinua y la cañigua, y con aquellos tubérculos capaces de servir para la elaboración del *chuñu*, el principal y más extendido alimento deshidratado en los Andes. Hoy se acepta con más certeza que el ámbito preferido por las migraciones originarias fue el de los valles interandinos, los pobladores iniciales que vinieron desde el norte siguieron la ruta de estos, aun sin perder nunca el contacto con la *puna*, en seguimiento de los rebaños de camélidos (guanacos, especialmente), de cuya cacería dependía fundamentalmente su subsistencia. Posteriormente, la aparición de la agricultura convirtió paulatinamente a esta región altoandina en el emporio de los tubérculos e hizo posible su deshidratación; la larga conservación del *chuñu* garantizaba la alimentación durante las frecuentes sequías que assolaban la región. Todo ello, al lado de la presencia endémica de enfermedades en los valles cálidos, hizo de la *puna* una región capaz de albergar una población más densa.

Al Norte, desde la sierra de Cajamarca, cuando la *puna* es reemplazada por el páramo, permanece la vinculación de los pobladores de las tierras bajas con las zonas altas; es conocido que los habitantes de las zonas de Moche, en su época tardía al menos, mantenían una activa presencia en las serranías cajamarquinas (sobre todo en los tiempos del predominio de Wari), y las relaciones existentes entre la costa y la sierra ecuatoriales así lo confirman.

La comprobación de la multiplicidad ecológica derivada de la altura y la lejanía del ecuador terrestre, reviste asimismo una importancia especial. Cada 200 m. por encima de los 2,000 m. sobre el nivel del mar cambian las condiciones ecológicas, y con ellas los cultivos posibles y se modifica la ubicación del ganado y sus pastos. Igual cosa ocurre en términos de la latitud, a cada grado que nos alejamos del ecuador. Al plantear este problema, Carl Troll no precisó otras variantes que pueden hallarse en la Costa, donde el factor altura podría resultar poco relevante, y donde la misma no condiciona los microclimas, sino que estos están determinados por otras variantes menos espectaculares: desierto, lomas, oasis, etc.

De otro lado, Javier Pulgar Vidal planteó la existencia de ocho regiones naturales, basadas asimismo en la altura sobre el nivel del mar. Cada una de ellas constituye ámbitos concretos, en los cuales existen características ecológicas y, por cierto, zoológicas y pecuarias diferentes, gracias a las cuales es posible lograr una complementaria variedad de recursos. Las ocho zonas son las siguientes:



chala: del nivel del mar hasta los 500 m. de altura; *yunga*: desde 500 hasta 2,300 m.; *quechua*: de 2,300 a 3,500 m., *suni*: de 3,500 a 4,100 m., *puna*: de 4,100 a 4,800 m., *janca*: la zona de las altas cumbres nevadas, *rupa-rupa*: la selva alta, y *omagua*: la selva baja.

Algunos especialistas han buscado otras identificaciones conocidas por los pobladores andinos, que cruzan o rebasan las clasificaciones modernas. Tal es el caso de *chaupi yunga*, región o ámbito ecológico que María Rostworowski de Diez Canseco ha ubicado, en documentos referidos al cultivo de la coca, en las vertientes occidentales de los Andes. *Chaupi yunga* se extiende entre los 200 y los 1,200 m. sobre el nivel del mar, y es un ámbito libre de las nieblas frías más cercanas al océano. Los esfuerzos de los investigadores por precisar mejor los ámbitos ecológicos se deben a la comprobación empírica, lograda generalmente en el trabajo de campo etnológico, de que los pobladores andinos identifican de manera muy precisa los mismos. No es sólo la altitud sobre el nivel del mar lo que determina la identificación de un piso ecológico, sino también median otras circunstancias que atenúan o agudizan los efectos de la altura. La cercanía al agua puede determinar en algunos casos un ámbito ecológico excepcional; tal cosa ocurre por ejemplo en las riberas del lago Titicaca, llamadas *uma suyu* en contraposición a las regiones de *urco suyu*, más alejadas del lago y también más elevadas. La zona de *uma suyu* se beneficia de una temperatura más alta y constante, pues la masa de agua del lago atenúa la fuerte baja del calor durante la noche. Ello ocurre también en los territorios ubicados a lo largo de los ríos vecinos, cuyas tierras adyacentes llevan igual denominación.

En términos generales, puede establecerse una ecuación fundamental entre la altura y la diferencia entre la temperatura máxima del día y la mínima de la noche: a mayor altura mayor diferencia, la cual llega a extremos en la alta puna, donde podría decirse que todos los días son verano y todas las noches invierno, dado que prácticamente toda la región de puna se caracteriza por un alto número de noches helada en el año, que puede llegar a sobrepasar las 330. Esta comprobación, destacada por Carl Troll en los años 30 del presente siglo, lo llevó a afirmar la existencia de una macro-región andina caracterizada por la presencia de la puna, región en la cual se elevan los límites superiores de cultivo; algunos autores (como Augusto Cardich) han elevado el margen superior de los cultivos de la puna hasta más allá de los 3,600 m. señalados por Troll.

El ámbito puna se inicia al Sur de Cajamarca, algo más al Sur de los 7° de latitud austral, y se extiende hasta los 18°, descendiendo después del altiplano Perú-boliviano, siempre en dirección Sur. Al Norte de Cajamarca ya no hay puna; las tierras altas del Ecuador y Colombia ingresan dentro de la denominación de páramo y sus características ecológicas son muy diferentes. La puna corre paralela a la costa hasta la latitud de Arica, más al Sur de allí se va alejando de ella; asimismo, va ampliándose de Norte a Sur, alcanzando su mayor amplitud entre la región del lago Titicaca y la del lago Poopó (véase el mapa 1).

Es conocido que la región de puna se encuentra íntimamente relacionada con el cultivo de los tubérculos y con los camélidos, dos elementos fundamentales de la economía de los Andes Centrales. Los tubérculos, por ejemplo, fueron en los Andes la base central de la alimentación, y el hombre andino logró una amplísima gama que bordea las 5,000 variedades; el maíz en cambio fue en los Andes casi un objeto suntuario y ritual, y su cultivo exigió muchas veces

una mayor infraestructura (riego, por ejemplo, en la Sierra, aunque en la Costa se utilizó más el exceso de agua en épocas de lluvias excepcionales), aparte de que no era cultivable en la altura. La importancia de los tubérculos, y específicamente de los de puna, es tan grande y visible, que autores contemporáneos (como John V. Murra) no vacilan en diferenciar en los Andes las zonas relacionadas con la economía del *chuñu* de aquellas que no lo están.

Puede decirse, asimismo, que las regiones vinculadas con la puna albergaron poblaciones más densas; recientes cálculos de Noble David Cook se refieren a la población de la Sierra central y sur, que en conjunto puede llegar a casi tres millones de habitantes, superando a otras regiones del ámbito del Tawantinsuyu. Como el estudio de Cook se limita al área actualmente peruana, la población pudo ser mucho mayor si se considera dentro del Sur peruano al territorio altoandino de la Audiencia de Charcas, hoy Bolivia.

La multiplicidad de la ecología andina es hoy día ampliamente reconocida. Se ha propuesto que mucho antes de los incas, en los tiempos de predominio de Tiawanaku, los pobladores de esta región altiplánica utilizaron ámbitos lejanos, ubicados en la Costa sur del Perú y Norte de Chile, para obtener productos que complementarían la alimentación de la población de altura. Ello bien pudo deberse a una experiencia más antigua, enriquecida con el tiempo, originada en los momentos en que la trashumancia se alternaba con cultivos ocasionales. Entre Tiawanacu y el Tawantinsuyu parece entonces haberse desarrollado una utilización multiecológica como la que los investigadores de los últimos veinte años, encabezados por John V. Murra, han precisado para las poblaciones andinas, y que se encuentra claramente demostrada desde el siglo XV d.c.

Dentro de este contexto multiecológico, históricamente experimentado y aprovechado, debe comprenderse a la sociedad andina antes, durante y después del Tawantinsuyu de los incas. Mucho tiempo antes que el Cuzco fuera el gran centro expansivo que los cronistas del siglo XVI muestran las poblaciones andinas aprendieron a utilizar y explotar en su favor un medio ambiente marcado —como se ha visto— por la altura y la temperatura extremas en la Sierra, pero también por el desierto en la Costa y por la aparente impenetrabilidad de la Selva amazónica. La presencia del desierto hizo florecer los oasis costeros, pero no sólo en ellos se instaló la gente; grupos humanos habían explotado desde tiempos remotos los recursos marinos y siguieron haciéndolo en una larga duración.

BIBLIOGRAFIA

El tema se ha tratado en Franklin Pease G.Y., *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978; 2a. ed., PUCP, 1989), y también en "Historia andina: hacia una historia del Perú" (*Revista Histórica*, XXXII, Lima 1980).

La bibliografía en torno al medio ecológico andino y su presencia influyente en la configuración social y económica de las sociedades andinas ha sido objeto de un largo debate en los últimos años, especialmente a partir de la propuesta de John V. Murra en torno al "control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", es decir, del uso múltiple de ecologías por las mismas: ver John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975). Asimismo: Carl Troll, "Los fundamentos geográficos de las civilizaciones andinas y del imperio incaico" (*Revista de la Universidad de Arequipa*, 1935), y "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico" (*Revista del Instituto de Geografía*, 5, Uni-

versidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1958), Carl Troll, coordinador, *Geo-ecología de las regiones montañosas de las Américas tropicales* (Colloquium Geographicum, Proceedings of the Unesco-México Symposium; Fard. Dümlers Verlag, Berlin 1968). Asimismo, es importante el libro de Javier Pulgar Vidal, *Las ocho regiones naturales del Perú* (Lima 1946; hay eds. posteriores ampliadas). Véase de Joseph A. Tosi Jr., *Zonas de vida natural en el Perú. Memoria explicativa del mapa ecológico del Perú (con un apéndice de L.R. Holdridge)* (Lima 1960).

Recientes simposios sobre el tema incluyen numerosas e importantes contribuciones al tema: L. Millones y H. Tomoeda, eds., *El Hombre y su ambiente en los Andes centrales* (*Senri Ethnological Studies*, 10, Osaka 1982); Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris, eds., *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium N° 91; University of Tokio Press 1985). Asimismo, hay contribuciones importantes en Shozo Masuda, ed., *Estudios etnográficos del Perú meridional* (Universidad de Tokio 1981); *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales* (Universidad de Tokio 1984) y *Etnografía e historia del mundo andino. Continuidades y cambios* (Universidad de Tokio 1986).

Capítulo II

ECONOMIA ANDINA Y ECONOMIA INCAICA

SE ha escrito mucho sobre la economía andina. El mayor hincapié ha estado en sus resultados, sin duda. Se precisó desde los cronistas que era un sistema en el cual se había logrado el abastecimiento integral de la población. Los mismos autores de los siglos XVI y XVII insistieron a su vez en que el Tawantinsuyu había sido el gestor de esa autarquía casi idílica, donde el hambre había sido desterrado y donde se había logrado estigmatizar el ocio, madre de todos los vicios según la visión europea y cristiana de aquella época. Ya los propios cronistas inauguraban un prejuicio que se hizo general en la visión historiográfica y social sobre la población andina: antes de la invasión europea la moral económica había sido tal que se logró hacer de cada hombre una máquina laboral, bajo el imperio absoluto de un Estado a la vez paternal y autoritario. La "paternalidad" del Estado representa en los autores del siglo XVI y también en otros modernos al sueño eterno de las voluntades autoritarias. Los cronistas construyeron así una noción de un pasado glorioso a la vez que resaltaban el prejuicio hecho común desde entonces: los hombres andinos posteriores a los incas eran herederos degradados de los forjadores del Tawantinsuyu.

Se vio la economía incaica (y la andina en general) como una economía europea, donde lo único que no existía era el salario, ya que la moneda no se encontraba; sin embargo, se especuló desde los tiempos de los primeros cronistas acerca de la posible utilización de ciertos bienes como moneda. En realidad, puede afirmarse que la economía andina no utilizó la moneda ni el salario, la propiedad tampoco; también puede decirse, con certeza, que no hubo en los Andes un tributo ni un comercio o un mercado a la manera occidental, cuyas categorías empleaban claramente los cronistas del XVI y XVII.

La falta de moneda y de salario era más fácilmente aceptable; en cambio menos lo era entonces —y aun ahora— que no hubiera comercio o tributo. Se pensó en comercio cuando debió entenderse una noción menos específica: la de intercambio. Este se regía en los Andes por patrones vinculados a las pautas del parentesco, que generaban el más amplio conjunto de relaciones personales, e incluso las vinculaciones entre unidades étnicas, y de éstas con el Tawantinsuyu estaban, como se verá, normadas por pautas basadas en las del parentesco. El resultado final era que un individuo se hallaba inmerso en una amplia red de vinculaciones motivadas en —originadas por— el parentesco, donde giraban derechos y obligaciones de prestación de mano de obra, las

mismas que se medían en términos de tarea realizada. La unidad de medida era entonces la mano de obra, y el conjunto constituye lo que llamamos reciprocidad. En la reciprocidad, la simetría aparece delineada por los derechos que una persona adquiere para utilizar las prestaciones de los parientes y la obligación simultánea de retribuirlos en la misma forma. Son los derechos y las obligaciones, en conjunto, los que establecen la visión de una mancomunidad en la producción y circulación de los bienes básicos.

Pero la misma no era suficiente para obtener todos aquellos bienes que un grupo requería para su sustento. La configuración ecológica de la región andina hacía que los recursos halláranse muchas veces alejados de las zonas nucleares de resistencia de un grupo cualquiera, y se hacía necesario entonces ir a buscarlos a las mismas zonas donde podían obtenerse. En épocas muy antiguas, que los arqueólogos han identificado como previas a las de Wari o Tiawanacu, las migraciones estacionales (trashumancia) del propio grupo étnico eran factibles. Al crecer la población en esas mismas épocas se configuró un sistema distinto, perfeccionado con el tiempo: una parte de la población podía realizar una tarea en un ámbito lejano y conservar mientras tanto sus derechos en el lugar de origen. Este es el punto de partida de la *mitta* y también de los *mitmaqkuna*, ampliamente conocidos en los textos que hablan de los pobladores andinos.

Antes de la organización del Tawantinsuyu, los pobladores andinos habían logrado estructurar múltiples sistemas de *mitta* y *mitmaqkuna*, que los incas no hicieron sino generalizar en los Andes, a la vez que lo levantaban a un nivel que abarcaba grandes conjuntos de pobladores dispersos por ámbitos cada vez mayores. Los productos obtenidos mediante la *mitta* o los *mitmaqkuna* eran conservadas en depósitos administrados por los curacas, primero, y por las autoridades de la organización incaica que incorporaba a los jefes étnicos, después. De estos depósitos se generaba la redistribución de los bienes por la autoridad (el curaca o el *Inka*). La redistribución andina requería, en consecuencia, de entregas de mano de obra, la cual era administrada por el poder, a la vez que éste la empleaba para obtener una producción que estaba obligado a redistribuir entre todo el grupo.

La existencia y funcionamiento de la reciprocidad y la redistribución no son compatibles en la práctica con un mercado, mientras no exista un medio generalizado de intercambio, es decir, la moneda; tampoco se compeadece con un comercio. La solución de los autores del siglo XVI fue atribuir a la población andina una suerte de "mercado del trueque", en el cual se realizaban los intercambios; los cronistas confundieron con frecuencia el mercado como institución con la plaza donde se congregaba la gente para hacer efectivas determinadas reciprocidades. Pero la existencia de un intercambio visible en la experiencia diaria bajo la forma externa del intercambio de mano de obra, hizo que los cronistas conceptuaran la comunidad productiva, y explicaran a la vez la circulación de los bienes mediante el trueque. Al mismo tiempo, la forma externa de la redistribución hacía ver la "generosidad" del poder, identificada con la del *Inka* en las crónicas; sus autores no pudieron percibir que se trataba de un sistema anterior al Tawantinsuyu. A la vez, pensaban que la organización cuzqueña tenía una muy larga duración en los Andes y era responsable del nombramiento de las autoridades étnicas. Se trataba, en cambio, de relaciones estables, donde la reciprocidad es un principio genérico que norma tanto las relaciones simétricas como las asimétricas; las últimas son más claramente visibles en la redistribución del poder.

No es posible, entonces, estudiar la economía andina al margen de las

relaciones de parentesco y las prestaciones, derechos y obligaciones, que generan en ellas. Los miembros de un *ayllu* (= familia extensa) estaban vinculados entre sí por múltiples prestaciones mutuas, generadas por el parentesco y consideradas inmemoriales. Estas relaciones abarcaban en la práctica todos los aspectos de la vida diaria; por ello ha sido común que cuando, desde los cronistas, se buscara explicar la economía andina, se planteara en términos comunales, entendiéndose por comunidad la *propiedad* colectiva de los bienes, destacándose entre estos a la tierra y a los camélidos. Lo que hallamos en los Andes es, en cambio, una comunidad en el trabajo, fruto real de la existencia de múltiples relaciones generadas en el parentesco.

DISCUSION SOBRE LA PROPIEDAD

Una amplia discusión se ha generalizado sobre este punto. Puede partirse de una comprobación: la riqueza y la pobreza en los Andes no dependían de las posibilidades de acumulación de bienes, sino fundamentalmente del acceso a la mano de obra producida por el sistema de relaciones de parentesco. *Waqcha* se llama en quechua el pobre, y así lo registran los documentos y los primeros diccionarios; pero el sentido primordial que se indica para dicho término es *huérfano*, lo cual indica que se refiere a una persona que no tiene parientes y, en consecuencia, encuéntrase aislado, sin posibilidades de beneficiarse de las relaciones de reciprocidad. A mayor abundamiento, los mitos de Huarochirí, compilados por Francisco de Avila (un célebre extirpador de las idolatrías andinas de fines del siglo XVI e inicios de la centuria siguiente) muestran una interesante situación para explicar la pobreza. Cuando se quiere indicar que uno de los héroes registrados en los mitos de Huarochirí (Huatyacuri) es *pobre*, se dice que sólo puede comer papas asadas. Esto quiere decir, en realidad, que no tiene vínculos de parentesco que le permitan una mayor variedad de bienes de consumo, y que tampoco se encuentra ubicado dentro de un régimen redistributivo que le haga posible acceder a otros bienes. Sólo come lo que produce "personalmente". Así, la noción de la pobreza estaba íntimamente vinculada con el ostracismo social, y se explica que el apartamiento del conjunto de relaciones de parentesco sea considerado en las crónicas como una poderosa sanción social, si bien se la presenta formalmente en las propias crónicas como una sanción prioritariamente moral (el destierro); no cayeron en la cuenta, los cronistas, de las consecuencias económicas del desarraigo en una sociedad en la cual no había un real mercado de trabajo.

Al producirse la invasión española ya existían en Europa nociones, originariamente romanas si bien modificadas por el tiempo y las sociedades medievales, de la propiedad. Cuando los españoles se asentaron en los Andes aplicaron dichas nociones, con las variantes introducidas por el ejercicio y presencia del derecho visigótico y español, sucesivamente. Por ello, una de las primeras preguntas que los españoles hicieron estaba relacionada con las propiedades reales, ya que los españoles atribuyeron al *Inka* la condición de rey y propietario eminente. El hecho importante es que estas tierras "reales" fueron adjudicadas inicialmente a la Corona española, quien las distribuyó como "mercedes" a los conquistadores, primero, y las sacó a "composición" y remate después. El mismo criterio se siguió para aquellas tierras que los españoles fueron identificando como del culto. Finalmente se hizo lo mismo

con los rebaños. Las crónicas establecieron una diferenciación entre las tierras del *Inka*, del culto y las "comunales", pero pronto puede apreciarse una serie de dudas acerca de esta clasificación primaria.

Las primeras discusiones surgieron cuando los visitantes coloniales, encargados por la autoridad de verificar la población y los recursos de las nuevas tierras, comenzaron a interrogar sobre situaciones *de hecho*, posteriores a la invasión. Entonces se comprobó que los curacas vendían o arrendaban tierras a españoles, bajo presión sin duda, pero sin tener los "títulos" convenientes para ello. Todo eso formó parte de las presiones para desestabilizar a los curacas andinos y su autoridad étnica, con la finalidad de reemplazarlos por autoridades nombradas por la Corona española; no puede dejarse de lado, sin embargo, la presencia de un conflicto jurídico basado en la noción de propiedad. Los españoles preguntaban por ella, recibiendo, en cambio respuestas en las cuales se hablaba de un *derecho de uso* establecido por costumbres inmemoriales. Aun cuando una lectura más atenta de las crónicas establece que las tierras eran entregadas al *Inka* en cada oportunidad en que uno de ellos accedía al poder, es confuso el modo cómo se transmitían, o no, dichos derechos. De otro lado queda claro de la documentación que el *Inka* construía nuevas tierras, andenes de una parte y, de otra, tierras nuevas mediante la irrigación. No parece haber duda acerca de que estas tierras nuevas eran "del *Inka*", pero esto quiere decir en realidad que estaban destinadas a la provisión de la redistribución oficial, la cual incluía las prestaciones que favorecían el mantenimiento de la administración central. Algunos documentos señalan que las tierras del *Inka* eran predominantemente maiceras.

En una organización económica donde la base estaba constituida por el empleo de la mano de obra destinada a producir para redistribuir, resulta pertinente la interrogación sobre el sentido que puede tener la propiedad, individual o colectiva, de los bienes como la tierra o el ganado. Más fácil es comprobar en las crónicas y la documentación administrativa que las tierras o el ganado no eran acumulables, no había un mercado de tierras. De otra parte, es importante comprobar que los derechos sobre las tierras eran más claramente dependientes del uso que de ellas se hacía, así como de la habilitación de las mismas para la producción. Ello hace que las tierras del *Inka*, del culto o de la gente *existieran* como tales desde el momento en que eran trabajadas, y es visible que en un conjunto (un valle, un piso ecológico) concurrían diversos usuarios, pertenecientes a diferentes unidades étnicas. En los valles de Sama, Moquegua, y otros del Sur del Perú, había al llegar los españoles tierras utilizadas por los grupos étnicos de la región, aparte de otras trabajadas por *mittani* y *mitmaquna* del *Inka*, así como de los curacas de las diversas "parcialidades" del grupo étnico Lupaqa, habitante de las riberas ubicadas al SO del lago Titicaca. Concurrían, pues, en un mismo ámbito, por lo menos tres entidades diferentes.

Si bien puede discutirse si las tierras utilizadas por los *mittani* incaicos habían sido obtenidas por imposición derivada de una conquista, cabe una pregunta acerca de los establecimientos Lupaqa, ya que no hay datos que permitan entender su existencia como producto de una imposición política derivada de una expansión conquistadora, sino más bien como consecuencia de convenios ancestrales, intercambios rituales, de parentesco, etc. Es importante el hecho de que después de la invasión española, los Lupaqa mantuvieron sus derechos sobre las tierras de Sama o Moquegua, y los fueron modificando conforme se introducía el mercado y se hacían presentes las pautas occidentales de trabajo.

Ello demuestra que nos hallamos ante relaciones ancestrales, amplias, aceptadas, previas y marginales a cualquier imposición de un poder central.

De otro lado, el derecho que el gobernante cuzqueño adquiriría al uso de ciertas tierras se encuentra directamente vinculado a la noción de redistribución. El *Inka* las operaba con *mittani* y *mitmaqkuna* provenientes de otras partes, y ello conllevaba la extensión de la redistribución cuzqueña a la gente del lugar.

RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCION

A partir de los cronistas del siglo XVI y XVII se presentó con particular énfasis la ayuda que mutuamente se prestaban los pobladores andinos. La misma, extendida al uso común de los bienes y recursos, dio pábulo a las especulaciones de los autores modernos, desde finales del XIX, en torno a las explicaciones colectivistas de la economía y, por extensión, de la organización social incaica. Como se vio hace un momento, la ausencia de pobreza en los Andes, tan destacada por los cronistas, se debía en realidad a la poderosa existencia de los intercambios recíprocos de mano de obra, basados en las relaciones establecidas por el parentesco. La gente podía así recurrir prioritariamente a la energía de sus parientes para satisfacer sus necesidades; lo hacía dentro del amplio contexto de organizaciones más grandes que la unidad doméstica: el *ayllu* o linaje.

Los cronistas registraron el término *ayni* para indicar la existencia de las relaciones de reciprocidad. Una persona podía acudir, gracias al *ayni*, tanto a sus parientes como a los de su esposa. No está determinado sin embargo cuál grupo era prioritario. Puede asumirse que siendo la residencia *matrilocal*, la pauta podía empezar por los parientes del grupo de la esposa. Esta pauta recíproca es interesante, porque en otro nivel permite explicar relaciones de asimetría: la autoridad que casaba con una mujer accedía a las relaciones de reciprocidad de sus parientes; en este caso es visible que las relaciones son *asimétricas*. Ello podrá ser muy importante cuando la autoridad era el *Inka*. Luego se volverá sobre este punto.

Queda registrado a la vez, tanto en las precarias evidencias históricas como en la más confiable información etnográfica, que las relaciones recíprocas obligaban al solicitante a alimentar a sus parientes mientras duraba la tarea a realizarse. En las reciprocidades asimétricas, ya mencionadas, destinadas a la cercanía, a la redistribución, la obligación incluía adicionalmente la provisión de ropa. La alimentación aquí mencionada se realizaba en todo caso en el contexto ceremonial apropiado: una fiesta.

La reciprocidad originada en las relaciones de parentesco proporcionó de esta manera a los cronistas la imagen de una hermosa solidaridad entre los pobladores andinos. La experiencia etnográfica ha permitido precisar, sin embargo, un nivel de conflicto en este ámbito, el cual afectaba o alternaba con el consenso básico y fundamental que presidía las relaciones recíprocas. Recientes estudios permiten apreciar que el conflicto no desaparecía dentro de la reciprocidad, y que su presencia hacía menester la participación de una autoridad reconocida para su solución. Puede aceptarse que dicha función formó parte de las actividades de los curacas, claramente presentados como mediadores.

La imagen de la solidaridad que la reciprocidad ejercida proporcionaba originó un coro de alabanzas iniciadas en los autores de los siglos XVI y XVII. Explicaron estos la situación en una forma que ha tenido éxito perdurable: la omnipotencia del poder incaico había sido tan grande que había permitido solucionar satisfactoriamente las necesidades de la población, gracias a la imposición de una rígida disciplina laboral organizada por la sapiencia omnipotente atribuida al gobernante del Tawantinsuyu, y transmitida a la población a través de un amplio conjunto de autoridades escalonadas decimalmente, en una jerarquía que llegaba hasta pequeños grupos de 5 ó 10 familias, entendidas las últimas como unidades domésticas basadas en la pareja, y no en la forma generalizada en los Andes que consideraba como familia a un amplio conjunto de parientes. De esta manera, una enorme y compleja maquinaria burocrática, rígidamente controlada desde el Cuzco, había hecho posible regimentar la producción, asegurar el abastecimiento, y domesticar al individuo en aras de un indudable bienestar social. El Tawantinsuyu era, en consecuencia, un Estado todopoderoso, aunque benefactor, que suplantaba individuos y cualquier forma de organización local, y quedaba estereotipado como un ente generoso, un modelo agradable a toda idealización retrospectiva o no que aprobara un Estado totalitario. La eficacia andina era así reflejo de una voluntad autoritaria común a gobernantes y gobernados. Dicha imagen idealizada opacó la actividad creadora de la gente andina que, desde muchos cientos de años antes que el Tawantinsuyu emergiera como una organización cuzqueña, había logrado sistematizar las pautas de la reciprocidad, que garantizaban el establecimiento de una población autoabastecida, y la redistribución por la autoridad; ambas hicieron posible, a la larga, la existencia y el éxito histórico de los incas del Cuzco.

Las formas variadas que obtuvo la reciprocidad andina tienen, sin duda alguna, orígenes remotos y difícilmente precisables con la información a nuestro alcance. Figura en la atenta lectura de los testimonios de los cronistas, así como en la documentación administrativa elaborada por los españoles desde el siglo XVI, lo cual permite detectar su funcionamiento en los tiempos posteriores a la invasión española; finalmente, es clara su permanencia y su registro en la investigación antropológica contemporánea, demostrándose su supervivencia, así como las modificaciones que ha sufrido a lo largo de más de cuatro siglos.

La organización del parentesco andino se estudia con interés en los últimos años, y puede apreciarse en las investigaciones realizadas la estrecha relación existente entre el mismo, centrado en el *ayllu*, y el ordenamiento ritual que presidía y justificaba las prestaciones mutuas basadas en el propio sistema parental. En términos generales, puede decirse que las relaciones de reciprocidad suponen, a nivel del *ayllu*, ciertas obligaciones estables, al lado de otras que se generan en forma específica. Las primeras se remontan a orígenes inciertos de las vinculaciones familiares, y se justifican en la tradición oral —los mitos—; las segundas derivan de parentescos artificiales, ritualmente iniciados, e incluyen aquellas vinculaciones de más amplio alcance, que podían relacionar a grupos étnicos diversos entre sí, conformados cada uno de ellos por un conjunto de *ayllus*. De esta manera, el *ayllu* era el campo de ejercicio de las reciprocidades personales y, a la vez, la base sobre la cual reposaban vinculaciones más amplias. En este sentido, el *ayllu* es la base de la organización social y económica andina.

Las relaciones de reciprocidad parecen haber funcionado sobre la base de prestaciones de energía humana; éstas incluían tanto las obligaciones directas, de familia a familia, como también aquellas que podían considerarse comunales. La mayor parte de las segundas se identificarían con las obligaciones de prestar

colaboración para el cuidado de los ganados o la participación en *minka*, trabajos que corresponden a todos. Es posible también que estas segundas prestaciones llamadas comunales formaran parte del conjunto de reciprocidades directas; tal podría ser el caso del conjunto de tareas que, como indican los cronistas, correspondían a cada grupo de edad (véase el Cap. III). Dicho conjunto de responsabilidades podría ser más fácilmente identificable con los trabajos llamados *minka*, y que desde los cronistas fueron considerados tareas comunales. Se menciona en las crónicas ciertas obligaciones que suponían entregas de bienes, pero es muy posible que se trate de obligaciones o intercambios rituales de presentes que estaban destinados a fortalecer o mantener las relaciones recíprocas. Cuando se entrega bienes, se estaba dando en realidad una cantidad de energía humana necesaria para fabricarlos (son, entonces bienes "cocidos"), o la energía precisable para cogerlos (son bienes "crudos", como plumas, animales de caza, etc.). Los intercambios de presentes no se limitaban a los casos individuales, sino que podían ser claramente identificados en las relaciones entre grupos étnicos, que de esta manera garantizaban, por ejemplo, el uso común de un mismo ámbito ecológico o un mismo valle.

Los curacas, señores étnicos andinos, eran los encargados de administrar la reciprocidad, pero a la vez tenían entre sus funciones la redistribución. Puede ejemplificarse ésta con una serie de casos notables, entre ellos sobresale el de los Lupaqa, habitantes del SO del lago Titicaca. En esta zona la población podía obtener tubérculos y gramíneas de altura, pero en la mencionada zona nuclear de los Lupaqa (la provincia colonial de Chucuito) no era posible sembrar maíz ni otros productos que requerían de menor altura y más constante temperatura. Los mitos recogidos contemporáneamente así lo registran: Inkarrí y Collarrí compitieron en una carrera; el primero era del Cuzco, el segundo Colla. Tras una serie de incidentes, Inkarrí fue el vencedor y se adueñó de las tierras de maíz, hacia el Cuzco. Collarrí quedó en el altiplano. El relator del mito informa que a ello se debe que no tengan maíz los Collas. Esta versión, recogida por Jorge Flores Ochoa, revela una explicación justificatoria de la ausencia de maíz en el altiplano del lago Titicaca, entendible por cierto dada su altitud promedio cercana a los 4,000 m.

Los Lupaqa obtenían maíz en los valles de Sama, Moquegua e Inchura, quizás también en Lluta, todos los cuales se encuentran ubicados al Occidente de las tierras altas del altiplano, en el Sur del Perú y Norte de Chile actuales. Allí sembraban también, ají, algodón, coca costeña, pescaban en la orilla del mar; además recolectaban *cochayuyo*, algas marinas que luego eran secadas al sol. A la vez, los pobladores Lupaqa tenían similares "colonias" en Larecaja, Capinota, Chicanoma y hasta en Cochabamba, puntos ubicados al Este del altiplano Perú-boliviano.

Al estudiar este tema, John V. Murra propuso una hipótesis que inicialmente denominó "el control vertical de un máximo de pisos ecológicos"; visiblemente, los Lupaqa controlaban ámbitos ecológicos diferentes, buscando una variedad de sitios que permitieran cultivar los diversos productos que requerían; tanto los mencionados, maíz y coca, por ejemplo, eran adquiribles también en las zonas hacia el Este de los Andes, pero también se hallaba allí madera y otros bienes. De esta forma podía obtenerse un abastecimiento completo para la población. Pocos años después de la invasión española, los propios administradores coloniales dieron cuenta de este sistema de múltiples ecologías. En una carta al rey, Domingo de Santo Tomás, el célebre obispo de Charcas, escribía que los curacas "por ser sus tierras estériles y frías" enviaban a su gente a lugares

lejanos, a veinte, treinta y cincuenta leguas, a sembrar maíz, obtener madera y otros bienes. Ciertamente, para la visión andina, las tierras altas del altiplano no eran estériles, pero interesa la contraposición con lo que los españoles hallaban como una explicación de lo que la gente andina hacía.

Es importante destacar un punto fundamental de la propuesta de Murra: los habitantes Lupaqa *mantenían sus derechos* en el área nuclear cuando se hallaban en las lejanas "colonias", ello quiere decir que continuaban funcionando las obligaciones de la reciprocidad en su beneficio, puesto que se hallaban trabajando en una *mita* destinada a la población en general. Los resultados de ese trabajo realizado fuera del ámbito nuclear eran transportados a la zona Lupaqa, y conservados en depósitos hasta su reparto entre la población. Al repartirlos, el curaca *redistribuía* la producción así lograda.

Si bien no se dispone de evidencias similares para todos los ámbitos andinos, puesto que la documentación existente no es igualmente rica, a la fecha, para todas las regiones, puede afirmarse que había regímenes similares entre los Chupaychu de Guánuco, en la zona de Canta y en la Costa central. Así, recientes investigaciones han incidido sobre la evidencia cada vez más generalizada de un control multiecológico, tanto en las poblaciones de las tierras altas, como en las de la Costa. Ciertamente, van perfilándose modalidades y diferencias, pero las mismas no proporcionan nuevos modelos, sino variables adaptadas a cada región. Puede enumerarse una larga serie de casos; grupos "costeños" que se comunicaban con las tierras altas, y se mencionó anteriormente lo que ocurría en la región del Chimor, anteriormente ocupada por Moche, relacionada con las alturas cajamarquinas desde siglos antes. Puede verse ejemplos conocidos en la Costa central, donde los pobladores de Collique (Lima) ascendían hacia la Sierra por la región de Canta, mientras los mitos de Guarochirí, recogidos por Francisco de Avila a fines del siglo XVI, mencionan las vinculaciones de su población de altura con diversas ecologías escalonadas hasta la orilla del mar. Múltiples relaciones se aprecian allí.

Más hacia el Sur, se puede ver las conocidas vinculaciones de la región costera de Ica con la sierra ayacuchana, y las visitas coloniales tempranas denuncian los vínculos de la población de la región de Atico y Caravelí, al Norte de Arequipa, con las tierras altas de Parinacochas, donde disponían de un lugar apto para la crianza de camélidos. La misma gente de Atico y Caravelí realizaba largos viajes, fuera por tierra a lo largo de la Costa o por mar en balsas, a fin de acceder a un posible sector multiétnico de gran importancia: las aguas calientes de la región de los Guancavilcas, puesto que en la Costa ecuatorial, desde la península de Santa Elena, es posible obtener el *mullu* (= *Spondylus*), de altísimo valor ritual: formaba parte de múltiples ofrendas a los dioses. Una visita administrativa de la época del presidente Gasca (1549) nos habla de este asunto, anunciando que también *a lo largo de la costa* se aprovechaban lejanas variantes ecológicas; la presencia de microecologías diferenciadas, por ejemplo las lomas costeras, proporcionaba sin duda ámbitos más cercanos de desplazamiento para obtener variedad de recursos.

En la Sierra hay múltiples ejemplos de la utilización de los criterios multi-ecológicos propuestos por Murra; véase los casos de Cajatambo, recientemente mencionados en la investigación, o el existente en la región de los Lucanas Andamarcas (Ayacucho), ya indicado en las *Relaciones geográficas de Indias* (realizadas muchas de ellas en los años 80 del siglo XVI) y donde se verifica una variedad de pisos ecológicos utilizados, que van desde las tierras altas hasta las tierras de los valles costeños de Palpa y Nasca. Allí hubo sin duda

otros ámbitos multiétnicos distribuidos en áreas amplias. Los ejemplos propuestos por Murra no son los únicos, pero es conveniente recordar que han sido particularmente fértiles en la promoción de la investigación.

Cada caso estudiado presenta, ciertamente, nuevas peculiaridades, pero siempre se aprecia la necesidad de utilizar diferentes ecologías. Hoy puede discutirse si la variante más importante era la de la altura, pero no puede ponerse en duda la existencia de las variaciones motivadas por la ecología. Lo que sí puede variar es la distancia a la que se realizan los trabajos, en Huánuco por ejemplo, los Chupaychu disponían de recursos a uno o pocos días de camino; no era la misma situación de los Lupaqa, que debían caminar entre 15 y 20 días de ida, y otro tanto de regreso en los casos extremos.

En líneas generales, puede afirmarse que todo trabajo destinado a la redistribución significaba una *mitta*. Esta suponía movimientos de grupos de pobladores por el tiempo que durara la tarea a realizar, y podía ser completada por otro tipo de labores de más larga duración (como el control y cuidado de los sembríos) que requerían una permanencia más larga. Este era el caso de los *mitmaqkuna*.

En tiempos de los incas el sistema mencionado pudo ampliarse en forma global y admitir también nuevas variantes. Documentos hallados en años recientes explican que los funcionarios del siglo XVI colonial recogieron información en Cochabamba, acerca de la *mitta* que había organizado el *Inka* Guayna Cápac para trabajar las extensas tierras maiceras de dicho valle. La documentación habla de que Guayna Cápac hizo ir al valle a 14000 *mittani* "de muchas naciones", lo cual, aun siendo una cifra muy grande e inverificable, da una idea de la magnitud de dicha empresa. La varia procedencia de los trabajadores está asimismo presentada en la documentación: hay Chilques, cercanos al Cuzco, Carangas, Quillacas, Collas de Azángaro, Uros y Soras del repartimiento de Paria, Charcas, Caracaras, Chichas, Yamparaes; se menciona asimismo gente de Condesuyo. El término Charcas englobaba a los pobladores de Calapanca, Chucuito, Callapa, Chiquicacha, Tiaguanaco, Caquiaviri, Urcosuyos, Umasuyos, lo cual da una idea de la precisión a la que accedieron los españoles. Uno de los informadores de este asunto es justamente el licenciado Juan Polo de Ondegardo, uno de los más enterados especialistas en la población andina dentro de la administración española; si bien, como menciona acertadamente Nathan Wachtel, al estudiar este conjunto de problemas, esta vez puso sus conocimientos al servicio de sus propios intereses, en tanto encomendero, y no, como antes, al de la Corona.

Los documentos insisten en que todos los pobladores del valle de Cochabamba eran "del ynga", fueran *mitmaqkuna* o naturales del mismo. Aquí hay un problema; es posible que los españoles confundieran de alguna forma el término *mitmaqkuna* (*mitimae*) con *mittani*. Ya sabemos que el primero denuncia una permanencia larga en el sitio, mientras que el segundo se refiere a una tarea concreta, como puede ser la siembra y la cosecha del maíz. Es posible que estos primaran en un proyecto como el de Cochabamba, y fuera realmente una *mitta*. De cualquier manera, es indudable que se trataba de un proyecto de gran envergadura.

Para administrar la población de acuerdo al territorio del valle de Cochabamba, el mismo fue dividido en *suyu* (sectores) correspondientes a cada grupo, de manera tal que la responsabilidad quedara establecida. El Tawantinsuyu construyó asimismo un gran conjunto de *collcas* o depósitos donde almacenar la producción lograda.

Un caso parecido procede de una tradición oral recogida contemporáneamente en el valle de Colca, lugar donde se hallaba la provincia colonial de Collaguas.

La parte baja del valle, Cabanaconde, tenía desde la Colonia prestigio maicero. Cuando en la década de 1970 trabajaba allí con un grupo de profesores y alumnos de la Universidad Católica, pude recoger una versión que indicaba que el Inka Mayta Cápac había ido al valle "con un ejército". El informante mencionó que la sapiencia del *Inka* le hizo ver que el valle era propicio para el cultivo del maíz. En consecuencia hizo que su "ejército" trabajara en preparar la tierra (¿hacer andenes?) y sembrarlo. Después de ello el *Inka* se fue, dejando ordenado que nadie tocara los sembríos durante siete años, al cabo de los cuales regresó con otro "ejército" a cosechar. La cosecha produjo siete tipos de maíz, de variados colores. Desde aquel entonces produce maíz el valle.

Una interpretación de esta información puede explicar una mecánica incaica similar a la de Cochabamba, sólo que esta vez se trata evidentemente de *mittani* y no de *mitmaqkuna*. No se trataba claro está, de soldados, sino de un "ejército" de agricultores, movidos por el *Inka* desde lejanas tierras que la tradición oral no menciona. Explica la importancia del sistema de *mittani*, basado en el traslado temporal de mano de obra destinada a sembrar. No hay evidencia de que se tratara de "tierras del ynga", pero sí hay referencias que precisan que Cabanaconde en la región de habla quechua del valle del Colca, mientras las dos partes más altas, Yanque y Lari, eran aymaras. Este podría ser un indicio de mayor presencia incaica en Cabanaconde, si bien no la garantiza.

De la misma manera que transportaba *mittani* a lugares muy lejanos, como se vio en el caso de Cochabamba, el Tawantinsuyu incorporó una variante que ampliaba los *mitmaqkuna* que se vieron funcionar en los grupos étnicos, como los anteriormente mencionados Lupaqa de Chucuito. El Cuzco trasladó gente de regiones muy lejanas, colonizando territorios gracias a la movilidad de la población. Los cronistas consideraron que ésta era una táctica que garantizaba el control militar del Tawantinsuyu, y es visible que así ocurría en ciertos casos, pero no en todos. Hubo *mitmaqkuna* destinados al aprovechamiento de recursos específicos, si bien debe destacarse que la situación de los tales *mitmaqkuna* no es todavía muy clara en la investigación.

Muchos ejemplos de *mitmaqkuna* puede ser así citados en diversas zonas del área andina. Puede verse a los *mitmas* Cayampi, procedentes del Ecuador actual, en las riberas del río Mantaro; en regiones vecinas (el ámbito atribuido a los Asto, en Huancavelica) había concentraciones de *mitmas* originarios de Cajamarca, de la región Chanca, otros de Chachapoyas, algunos más procedentes de Guarochirí y, finalmente, un grupo de las vecindades del Cuzco. Igual cosa puede hallarse en las regiones cajamarquinas y de Chachapoyas, provenientes de diversas regiones andinas. Un grupo de los Guayacuntus, también originarios de las regiones ecuatoriales, por ejemplo, habían sido trasladados a Cajabamba y Antamarca. La propia región ecuatorial los tenía procedentes de Guánuco, entre otros grupos sureños.

Después de la invasión española, los colonizadores hallaron muchos grupos de *mitmaqkuna* en diferentes lugares. Declaraciones de los curacas hicieron saber de otros, como ocurrió entre los Chupaychu de Guánuco, que mencionaron que entregaban al *Inka* una cantidad de gente "para guarda de los Chachapoyas", refiriéndose allí claramente a *mitmaqkuna* militares. También los enviaron a Quito, posiblemente con la misma finalidad. Las crónicas indican que los incas movilizaban gente a lugares lejanos diferentes de su hábitat normal, de modo de emplearlos para una suerte de control social, desde que estas poblaciones migrantes estaban directamente bajo dependencia de la administración cuzqueña. Esto no explica todo, pues los españoles realizaron diversas marchas y contramarchas,

disponiendo alternativamente el retorno de la gente a sus lugares de origen y alentando, por otra parte, su permanencia. Lo último afectó sin duda alguna el comportamiento de la población, pues aquellos antiguos *mitmaqkuna* del *Inka* solicitaban y obtenían prebendas de tierras, debiendo quizás su éxito a la necesidad de mano de obra "libre" que los hacendados, obreros o mineros españoles tenían. Pero, a la vez, se generaron muchos pleitos entre originarios y antiguos *mitmaqkuna*, que justamente permiten disponer de alguna información sobre su naturaleza y funciones en el Tawantinsuyu. Es cierto que aquí, como en otros casos, la información administrativa española está afectada por los intereses de los que deseaban adquirir o aprovecharse de una mano de obra que fácilmente podía ser considerada como "forastera", lo cual en términos tributarios españoles de los siglos XVI y XVII significaba que eran exonerados del tributo normal. Este punto requiere de mayores estudios que permitirán disponer de una visión más clara acerca de los *mitmas* del *Inka*.

Algunas regiones del área andina requirieron de una mayor inversión del Tawantinsuyu en expansión. Ello puede apreciarse en parte de los territorios hoy correspondientes al ámbito enmarcado por un circuito de centros administrativos formado por Guánuco Pampa, Pumpu, Jauja, Chíncha y Vilcasgüaman. Allí hubo muchos *mitmas* incaicos, a la vez que una concentración al parecer mayor de centros administrativos, lo que denuncia, a la vez, un mayor uso de la mano de obra en *mita*. Es posible que una concentración de *mitmaqkuna* en una región como la mencionada estuviera relacionada con el hecho de que la misma tenía, al momento de la expansión incaica, un menor desarrollo relativo que otras, por ejemplo, la región del altiplano del lago Titicaca. También denuncia una más fuerte política colonizadora.

El empleo de la mano de obra para fines redistributivos por el Tawantinsuyu significó así un crecimiento notorio de nivel, frente a las posibilidades que habían tenido los grupos étnicos durante el Periodo Intermedio Tardío (véase el cuadro en el primer tomo de esta obra). El Tawantinsuyu obtenía, gracias al movimiento de una gran cantidad de gente de muy diversos lugares, no sólo la posibilidad de trabajar muchas y diversas tierras en múltiples ecologías, sino la posibilidad cierta de conseguir un excedente muy grande. Este permitía la redistribución que el *Inka* ejercía, y hace más fácil comprender que los movimientos del *Inka* por el territorio andino estuvieran acompañados de repartos de ropa procedente de las zonas ganaderas del altiplano Perú-boliviano, de maíz de procedencias varias y de coca, tanto de la Costa como de la Ceja de Selva. La ropa, la coca, el maíz y el *mullu* (conchas marinas —*Spondylus*— procedentes de las aguas cálidas de la Costa ecuatorial) fueron así los grandes renglones de la redistribución incaica, no excluyéndose otros productos menos mencionados en las crónicas. John Murra es autor de una observación particularmente útil: dichos productos fueron los primeros en ser convertibles en moneda después de la invasión. Todos permanecieron, salvo el *mullu*, que era utilizado para fines rituales, y fácilmente cayó dentro de las acusaciones de idolatría que acompañaron a la evangelización. Esto último no ocurrió, sin embargo, con la coca.

Es muy posible que el éxito del sistema de redistribución estuviera basado en la continua expansión del mismo. El Tawantinsuyu requería incrementar la cantidad de mano de obra para poder aumentar su capacidad redistributiva. Algunos autores han hecho hincapié en que esto pudo llegar a puntos críticos en los tiempos previos a la invasión española, justamente por haberse alcanzado límites difícilmente manejables y encontrarse serias dificultades en el transporte

de bienes de un lugar a otro, dadas las cada vez mayores distancias que separaban a los lugares de producción y de distribución. De hecho, las crónicas mencionan serios problemas en torno a los momentos de máxima expansión hacia el Norte, y dejan la impresión de que el Tawantinsuyu pudo hallarse ante una situación que requería una revisión de las pautas tradicionalmente empleadas. Ello no llegó a realizarse.

La redistribución cumplió así en el Tawantinsuyu las funciones de un "mercado" *sui generis*, a través del cual circulaban los productos que, en cierta forma, rompían sistemas tradicionales de autoabastecimiento.

EL PROBLEMA DEL TRIBUTO

Para los cronistas no hubo aparentemente ninguna dificultad en hablar de tributo. Posiblemente porque ellos estaban inmersos en una economía tributaria, donde el hecho parecía "natural". El tributo era ya en la Europa del XVI la renta natural del poder. Los propios españoles iniciaron en América un criterio mediante el cual se convertían en administradores de los tributos reales; tal cosa es la encomienda.

En los Andes se presenta una situación peculiar destacable: la renta del poder no está basada en una contribución basada en parte de la renta de los súbditos. Lo que el poder recibe es el trabajo turnado de la población, trátase del curaca o del *Inka*. Pero lo que el poder recaba no es propiamente una renta de libre disposición: no existiendo un mercado, el excedente logrado no tiene aplicación, salvo que se pacte su redistribución. Por ello el poder no acumula bienes en los Andes, dado que una acumulación pura y simple no tiene sentido ante la ausencia de un mercado. El poder no tenía en los Andes la posibilidad de exportar el excedente hacia otro mercado más amplio. El excedente sólo quedaba entre la propia población, una vez cubiertas las posibilidades de consumo del propio poder.

De otro lado, se tiene la impresión clara de que el poder se hallaba *justificado* por la redistribución que ejercía. La imagen del *Inka* "generoso" es clarísima en las crónicas y, por cierto, en la tradición oral de la población andina, tanto en la que recogieron los españoles desde el siglo XVI, como en los mitos modernamente recopilados. El *Inka* es en ellos el productor de riqueza y bienestar, el supremo distribuidor de bienes altamente prestigiados por venir de él.

De otro lado, debe subrayarse que los españoles necesitaban darse a sí mismos la impresión de que el tributo era natural a la población, puesto que esa era una de las formas de legitimar la imposición de un nuevo régimen, claramente tributario. En las visitas del XVI, por ejemplo en las realizadas durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, se expresa en reiteradas ocasiones que la población afirma ("responde" por boca y en palabras de escribanos españoles) que la tasa impuesta por el virrey es "preferible", tanto a las tasas anteriormente impuestas por el régimen colonial, cuanto a las tradicionales contribuciones que prestaban a las autoridades andinas, tanto a los curacas como a los incas.

Las propias visitas realizadas por los españoles proporcionan un marco excepcional para entender la contribución al poder, específicamente la incaica. Cuando en 1549 los visitantes enviados por la autoridad limeña estuvieron entre los Chupaychu de Guánuco, produjeron un documento excepcional para

comprender lo que era el "tributo". Los Chupaychu sólo entregaban mano de obra, para tareas específicas y nunca en forma indeterminada. Una larga lista (ver Cuadro 1) permite comprender que el Tawantinsuyu recibía gente "para sacar oro" (un pequeño número de cada sector: 3 de cada 100), un número mayor para "sacar plata" (60 parejas del conjunto de parcialidades Chupaychu). Pero se añadía que estaban en el Cuzco "a la continua" 400 hombres y mujeres para hacer paredes, 400 para sembrar en el Cuzco, 150 para "yanaconas de Guaynacava", hombres para tejer, para hacer colores, para guardar ganado, para guardar las chacras del *Inka* en la región y transportar sus productos al Cuzco o a los depósitos de Guánuco Pampa, para sembrar ají, coger sal, cosechar coca; para "guardas de Quito" y de los Chachapoyas, es decir, para servicio militar; carpinteros, ollereros, etc. Parte de las tareas se cumplían en la propia región, incluyendo en ello la participación en las mitas de Guánuco Pampa, uno de los centros administrativos organizados por el Cuzco, donde se concentraba mano de obra de *mittani* para hacer determinadas tareas (véase el acápite "Centros administrativos", *infra*). Toda la lista es clara: sólo se entregaba gente por tiempos y formas determinadas al poder.

Cuadro 1

Para hacer paredes	400	Hacer plumas	120	Hacer (sacar) coca, y	
Para sembrar en el		Sacar miel	60	llevar la a los depósitos	
Cuzco.	400	Cumbicus	400	de Huánuco o el	
Yanaconas de		Hacer pinturas y		Cuzco	60
Guayna Cápac	150	colores	40	Cazar venados con	
Guarda del Cuerpo		Guardar las		el <i>Inka</i>	40
de Topa Inga	150	ovejas	240	Hacer suelas	40
Guarda de las armas		Guarda de		Carpinteros	40
de Topa Inga	10	chacaras de maíz	40	Guardar el tambo	
Guarda de		Sembrar ají y		de Huánuco	68
Chachapoyas	200	llevarlo al Cuzco	40	Llevar cargas	80
Guarda de Quito	200	Hacer sal	60, 40 ó 50	Sembrar sin salir de	
Guarda del cuerpo				sus tierras	500
de Guayna Cápac	20				

Fuente:
 Iñigo Ortiz de
 Zúñiga, *Visita de
 la Provincia de León de
 Huánuco*, T. I., 1967

Las crónicas insisten en que se entregaba bienes. No se puede saber a ciencia cierta si se trata de una confusión de los cronistas, habituados a un régimen tributario, o si era en realidad cierto que se entregaba ciertos bienes. Es posible que lo primero sea lo correcto, aunque no puede dejarse de lado que la entrega de ciertos bienes "crudos" (no elaborados) fuera posible en determinados casos. A fin de cuentas la lista de Guánuco Pampa proporciona la imagen de que aun para los bienes crudos (plumas, por ejemplo) se entregaba gente y no cantidades de plumas. Incluso, se precisa claramente en la misma lista que cuando se trataba de trabajar un bien, lana por ejemplo, la misma era entregada por el *Inka*. Esto se halla confirmado por muchas informaciones

y se refiere nuevamente al hecho de que ningún poblador andino entregaba al poder producto personal alguno, fuera de su mano de obra.

Es visible que este sistema no es estrictamente tributario; se entiende que los españoles lo consideraran así, y también puede entenderse que los cronistas andinos lo sindicaran bajo el nombre de "tributo", puesto que escribían para un público español y debían hacerlo en sus categorías.

Finalmente, se aprecia que los bienes producidos por la gente puesta a disposición del poder estaban destinados a la "generosidad" del mismo, fuente y justificación de su situación preeminente. La redistribución articulaba de esta manera el circuito desde el poder, completaba la reciprocidad, ampliando la disponibilidad de recursos.

LA ADMINISTRACION INCAICA

Una de las cosas que más llamó la atención de los cronistas fue la administración existente en los Andes al momento de la invasión española. Después de ellos, los historiadores que estudiaron a los incas destacaron la organización hasta presentarla como un modelo de cuasi perfección, donde el Estado era a la vez que todopoderoso sumamente sensible, puesto que lograba una inigualable distribución de la riqueza y gobernaba un imperio donde hasta el hambre había sido desterrado. Se presentó así una imagen idílica que hablaba de una población cuyos derechos y necesidades básicas estaban cubiertos, si no con exceso, sí con justicia. Pero esta suerte de utopía retrospectiva hallábase claramente marcada por lo que los españoles del XVI requerían probar: que la conquista de los Andes —como la de toda América— había sido una empresa justa, y se convalidaba de esta manera la actividad civilizadora que los europeos en general se atribuyeron en su expansión por el resto del mundo. Pero, para que la empresa fuera justa, se necesitaba probar que los pobladores de las tierras americanas, andinas en este caso, habían vivido en un estado de barbarie, puesto que no habían alcanzado el conocimiento del verdadero Dios y, además, habían estado sometidos a una tiranía absoluta.

Si bien la primera cuestión pudo ser debatida por aquellos autores que sostenían que América había sido evangelizada en los tiempos de los Apóstoles, y luego había degenerado en la temida idolatría, la segunda tesis se encontraba fortalecida en aquellos casos, como el del Tawantinsuyu, donde existía una organización política cuya eficacia en la administración de los recursos no podían ignorar los españoles. Por ello algunos cronistas y autores diversos del XVI afirmaron que el "señorío natural" correspondía a los curacas, sometidos por la violencia de la conquista incaica. Otros autores se contentaron con afirmar la ilegitimidad del *Inka*, concretada en la personal situación de Atahualpa o extendida a todos los incas por igual. Cualquiera de las tesis convertía en legítima la invasión española.

La historia elaborada por los cronistas proponía a la vez otra versión: los incas eran los civilizadores de la región andina, que en su mayor parte había sido anteriormente una behetría poblada por grupos desorganizados. La investigación contemporánea ha derruido el mito y demostrado que, mucho antes de los incas, las sociedades andinas alcanzaron no sólo un alto grado de complejidad, sino que habían tenido éxitos notorios en la administración de los recursos naturales y en la utilización de la mano de obra para proyectos

de gran envergadura. Hoy se sabe que los incas como tales sólo duraron alrededor de una centuria, y que hicieron suyos muchos de los logros de la población andina anterior a ellos. En buena cuenta, puede afirmarse sin temor que los incas lograron expandir ciertos criterios desarrollados en los Andes centrales en un largo tiempo previo y llevarlos a niveles de organización suficientemente eficaces como para aplicarlos en gran escala en el extenso territorio que dominaron. Los instrumentos básicos de este desarrollo fueron sin duda la generalización de un esquema amplio de redistribución, lo cual suponía el establecimiento de relaciones de parentesco —quizás rituales— con muchos grupos étnicos. Pero, además los incas expandieron técnicas específicas, cerámicas y textiles, a más de metalúrgicas: el caso del bronce es un buen ejemplo. Los incas difundieron el bronce obtenido por aleación con estaño por toda el área andina; ello no impidió, por cierto, que en muchos lugares (como en la región norte del Perú) siguiera empleándose bronce arsenical. A través de *mittani* y *mitmaqkuna*, los incas generaron una estandarización que abarcó las formas y modificó originalidades regionales en una producción masificada destinada a la redistribución.

Sin embargo, la generalización tecnológica del Tawantinsuyu significó una relativa modificación de los patrones regionales, puesto que la estandarización aludida se refirió prioritariamente a los grandes conjuntos de *mittani* aglomerados en los centros administrativos del propio Tawantinsuyu, y por ello no llegó a cancelar las originalidades regionales, mantenidas a lo largo del tiempo del *Inka*. El mayor volumen de producción de las unidades étnicas continuó así con sus patrones tradicionales, mientras que la tecnología incaica ingresó allí donde se realizaba la mayor concentración de mano de obra incaica: en los centros administrativos.

Para lograr los excedentes, los incas debieron desarrollar un gran sistema de administración de la producción de determinados bienes (el maíz, la coca, los tejidos de lana, etc.) y, a la vez, garantizar su distribución por el amplio espacio del Tawantinsuyu. Ello requería de una red caminera y del establecimiento de tambos (= *tampu*) a lo largo de los mismos. Construyeron para ello centros administrativos, como se ha visto, destinados a la producción y distribución masificada de ciertos bienes; dichos centros fueron las famosas “réplicas” del Cuzco, registradas por los cronistas, y extendidas por todo el territorio andino, de manera tal de concentrar en ellas la mano de obra de los *mittani*. El propio Pedro de Cieza de León afirma que la misma ciudad del Cuzco estaba poblada por *mitimaes* (= *mitmaqkuna*). Cuando los cronistas en general hablaron de la existencia de otros Cuzcos, registraron que respondían a funciones rituales (por ello disponían de un “palacio” del *Inka*, de un templo solar y de un *acllahuasi* o casa de *acllas*), mientras que, por otro lado, se hacía mención de su actividad concentradora de la mano de obra. Ello explica los grandes conjuntos de depósitos (*collcas*) existentes en las vecindades de los centros administrativos.

UNIVERSALIZACION TECNOLOGICA E INVERSION: LA AGRICULTURA ANDINA

Desde mucho tiempo antes que los incas, los pobladores andinos desarrollaron diferentes formas de mejoramiento de suelos y adecuación de los mismos para la agricultura. Si bien cada región andina utilizó criterios propios, de acuerdo al medio, los incas difundieron al parecer diversas técnicas relativas a la construcción

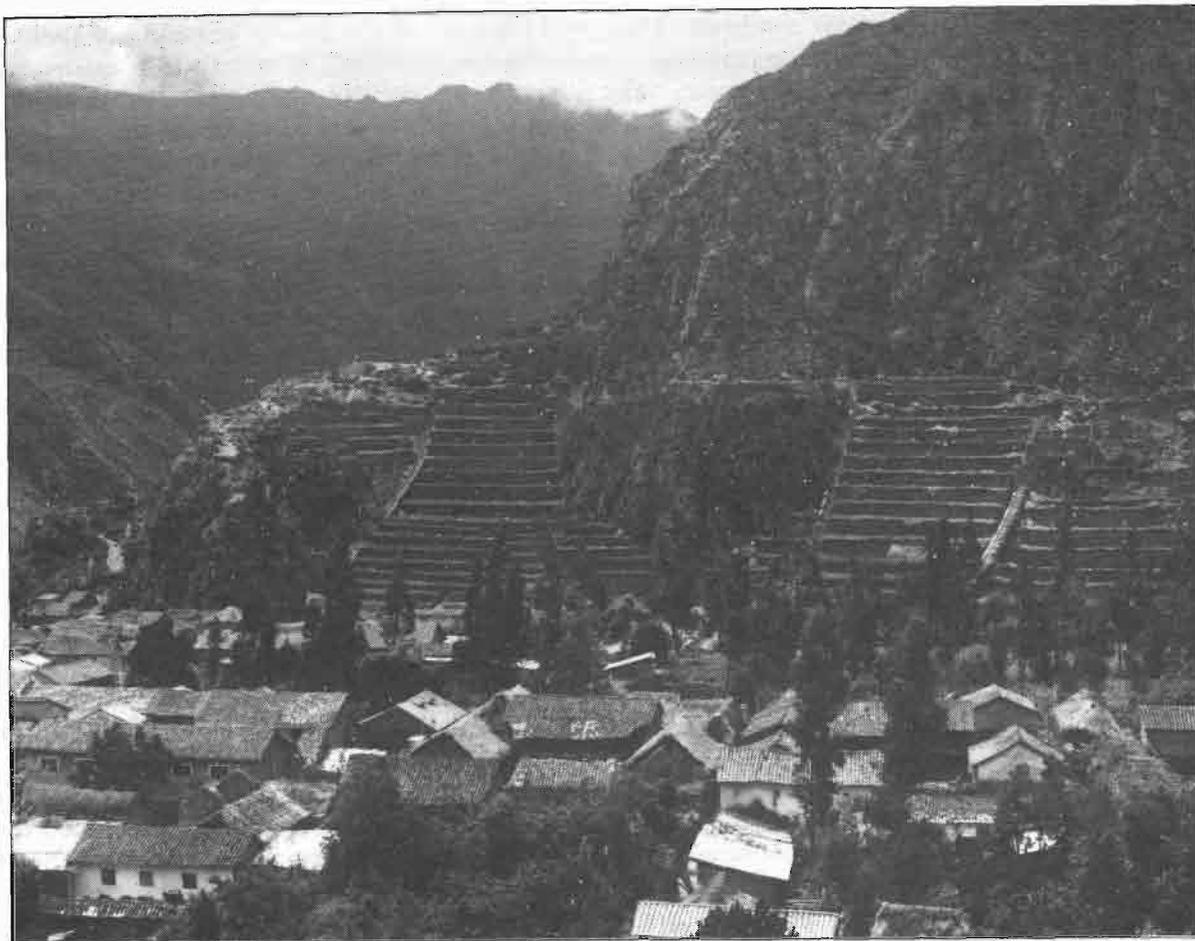


*Andenes o bancales en
Pisac*

de andenes, apreciándose que en sus tiempos existió una gran inversión del poder estatal en su construcción. No es extraño ello si se recuerda que los grupos diversos entregaban una parte importante de la energía humana (entendida por los españoles como tributo) con la finalidad específica de "hacer paredes", y esto debe entenderse no sólo para la construcción de edificios diversos (incluyendo depósitos), sino para la manufactura de andenes, canales de regadío y caminos. No debe llamar la atención, por tanto, que la mitología andina registre al *Inka* como alguien que tenía poder para hacer que las piedras se movieran solas y se ordenaran en paredes.

Los andenes tenían múltiples usos, el más conocido es el de incrementar las tierras cultivables, aprovechando las escarpadas laderas andinas, modificadas gracias a los mismos y convertidas en tierra horizontal. Pero servían también para aprovechar mejor el agua, utilizando las lluvias de modo más efectivo mediante canalizaciones y drenajes adecuados; ello permitía a la vez evitar la erosión de las laderas, y es posible que hubiera andenes destinados exclusivamente a frenar la erosión hidráulica de las mismas. Había otros tipos de andenes para finalidades específicas, como el lavado de la sal mineral, lo cual requería de drenajes más rápidos.

Los datos sobre las terrazas de cultivo, genéricamente llamadas *andenes*,



Ollantaytambo son dispersos. Autores actuales (Bonavia) señalan que el término *bancal* pareciera más correcto que el primero. Sin embargo, aquél está más difundido. Se construían haciendo primeramente una pared (*pirqa*) de piedra sobre la ladera del cerro, luego se colocaban dos capas artificiales en el espacio que quedaba; la más profunda era de cascajo y la más superficial de tierra. Su espesor era variable, probablemente de acuerdo a la altura del bancal o andén, y también al tipo de cultivo a que estaba destinado. Ciertamente, la construcción de bancales o andenes como los indicados para lavar sal, debieron requerir de un mayor espesor de la base de cascajo, para obtener un drenaje más rápido del agua. Debe destacarse que la cantería con que están labrados sus muros de contención es, en muchos casos, producto de esmerado trabajo, sólo entendible porque era trabajo "estatal", realizado por *mittani* que "hacían paredes" para el Inka; *pirqa camayuq* los denominan los cronistas. El Inca Garcilaso de la Vega destacaba su factura, así como el hecho que incrementaban notoriamente la tierra cultivable; precisando que en ocasiones se requería eliminar peñas y llevar tierra de lugares lejanos para el relleno. No hay duda que se trataba de construcción de tierras de cultivo. Debe destacarse que en zonas más elevadas no se construían bancales con paredes de piedras, sino unos como lomos o surcos de tierra, más estrechos y escalonados; el sistema de surco en las tierras altas era empleado tanto para

incrementar sembríos como para limitar —o evitar— la erosión del suelo.

En zonas cercanas al Cuzco (Moray), John Earls ha estudiado la existencia de bancales complicados, algunos de forma circular, que parecen haber tenido diversas funciones, entre las cuales sobresale la reproducción de microclimas del valle circundante. Earls opina que es posible que fueran utilizados como una suerte de laboratorio para la producción. El valle de Yucay fue, en buena cuenta, especializado en el cultivo del maíz y a ello se asociarían los andenes de Moray.

Otras formas conocidas de aprovechamiento del suelo incluyen los llamados "camellones", que se hallan en las zonas altas, vecinas al Titicaca. Se trata de levantamientos artificiales de tierra destinados a elevar ámbitos cultivables limitados por encima de la superficie normal del terreno, haciendo posible un mejor drenaje de aquellos lugares donde la tierra es frecuentemente inundable por su poca permeabilidad. En otras regiones de América se han empleado técnicas similares, destinadas a hacer aprovechables tierras pantanosas (por ejemplo, las conocidas *chinampas* del valle de México); se encuentra construcciones parecidas en las sabanas tropicales de Colombia (también inundables), y en los llanos de Moxos en Bolivia.

A más de su uso como reguladores del agua, se ha indicado que los camellones permitirían evitar los efectos de la helada; ello es particularmente importante en una región como la altiplánica, donde aquella hace estragos frecuentes. En determinadas regiones del altiplano Peru-boliviano, el incremento de los camellones, coincide, significativamente, con la menor frecuencia de los andenes. Los camellones fueron muy anteriores al Tawantinsuyu, pero continuaron usándose en su tiempo y después del mismo.

En las propias tierras altas del Sur del Perú se encuentra otro sistema, actualmente denominado *qucha* (*qocha* = charco), consistente en la construcción de hoyos cónicos en los cuales se deposita el agua de la lluvia; almacenada allí, permite una suficiente concentración como para hacer frente a las necesidades del sembrío, tanto en las propias *qochas* como en sus vecindades. Era posible trasladar el agua de una *qocha* a otra y, asimismo, llevarla mediante canalizaciones a los terrenos circundantes. La información sobre las cochas es contemporánea, y la etnografía ha comprobado que su presencia contribuye a menguar la presencia de las heladas, puesto que el agua mantiene el calor más tiempo durante la noche.

Al igual que los camellones, las cochas fueron anteriores a los incas, continuaron usándose en tiempos de estos y han pervivido hasta el presente. No debe sorprender la ausencia de referencias a las cochas en las crónicas de los siglos XVI y XVII, puesto que se encuentran lejos de las zonas más transitadas a partir del siglo XVI. Aunque no han sido estudiadas arqueológicamente, parecen estar asociadas con construcciones incaicas.

En la Costa se emplearon otros sistemas para el aprovechamiento hidráulico y el mejoramiento del suelo. Tal es el caso de las hoyas cultivadas en zonas desérticas, donde se excavaba para aproximar los cultivos a las napas freáticas subterráneas. En la Costa central (Ica) se encuentran varios lugares donde aun funcionan, así también se hallan en uso, en la misma región, los célebres *puquios* o canales para captar el agua del subsuelo.

Como se indicó, hay indicios seguros de que la construcción de andenes se intensificó durante el Tawantinsuyu, incluso hay tradiciones orales contemporáneas que así lo reconocen, atribuyéndoselos al *Inka*, quien movilizaba *mittani* para su edificación, confirmando las informaciones de la documentación tributaria

española del siglo XVI, ya mencionada.

De la misma forma, hay múltiples evidencias de la intensificación del riego en los Andes en los tiempos incaicos. Como se ha visto en el volumen anterior, las técnicas de regadío tienen una larga historia en la región andina, así como un particular desarrollo en las regiones de la Costa norte del Perú (Moche, Chimor). La extensión de los canales de esta zona hizo que la misma y sus pobladores fueran incorporadas a la discusión sobre sociedades hidráulicas, desarrollada hacia la mitad del siglo en torno a las propuestas de Karl Wittfogel, quien había caracterizado, especialmente en la China, un tipo de sociedades donde el manejo del agua proporcionaba los instrumentos del control político.

La construcción de canales se asocia también especialmente en las tierras altas, en la edificación de andenes. Los cronistas han informado abundantemente acerca de las tareas constructivas de los incas en este ramo. La moderna investigación arqueológica ha ofrecido nuevas luces sobre este tema.

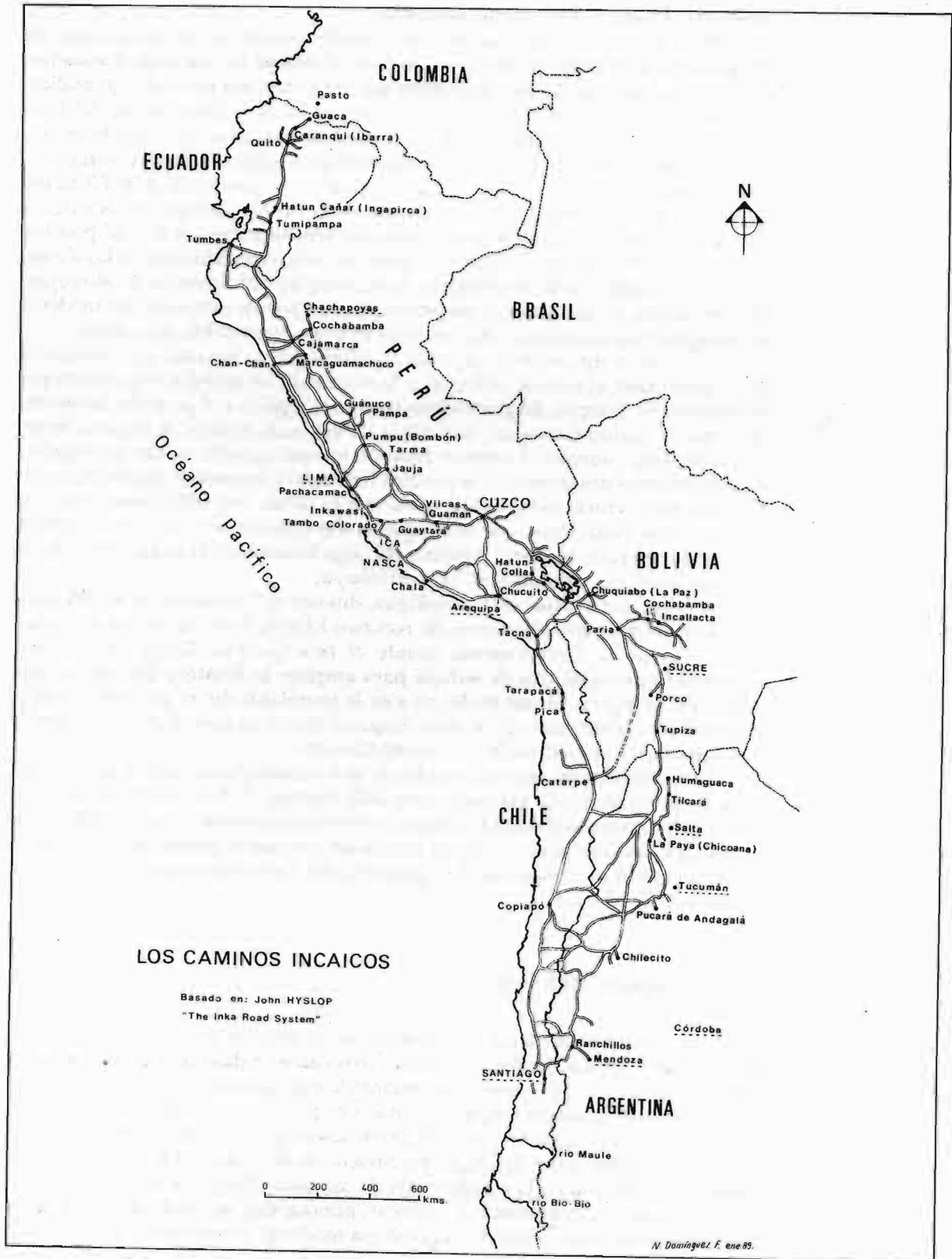
Cuando se discutieron las tesis de Wittfogel, se precisó con frecuencia la relación entre el manejo del agua y la existencia de grandes organizaciones políticas en los tiempos del predominio wari en la región, y el posterior desarrollo del Chimor. Indudablemente, la política de los incas incluyó la expansión del agua bajo riego, aunque el tema en cuestión no está agotado, desde que muchas investigaciones destacan que la política hidráulica altamente desarrollada en la Costa norte creció más rápidamente que la de las organizaciones políticas de las tierras altas, hasta que la conquista del Chimor por los incas permitió generalizar en otras regiones patrones de riego basados en la experiencia de las nuevas zonas incorporadas al Tawantinsuyu.

A la par que la expansión tecnológica, durante el Tawantinsuyu se difundieron modelos de aprovechamiento de recursos lejanos. Se ha mencionado varias veces el caso de Cochabamba, donde el *Inka* Guayna Cápac movilizaba números impresionantes de *mittani* para ampliar la frontera del cultivo del maíz. Allí se incorporó, sin duda, no sólo la tecnología del riego, sino también el sistema de construcción de un gran conjunto de collcas para el almacenamiento de la producción destinada a la redistribución.

La redistribución misma requería de una tecnología apropiada que permitiera la movilización de los productos. Allí, durante el Tawantinsuyu, se hizo visible la importancia de la red caminera y la construcción de collcas en diferentes zonas, así como se perfeccionó la forma de empleo organizado de la mano de obra *mittani* y *mitmaqkuna*. La economía del Tawantinsuyu se basó fundamentalmente en ello.

LOS CAMINOS DEL INKA

Los cronistas del siglo XVI abundaron en noticias acerca de los caminos que hallaron en los Andes. Como en otros casos, y debido a su experiencia histórica europea, los españoles asimilaron la red caminera incaica a la romana. Ello era el mayor elogio que podían hacerle, puesto que Roma era en el siglo XVI un claro paradigma histórico. Pedro de Cieza de León anotaba en su *Crónica del Perú* que "por orden del Inga" los curacas de la Costa y la Sierra hacían trabajar a la población en la construcción de caminos. Como los demás cronistas, Cieza atribuía estos caminos a los incas, aunque hoy se sabe que muchos de ellos existieron desde antes; la arqueología moderna ha mostrado que los incas



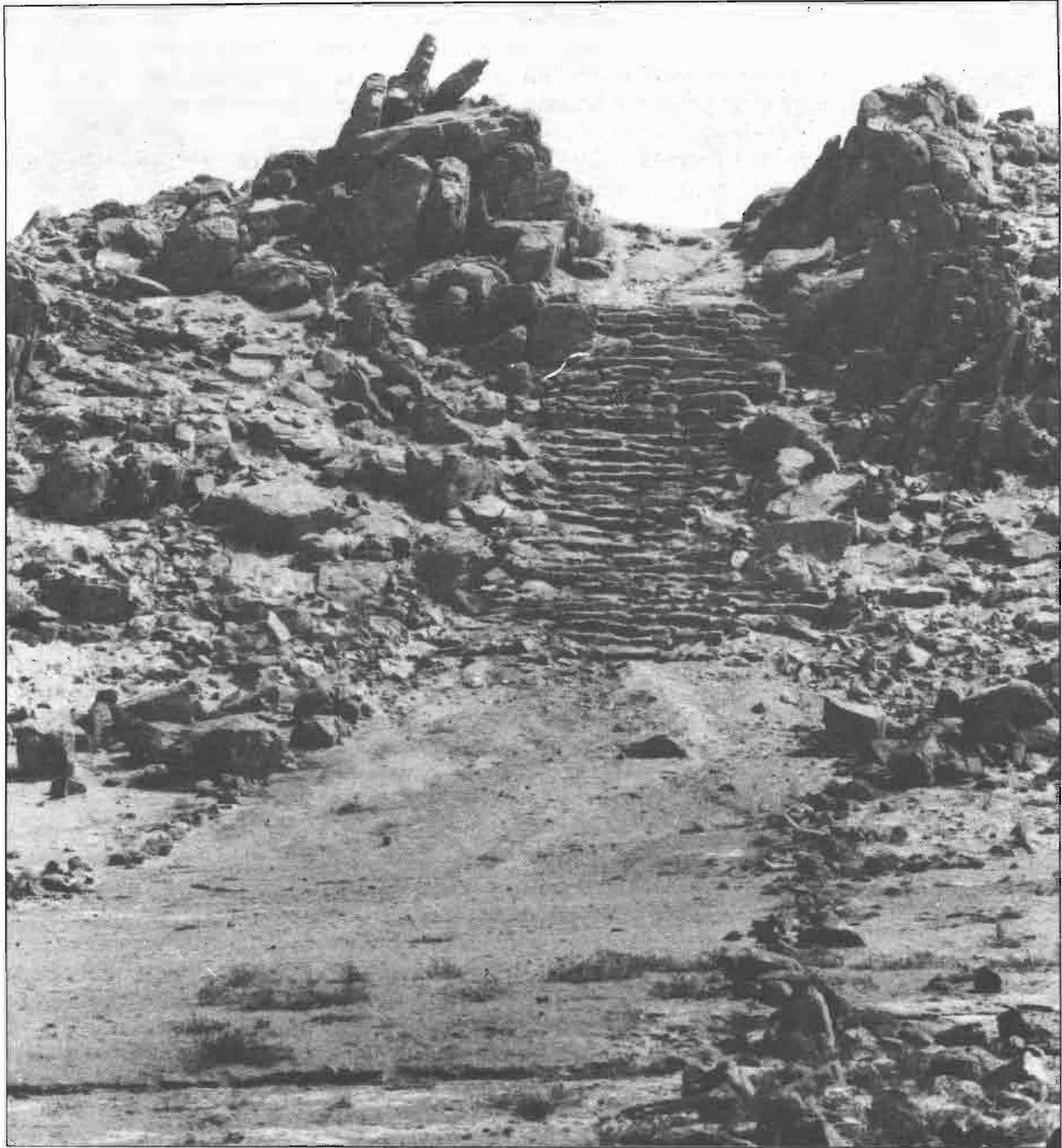
caminaban sobre las huellas de Wari o de otras organizaciones políticas, anteriores o sometidas al Tawantinsuyu; así, en la Costa norte del Perú se puede distinguir caminos anteriores al tiempo del Chimor, otros que fueron construidos en su época y, ciertamente, caminos incaicos. Tal cosa se aprecia en el valle del Jequetepeque.

Las descripciones de los caminos tuvieron éxito, ya en el siglo XVII el fraile carmelita Antonio Vásquez de Espinoza, autor de un célebre *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, escribía:

En esta vasta zona del Nuevo Mundo, dos Cordilleras corren paralelas desde la Provincia de Santa Marta hasta el estrecho de Magallanes por más de 1500 leguas. Estre estas Cordilleras se extiende el Camino Real, así llamado por los Incas, de Pasto a Chile, que mide más de 1000 leguas. La calzada tiene una anchura de más de 20 pies y sube a escalar pasos que parecen inaccesibles. A lo largo de todo el camino, de tres en tres leguas, hay Tambos Reales donde se alojaban los Reyes Incas, y alrededor de ellos muchos otros aposentos para los siervos y bagajes, así como almacenes y graneros para guardar el maíz, las papas y demás alimentos destinados al pueblo... [luego de relatar el servicio de los chasquis, continúa]... El otro Camino Real corría a lo largo de los llanos, paralelo a la Costa y mirando el mar. Este tenía una anchura de más de 24 pies y era como una avenida muy recta que avanzaba entre muros de adobe, y estaba sólidamente construido tan sólida y escrupulosamente, que todavía hoy subsiste una parte considerable de ello... Este camino parte de Tumbes y pasa por donde se levanta la ciudad de San Miguel de Piura y atraviesa todos los valles de aquel Reyno hasta llegar al Reyno, donde se encuentran el Camino de los Llanos y el Camino de la Sierra... El Camino Real de los llanos estaba flanqueado por dos muros allá donde los ríos descienden al mar; pero por espacio de extensos tramos desiertos y sobre las yermas dunas de arena, donde no logran construir una vía, los Incas marcaron y bordearon el camino con piedras y estacas enclavadas en los médanos; y como quiera que en esos parajes no llueve, se pueden ver sus huellas y sus restos en muchas localidades...

Otros cronistas mencionan que los caminos de la Costa estuvieron bordeados de arboledas; se ha encontrado asimismo una suerte de "asfalto", que Prescott y autores modernos destacaron. La rectitud del camino era impresionante en tramos serranos; construidos para andar a pie y para llamas, no eran aparentes para vehículos. Los cronistas destacaron sus escalinatas y su amplio trazo en la puna, cosa que no acomodó a los españoles, que preferían los valles para transitar por la región, como destacó Cieza de León. José de Acosta relata su experiencia en la sierra de Pariacaca, en Huarochirí, donde había un camino que atravesaba alturas excepcionales. Su altitud hizo experimentar a Acosta síntomas que atribuyó al *soroche*, si bien estudios actuales discuten en torno a los síntomas concretos. De hecho, Acosta declara haber sufrido el *soroche* tanto en la zona aludida de los nevados del Pariacaca, como también en las provincias de Lucanas y Soras (Ayacucho), y en la de los Collaguas (Arequipa), entre otros casos.

A lo largo de los caminos fueron construidos centros diversos, dependientes de la administración central cuzqueña. Son ampliamente conocidos los *tampu* o *tambos*, generalmente constituidos por habitaciones, depósitos o *collcas*, y corrales para ganado. Los españoles del siglo XVI los entendieron como posadas; es posible que así fuera, pero la existencia de depósitos hace pensar en otros usos vinculados con la redistribución cuzqueña. La función que con mayor



*Camino incaico:
Quebrada de la Vaca,
Costa Sur Peruana*

frecuencia les atribuyeron los cronistas fue la de alojar y avituallar las numerosas comitivas que acompañaban los desplazamientos del *Inca*: soldados, limpiadores de caminos, músicos y otros acompañantes, a los que habría que añadir necesariamente a los cargadores que trasladaban los bienes con que el *Inca* regalaba a sus aliados y súbditos como parte de la redistribución. Guardábase muchas cosas en los tambos, como ropa de lana y algodón y, seguramente, de *cumbi*, alimentos, leña y armas. Pero, como ya se indicó, existen indicios

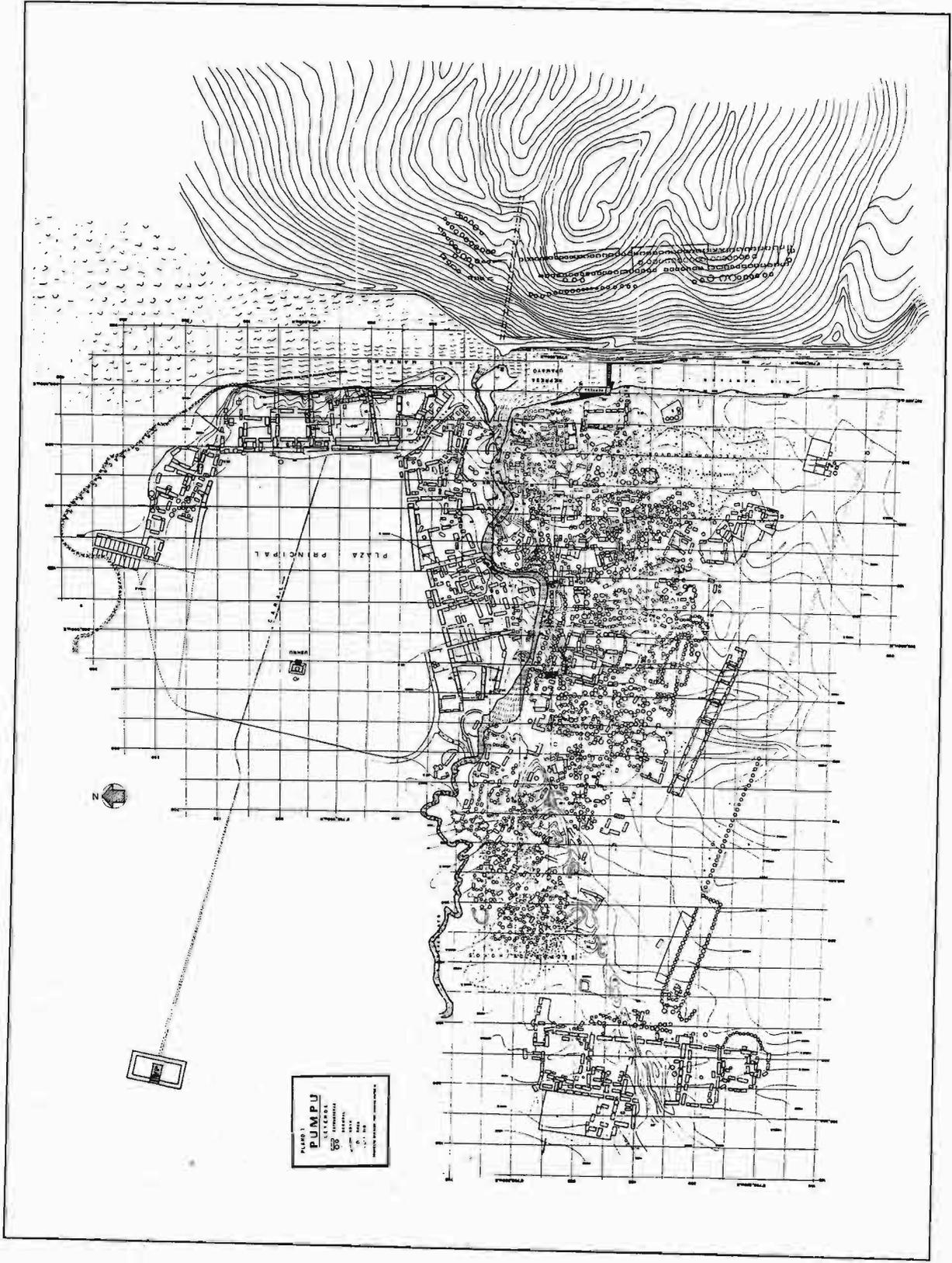
tanto en las crónicas como en la documentación administrativa española del siglo XVI de que los tambos se hallaban integrados a la red redistribuidora del poder incaico. Los almacenes de los tambos se aprovisionaban mediante *mitta* específicas, y el mismo criterio se empleaba para mantener en ellos un tipo de servicio. Los grupos étnicos vecinos al camino tenían a su cargo dichas funciones. El Inca Garcilaso de la Vega señala que parte de las instalaciones servían para reposo y recambio de las personas que llevaban las andas del *Inca*, aunque lo último es discutible, porque dicho servicio pareciera limitado a grupos étnicos específicos.

Como los demás hombres andinos, los incas construyeron puentes, tanto colgantes como basados en sólidos pilares. Los primeros son célebres: estaban contruidos con fibras de totora o maguey, tejidos en suma mediante labores de *mitta*. Algunos consistían en tres sogas, sirviendo la más baja para cruzar el abismo y las más altas como barandas. Otros se construían con dos sogas en la base, unidas por travesaños de madera o ramas. Las sogas se amarraban en sólidos bastiones de piedra, como relata Pedro Pizarro. Los segundos contaban con bases terminales similares, pero podían estar contruidos con losas de piedra o troncos. El propio cronista Pedro Pizarro describió minuciosamente un tipo de puente que halló sobre el río Desaguadero, el cual estaba constituido por balsas atadas unas con otras, sobre las cuales se transitaba.

LOS DEPOSITOS

Los pobladores andinos construían depósitos para alimentos muchos años antes que el Tawantinsuyu existiera. La arqueología demuestra su experiencia desde el precerámico, aunque los incaicos están más influidos por Wari. No hay evidencia acerca de cuándo comenzaron a usarse los depósitos como centros de redistribución. La hay, sin embargo, de que antes del Tawantinsuyu existían sistemas redistributivos administrados por los curacas, autoridades de cada grupo étnico.

Los primeros cronistas llamaron la atención sobre la presencia y amplia difusión de los depósitos. Cuando Francisco de Xerez publicaba en 1534 su *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla*, dejaba testimonio de su asombrada comprobación: los depósitos del *Inka*, contruidos en las vecindades de Cajamarca, consistían en casas llenas de ropa liada, que se hallaba almacenada en ellas hasta los techos de las habitaciones. Les atribuyó inicialmente finalidades militares, y anotaba que era tanta la ropa que después del saqueo “quedaron las casas tan llenas, que parecía no haber hecho falta la que fue tomada”. Esta información se enriquece repetida por diversos cronistas, que escribieron sobre los depósitos andinos. Hacia la época en que escribía el licenciado Juan Polo de Ondegardo (1557) ya podía disponerse de copiosa información, no solamente sobre los diferentes bienes que ingresaban a los depósitos, sino también acerca de la mecánica utilizada para su control. Cieza de León observó en 1547 a los encargados de los depósitos incaicos de Jauja registrar minuciosamente en sus quipus todo bien que ingresaba o era extraído de los mismos. A la vez, se perfilaba en diversos autores la forma cómo había funcionado la redistribución, mientras se dejaba testimonio de que más de una década después de la invasión española continuaban en uso y bajo el control de las autoridades étnicas. Muchos años más tarde, cuando



Bernabé Cobo redactaba su *Historia del Nuevo Mundo* (1653) pudo recoger muchas de las informaciones anteriores y precisar que en los tiempos del presidente Gasca (justamente cuando el mencionado Cieza escribía), había podido alimentar durante siete meses al ejército que se preparaba a pelear contra los huestes de Gonzalo Pizarro, utilizando para ello los depósitos incaicos de Jauja, y sin que el uso continuo y masivo de sus bienes mellara su existencia en forma significativa.

En términos generales, los depósitos estaban construidos en zonas más altas y secas que otras construcciones o sitios habitados. Tanto su construcción como su mantenimiento y provisión ingresaban dentro del régimen de *mita*, y la conducción de los bienes hacia los depósitos constituía asimismo parte del proceso productivo. Así lo informan algunas de las visitas administrativas elaboradas desde los tiempos de Gasca (1549), como ocurría en Guánuco Pampa. Allí el poder central construyó una amplia área de depósitos que formaba parte integrante del complejo administrativo. Igual cosa ocurría cuando el Tawantinsuyu organizaba la producción agrícola de una región para mantener su régimen redistributivo; por ello cuando los incas organizaron una *mita* para la producción del maíz en el amplio valle de Cochabamba, no solamente establecieron la contribución de la mano de obra de numerosos grupos de las vecindades del lago Titicaca y de Charcas, sino que construyeron miles de colcas o depósitos para el almacenamiento del maíz.

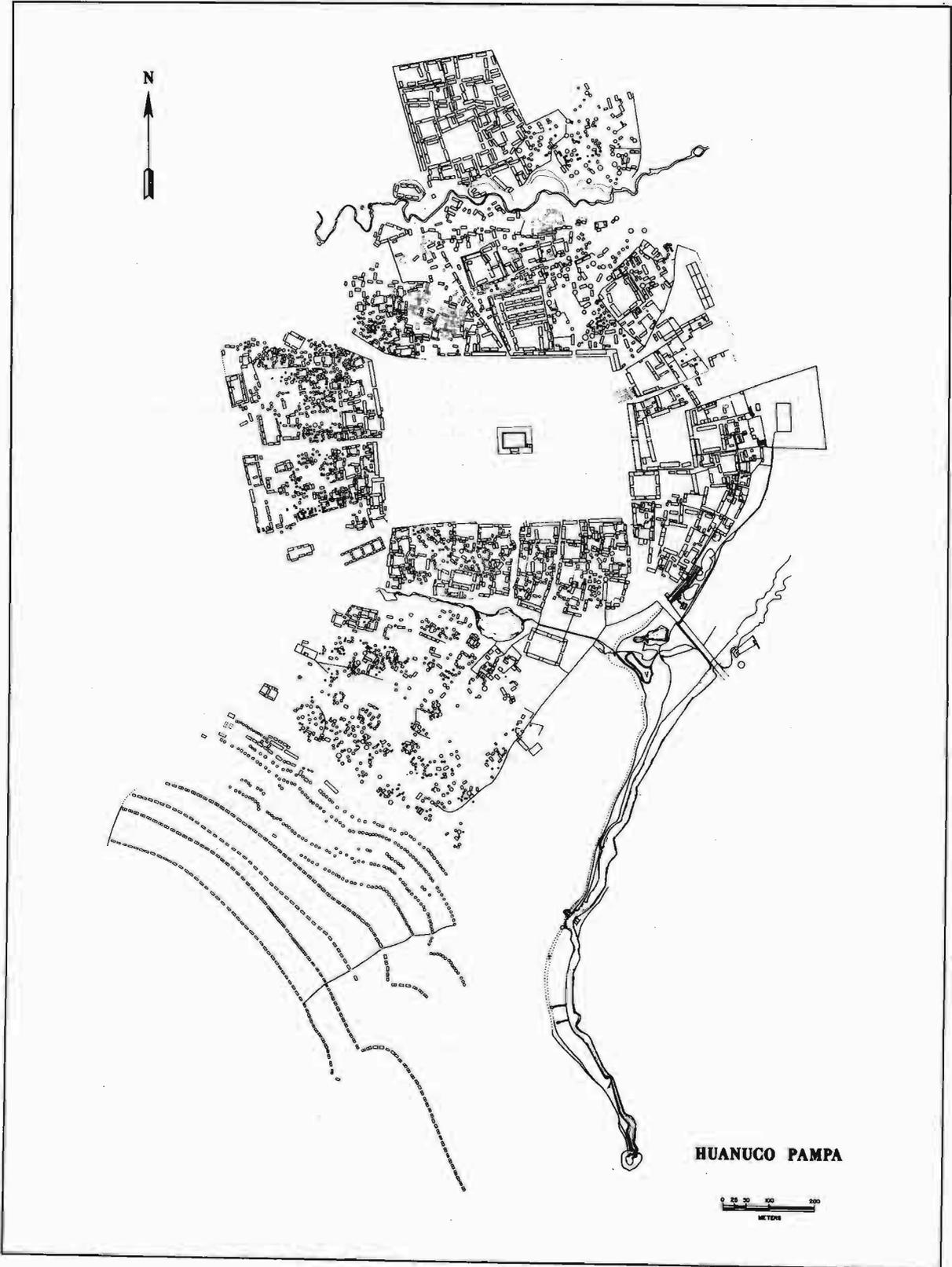
Los depósitos construidos por las unidades étnicas, en las cuales se almacenaba la producción destinada al uso diario, se hallaban a cargo de las propias autoridades étnicas. Las crónicas señalan personajes específicamente dedicados al control y manejo de los depósitos del *Inca*, los cuales eran llamados *qollqa kamayuq*.

Anotaron los españoles —y la moderna arqueología así lo comprueba— tanto la abundancia de los depósitos como su estratégica distribución, que no sólo incluía su construcción en los grandes conjuntos administrativos, como Guánuco Pampa, sino los existentes en los tambos a lo largo de los caminos. Algunos autores, como Guaman Poma de Ayala, certificaron que cada región de los Andes disponía en los tiempos incaicos de grandes conjuntos de depósitos; posiblemente se refería Guaman Poma a los existentes en los mencionados centros administrativos construidos por los incas cuzqueños.

CENTROS ADMINISTRATIVOS O CIUDADES INCAICAS

Durante su expansión por los Andes los incas organizaron una serie de núcleos urbanos que fueron entendidos generalmente como ciudades, y se hallaron distribuidos por el amplio territorio del Tawantinsuyu. Desde los cronistas se identificó a muchos de estos centros con la propia expansión incaica, y la arqueología ha mostrado la coherencia mantenida en su construcción. Ya en las crónicas se veía que los centros administrativos eran réplicas —ciertamente simbólicas— del Cuzco, y Guaman Poma atribuía a Tupa Inca Yupanqui una “ordenanza” en la cual mandaba “ayga otro cuzco en quito y otro en tumi y otro en guanoco y otro en los charcas y la cabeza que fuera el cuzco”. De esta manera quedaban señalados en los cronistas algunos de los centros administrativos, entre ellos Tumipampa (sobre el cual se construyó la ciudad española de Cuenca), Cajamarca y Guamachuco en la Sierra norte peruana, Pumpu (llamado Bombón en las crónicas), Jauja, Vilcasguman y Guánuco Pampa en el área de la Sierra Central,

Plano 1
Centro administrativo
de Pumpu (Cortesía de
Ramiro Matos)



habiendo otros establecimientos en el área de Chíncha, así como en la región del altiplano Perú-boliviano, entre los últimos se menciona a Inkallajta, Imkararay y Cochabamba.

Inicialmente se pensaba en estos centros urbanos como ciudades, pero nuevas investigaciones, como la realizada por el equipo encabezado por Craig Morris y Donald Thompson en Guánuco Pampa, han demostrado que la organización cuzqueña los construía como parte de su procedimiento de relación con las unidades étnicas. Las investigaciones de Guánuco fueron iniciadas al final de la década de 1950 y continuadas durante la siguiente por un equipo dirigido por John V. Murra; de ellas formaron parte Morris y Thompson, y allí se hizo visible la fructífera colaboración entre antropólogos, arqueólogos e historiadores.

Se ha visto que la redistribución que ejercía el Tawantinsuyu reposaba sobre las prestaciones de energía humana proporcionada por los grupos étnicos andinos. Justamente, los centros urbanos del tipo de los mencionados funcionaron —como Guánuco Pampa— como un área de concentración de *mittani* que contribuían a las mitas incaicas; estos habitaban la ciudad durante un corto tiempo (la duración de la respectiva *mitta*) en barrios “especializados” de ceramistas, tejedores, metalúrgicos, etc., siendo reemplazados en cada turno por nuevos conjuntos de *mittani*. Esta población, frecuentemente renovada, cohabitaba allí con un grupo reducido de administradores y personal del culto incaico, puesto que los cronistas precisaron que cada uno de los mencionados centros urbanos reproducía simbólicamente el Cuzco, afirmándose que disponían de un templo solar (*ushnu*), un palacio del *Inka* y un *aqllawasi*, como tal presencia simbólica. Al lado del conjunto habitacional, adoratorios y complejo productivo así señalado, las autoridades cuzqueñas construyeron gran número de depósitos destinados a albergar la producción.

Asimismo, los trabajos más recientes, tanto en Guánuco como en Incaguasi (Cañete, Lima) han permitido precisar el peso de los ceques como un sistema radial de líneas que imprimió un criterio a la organización espacial. Los ceques, descritos por autores del siglo XVI —como Polo de Ondegardo— para el Cuzco, y estudiados en los últimos años, tuvieron visible importancia en el Cuzco. Allí fueron descritos como un conjunto de guacas, ordenadas a lo largo de líneas imaginarias, basadas u originadas en el Coricancha, el templo solar cuzqueño. Tanto en Guánuco como en Incaguasi se ha visto la función de los ceques en la organización de la construcción urbana.

Esta particular organización de los centros administrativos incaicos podría explicar las razones del abandono de aquellos que no fueron habitados por españoles una vez producida la invasión del siglo XVI, pues tenían sentido en tanto los mecanismos de la redistribución incaica requerían de ámbitos en los cuales pudiera concentrarse la mano de obra que proporcionaban las unidades étnicas y también almacenar los bienes así obtenidos. Desde los mismos centros debía realizarse asimismo la redistribución, y ello explica que, cuando los pobladores andinos informaban a los españoles acerca de sus “tributos” al *Inka*, afirmaran que conducían bienes a los depósitos de las “ciudades” y también desde ellos a otros sitios donde eran requeridos. Parte de la “contribución” consistía entonces en la provisión de cargadores. Después de la invasión española, los curacas andinos iniciaron sus relaciones con el nuevo poder entregando gente y bienes de los depósitos centrales, así como cargadores para llevarlos. Estas eran pautas similares a las que estaban acostumbrados a mantener en sus relaciones con el poder central. Los españoles consideraron, dada su situación peculiar, que las mencionadas entregas de gente y el uso de los bienes de los



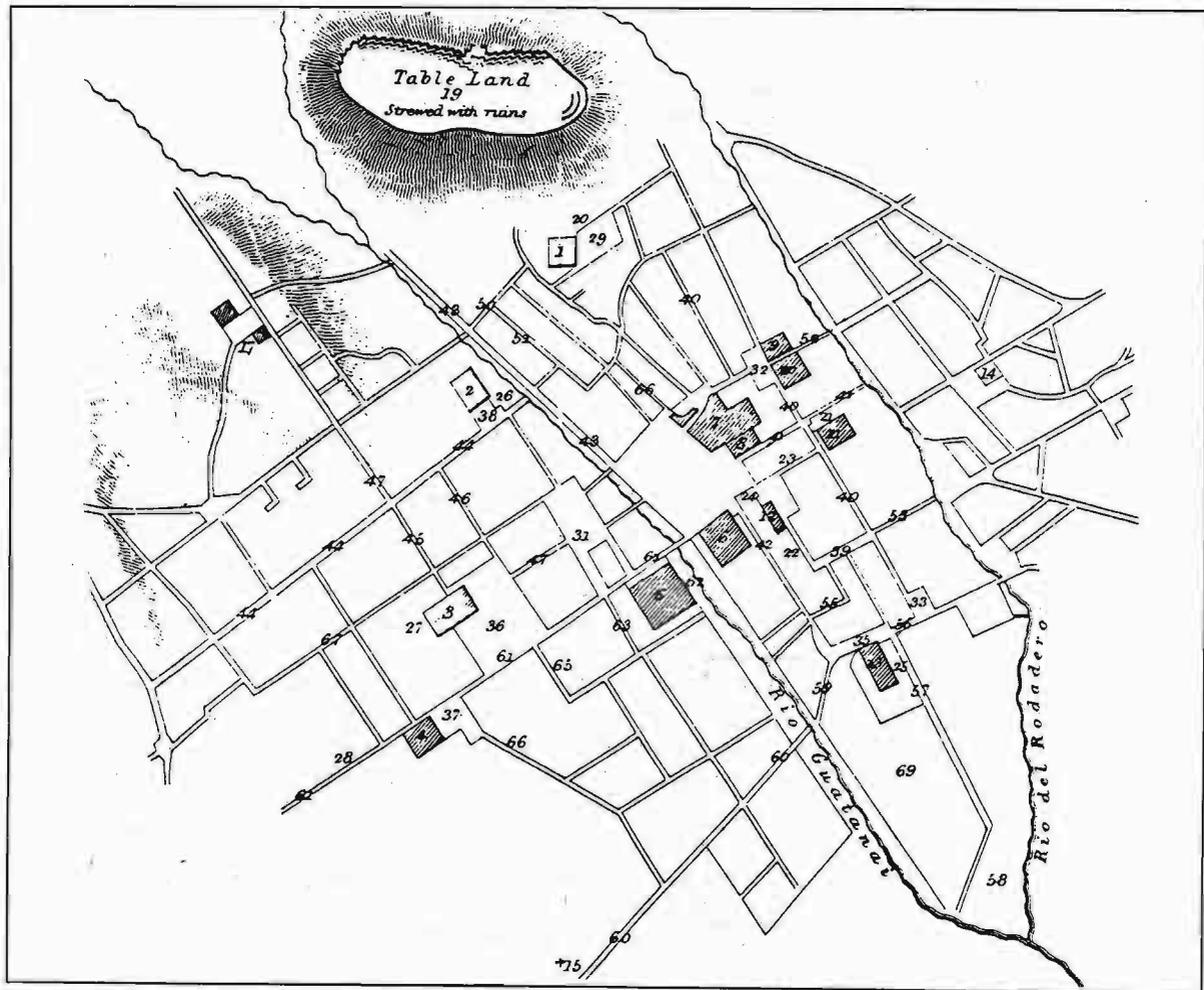
Huánuco Pampa

depósitos del *Inka* eran una muestra de la animadversión de los curacas hacia la dominación cuzqueña, cuando en realidad se trataba de la permanencia de los criterios que normaban las relaciones con el poder.

URBANISMO Y ARQUITECTURA

Con frecuencia, el tema apasionó a los investigadores. Desde el siglo XVI abundan las descripciones de las ciudades, sobre todo el Cuzco, y de edificaciones particulares. Los cronistas fueron prolíficos en ellas. Faltaron sin embargo, en la Colonia, planos fidedignos de las ciudades incaicas, inclusive del Cuzco. Los existentes tienden a presentar una regularidad ficticia y abundan en imágenes fantásticas; se popularizaron en las ediciones de las crónicas, donde los grabadores trataron de reproducir lo que las descripciones podían sugerir. No fueron exitosos.

Autores recientes, como Gasparini y Margolies, hablan de una arquitectura del poder, que caracterizaba al propio Cuzco, centro del *Inka*. Ello deja la im-



Plano 3
 Plano de la ciudad del
 Cuzco. Forma parte de
 la carta geográfica
 titulada *La Laguna de
 Titicaca and the Valley
 of Yucay, Collao and
 Desguadero in Peru and
 Bolivia*, publicada en
 1840 por el Almirante
 Británico
 (Cortesía de Félix
 Denegri Luna).

IGLESIAS

- 1 de San Cristóbal
- 2 de Santa Teresa
- 3 de San Francisco
- 4 Del Hospital
- 5 de La Merced
- 6 de la Compañía
- 7 Catedral
- 8 Sagrario o del Triunfo
- 9 Nazarenas
- 10 San Antonio
- 11 San Agustín
- 12 De Santa Catalina
- 13 De Santo Domingo, Templo del Sol
- 14 San Blas
- 15 Belén
- 16 Santiago
- 17 Santa Ana
- 18 (en blanco)

RUINAS

- 19 fortalezadel. Cusco (Sacsahuaman)
- 20 Colcampata.
- Palacio del primer

- Inga, Manco Cápac
- 21 Palacio de Inga Roca
- 22 Ablahuán (Sic. Acllahuasi) antigua residencia de las Virgenes del Sol
- 23 Antigua residencia de Inga Yupangue
- 24 Ruinas del Palacio de Huáscar Inga
- 25 Ruinas del Templo del Sol, ahora Iglesia de Santo Domingo
- 26 Ruinas dentro del Monasterio de Santa Teresa
- 27 Ruinas en el Convento de San Francisco
- 28 Ciclópea construcción en la calle del Marqués

PLAZAS Y CALLES

- 29 Plaza de San Cristóbal o Colcapata
- 30 Plaza Mayor
- 31 Plaza del Cabildo o

- Casana
- 32 Plazuela de San Antonio
- 33 Plazuela de Rímac Pampa chica
- 34 Plazuela de Rímac Pampa grande
- 35 Plaza de Santo Domingo (Intipampa o Plaza del Sol de los Incas)
- 36 Plaza de San Francisco
- 37 Plaza de Santa Clara
- 38 Plaza de Santa Teresa
- 39 Pampa Maroni
- 40 Calle de San Agustín o del Rodadero
- 41 Calle del Triunfo
- 42 de Loreto o de la Cárcel
- 43 Saphi o de los Conquistadores
- 44 Pichú
- 45 de San Francisco
- 46 de la Prefectura
- 47 de Santa Ana
- 48 de Santa Teresa

- 49 de la Coca
- 50 de San Cristóbal
- 51 Feiseiocha (?)
- 52 de los Nazarenos
- 53 Cabracancha
- 54 de Santa Catalina
- 55 del Castillo
- 56 Calle de Rímac Pampa
- 57 Calle de Santo Domingo
- 58 Pumapchupan
- 59 Calle del Tambo Pinuelo
- 60 Calle de Belén
- 61 Calle del marqués
- 62 de San Bernardo o de la Merced
- 63 de Matará
- 64 de las Estrellas
- 65 del Hospital
- 66 Sucia
- 67 de San Juan de Dios
- 68 Casa de Garcilaso de la Vega el Historiador
- 69 Jardines del Templo del Sol o Coricancha

presión de una arquitectura suntuaria, tesis reforzada por otros autores que identificaron las construcciones de grandes recintos cercanos al Cuzco como "heredades personales" de los incas (Rowe). Ello transforma, por ejemplo, las construcciones del valle de Yucay en un conjunto impresionante de centros o haciendas recreacionales de los gobernantes cuzqueños. La investigación sobre este asunto resulta particularmente apasionante en los últimos tiempos.

Se vio anteriormente que los cronistas relataron la existencia de "otros Cuzcos", construidos por los incas conforme se expandían por los Andes. Hace años, Luis E. Valcárcel señalaba que cada centro administrativo incaico disponía así de un *ushnu* (pirámide truncada, atribuida a templo solar), un *acllaguasi* (casa de *acllas*) y un "palacio real" (*Inka guasi*). Puede añadirse la presencia generalizada de los "galpones" (*kallanka*) descritos con profusión por los cronistas y, ciertamente, de los depósitos, así como la repetición de los nombres sagrados de la propia área cuzqueña (Guanacauri, por ejemplo). La repetición de estos elementos era lo que convertía en "réplicas" simbólicas del Cuzco a los centros administrativos distribuidos por toda la región andina. Tratábase de réplicas simbólicas, no de repeticiones del plano del Cuzco, habiéndose señalado en la investigación que la forma de puma atribuida a la ciudad sagrada de los incas no se encuentra realmente repetida en ninguno de los centros administrativos esparcidos por los Andes. No se repiten los planos, pero sí la presencia de elementos aislados, conjuntos, etc.

Independientemente de la modalidad ocupacional (que en los centros administrativos incluía a los *mittani*, como se ha indicado repetidamente, los incas diseñaron conjuntos urbanos, en una imagen suntuaria y denotadora del poder; falta aun mucha investigación para poder precisar criterios de utilización de los edificios o el sentido que tenían muchas edificaciones conocidas. Gasparini y Margolies presentan cuatro zonas diferenciadas: la circunvecina al Cuzco, el "territorio que se desarrolla a lo largo del *qhapaq-ñan*, hacia Quito", la Costa y el Collasuyu. Para la distinción entre ellas, se indica por ejemplo que las construcciones a lo largo del camino incaico (= *capac ñan*), florecen en grandes conjuntos de depósitos explicables a su juicio porque los centros administrativos y los tambos extendidos a su largo suponían mucha población ocasional y grandes movimientos de gente (*mittani*); ello haría explicable, asimismo, la mayor proliferación de *kallanka* o grandes galpones. Se afirma que, por el contrario, el Cuzco carece de grandes concentraciones de depósitos en su región vecina; los autores precisan que una zona con tantos andenes como Pisac, tiene pocos depósitos para una enorme cantidad de andenes y amplias zonas cultivadas. Ello les sugiere una población permanente. No veo cómo hacer compatible ello con las afirmaciones de cronistas (como Cieza de León) de que el propio Cuzco era una ciudad habitada por gente venida de todas partes (más posiblemente *mittani* que *mitmaquna*, aunque sin obviar los últimos), y con las precisiones de Polo de Ondegardo, quien recordaba que en las festividades más importantes todos estos "extranjeros" debían abandonar la ciudad. Posiblemente, los depósitos del Cuzco no se encontraban estrechamente relacionados con áreas como Pisac, sino ubicados en puntos estratégicos de redistribución y, de otro lado, no puede dejarse de lado la posibilidad de que hayan sido destruidos en la voracidad desatada en la Colonia para obtener piedra fácilmente trabajable para edificaciones coloniales, sobre todo iglesias. Puede aceptarse que los centros administrativos construidos a lo largo del *capac ñan* tenían una población menos estable que el área cuzqueña, pero cabría preguntar si un área como la de Cochabamba (donde en Cotapachi había más de 2,000 collcas o depósitos) ingresaría dentro

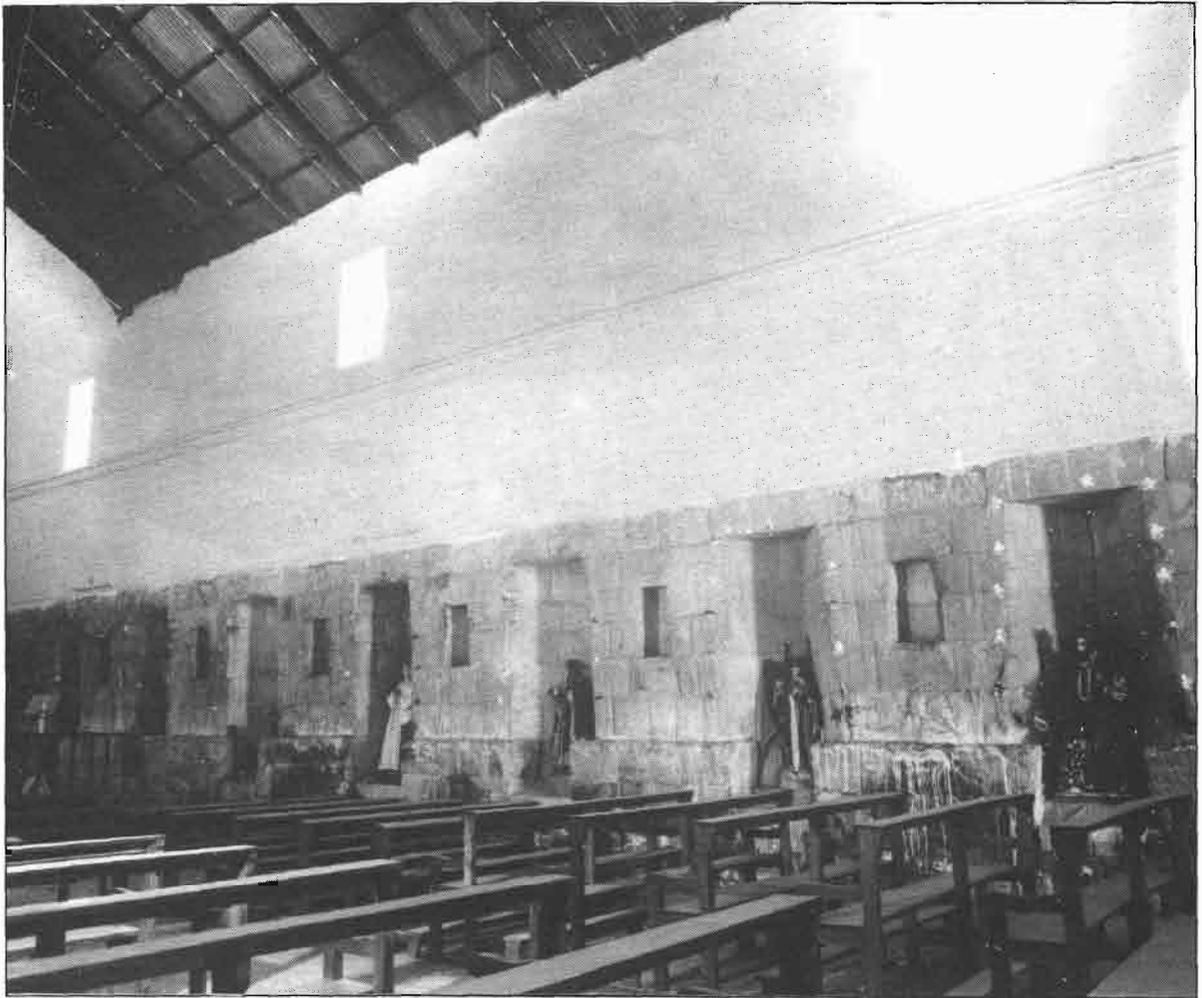


Tambo Colorado

del mismo criterio que los centros administrativos construidos a lo largo del camino incaico ubicado al norte del Cuzco. El criterio parecería ser el mismo. Nadie discute la función unificadora del camino incaico, pero debemos entender claramente que poder significa redistribución en los Andes.

Las construcciones del área del Cuzco tienen caracteres peculiares: Ollantaytambo, por ejemplo, proporciona un trazado muy interesante, trapezoidal y similar al hallado por los especialistas en Chucuito, al borde del Titicaca: las calles van, en ambos casos, abriéndose en dirección al agua, las transversales son paralelas entre sí. Ollantaytambo estaba en construcción al momento de la llegada de los españoles y fue modificada durante la Colonia. Es importante esto, pues relievaa un patrón de construcción incaico tardío, en aplicación pocos años antes y aun durante la propia invasión española.

Detalles importantes han sido aceptados, el primero el de la construcción de plazas trapezoidales, rodeadas de grandes edificaciones, tipo *kallanka*; en cambio, el dueño de las construcciones varía, así como el de los diferentes "barrios" de un complejo mayor (véase Guánuco Pampa, plano 2, *supra*). Otro aspecto fundamental es que las construcciones incaicas se adaptan claramente al terreno, por escabroso que éste sea; en buena cuenta, es visible que los incas pre-



*Iglesia de Huaytará
construida sobre ruinas
incaicas*

firieron construir en lugares no cultivables, y ello parece haber sido una tendencia general en la población andina. Al margen de los criterios enunciados, han tenido fama las construcciones incaicas por el acabado del trabajo en piedra, así como por la presencia de ventanas y puertas trapezoidales. El trabajo en piedra sirvió para diferenciar la calidad de las construcciones, destacándose siempre que las de la propia ciudad capital (calificadas generalmente como estilo "imperial") alcanzaban un rango característico.

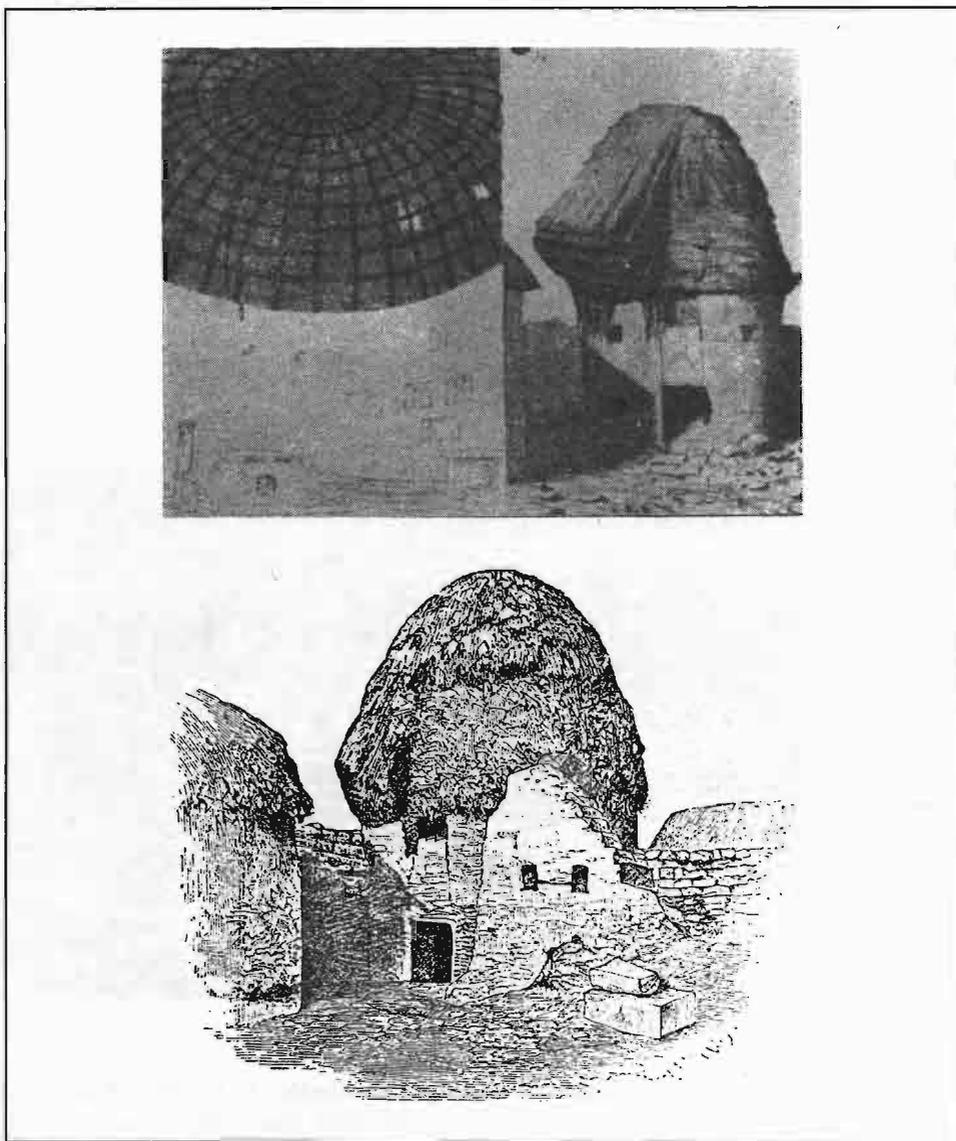
La arquitectura del propio Cuzco, especialmente su diseño urbano, ofrece dificultades a la investigación; las calles de la ciudad fueron ampliadas a raíz de la rebelión de 1536 acaudillada por Manco Inca, pues en ella se incendió el Cuzco, aprovechando la angostura de sus calles, que favorecía la cercanía de los techos de paja, propagándose fácilmente las llamas; las calles estrechas y con acequia al medio no eran tampoco favorables para el tránsito de caballos, estaban diseñadas para caminarlas a pie. Igual cosa pasaba con las puertas, diseñadas a escala humana; muros y puertas fueron cambiadas en el siglo XVI, también sin duda la disposición interna y las dimensiones de las habitaciones. Estas remodelaciones se aunaron a otras modificaciones mayores: la más notoria



Sacsayhuaman

es la construcción de casas en medio de la gran plaza central, la cual quedó dividida desde la Colonia; no había construcciones entre Aucaypata y Cusipata, las dos plazas del Cuzco, se hicieron durante la Colonia y también se dividió la última. De otro lado, los entornos de la ciudad fueron afectados por una política que, amparada en cédulas reales, permitió el desmantelamiento de construcciones vecinas a la ciudad, como ocurrió con Sacsaywaman, para edificar con sus piedras las más importantes iglesias españolas (la Catedral y la Compañía, cuando menos); cosa similar debió ocurrir en otros casos, aun sin la urgencia de un destinatario inmediato de los sillares, pues aquellas edificaciones asociadas con la vida religiosa andina fueron desmanteladas con rapidez (por ejemplo, el edificio atribuido al templo incaico en Raqchi o Cacha, cuyas columnas fueron demolidas hasta sus bases de piedra).

Las construcciones incaicas combinaban muros de piedra (abajo) y adobe (encima), notándose ello en aquellas de reconocida "jerarquía" incaica, como el Coricancha, el más importante templo solar de los Andes. Nótese por igual en otros edificios. Los techos, cubiertos de paja y con tijerales de madera, a dos aguas, son comunes a la mayoría de las edificaciones. En el caso de construcciones

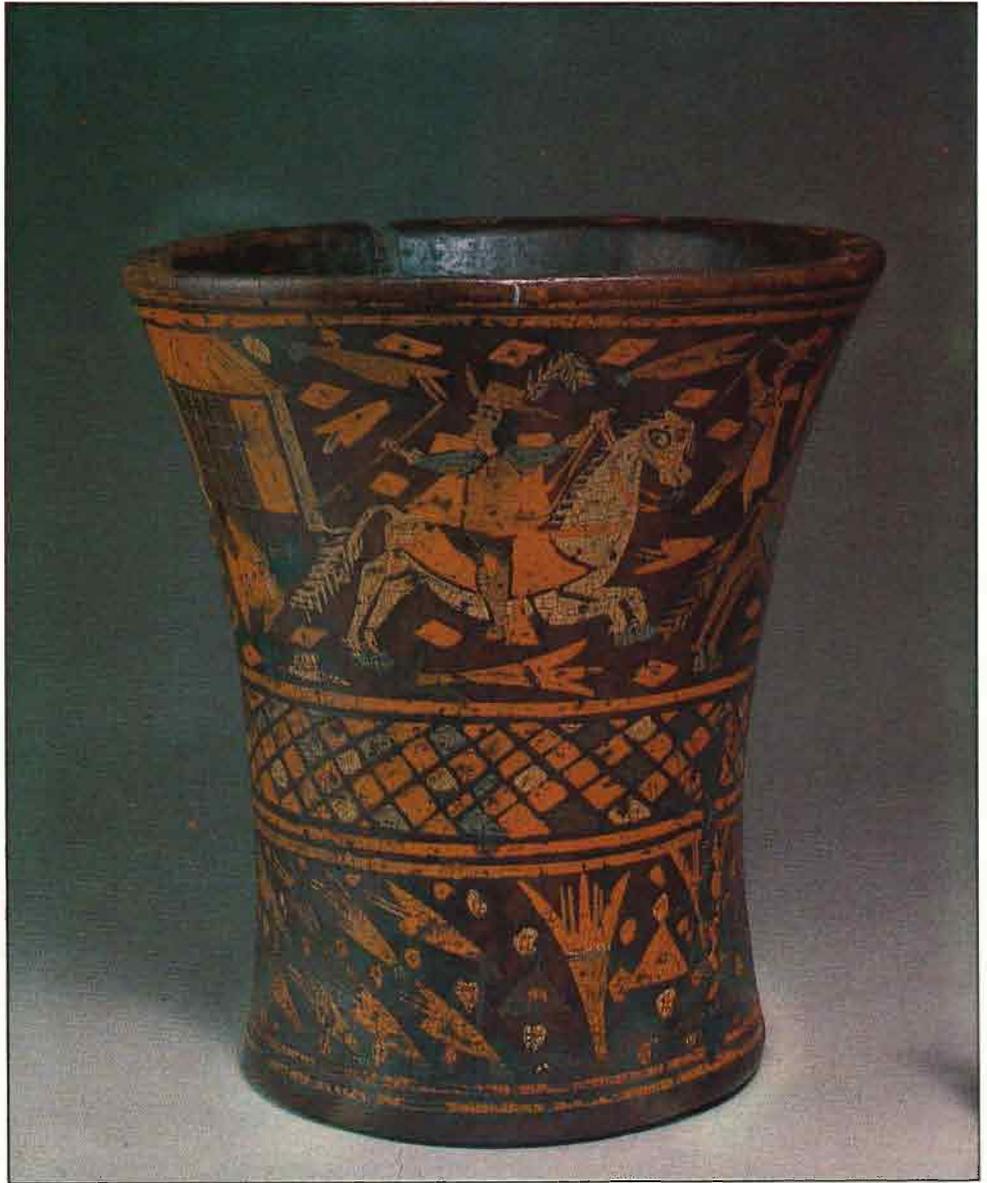


Imágenes del Suntur Huasi, según las acuarelas que probablemente utilizó Ephraim George Squier, y según la ilustración de su libro Peru. Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas (1877)

menores se empleó un techado en forma de "cúpula" de totora, cubierta con una "esterá" formada con la propia piel de los troncos de totora empleados. En el siglo XIX, Ephraim George Squier hizo una descripción del Suntur Wasi en su conocido *Peru. Incident of Travel and Exploration in the Land of the Incas* (1877), relatando la forma como estaba construida la techumbre de un edificio de Azángaro; Squier habló de la utilización de bambú (ver figura). En construcciones mayores se añadía "clavos de piedra" a los muros, para amarrar allí los soportes de madera empleados en los tijerales del techado. Aunque no fue un elemento utilizado por los incas, debe recordarse la utilización de la "falsa bóveda" en las construcciones andinas; si bien no se la empleó en las construcciones "oficiales" incaicas, se muestra abundante, por ejemplo en edificaciones domésticas altiplánicas, cuyos ejemplos más conocidos son las *chullpas*.



Aribalo Incaico

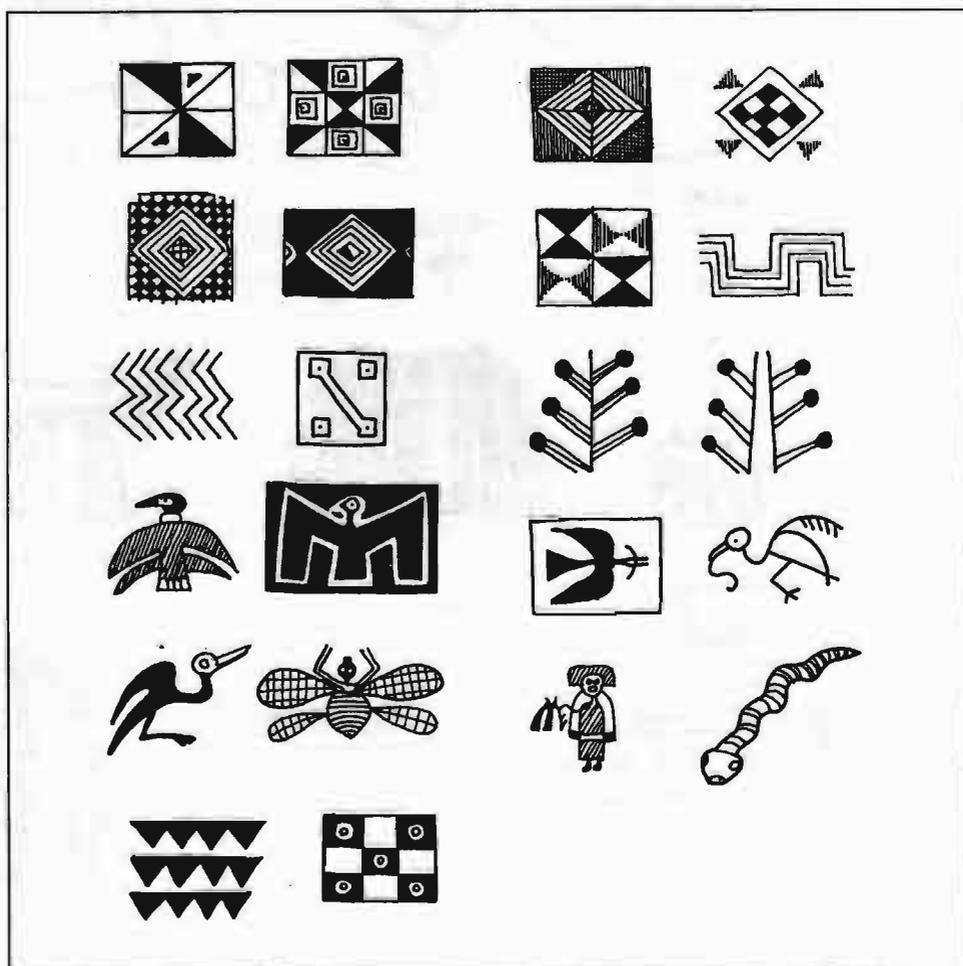


Aribalo Incaico

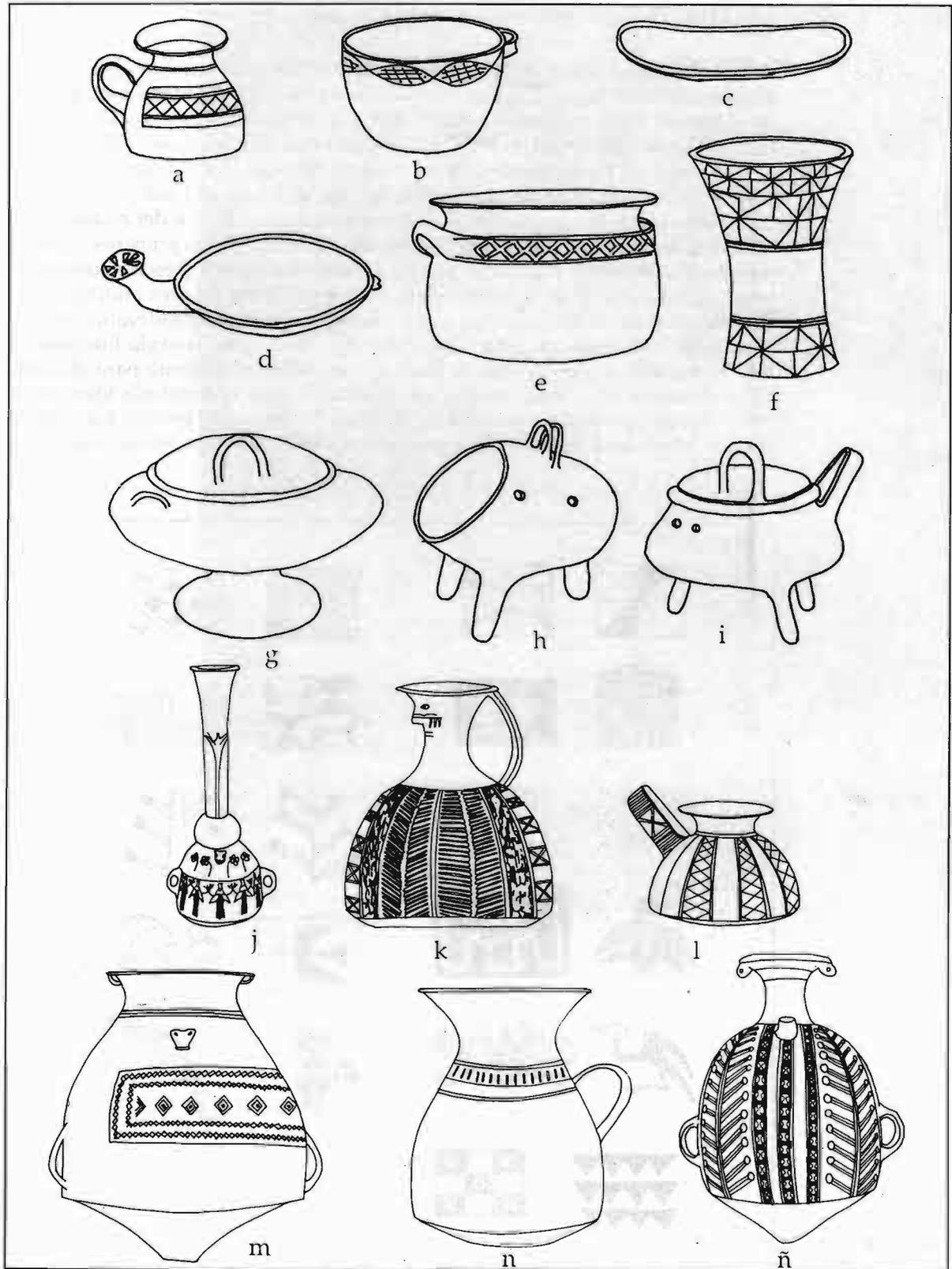
TEXTILES Y CERAMICA

Así como se habló de la edificación, y el urbanismo, conviene mencionar algunas características de la textilera, entendida también como múltiple en su representación, empleo y simbolismo, y la cerámica, tan conocida en sus formas; ambos de importancia y utilización tanto masiva como ceremonial.

Acerca del tejido puede hablarse detenidamente y se ha escrito mucho. Sábese de la delicadeza de los tejidos andinos, del valor del *cumpi*, bordados que despertaron la admiración de los españoles en el XVI, y del *awasqa*, que tenía una mucho mayor difusión. No extraña encontrar en las primeras referencias de aquellos cronistas que se encontraron en Cajamarca y escribieron en la propia década de 1530, admiradas frases acerca de los textiles andinos. Los tejidos con plumas adquirieron, sin duda alguna, una preponderancia ritual extraordinaria, hasta el punto que entre las entregas de energía humana el *Inka* se mencionaba en la lista de Guánuco un número de gente para obtener plumas, destinadas, ciertamente, a la textilera. Así, la textilera hizo fama y se empleó en todas las sociedades andinas. Se hicieron famosos los tejidos previos a los incas, cuando la arqueología naciente del siglo XIX los exhumó,



Motivos de cerámica
incaicos



y en el presente siglo, cuando se hicieron conocidos los célebres mantos de Paracas, cumbre textil difícilmente emulable.

Pero el tejido era, como se ha visto, importantísimo elemento en la redistribución. Cabe anotar aquí que recopilaciones de textos andinos, como los de Guarochirí, recopilados por Francisco de Avila en los últimos años del XVI o inicios del XVII, mencionaban expresamente que a Wiraqocha lo adoraban especialmente los maestros tejedores, ¿tendría que ver esto con la imagen que se menciona frecuentemente de que el mundo podría ser considerado como un tejido?

El tejido, como la cerámica, alcanzó una difusión muy amplia durante el predominio del Tawantinsuyu: aquí puede abrirse una amplísima discusión acerca de la influencia de la producción masiva, que no abatió los estándares tecnológicos, sino uniformó motivos y siluetas.

Se ha mencionado con frecuencia que la cerámica previa a los incas, al igual que el tejido, alcanzaron niveles muy altos de perfección artística. No se discutirá, pero debe recordarse que el Tawantinsuyu utilizó mitas para alcanzar una producción en gran escala de muchos objetos, tanto textiles como cerámicos, como se aprecia en la lista de Guánuco, que se presentó en el Cuadro 1 de este libro. Allí se indicó varias decenas de olleros (ceramistas), que una unidad étnica como los Chupaychu entregaba al Tawantinsuyu. Pero puede verse también que el Tawantinsuyu organizaba formas laborales más vastas, pues en zona altiplánica, vecina al lago Titicaca (Cupi, Huancané), se estableció un centro fabril alimentado con población variada y probablemente multiétnica: era un centro textil especializado, que la documentación española alcanzó a registrar a través de litigios coloniales tempranos.

Así, la cerámica y la textilera alcanzaron una amplísima difusión a través de la presencia de los incas (véase la figura para mostrar algunos de los más conocidos tipos cerámicos).

LOS QUIPUS

Para administrar la producción y, especialmente para poder manejar la mano de obra empleada en las tareas conducentes a la redistribución, los hombres andinos perfeccionaron instrumentos contables; los más famosos de ellos fueron los quipus (*kipu*), las célebres cuerdas anudadas que servían para registrar información contable. El complejo sistema de información mantenido en los quipus hizo posible a las organizaciones de poder andinas registrar información numérica conveniente.

Algunos tipos de cerámica incaica

a)	puchuela	recipiente diminuto
b)	ccocho	taza
c)	huislla	cuchara de arcilla
d)	pucu	plato
e)	manca	olla
f)	kero	vaso de arcilla
g)	chullan chaqui manca	olla cáliz
h)	janccana	tostador o incensario
i)	quinsa chaqui	olla tripode
	yucc manca	
j)	ticachurana	florero
k)	puiño	cántaro grande
l)	aisana	cántaro con gollete bajo
m)	urpu	recipiente grande con boca expandida
n)	rajchi	ánfora de gollete acampanado y base plana
ñ)	arybalo o maca	cántaro de cuello alargado y base cónica

Los quipus fueron conocidos, ciertamente, desde los primeros momentos de la llegada de los españoles a los Andes; los cronistas hablaron abundantemente de ellos, y los españoles pudieron emplear la información allí contenida, especialmente en lo que se refería a los cómputos demográficos. En diversas oportunidades, consta por la información de los visitantes españoles, la utilización de los

quipus fue imprescindible para obtener datos acerca de la población existente, pues en las visitas administrativas se levantaban padrones de la población; para ello se utilizaron, en repetidas oportunidades, comprobaciones proporcionadas por los *kipukamayoc*, los especialistas andinos en el manejo de los quipus. No llegaron los españoles a introducirse en la compleja tecnología de los quipus, y en nuestros días continúan los esfuerzos para su interpretación; sin embargo, es visible que en muchos casos los administradores debieron recibir y hasta conservar quipus entregados por los curacas como prueba, como ocurrió con los quipus leídos por los curacas de Jauja ante los funcionarios y escribanos de la Audiencia de Lima, cuando presentaron probanzas a fin de obtener mercedes reales; debiendo demostrar su lealtad a la Corona, hicieron conocer las entregas de bienes y gente a los españoles desde los tiempos de Pizarro.

Alguna vez los quipus andinos reemplazaron a los libros de contabilidad españoles. Ello ocurrió después de las tormentosas épocas de las denominadas Guerras Civiles, cuando los funcionarios descubrieron en algunas partes



Un quipu camayoc, según Guaman Poma. En la parte inferior se muestra un "ábaco", instrumento aparente para operaciones aritméticas

de los andes —Chucuito, por ejemplo— que los tesoreros anteriores se habían quedado sin los libros que garantizaran la corrección de sus operaciones, esgrimiendo como causa las propias convulsiones de la guerra. En Chucuito los funcionarios encargados de las cuentas pudieron emplear la información que los quipucamayos habían conservado acerca de lo que habían entregado a los españoles, y registraron por escrito la información proporcionada por los técnicos andinos.

Los quipus consistían generalmente en una cuerda principal, carente de nudos, de la cual se desprenden otras de colores diferentes y anudadas. La diversidad de nudos es importante para la precisión de la información, así como también se registraba cuerdas sin anudar, y otras que no se desprenden de la principal sino de alguna de las secundarias.

Se entiende generalmente que los colores, y posiblemente la forma del trenzado de las cuerdas, pueden indicar los objetos a que se refiere el quipu, mientras que los nudos expresan las cantidades de los mismos. Hay quipus muy simples y otros que alcanzan las 1,000 cuerdas.

John V. Murra ha precisado recientemente la etnocategorías de un quipu estatal, utilizando justamente uno de los quipus transcritos, el de las entregas de mano de obra de los Chupaychu al Tawantinsuyu (1549). La primera cuerda aparece relacionada con gente entregada al Tawantinsuyu *a la continua*. La segunda se refiere a quienes van a cultivar al Cuzco (¿al valle de Yucay?), donde también "hacían su camarico", esta última frase la interpreta Murra como que, los pobladores indicados cultivaban, además, para los ausentes (servicio militar), lo que remite a complementar su trabajo "tributario" con el relativo a la reciprocidad. Las cuerdas 3 y 4 se refieren a prestaciones de mano de obra, también continua, esto indicaría que son números estables, *mittani* reemplazables permanentemente; las siguientes cuerdas (5 a 8) son similares prestaciones de mano de obra, sin mención de continuidad. Las cuerdas 9 y 10 se refieren a gente que buscaba productos silvestres (plumas, miel); las 11 y 12 se refieren a los que prestaban servicios sin salir de su ámbito natural; las 13 a 15 a gente destinada a cuidar recursos cuzqueños (ganado, chacras, y para sembrar ají y llevarlo al Cuzco). Las cuerdas 16 a 18 se remiten a recursos ubicados en la periferia (sal, coca, acompañantes del *Inka* en cacerías de venados). Las cuerdas 19 a 21 mencionan gente que realizaba prestaciones destinadas a hacer objetos (suelas, platos, ollas), los cuales realizaban su trabajo en la región de su propia unidad étnica, lo que los diferencia de las siguientes cuatro cuerdas (22 a 25, que se refieren a servicios prestados únicamente en el centro de Guánuco Pampa). La cuerda 26 se refiere a la gente que se ocupaba de sembrar y otras cosas *sin salir de sus tierras*.

Murra precisa que tanto en este quipu, como en otro que estudiara (en 1975), hay un criterio básico, primeramente se enumera la ropa, a la cual siguen los cultivos y la alimentación. En un caso, los auquénidos iban enumerados antes de la categoría textil, junto con la gente, proporcionando una categoría de "seres vivientes".

Esta presentación de las categorías relativas a un quipu, rescatadas de la información documental que transcribió uno de ellos, resulta particularmente útil para comprender el manejo escrupuloso de las prestaciones que formaban parte de la redistribución que el Cuzco hacía funcionar. Se aprecia que el grupo étnico mantenía la cuenta de lo que proporcionaba; es posible que la administración central guardara una copia similar.

EL SISTEMA DECIMAL

Desde los tiempos de los cronistas, se ha mencionado la importancia de un criterio decimal empleado por la contabilidad estatal incaica. Se supuso incluso que el mismo podía ser anterior a los incas, aunque este aserto no

puede verificarse con la información disponible. A la vez, se pensó que dicho sistema servía, no sólo para el cómputo de la población, sino también para distribuirla en grupos, cada uno de los cuales contaba con una autoridad específica. Este conjunto de autoridades, decimalmente jerarquizadas, habría formado parte de la tantas veces mencionada burocracia incaica. Sobre este asunto se han expresado dudas recientes, y Murra considera que pueden referirse más a un sistema de cómputo proporcional que a un conjunto de autoridades realmente existentes. También es posible que se trate de autoridades que ejercían *temporalmente* un cargo determinado, especialmente en el control de las mitas a las que contribuía la población.

La lista clásica de las autoridades o *kamay* es la siguiente, resumiendo la información de las crónicas:

<i>Chunka</i>	10
<i>Piska chunka</i>	50
<i>Pachaka</i>	100
<i>Piska pachaka</i>	500
<i>Waranqa</i>	1000
<i>Piska waranqa</i>	5000
<i>Hunu</i>	10000

Uno de los puntos iniciales de confusión podría haberse originado en que las crónicas en general mencionaron el sistema decimal en dos ocasiones; la primera se refería a reparticiones jurisdiccionales, asimilando el grupo de 10000 a una "provincia", y en un segundo caso, asignado a cada una de las categorías un *kamay* o jefe, una autoridad responsable de la población incluida. Tanto a los cronistas como a los primeros comentaristas les pareció que este conjunto de autoridades garantizaba un estricto control poblacional, que, en el caso de autores modernos, abonó las tesis sobre una organización socialista y autoritaria.

Es posible, en cambio, que tanto la mención a una "provincia" como la designación de las autoridades sean cuestionables. La noción jurisdiccional del territorio es comprensible en los autores españoles a partir del siglo XVI, ya que estudios recientes han hecho ver que la jurisdicción de las unidades étnicas no funcionaba sobre territorios continuos, sino que se hallaba repartida en pequeños sectores donde la población ejercía derechos de uso, los mismos que podían hallarse a considerable distancia de los ambientes originarios, como ocurría con los Lupaqa de Chucuito, o a variables distancias menores. En todo caso, un mismo territorio continuo, atribuido a una unidad étnica, hallábase frecuentemente compartido por varias unidades étnicas, a lo cual había que suponer un sistema similar de sectores ocupados por el Tawantinsuyu, el cual disponía —como es sabido— de tierras entregadas por cada unidad étnica, salpicadas entonces en el extenso ámbito que normalmente se le atribuye.

Es importante repetir que las tierras del *Inka*, como las llaman normalmente tanto las crónicas como los documentos coloniales, se refieren generalmente a aquellas con riego o andenes, ambas cosas atribuibles a la acción creadora de tierras por el Tawantinsuyu, y que explican por qué el *Inka* era considerado en la mitología como quien hacía que las piedras se movieran solas y se ordenaran en *pirqa* (=paredes) o en andenes o banales; también puede añadirse que se ordenaban en canales. En todo ello se llevaba a cabo la actividad del

Cuzco como organizador de un sistema de administración de mano de obra en gran escala, destinado a alimentar la redistribución.

De otro lado, al mencionar anteriormente la utilización del sistema decimal para designar a las autoridades pertenecientes a una burocracia, se precisó que ello podía ser cuestionado, desde el momento en que la misma no podría haber sido únicamente una parte de la administración cuzqueña, sino que debía estar indudablemente imbricada dentro de la administración de las unidades étnicas. Lo último habría exigido que, durante la Colonia o al menos en sus primeros tiempos, las autoridades de este tipo existentes en las unidades étnicas y vinculadas a su dimensión demográfica, debieran haber continuado en funciones. Nada de esto hay registrado hasta donde hoy puede conocerse.

Lo más probable sigue siendo que las categorías decimales formaran parte de un conjunto de términos censales, entendidos, como han precisado recientes investigadores, como números ideales para representar grupos que se acercaban a cada totalidad (100, 500, 1000, etc.), ya que representaban categorías y no estrictas numeraciones. Los cronistas pensaron en "familias", entendidas como unidades domésticas, y a la vez transformaron la condición de jefe de familia en "unidad tributaria", cuya pertinencia puede discutirse, habida cuenta del criterio español para consignar como unidad tributaria a la doméstica, donde el jefe de familia era quien estaba obligado al tributo. Mientras que, en las prestaciones andinas para la redistribución, la unidad tributaria puede ser entendida de otra manera: no es únicamente el varón, sino que los números registrados en los quipus pueden ser entendidos como parejas, tal como sugiere Murra.

Finalmente, una sugerencia importante y adicional, planteada asimismo por Murra: en el *kipu* de Guánuco de 1549, aparecen cálculos basados en el sistema decimal, pero también otros basados en grupos y múltiplos de 4, lo cual debe abrir importantes discusiones acerca del o los sistemas de cálculo empleados. Murra sugiere que el 4 podría estar referido al número de unidades Chupaychu, es decir al número de *waranqa* de dicho grupo; precisa asimismo Murra que el uso de múltiplos de 4 en el quipu transcrito por los visitantes de Guánuco en 1549 es un caso único en las fuentes conocidas.

EL PROBLEMA DEL COMERCIO Y DEL MERCADO

De similar manera a como ocurrió con el tributo, los españoles trasladaron a los Andes la noción europea de la moneda, y precisaron la existencia de un comercio y un mercado. Así, cuando en los primeros días de la invasión el piloto Bartolomé Ruiz halló una balsa navegando frente a la Costa norte del Perú, el redactor de uno de los más conocidos textos de los primeros tiempos españoles en los Andes, posiblemente Bartolomé Ruiz, explicó llanamente que se trataba de una embarcación de mercaderes que transportaban mercancías diversas destinadas a "rescatar" con otros bienes. Era una forma natural de los españoles de apreciar el intercambio andino bajo la forma de trueque. Al no hallar moneda, los españoles identificaron todo intercambio como un trueque. El deseo de una mayor precisión sobre este asunto ha llevado a algunos autores modernos a identificar el intercambio andino como "trueque a modo de indios", lo cual acepta, de hecho, una forma específica de intercambio que no es igual al comercio y que presenta características individualizables. No explica, sin embargo, el hecho comprobado por la etnografía contemporánea de que los intercambios estaban regulados por el parentesco.

La balsa que hallaran Bartolomé Ruiz y sus acompañantes llevaba diversos objetos: piezas de plata y oro, coronas, diademas, cintos, empuñaduras, otros objetos que fueron identificados como armaduras ("armadas como de piernas y petos"), tenazuelas, cascabeles, sarta de cuentas, espejos de plata, tazas y vasijas, también de plata y oro, muchas mantas de algodón, ropa "labrada" (=cumbi), una balanza y pesas "como hechura de romana" (dice el relato que la misma servía para pesar oro) y piedras preciosas (particularmente esmeraldas). Prácticamente todos estos objetos formaban parte de intercambios rituales o de ofrendas a los templos. No se trataba entonces de "mercancías", sino de otra forma de circulación de bienes como los indicados, que no se intercambiaban entre la gente sino formaban parte de intercambios rituales o de ofrendas religiosas. Ya se vio que los intercambios rituales podían darse entre unidades étnicas; las ofrendas a los templos no precisan de mayor explicación: son universalmente conocidas.

Las crónicas identificaron a la vez como "mercaderes" a los hombres andinos que trasladaban cosas de un lugar a otro. Hemos visto que durante el Tawantinsuyu el movimiento de bienes estaba regulado por otros criterios, tales como los que normaban al envío de tejidos y otros bienes producidos en los centros administrativos a los depósitos, o bien los viajes de los mismos desde estos a los lugares de redistribución. Se ha mencionado incluso la utilización de ciertos bienes como formas "primitivas" de moneda, e incluso investigadores contemporáneos han propuesto la posibilidad de que tal cosa hubiera ocurrido con hachuelas de cobre o bronce halladas en tumbas de la región ecuatorial o peruana del norte (donde se llaman "naipes"), así como también con las conchas de *Spondylus (mullu)*. Lo más probable, a mi juicio, es que en ambos casos se trate de ofrendas funerarias, no habiendo argumento definitivo para calificarlas como tales monedas.

Las pautas de la reciprocidad andina permiten ver que las entregas de bienes estaban vinculadas con los presentes u obsequios rituales, relacionados ciertamente al mantenimiento de la propia reciprocidad; en cambio, la ejercitación normal de la misma se hacía mediante intercambios de energía humana aplicados a la producción. La entrega de presentes puede ser coincidente, por ejemplo, con la hospitalidad; la obligación y la cuantía del regalo puede crecer según el vínculo parental existente. Asimismo, los presentes se relacionan con las ocasiones en las cuales se solicita el mantenimiento o ejercicio de la reciprocidad, puesto que cada solicitud de cooperación se acompañaba de gestos rituales (visitas, ofrendas de coca) y posiblemente de presentes específicos.

Las mayores informaciones sobre el mercado se han relacionado con la Costa central (particularmente Chíncha) y con la región ecuatorial, al margen, por cierto, de las afirmaciones poco específicas de las crónicas. Documentos referentes a Chíncha hacían mención de que dicho valle contaba con un gran número de mercaderes, y se propuso que los mismos estarían dedicados a distribuir en el centro y sur andinos determinados productos, como el *mullu* procedente de las aguas calientes de la región ecuatorial, a la vez que hacían lo propio con metales producidos en la región del altiplano Perú-boliviano, distribuyéndolo en las regiones de la Costa Central. El hecho es que, como ya se vio, el *mullu* era utilizado fundamentalmente (si no únicamente) para fines rituales; su propio empleo ritual exigía que cada grupo utilizara sus propios medios y rutas para recolectarlo: tal cosa ocurría con los de Atico y Caravelí, al Sur de Chíncha. Durante el Tawantinsuyu las diferentes unidades étnicas integradas en el mismo entregaban al poder central una cantidad de energía

humana que, como ya se anotó, era empleada en diversas tareas; entre ellos debió hallarse gente de determinados grupos encargada de recoger el *mullu* para incorporarlo a las mecánicas cuzqueñas de redistribución. A la par, cada grupo que requería el *mullu* para efectos rituales debió continuar obteniéndolo por medio de mecánicas tradicionales, si la cantidad redistribuida por el Cuzco era insuficiente. Aunque esto parece difuso, no permite autorizar una presunción de que los pobladores de Chíncha tenían un monopolio del *mullu*, ni que pudiera tratarse de un criterio basado en el intercambio "comercial".

Los cronistas caracterizaron a los *mindalas* de la región ecuatorial como "mercaderes". Los datos que existen son igualmente difusos y poco confiables, dada la predisposición española a considerar comerciantes a todos los pobladores relacionados con el movimiento de bienes. De otro lado, no hay razón suficiente para afirmar que la región de los Andes norteños no manejara los criterios básicos de reciprocidad y redistribución y, en cambio, puede pensarse que los *mindalas* fueran en realidad transportistas; después de la invasión española y de la introducción del mercado en la región andina, los *mindalas* adquirieron nueva fisonomía y se adecuaron a las nuevas condiciones establecidas por el mercado.

Los diccionarios coloniales proporcionan información sobre los términos adecuados al tráfico comercial. Tal es el caso del *Vocabulario de la lengua aymara*, elaborado por el jesuita Ludovico Bertonio y publicado en 1612 con pie de imprenta de Juli. Bertonio vivió allí, y Juli tuvo notoria importancia no solamente porque allí se organizó un modelo de reducción jesuita que sirvió de ensayo para las actividades posteriores de la Orden en el Paraguay, sino también porque en Juli se reunían las rutas que iban desde la Costa hasta Potosí, partiendo de Islay-Arequipa, desde Moquegua o desde Arica; también pasaban por Juli las rutas de llameros y viajantes españoles provenientes del Cuzco y destinados a la Villa Imperial de la producción de la plata. Por ello Juli era el lugar natural para la fijación de neologismos relacionados con el tráfico comercial administrado por españoles y bajo sus criterios. Ello explica por qué el P. Bertonio pudo incorporar en su diccionario más términos que los registrados en otros diccionarios bilingües anteriores. De igual forma se establecieron en las mismas obras los términos y categorías referentes a la evangelización.

Los españoles introdujeron en los Andes el término "tiánguez", proveniente de México (del náhuatl, *tianquitzi*), y empleado para designar el lugar donde se realizaban los intercambios. Los cronistas y la documentación administrativa impusieron el término para encima del quechua (*ccatu*) o del aymara. No se dispone de información suficiente para conocer la forma cómo se produjo el reemplazo y la consiguiente generalización del término "tiánguez", aunque puede aceptarse que siguió la ruta general de Norte a Sur, propuesta por los especialistas para explicar la presencia de términos antillanos y mexicanos en la América del Sur. Es evidente, en cambio, su generalización como "mercado", aunque la conceptualización más clara sería "lugar para intercambiar cosas" y, ¿por qué no?, la ocasión de la reunión; ello no calificaría la existencia de un régimen mercantil, sino la del lugar donde se llevaban a cabo algunas de las entregas de bienes resultantes del previo intercambio de energía humana. Una larga serie de trabajos etnológicos acerca de este asunto permite apreciar que hasta el siglo XX permanece en vigencia la noción de un "mercado", entendido como el lugar o la ocasión para hacer efectivos los intercambios originados en las relaciones de parentesco.

Informaciones de los curacas, que prestaron declaraciones a los visitantes

coloniales, concuerdan en señalar que en el tiempo del *Inka* no había “hombres caudalosos de mercancías”. La afirmación se refiere sin duda alguna a la inexistencia del comercio generalizado como medio de intercambio; mientras, los mismos informantes señalan que en el “tiánguez” se realizaba intercambio de comidas, sí rechazan que allí se hubiera tratado con otros efectos, ropa por ejemplo. La referencia a la comida es clara en el sentido de que si las tareas agrícolas y ganaderas eran realizadas dentro de la reciprocidad, los participantes de la misma podían recoger su parte de la misma en la ocasión en que el *ccatu* se realizaba. De otro lado, la inexistencia de intercambios de ropa puede explicarse en parte por las mismas afirmaciones de los declarantes (“cada uno hacía lo que había menester”) y porque la ropa “especial” (*cumbi*, por ejemplo), se obtenía mediante la redistribución ejercida por el poder; éste recibía energía humana para la producción y el reparto de bienes diversos, entre ellos la ropa ocupaba un lugar privilegiado. El Tawantinsuyu creció aceleradamente una vez que logró controlar la región altiplánica, rica en ganado andino y, consecuentemente, en ropa de lana.

El crecimiento del Tawantinsuyu generó una situación peculiar, al generalizarse el espacio humano de la redistribución bajo criterios cuzqueños. La actividad redistributiva de los incas ocupó entonces el lugar del mercado como mecanismo de circulación de bienes, si bien ello suponía una regulación de la oferta de bienes —mediante las tareas destinadas a la redistribución— lo cual hacía que la oferta perdiera parte de su sentido en un mercado; anula a su vez en cierta forma la demanda, puesto que la propia redistribución le fijaba límites. Murra ha sugerido que en los tiempos finales del Tawantinsuyu la acumulación en los depósitos dependientes del Cuzco excedía con largueza las posibilidades de la “demanda”; sin embargo, el Tawantinsuyu no podía alterar los principios de entrega de mano de obra ni las pautas redistributivas. No existiendo un mercado no era posible “liquidar” las existencias variando los precios, no se planteaba, por cierto, una exportación. Sin embargo, el Tawantinsuyu requería expandir el sistema a fin de incorporar las poblaciones de las nuevas regiones conquistadas; ello bien podía llevar a una crisis el “modelo económico” incaico, y las particularidades del conflicto entre Guáscar y Atahualpa bien pudieron estar relacionados con esta situación.

BIBLIOGRAFIA

Los estudios clásicos sobre economía en los Andes, especialmente en el tiempo de los incas, son abundantes. Tuvo mucho predicamento en un época la obra de Louis Baudin, *L'Empire Socialiste des Incas* (Paris 1928), traducido como *El imperio socialista de los Incas*, tuvo varias ediciones en español; del mismo: *Les Incas du Pérou* (Paris 1942). Los trabajos de Hermann Trimborn incidieron también en el campo: “Der Kollektivismus der Inka” (*Anthropos*, XVIII-XX, 1923-24); del mismo autor: “El socialismo en el imperio de los Incas” (*Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, XIII, Madrid 1935). En el Perú fueron muy importantes los libros de Luis E. Valcárcel, especialmente *Historia de la cultura antigua del Perú* (2 vols. Lima 1943-49) y *Etnohistoria del Perú antiguo* (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1959; hay eds. posteriores ampliadas).

La tesis universitaria de John V. Murra, presentada a la Universidad de Chicago en 1955, tuvo visible influencia desde muchos años antes de su publicación: *La organización económica del Estado Inca* (Siglo XXI, México 1978). Con posterioridad a sus tesis, Murra replanteó el problema

en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975). Véanse importantes contribuciones en el número especial de *Annales* (XXXII, 5-6, Paris 1978), editado por John V. Murra y Nathan Wachtel (*Anthropologie Historique des Sociétés Andines*).

La discusión teórica ha sido estimulada por las propuestas de Kark Polanyi, Conrad Ahrensberg y otros, *Trade and Markets in the Early Empires* (Chicago 1957), hay traducción española: *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (Labor, Barcelona 1976).

Entre muchas contribuciones importantes revéase: John H. Rowe "Inca culture at the time of the Spanish Conquest" (*Handbook of South American Indians*, II, Smithsonian Institution, Washington Smithsonian 1946); Sally Falk Moore, *Power and Property in Inca Peru* (Columbia University Press, New York 1958); María Rostworowski de Diez Canseco, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1977), así como *Recursos naturales renovables y pesca* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1981); Franklin-Pease G. Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978); del mismo "Los Incas" (*Historia del Perú*, Editorial Juan Mejía Baca, Lima 1980, t. II); Jürgen Golte, *La racionalidad de la organización andina* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1980); Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1973); del mismo: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Alianza Editorial, Madrid 1976).

Entre las contribuciones sobre reciprocidad andina véase: Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974). Sobre tecnologías agrarias y otras: Rogger Ravines, (compilador), *Tecnología andina* (Instituto de Estudios Peruanos, Concytec, Lima 1978), y Heather Lechtman y Ana María Soldi, *La tecnología en el mundo andino*, T. I., (Universidad Nacional Autónoma de México, 1981).

Diversos trabajos se han realizado acerca de los *mitmaquna* en los Andes, véase, por ejemplo, de Waldemar Espinoza Soriano: "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII" (*Revista del Museo Nacional*, XXXVI, Lima 1970), "Los mitmas Huayacuntus en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI" (*Revista del Museo Nacional*, XLI, Lima 1975); y otros artículos del mismo autor. Asimismo, de Lilliana Regalado de Hurtado: "Mitmaquna y controles ecológicos" (en Koth de Paredes, M. y A. Castelli, eds., *Etnohistoria y Antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, (Lima 1978), "Un contexto legendario para el origen de los mitmaquna y los alcances del prestigio norteño" (*Histórica*, VII, 2, Lima 1983), y "En torno a la relación entre mitmaquna, poder y tecnología en los Andes" (*Historia y Cultura*, 17, Lima 1984).

Sobre urbanismo y arquitectura incaica, véase de Jorge E. Hardoy, *Ciudades precolombinas* (Ediciones Infinito, Buenos Aires 1964), y especialmente de Graziano Gasparini y Louise Margolies, *Arquitectura Inka* (Universidad Central de Venezuela, Caracas 1977). Los últimos Congresos Internacionales de Americanistas vienen incluyendo importantes simposios sobre el tema, y se encuentran publicados sus trabajos en las Actas respectivas. Para los centros administrativos, revéase especialmente el reciente libro de Craig Morris y Donald Thompson, *Huanuco Pampa. An Inca City and its hinterland* (Thames and Hudson, New York 1985). El mismo Morris escribió una importante tesis sobre los sistemas de depósitos: *Storage in Tawantinsuyu* (University of Chicago, 1967, inédita). Para la Costa, revéase Rogger Ravines, ed., *Chanchán. Metrópoli Chimú* (Instituto de Estudios Peruanos e ITINTEC, Lima 1980).

Capítulo III

LA ORGANIZACION DE LA SOCIEDAD ANDINA

MUCHOS estudiosos han presentado la organización de la sociedad andina prehispánica. De un tiempo a esa parte ha sido común la presencia de nuevas propuestas, generalmente modelos teóricos interesantes y complejos, difíciles de asimilar aun para los iniciados en el lenguaje antropológico o en una eventual matemática de las Ciencias Sociales. Me limitaré a narrar las formas de relación y analizar algunos de los elementos básicos de la organización de la sociedad en los Andes.

Los cronistas del XVI y XVII presentaron una nutrida información, donde predominaba el retrato de la sociedad incaica bajo patrones occidentales y se distinguía la nobleza —identificándose la de sangre y la de privilegio otorgado por el *Inka*—; y la población en general; curiosamente, en este esquema los curacas pertenecientes a las unidades étnicas andinas parecían estar en medio del camino entre ambos sectores o, en ciertos casos, claramente incorporados a la élite que los incas parecían reorganizar en cada región que se incorporaba al Tawantinsuyu.

En un momento no precisable, pero seguramente posterior al establecimiento de la vida sedentaria y de la aparición de la agricultura, los hombres andinos se organizaron socialmente bajo principios dualistas. *Hanan y urin, alaasa y maasa, uma y urco, allauca e ichoc* son términos que expresan la dualidad en la organización en la documentación generada por los españoles a partir del siglo XVI. Son alto-bajo, derecha-izquierda, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos, los términos que representan las oposiciones y complementaciones que todos los mencionados términos pueden significar, para graficar el hecho comprobado por los españoles en el siglo XVI de que todo grupo andino se veía como en un espejo en su otra "mitad". Ello estaba determinado por la necesidad original de diferenciar dos sectores de parentesco, de manera tal que pudiera funcionar un principio básico del matrimonio andino consistente en la primacía de la resistencia de la madre; esto es, era el padre quien debía cambiar de residencia (y de grupo) al momento de casarse.

Con el tiempo, la distribución dual de sectores parece haberse modificado, tanto al crecer como al diversificarse la población, ampliándose los grupos de parentesco en las mitades correspondientes. A ello se debe que en aquellos lugares de mayor concentración poblacional —pocos en realidad— los grandes sectores (*hanan-urin*, o cualquiera de las otras denominaciones) pudiera estar

compuesto por un complejo de grupos de parentesco, tal ocurrió en el Cuzco, donde cada sector congregaba un número de *panaqa* o ayllus reales, cada uno de ellos era un grupo de parentesco de los incas cuzqueños.

La dualidad tiene, sin embargo, maticés que dan tonos diversos al régimen de "mitades", y el propio término "mitad" es simbólico y se refiere a una equivalencia no necesariamente numérica. Aunque desde los cronistas de los siglos XVI y XVII pareció identificarse a las mitades con la relación alto-bajo, no es la única ni tampoco la más importante. A la vez, si bien la misma suele entenderse como una jerarquía, hay quienes han puesto en duda la estabilidad de la misma, al menos en todos los casos. Así María Rostworowski ha señalado que en determinados lugares de la Costa del Perú actual (Ica), *urin* (Lurin, Luren) podría haber sido más importante que *hanan*. Esta afirmación podría cuestionarse, sin embargo, desde que las evidencias parecen ser insuficientes. Chíncha (Ica en general) fue una región donde la población andina decreció rápidamente a consecuencia de la invasión española, y ello hace que la documentación empleada para sostener esta propuesta pueda ser demasiado tardía en ofrecer un testimonio cabal de la composición social de la población.

Antes de la aparición del Tawantinsuyu de los incas, las sociedades andinas ya habían establecido las funciones de la dualidad. Como ésta no es necesariamente una división física, no es fácil distinguirla arqueológicamente; se ha podido precisarla en casos tardíos (incaicos), como en Guánuco Pampa, uno de los más estudiados centros administrativos del Tawantinsuyu, o el de Inca Wasi, en el valle de Cañete. Como se aprecia en los estudios realizados, puede definirse claramente cuatro sectores, dos de los cuales constituirían *hanan* y los restantes *urin*, de acuerdo al criterio del Cuzco, ampliamente desarrollado en los cronistas y discutido en la investigación contemporánea.

Las crónicas explicaron que la plaza grande del Cuzco (es decir, la suma de Aucaypata y Cusipata), dividía la ciudad sagrada de los incas en los dos

CUADRO 2

<i>Urin Cuzco</i>	<i>Hanan Cuzco</i>
Manco Cápac	Inca Roca
Sinchi Roca	Yaguar Guaca
Lloque Yupanqui	Wiraqocha
Mayta Cápac	Pachacuti
Cápac Yupanqui	Amaru Inca Yupanqui
	Túpac Inca Yupanqui
	Guayna Cápac
	Guáscar
	Atahualpa

CUADRO 3

<i>Manco Cápac</i>	<i>Pachacuti</i>
Sinchi Roca	Amaru Inca Yupanqui
Lloque Yupanqui	Tupac Inca Yupanqui
Mayta Cápac	Guayna Cápac
Cápac Yupanqui	Guáscar
Inca Roca	Atahualpa
Yaguar Guaca	
Wiraqocha	

sectores clásicos: *hanan* y *urin*. Las panacas o grupos de parentesco de los incas se hallaban identificadas cada una con un *Inka*, del cual descendían simbólicamente sus miembros. En el sector *hanan* aparecían las panacas e Incas *hanan* definidos en las crónicas como aquellos posteriores a Inca Roca, mientras en el sector *urin* se hallaban otros considerados anteriores desde la fundación del Cuzco, atribuida a Manco Cápac o a los Ayar (ver Cuadro 2). Aunque ésta es la versión más popularizada en las crónicas, bien puede apreciarse una organización diferente de las *panaca* basada en otros esquemas, pues se lee en los escritos de los primeros tiempos de la Colonia otro momento fundamental de distinción entre los incas y, en consecuencia, entre las panacas; dicha segunda lectura permite apreciar que los incas que se ubican después de Manco Cápac y hasta Wiraqocha, seguían el modelo del primero, al cual repetían como un arquetipo, mientras que los posteriores a Pachacuti repetían a este último (Cuadro 3). Algunos cronistas, como el P. José de Acosta, ofrecieron una versión que insistía asimismo en una lista paralela de gobernantes cuzqueños. En un trabajo de pocos años atrás, Pierre Duviols presentaba la alternativa de la siguiente manera: 1) no hay prueba suficiente para afirmar que el sector *urin* sea anterior a *hanan*; 2) Acosta tomó su versión de un texto del licenciado Juan Polo de Ondegardo, basado en una encuesta realizada en 1559. De ambas versiones se derivaría un diagrama como el que se presenta en el cuadro 4. La versión de Duviols se puede comparar con la que presentara R.T. Zuidema, de amplia discusión en los últimos veinte años.

CUADRO 4

Manco Cápac

<i>Hanan</i>		<i>Urin</i>
Inca Roca	1	Sinchi Roca
Yaguar Guaca	2	Cápac Yupanqui
Viracocha	3	Lloque Yupanqui
Inca Yupanqui		
Pachacuti	4	Mayta Cápac
Túpac Yupanqui	5	Tarco Guaman
Túpac Yupanqui II	6	Hijo del anterior
Huayna Cápac	7	Tambo Mayta, Don Juan
Huáscar	8	Tambo Mayta, Don Juan

Fuente:
 Pierre Duviols,
 "Algunas reflexiones
 acerca de las tesis
 de la estructura
 dual del poder
 incaico" (*Histórica*,
 IV, 2, Lima 1980)

Finalmente, el orden y disposición de los incas podría presentarse de manera tal que sugiere la dualidad de la cual se viene hablando. Es visible que si la dualidad funcionó en el Cuzco, debió haber un *Inka* de *hanan* y otro de *urin*, como reveló haber escuchado un cronista reconocidamente bien informado: Pedro de Cieza de León, si bien su texto podría prestarse a discusiones que exceden este debate. Esta posibilidad no puede apoyarse con ninguna evidencia acerca de cómo se comportaba cada uno de ellos, ni siquiera si eran equivalentes, pues las crónicas no recogieron datos sobre este asunto, limitándose a presentarnos a los incas como un conjunto de gobernantes a la europea, es decir, linealmente sucesivos.

Al menos después del *Inka* Wiraqocha de la lista tradicionalmente conocida, puede apreciarse la presencia de dos sucesores, en una prolongación de lo que María Rostworowski había llamado "correinado"; no siempre se puede decir que el mismo se cumple, pero sí que hay a lo menos dos candidatos a la "sucesión real". En algunos casos, el enfrentamiento se lleva al extremo de la eliminación de uno de los contendores, pero tampoco puede afirmarse con certeza que el criterio propuesto aparezca como un modelo rígido en el relato de los cronistas. Posiblemente el autor que presenta la más completa información sea Pedro Sarmiento de Gamboa; en él, Wiraqocha designó y "apoyó" como "heredero" a Inga Urcon, quien tuvo vergonzosa actitud frente a los Chancas invasores del Cuzco, los cuales fueron finalmente vencidos por Inga Yupanqui, éste tomó posteriormente el nombre de Pachacuti. Hubo entonces una guerra en la cual fue muerto Inga Urcon, y los vencedores de esta oposición resuelta son Pachacuti e Inga Urcon (su "hermano"). Queda la impresión, en este caso, que el término "hermano" designa aquí a un igual, equivalente, opuesto y complementario.

Pachacuti designó "heredero" a Amaro Topa Inga, que posteriormente cambió su decisión y prefirió a Topa Inga Yupangui; sin una lucha visible, éste resulta favorecido, aunque sin mengua de la condición de su "hermano". De este momento surge la hipótesis del correinado entre los incas propuesta por Rostworowski. Topa Inga Yupangui nombró a Cápac Guari, a quien Sarmiento de Gamboa califica de "bastardo" (calificación que los cronistas presentan cada vez que quieren decir que alguien es "inadecuado" para ser sucesor, de acuerdo a la época); éste compitió con Topa Cusi Gualpa, a quien trajeron desde fuera del Cuzco "por el camino que había venido Mango Cápac" y adquirió el nombre de Guayna Cápac. Finalmente, en el conflicto sucesorio más explorado por los cronistas y los historiadores, Guayna Cápac designó sucesivamente a Ninan Cuyochi y a Guáscar, y finalmente el último compitió con Atahualpa en una "guerra civil" que cada vez más parece tener una clara connotación ritual.

Nos encontramos, entonces, con un juego de personajes presentados en una crónica como opuestos; es posible que dicha oposición sea definidora de la dualidad ancestral y se pueda resolver en ella la oposición-complementación entre *hanan* Cuzco y *urin* Cuzco, presentada reiteradamente en las crónicas. Estas precisan las oposiciones antedichas como si fueran existentes al momento de la sucesión. Ello hace pensar en que la oposición dual entre los candidatos a la sucesión del *Inka* tenía un sentido ritual; pudo muy bien ser parte del ritual de iniciación que permitía decidir quién era el *Inka*. Una vez aceptado éste, el otro contendor podía asumir funciones equivalentes (en realidad, *urin*), aunque no equiparables a las del *Inka*.

Ciertamente, todas estas propuestas no son totalmente satisfactorias, desde el momento en que se basan no sólo en las informaciones de las crónicas, necesariamente fragmentarias e incompletas, sino también en una comparación con la forma cómo se presenta la dualidad en las comunidades andinas modernas, provenientes de las reducciones toledanas, en las cuales la dualidad pudo estar influida por la forma en que las mismas reducciones se realizaron. Es por ello, un punto sobre el cual se puede establecer largas e inconclusas discusiones.

Es difícil precisar las funciones que la dualidad tenía en la sociedad andina; más fácil es explicarla en torno a las relaciones de parentesco (dentro de la exogamia un hombre debía casarse fuera de su grupo natal), y en relación estrecha con las relaciones de reciprocidad; lo último explicaría por qué los curacas de los dos sectores (*hanan-urin*, *allaucaichoc*, etc.) eran claramente complementarios en la organización andina. Ello se ve en los documentos originados por las visitas administrativas desde el propio siglo XVI. Para ver un caso muy conocido mencionaré el de la provincia colonial de Chucuito —el grupo étnico Lupaqa— ubicada al SO del lago Titicaca; la visita dirigida por Garci Diez de San Miguel se inició en 1567 y concluyó el año siguiente, de su resumen elevado a la jerarquía administrativa española resultó que Martín Cari era curaca de la mitad *hanasaya* de toda la provincia, Martín Cusi lo era en la *hurinsaya*, ambos eran a la vez curacas de las partes correspondientes de la ciudad y parcialidad de Chucuito, una de las siete que comprendían la provincia colonial mencionada; las seis restantes “cabeceras” o pueblos que encabezaban los demás sectores de la mencionada provincia estaban asimismo divididas en sus correspondientes mitades y contaban con sus propios curacas. Generalmente se acepta que esta organización existía desde antes de la invasión española y los arqueólogos que han estudiado la región parecen inclinarse a considerar los siete pueblos o “cabeceras” como existentes ya al momento de la misma, y aun de origen incaico.

De la visita de Garci Diez de San Miguel se desprende la preeminencia de los dos curacas de Chucuito sobre los demás, así como también que cada una de las “parcialidades” administraba gente y recursos en un conjunto de territorios comunes, lo cual les permitía una redistribución limitada a cada una de sus respectivas parcialidades. En cambio, los curacas —*malku* en aymara— de Chucuito, administraban una redistribución en mayor escala, que abarcaba a todo el grupo étnico.

Los curacas tenían un claro prestigio en la sociedad andina; cualquiera que sea la documentación que sobre el tema se consulte, hay uniformidad en ello. Donde se puede hallar una discrepancia, es en cuanto a la información proporcionada por las crónicas clásicas y las visitas administrativas; las primeras prefieren subrayar una dirigencia básicamente organizada en torno al Tawantinsuyu de los incas, mientras que las segundas inciden más en la existencia de regímenes de autoridad propios de los grupos étnicos, ciertamente articulados con la presencia de los incas del Cuzco.

Si bien hay una tendencia a considerar como curacas a los jefes de grupos étnicos y sus parcialidades, los investigadores han llamado la atención repetidas veces acerca de la presencia de autoridades étnicas que controlaban conglomerados mayores. Inicialmente se pensó que se trataba de un funcionario de alta jerarquía dentro de la estructura decimal tan conocida. No debe descartarse, sin embargo, la presencia de autoridades no cuzqueñas que gobernaban conjuntos grandes, a los que se ha dado en llamar “confederaciones” o “reinos”. Tal podría ser

el caso de los Guancas o de los Chancas, aunque también se menciona organizaciones similares en otras áreas, por ejemplo Cajamarca o Chachapoyas.

María Rostworowski ha precisado en años recientes que la expansión incaica bien pudo acentuar el poder de los curacas, mientras que el Cuzco actuaba como un ente regulador, que mediaba y resolvía los conflictos entre los grupos étnicos. Pero ello no se opone a la existencia de alianzas étnicas, consensuales o forzadas. Al revés, las informaciones del propio siglo XVI nos hacen ver que los españoles más habituados a la observación de lo andino, eran conscientes del proceso de desmembración de los grandes organizaciones anteriores a la invasión, con las cuales se identifica a los *Hatun curacas* (grandes curacas). Con el establecimiento de las encomiendas, desde los tiempos de Pizarro, se fragmentaron los grupos existentes, generándose nuevos curacazgos coloniales. Hay, entonces, serias dudas acerca de si todos los numerosos curacazgos registrados en la documentación colonial corresponden en realidad a organizaciones étnicas independientes, con historia propia; es muy probable, como se ha dicho, que muchos de ellos fueran un producto de la desestructuración de la sociedad a raíz de la situación colonial.

La organización de la sociedad, según la mayoría de las crónicas, suponía la existencia de una nobleza que los cronistas se detuvieron a distinguir: a) nobles de sangre, que eran los parientes de los incas y miembros de las panacas o grupos de parentesco cuzqueños; b) nobles "de privilegio", que eran aquellos ennoblecidos por el *Inka* a raíz de servicios prestados. Se menciona asimismo una élite territorial compuesta por los señores étnicos andinos y las "noblezas locales", no emparentadas con los incas, las cuales parecen haber adquirido mayor presencia y poder en los últimos años del Tawantinsuyu, específicamente en torno al conflicto que los españoles hallaron en los Andes, entre Huáscar y Atahualpa. De hecho, las crónicas presentan al mismo tiempo una larga lista de burócratas, funcionarios de diversas jerarquías (enumeradas en el cuadro 5), cuyo nivel se mediría por el número de unidades domésticas que dependían de cada uno de ellos.

A esta larga lista de autoridades, habría que añadir otros funcionarios que no aparecen en ella, como los *tucuyricuc* y *tocticoc*, destinados a funciones específicas de control del poder centralizado en el Cuzco, a la par que los especializados en labores concretas como los *kipucamayos*, encargado del manejo de los *kipu*, cuerdas de lana de diferentes colores empleadas para tareas contables.

Recientes propuestas afirman, posiblemente con mayor acierto, que la distribución decimal de la población, que se ha hecho tan famosa de acuerdo a la mencionada lista de autoridades (Cuadro 4), tuviera sentido en cuanto a un cómputo demográfico, empleado por el Tawantinsuyu para administrar sus enormes requerimientos de mano de obra destinada a las grandiosas tareas de la redistribución estatal. En realidad, una burocracia tan frondosa no es visible en la documentación administrativa del siglo XVI, donde en cambio resaltan como *curacas* una serie de personas cuya condición no está clara, simplemente se les menciona como tales en las cédulas de encomienda (cuando, después de la invasión, las autoridades españolas procedieron a encomendar la población en manos de los conquistadores españoles). Muchos de los curacas identificados como tales en las mencionadas cédulas de encomienda parecen ser en realidad *camayos* (=jefes o encargados del mando) subordinados a curacas y dirigiendo a grupos que se encontraban fuera de su hábitat normal realizando alguna tarea relacionada con la obtención de recursos para redistribución. Tal cosa

CUADRO 4

1	Purec
5	Pisca Camayoc
10	Chunca Camayoc
50	Pisca Chunca Camayoc
100	Pachaca Camayoc
500	Pisca Pachaca Camayoc
1000	Huaranca Camayoc
5000	Pisca Huaranca Camayoc
10000	Hunu Camayoc

se aprecia, por ejemplo, en muchas de las cédulas conservadas que afectaron encomiendas diversas a los pobladores del altiplano que se hallaban temporalmente trabajando en los valles occidentales de los Andes (en Arequipa, por ejemplo). Los curacas del altiplano (de Chucuito, por ejemplo) organizaron largas batallas judiciales para recobrarlos, como luego se verá, lográndolo en determinados momentos del siglo XVI, si bien después perdieron el control efectivo en medio de los avatares de la nueva sociedad colonial.

Las visitas administrativas, en cambio, precisan un curaca enraizado en su propio étnico, precisan un curaca enraizado en su propio grupo étnico, muchas veces vinculado, es cierto, al aparato incaico, pero quedando en este último caso la clara sensación de que se trataba de una relación específica, que podía o no ser originada en una conquista militar, pero que establecía claramente una serie de obligaciones y derechos, las primeras se referían a la prestación de mano de obra para las tareas emprendidas por el Tawantinsuyu (siembra de determinados productos, por ejemplo maíz; construcción de caminos, depósitos, andenes; guarniciones militares, etc.), y los segundos estaban relacionados con los repartos de bienes que se realizaban mediante la redistribución estatal (maíz, tejidos, coca, etc.).

Las parcialidades o "mitades" simbólicas (*hanan-urin*, *allauca-ichoc*, etc.) son claramente evidentes en la documentación, especialmente en aquella proveniente de la actividad administrativa de los españoles a partir del siglo XVI; también lo son los curacas que las presidían. Deben añadirse que la misma documentación señala la presencia de una autoridad pareja a cada curaca de "mitad", son los llamados "yanapaques" (de *Yanapaq* = ayudar), que muy posiblemente se transformaron después de 1533 en las "segundas personas" que acompañan a los curacas en tiempos coloniales. En cambio, es menos visible

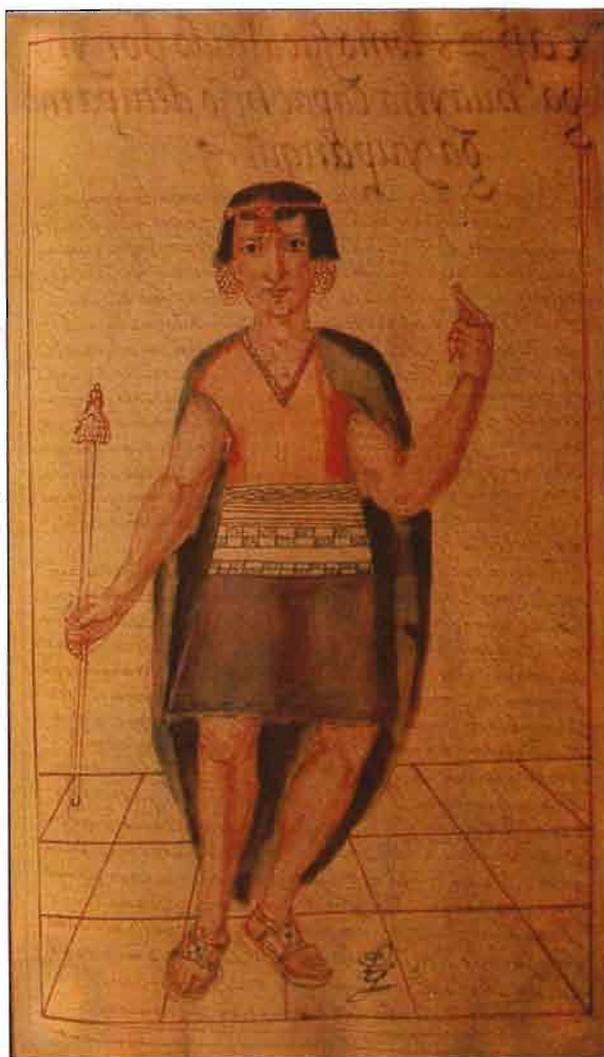
la configuración territorial de las "mitades", al menos en términos arqueológicos, salvo en aquellos casos de grandes centros administrativos construidos por los incas a la manera del Cuzco, ello ocurría por ejemplo en Guánuco Pampa. En el caso del Cuzco, los cronistas concuerdan en precisar que las dos "mitades" originarias se subdividían a su vez en otras dos, configurándose así cuatro grandes sectores que simbolizaban las cuatro partes del mundo o *suyu* (= parte, sector). Dichas partes eran llamadas Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. Los dos primeros formaban la mitad hanan y los dos últimos configuraban la mitad urin. La unidad de las cuatro partes se expandía a todo el mundo conocido y formaba el Tawantinsuyu = las cuatro partes del mundo = todo el mundo.

Cada *suyu* (así como cada parte del Cuzco) se hallaba ubicado dentro de una jerarquía reconocida en las fuentes: Chinchaysuyu y Collasuyu eran hanan en su respectiva mitad (véase el Cuadro 6) y, en consecuencia, Antisuyu y Cuntisuyu eran urin en la que les correspondía. Por ello el orden de los *suyu* debió ser 1) Chinchaysuyu, 2) Collasuyu, 3) Antisuyu y 4) Cuntisuyu. Los mitos de origen del Cuzco (y de los incas, por cierto) que fueron recogidos por los cronistas recuerdan que cuando Wiraqocha —la divinidad más antigua del Cuzco, la que lo ordena o "crea" en las crónicas— estaba organizado el mundo en Tiawanaku, hizo en piedra "modelos" de hombres y les mandó introducirse en la tierra, enviándolos después a cada una de las cuatro direcciones correspondientes a los cuatro *suyu*; al hablar de este asunto Juan de Betanzos —uno de los mejor informados cronistas de entonces, y buen quechuista— precisó que Chinchaysuyu quedaba hacia el Oeste y Collasuyu al Este, Antisuyu al Norte y Cuntisuyu al Sur. A la vez, como el mismo cronista y otros que relatan las acciones de Wiraqocha mencionan que la divinidad viajó de Collasuyu a Chinchaysuyu, vemos que hizo en consecuencia el recorrido del sol. De otro lado, el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala señalaba la existencia de un "Consejo Real" (institución que los cronistas en general asimilaron a su similar castellano) compuesto por cuatro "señores" (*i.e.* curacas) representantes de cada *suyu*; la versión de Guaman Poma se diferencia de la de otros cronistas porque precisa que Chinchaysuyu y Collasuyu —es decir, los dos sectores *hanan* en la división cuatripartita del Cuzco y del mundo— estaban representados por cuatro "señores" cada uno, mientras que Antisuyu y Cuntisuyu tenían únicamente dos cada cual. Esta parece ser una forma de priorizar los sectores *hanan*, de la misma forma que el camino de Wiraqocha por los mismos los destacaba sobre los otros dos.

La organización del Cuzco en *suyu* ofrece un interés particular, desde que las informaciones de las crónicas hacen ver que cada uno de los *suyu* estaba a su vez compuesto por espacios atravesados por líneas imaginarias denominadas *ceque*, cada una de las cuales atravesaba un número de *waq'a* o lugares sagrados diseminados en el espacio de la ciudad sagrada del Cuzco, a los que los cronistas denominaron normalmente "adoratorios". El número de ceques que cada *suyu* tenía era variable, según la clásica relación de los mismos transmitida por Bernabé Cobo y por un documento anterior que se atribuye a Polo de Ondegardo, uno de los más acuciosos informadores acerca de la sociedad andina. Cada *suyu* aparecía entonces dividido en tres "sectores" llamados Collana, Payan y Cayao. Collana es sin duda el sector de mayor prestigio social. En la propuesta de R.T. Zuidema (1964), se entendía que Collana representaba a los incas fundadores de panacas, las propias panacas correspondían a los ceques Payan, mientras que los ayllus cuzqueños ingresaban en el sector Cayao. Se



*Pachacuti Según
Martín de Murúa,
Historia del origen y
genealogía real de los
incas reyes del Perú
(S. XVII)*



*Huayna Capac Según
Martín de Murúa,
Historia del origen y
genealogía real de los
incas del Perú
(S. XVII)*

CUADRO 6

LA DIVISION DEL CUZCO Y DEL MUNDO



ha buscado atribuir a los términos Collana, Payan y Cayao el sentido de grados de parentesco, para así ordenar, dentro de la propuesta de Zuidema, a los incas y grupos de parentesco cuzqueños, pero la polémica sobre este asunto aun continúa, desde que los datos acerca del sentido de cada término pueden ser discutibles.

EL INKA

Aparece en las crónicas como el "hijo del sol", y como tal lo recuerda la memoria oral andina que sus autores recogieron en el siglo XVI. Las crónicas nos presentaron una geneología de reyes que, desde el arquetipo mítico Manco

Cápac, gobernaron el Cuzco y su creciente imperio. La versión de las crónicas retrató a los incas de manera similar a como los autores de aquella época relataban la vida y hechos notables de cada uno de sus gobernantes. Sin embargo, algunos autores de entonces dejaron entrever la presencia de una dualidad en la autoridad —como ya se expresó—, a la vez que cronistas como el mencionado Juan de

Betanzos (quien finalizó su *Suma y narración de los incas* en 1551) afirmaban que el Cuzco había sido fundado por dos héroes míticos: *Ayar Manco* y *Ayar Auca*, en vez de uno (*Ayar Manco* o *Manco Cápac*) como afirmaron otros autores. No hay razón específica y aparente para afirmar que la organización dual del Cuzco (*Hanan-urin*) no requiriera de dos autoridades simultáneas y complementarias, como ocurría con los grupos étnicos conocidos y que habían sido registrados en la amplia información documental producida por los españoles desde el siglo XVI.

Ya se ha mencionado, al hablar de la dualidad, la forma cómo las crónicas presentaron a los incas, sea en la tradicionalmente conocida de las dos dinastías que conformaban una secuencia histórica, sea bajo la modalidad de dos líneas paralelas. Es visible que al emplear la mayoría de los cronistas de versión —y la noción— de una autoridad real y en consecuencia una única línea dinástica, se privilegió visiblemente a las autoridades del sector *hanan* como aquellas que se hallaban en el poder al momento de ocurrir la invasión



Manco Cápac,
en dibujo de Guaman
Poma

española de los Andes. De otro lado, siendo *hanan* privilegiado frente a *urin*, en términos generales, no es extraño que aquella autoridad identificada como *inka* perteneciera al sector nombrado en el primer lugar. Finalmente, debe tenerse en consideración un problema derivado de la indecisión lingüística

de los primeros momentos posteriores a la invasión española: los cronistas iniciales no llegaron a identificar al *Inka* con claridad, como si lo hicieron aquellos que escribieron después de una más consistente experiencia andina. Lo llamaron "el Cuzco" o "el Cacique", designando a Guayna Cápac como el "Cuzco viejo".

Las propias crónicas y la tradición oral andina subsecuente presentan al *Inka* como un ser sagrado que sacralizaba a toda persona u objeto que tenía contacto con él. Los cronistas iniciales incluyeron en sus relatos informaciones sobre la existencia de depósitos especiales que conservaban todas aquellas piezas de ropa que el *Inca* había empleado, siquiera una vez; también nos relataron cómo las mujeres de los incas recogían hasta los cabellos que se les caían, puesto que debían ser conservados o incinerados. Finalmente, las crónicas se explayan acerca de cómo los incas eran transportados en andas, aislados del contexto e impedidos de todo contacto con el medio circundante. Este hecho fue presentado por los cronistas como una muestra de sumo respeto y adoración, pero en realidad puede explicarse de otro modo. El hecho es que en los mitos recogidos por los cronistas en el Cuzco, la divinidad creadora (en realidad *ordenadora*) del mundo, es decir Wiraqocha, tenía una condición dual propia de la androginia divina (andrógina es una divinidad positiva y negativa, creadora y destructiva, bifronte, bisexual). Cuando Wiraqocha caminaba, es decir cuando estaba en contacto con la tierra, provocaba terremotos, diluvios, granizadas, sembraba el caos; en cambio, cuando estaba detenida y específicamente sentada en un "trono" o asiento ritual —en su caso la cima de un cerro, de una montaña sagrada— era capaz de ordenar el mundo y su acción era benéfica. Por ello las autoridades andinas que gozaban de condición sagrada, tanto el *Inka* como los curacas, eran transportados en andas y sobre éstas estaba ubicado el *duho* o *tiana*, asiento ritual identificado por los cronistas. Tanto el *Inka* como las autoridades étnicas empleaban diferentes asientos rituales, de acuerdo a su jerarquía.

El transporte del *Inka* y de las autoridades étnicas no sólo se realizaba en andas, sino en medio de un complejo ritual de traslado. Entre los cronistas que estuvieron en la captura del *Inka* Atahualpa en Cajamarca destacan los testimonios de Francisco de Xerez —secretario de Francisco Pizarro— y del capitán Cristóbal de Mena —reputado como autor de la primera crónica impresa en Sevilla, en 1534—; ambos detallan el ingreso de Atahualpa en Cajamarca, añadiéndose a su testimonio el de Pedro Pizarro, pariente del jefe de la hueste perulera que, si bien no consta que estuviera en Cajamarca, alcanzó a disponer de testimonios directos. Las versiones coinciden en precisar que el cortejo de Atahualpa estaba compuesto por un gran número de pobladores que iban delante de él, limpiando ceremonialmente el camino y quitando hasta las pajas del suelo; después venía un grupo numeroso de danzantes y cantores y, posiblemente también tañedores de diversos instrumentos, especialmente *pututus* (= trompetas de caracol marino). Finalmente, en medio de un nuevo grupo de gente que al decir de Xerez llevaban "armaduras, patenas y coronas de oro y plata", venía el *Inka* en sus andas. De esta forma el desplazamiento del *Inka* se realizaba en medio de un contexto ceremonial que consideraba la limpieza ritual del camino, y un entorno musical que, junto con las andas, aislaba al personaje sagrado que transportaban las mismas. De acuerdo a lo dicho, en Cajamarca el *Inka* habló, naturalmente, desde las andas.

El *Inka* era presentado por los cronistas como un mediador en gran escala, tanto hacia el mundo de las divinidades como entre los hombres. Versiones andinas nos ofrecen una imagen del *Inka* negociando conquistas y otras muchas

actividades con otros dioses andinos, como relatan los textos quechuas recogidos por Francisco de Avila. El cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala presenta, en uno de sus célebres dibujos, a Tupa Inca Yupanqui hablando con las *waq'a* de diversas zonas andinas. Asimismo, los incas debían negociar con los curacas en torno a la redistribución. Es posible que ésta fuera negociada cada vez que un nuevo *Inka* subía al poder, y a ello pueden deberse las "visitas de la tierra" que los últimos incas hicieron previa o inmediatamente después de hacerse cargo del puesto. Finalmente, el *Inka* es también presentado como quien mediaba en los conflictos entre grupos étnicos; incluso, en algunos casos, las crónicas identifican la conquista incaica con las ocasiones en que se realizaban mediaciones como las indicadas.

De otro lado, el *Inka* figura en las crónicas como el donante del maíz; ya en los mitos de origen cuzqueños se le presentaba como quien había iniciado su cultivo en la zona por encargo de la divinidad solar. De esta manera el *Inka* patrocinaba la agricultura más preciada, e incluso en las versiones orales contemporáneas se recuerda la función primigenia del *Inka* del Cuzco como propagador del maíz; se vio anteriormente las tradiciones orales recogidas en Cabanaconde (Caylloma) y en Cochabamba, donde el *Inka* movilizaba grandes conjuntos de cultivadores. Informaciones de diversos lugares de los Andes señalan la preeminencia del maíz entre los cultivos de las "tierras del *Inka*".

Durante la vigencia de los incas se extendió la frontera agrícola del maíz; para su cultivo, como en general para los destinados a la redistribución, se empleaban diversas modalidades de *mitta*, generalizadas por el Tawantinsuyu. Como el maíz servía para la redistribución que el *Inka* efectuaba en diferentes, si no en todos los grupos étnicos andinos, es comprensible que la tradición andina considere al *Inka* como "donador" del maíz.

El *Inka* era considerado asimismo "dueño" de los minerales, y así aparece no sólo en las crónicas sino en la tradición oral recolectada en nuestros días. Mitos recogidos en la región sur del Perú actual afirman que luego de la invasión española el *Inka* se fue al subsuelo llevándose a sus tres mujeres, éstas eran de oro, plata y cobre. Asimismo, como ya se ha visto, la población andina entregaba al *Inka* gente para otros muchos menesteres, bajo la forma de *mitta*, y se mencionó anteriormente que los Chupaychu de Guánuco, entregaban al *Inka* varias centenas de hombres para "hacer paredes" (es decir: edificios diversos, caminos, depósitos, canales, andenes, etc.), por ello no llama la atención que tanto el *Inka* de las crónicas como el *Inkarri* de los mitos recogidos por la etnología contemporánea, sean personajes que hacían que las piedras se movieran y ordenaran en paredes por sí solas. De igual forma, el *Inka* figura en la tradición andina como el que entrega la tecnología y el agua, distribuye el ganado y la ropa, así como otros productos agrícolas prestigiados, como el mencionado maíz o la coca, a la vez que un amplio bagaje de objetos de utilización ritual.

Como ya se ha visto, el *Inka* presidía un gigantesco complejo de redistribución, que recogía la mano de obra proporcionada por los numerosos grupos étnicos integrados en el Tawantinsuyu, la cual generaba los ingentes recursos que ingresaban en la redistribución estatal. Contaba para ello con una administración que los cronistas creyeron muy numerosa, pero que en realidad estaba compuesta por personajes pertenecientes a las *panaqa* cuzqueñas en una administración centralizada cuya dimensión es difícil de calcular, pero que no debió de ser muy numerosa —a pesar de las afirmaciones en contrario de las crónicas— a juzgar por los restos que de ella quedaron en el siglo XVI, en

momentos en los cuales los cronistas y los escribanos cuzqueños registraban con frecuencia las actitudes y las actividades —pasadas o no— de los miembros de la élite incaica. En cambio, puede notarse una administración extendida a lo largo del amplio territorio andino y conformada mayormente por los curacas, los señores étnicos de los Andes.

Para configurar la extensa capacidad requerida para administrar los enormes contingentes humanos que participaban en las *mitta* estatales distribuidas por el extenso Tawantinsuyu, se requería organizar una red de relaciones que vinculara estrechamente al *Inka* con los curacas que dirigían los diversos grupos étnicos y que transmitían las decisiones de la administración central, como pudieron comprobar los funcionarios españoles en el siglo XVI. Ello era posible gracias a los matrimonios simbólicos realizados entre el *Inka* y las hermanas de los curacas de cada grupo étnico; hay testimonios de muchas de estas alianzas que permitían legitimar relaciones de reciprocidad entre el *Inka* y los curacas, puesto que las relaciones de parentesco estatúan obligaciones mutuas. A través de ellas era factible llegar a organizar las necesarias vinculaciones que hacían posible la entrega de mano de obra de los grupos étnicos al Tawantinsuyu, y originar de esta forma la redistribución que el Cuzco hacía llegar a los grupos étnicos a él sometidos.

Aunque las crónicas mencionan casos como los anteriores, y hay también documentación colonial tempranamente elaborada que precisa la existencia de esposas de los incas en diversos lugares de los Andes, no existe hasta el momento un conjunto de informaciones seguras que haga posible verificar estrictamente la hipótesis anterior. Sin embargo, su verosimilitud se desprende de la lógica de las relaciones de parentesco y de lo que hoy se conoce acerca de la reciprocidad y la redistribución en los Andes.

Cómo accedía cada *Inka* al poder, es un tema aun en discusión. Los cronistas no pudieron evitar proporcionar una versión que hablaba de una herencia a la europea, donde cada *Inka* era hijo legítimo del anterior y recibía sus derechos dinásticos merced a su filiación legítima, primando en muchos de los casos, relatados en las crónicas, una primogenitura igualmente considerada según las pautas occidentales. Las crónicas mencionaron así un matrimonio monógamo de los incas, entre “hermanos”, aunque admitieron ciertamente que los incas tuvieron muchas otras mujeres dentro y fuera de la élite cuzqueña, las cuales proporcionaron en algunos casos candidatos a la sucesión. Con el desarrollo de la historiografía sobre los incas del Cuzco en el presente siglo, se hizo patente que algunos de los casos sucesorios presentados por las crónicas encubrían una dualidad que María Rostworowski de Diez Canseco hizo patente por primera vez al hablar de un correinado entre los hijos-herederos del *Inka* Pachacuti: Amaru Inca Yupanqui y Tupac Inca Yupanqui, quienes compitieron por el poder; si bien las propias crónicas dejaron entender que había sido una solución provisoria, ya que a fin de cuentas la tradición cuzqueña, tal como fue registrada por los cronistas, dejó establecido que el *Inka* fue finalmente Tupa Inca Yupanqui. Es muy probable, en cambio, que la figura representada por el correinado así propuesto exprese a la vez la organización dual del Cuzco, y sea también una de las más claras elaboraciones de las crónicas respecto de ellas como anteriormente se vio, las propias crónicas ofrecen informaciones que mencionan situaciones conflictivas presentadas a la muerte de cada *Inka*. Si bien no sería extraño que se tratara de conflictos rituales necesarios para hacer posible la designación por la divinidad que legitimaba al *Inka* (en tanto modelo originante de cada ser, arquetipo, era un dios, pero aparece siempre como enviado de *Inti*), es

muy posible que el mismo representara parte de las oposiciones normales entre las "mitades" *hanan* y *urin* dentro del Cuzco.

Aceptando que, al menos al momento de la llegada de los españoles, el *Inka* correspondía a *hanan* Cuzco, no parece probable que la otra mitad no tuviera su equivalente ritual. La imagen de un gobernante correspondería a *hanan* Cuzco, sin embargo, ello no elimina la necesidad de la autoridad de *urin*, de igual forma que la preeminencia del curaca de *hanan* en cualquier grupo étnico no impedía sino exigía la presencia activa del de *urin*. Cada *Inka* aparece en las crónicas como fundador de una *panaqa*, o su jefe. Este debía ocupar el lugar ceremonial que correspondía al fundador ceremonial o antepasado mítico. Es probable asimismo que, al igual que los curacas, los incas de *hanan* y *urin* pertenecieran a la misma generación; ello abonaría la propuesta del correinado como en el caso indicado de la sucesión de Pachacuti, y también podía reflejar a las parejas en conflicto, posiblemente ritual, que aparecen mencionadas en las crónicas y a las que me he referido con anterioridad.

El caso de un conflicto sucesorio más claramente indicado en las crónicas, es por cierto, aquel que los españoles hallaron en los Andes al momento de la invasión. Las crónicas informaron que Guayna Cápac había fallecido de una rara enfermedad, posiblemente la viruela que asoló epidémicamente los Andes a partir de 1524 y que fuera hallada todavía por los españoles en 1530-31; dicha epidemia vino desde el Norte, de las Antillas y México, y posiblemente se dirigía nuevamente hacia el Norte cuando se produjo el arribo de los españoles. Afirman asimismo diferentes versiones de las crónicas que Guayna Cápac murió sin dejar establecido un sucesor. Se indica que grupos de la élite cuzqueña deseaban imponer a Topa Cusi Gualpa, después llamado Guáscar, mientras que otros apoyaban a Atahualpa. Más fama tuvo una opinión que señalaba que Guayna Cápac había hecho una suerte de testamento, grabándolo en un bastón de madera; en éste se precisaba la división del Tawantinsuyu en dos "reinos", el del Cuzco que debía ser entregado a Guáscar, y el de Quito, que correspondía a Atahualpa. Esta última versión enfrenta algunos inconvenientes serios; en primer lugar, asume la existencia de un criterio testamentario para designar sucesores a la manera europea, en segundo término, sostiene la posibilidad de dividir el Tawantinsuyu, lo cual era posible en Europa dado que los reinos y señoríos que correspondían a un rey eran derechos de propiedad transmisibles tanto en conjunto como separadamente y, en consecuencia, posibles de individualizar entre los herederos. Los cronistas actuaron, al escribir así, como si el Tawantinsuyu hubiera sido algo similar al imperio carolingio que terminó siendo dividido entre Carlos el Calvo, Luis y Lotario; o, como lo que con posterioridad ocurrió con el imperio de Carlos V, quien dividió sus derechos señoriales e imperiales fraccionándolos entre su hijo Felipe II y su hermano Fernando, tocándole al primero España y sus colonias y al segundo Alemania y la corona imperial. El Tawantinsuyu no podía dividirse de similar manera pues no estaba basado en propiedad territorial sino que constituía un universo sagrado e indivisible; era *todo el mundo* —todo *su mundo*— el que los incas del Cuzco gobernaban.

Pero las crónicas mismas relatan la forma cómo se llevaba a cabo la sucesión, específicamente mediante dos procedimientos, el primero de los cuales estaba constituido por la selección que realizaba el *Inka* (precedido posiblemente por un conjunto de situaciones selectivas que incluían el conocido *huarachicu* o ritual de iniciación de la élite mencionado por los cronistas), consistiendo el segundo en una selección ritual, en la cual se ponía a disposición de la divinidad solar a dos candidatos que el *Inka* proponía. Es posible que entre estos últimos

se llevara a cabo la guerra ritual de la que anteriormente se hizo referencia, y los contendientes en este último paso quedarán estabilizados como los curacas del Cuzco, representantes de los sectores *hanan* y *urin*.

Las crónicas mencionan así que el *Inka* Guayna Cápac propuso a Ninan Cuyuchi y a Guáscar, quienes fueron sometidos al ritual adivinator de la *callpa*, que consistía en interrogar la voluntad de la divinidad inflando los pulmones de una llama sacrificada al efecto y observando la forma que los mismos tomaban. Al parecer ninguno de los dos candidatos tuvo respuesta favorable y los cronistas mencionan que se presentó una situación nueva cuando Ninan Cuyuchi falleció —envenenado según algunos— aunque es posible que muriera víctima de la misma epidemia que eliminó a su antecesor; entonces se propuso a Atahualpa, pero la *callpa* no pudo hacerse por haber fallecido el *Inka* o por no haber un segundo candidato. Puede argumentarse que Atahualpa no llegó a ser propuesto por causa de la muerte del *Inka* y las crónicas dejan entrever que un sector determinado de la élite le prestó un apoyo fundamental en dichos momentos de indecisión. Lo último puede relacionarse con el hecho relatado en las crónicas que mencionan que Guayna Cápac había tenido serios problemas con facciones de la élite cuzqueña, cuyo poder pudo verse mellado por el largo tiempo que el *Inka* había permanecido lejos del Cuzco, en Tumipampa, ciudad que había sido construida por él en la misma forma que los incas organizaban sus centros administrativos, es decir copiando simbólicamente el modelo del Cuzco; ello no significaba una novedad, pero sí lo era el que el *Inka* fijara en ella su residencia durante un largo tiempo, sacralizando de esta manera la nueva ciudad en una forma especial. Los “orejones” o nobles cuzqueños que se hallaban en compañía de Guayna Cápac en la región norteña del Tawantinsuyu se opusieron al *Inka* y obtuvieron especiales prebendas —repartos de ropa y joyas, por ejemplo—; Guayna Cápac cedió a su vez en regresar al Cuzco y no prolongar más su estadía en la región Norte del Tawantinsuyu. Al fallecer se hallaba ya en camino hacia la ciudad sagrada y, cumpliendo ritos ancestrales, continuó su viaje hacia la misma.

Allí estalló el conflicto entre Guáscar y Atahualpa, que las crónicas relataron con mayor o menor detalle pero que ocupó la atención de prácticamente todos los autores. La primera batalla la ganó Guáscar a través de sus generales, pues no se movió nunca del Cuzco, y Atahualpa fue apresado y conducido en dicha condición a Tumipamapa. Como escapó luego de su prisión, algunos cronistas mencionaron que ello fue posible mediante la participación de la divinidad solar, quien lo convirtió en serpiente, permitiéndole fugar a través del subsuelo y presentarse ante sus seguidores como *Inka* aprobado por la clara intervención de la divinidad (*Inti*). Apoyado por ella, Atahualpa se puso nuevamente en campaña, y desde ese momento no perdió una sola batalla, siempre a través de sus generales, según la versión oral que los cronistas recogieron en los siglos XVI y XVII. Esta versión parece configurar un ritual de iniciación en el cual el candidato era introducido en el subsuelo y renacía como *Inka*, de igual modo que los fundadores originales del mundo incaico o del propio Tawantinsuyu, recordados por los mitos ancestrales del Cuzco habían reaparecido desde el fondo de la tierra para iniciar, de acuerdo a las disposiciones de la divinidad, la tarea civilizadora que ésta les había impuesto. El que Atahualpa perdiera batallas sólo *antes* de dicha iniciación puede atribuirse a que el *Inka* como personaje sagrado, como divinidad en suma, no podía ser derrotado sino por otra divinidad. La victoria de Atahualpa era no sólo posible sino obligatoria si la población lo consideraba *Inka*, presencia terrena y activa de la divinidad.

La tradición oral andina posterior a la invasión española ha considerado siempre *Inka* a Atahualpa, a despecho de las versiones generalizadas de los cronistas, quienes lo habían presentado como ilegítimo y usurpador, mientras concedían a Guáscar el derecho legítimo al poder. Esto tiene una razón específica en el hecho de que los cronistas debían establecer la ilegitimidad del gobernante que hallaron los españoles en los Andes, pues solamente de esta manera podían considerarlo como *tirano* en su sentido renacentista, detentador ilegal de un poder usurpado por la fuerza, cuya presencia hacía legítima la conquista española que alcanzaba entonces a ojos de sus propios actores la condición de una cruzada de liberación de un pueblo sometido a un yugo injusto. Extendida de esta manera, la invasión europea era una gesta destinada a restituir la libertad de los pobladores de los Andes, añadiéndose el hecho supremo de que traía consigo la fe verdadera y la posibilidad de la salvación eterna para los hombres andinos.

Para los cronistas del siglo XVI y sus sucesores en los Andes, el *Inka* se transformó en un símbolo del Tawantinsuyu, convertido en emperador, dueño de un imperio que los españoles conquistaron. Así pasó a la historia occidental de los Andes, encabezando la versión de un pasado glorioso que los historiadores coloniales resaltaron con razón —puesto que así exaltaban su propia gesta hispánica— y que ha quedado establecido en la historiografía. Para la gente andina era el origen de las formas de vida, en la tradición oral que hasta nuestros días lo recuerda como uno de los dioses ordenadores del mundo, el *Inka* (*Enqa* en aymara) era un arquetipo repetible y un principio generador; se transformó después del siglo XVI en un héroe mesiánico, de cuya reconstrucción dependía la reconstrucción del *cosmos* —el mundo *ordenado*— quebrado por la invasión española que al destruir el orden del mundo sumió a los Andes en un *caos* y, por ello, como relatan las versiones modernas del mito de *Inkarri*, el *Inka* se llevó el orden al subsuelo, junto con la riqueza y la esperanza.

LA ELITE: DENTRO Y FUERA DEL CUZCO

La versión clásica de los cronistas distinguía, como ya se explicó, una nobleza “de sangre” y otra “de privilegio”, reproduciendo las dirigencias europeas de entonces, donde la primera se originaba en señoríos ancestrales y parentelas de reyes, y la segunda era producto de la generosidad real al pagar los servicios prestados a las diversas causas en que una Corona se comprometía. Nobles de sangre son, en las crónicas, los parientes del *Inka* reinante y sus sucesores, ello convertía en nobles a todos los miembros de las *panaq'a* cuzqueñas, puesto que las versiones que los cronistas recogieron señalaban que cada *Inka* era fundador de una de ellas, la cual quedaba compuesta por sus descendientes y allegados.

En el Cuzco no sólo había panacas, también aparece en las crónicas un conjunto de ayllus, grupos de parentesco no integrados, en teoría, a las panacas ni, entonces, participantes de la nobleza “de sangre” (el Cuadro 7 indica los nombres de las panacas y de los ayllus del Cuzco). La investigación posterior ha demostrado que sí lo estuvieron, aunque a fin de cuentas las informaciones de que se dispone no son lo suficientemente claras como para resolver las hipótesis formuladas. De hecho, se registran algunos grupos de descendientes de Incas que llevan el nombre de ayllu; de modo tal que podría afirmarse

que no había una diferencia terminológica. Destacan algunos casos particulares: la descendencia de Guayna Cápac aparece registrada en Tumipampa ayllu, en algunos cronistas, y el grupo de parentesco de Tupa Inca Yupanqui lleva la denominación de Cápac ayllu, como se observa en el Cuadro 7.

Los anteriormente mencionados términos de Collana, Payan y Cayao designan jerarquías, pero poco es lo que se ha avanzado en la investigación más allá de esta comprobación y de la ubicación de los incas, panacas y ayllus en algunos sectores. Sobre la composición real de la población del Cuzco podría destacarse otras interrogantes; de un lado las informaciones de los cronistas señalan que el Cuzco era una ciudad poblada por *mitmaqkuna* o mitimaes, es decir, por gente proveniente de otros lugares. La noticia más concreta proviene de la primera parte de la *Crónica del Perú* de Pedro de Cieza de León, autor que goza de merecida fama de cuidadoso observador. Documentación distinta a la del siglo XVI comprueba este aserto, al señalar que los habitantes del valle de Yucay eran en buena parte *yanakuna* en la década de 1570, es decir, en los tiempos del virrey Francisco de Toledo; también se sabe por importantes documentos coloniales de los primeros tiempos del dominio español que determinados grupos étnicos, como los Chupaychu de Guánuco por ejemplo, enviaban centenares de hombres y mujeres para trabajar en labores agrícolas y construcciones en el propio Cuzco. A lo anterior puede añadirse otras noticias de los cronistas del siglo XVI: en determinadas festividades religiosas del Cuzco, los numerosos "extranjeros" (entendidos como tales los no nativos de la ciudad) que la habitaban temporalmente, eran obligados a abandonar la ciudad. Todo lo anterior da un indicio de una compleja distribución poblacional en la ciudad sagrada de los incas. En ella coexistían panacas y ayllus propios de la ciudad con grupos diferentes de migrantes temporales o definitivos: *mittani*, *mitmaqkuna* y *yanacuna*. No sabemos cómo estaba organizada esta población, salvo que apliquemos un razonamiento analógico para explicar que cada uno de estos grupos se comportaba de igual forma que en otros lugares del Tawantinsuyu. No sabemos tampoco, a ciencia cierta, cómo ingresaba esa población en las mitades o en los cuatro sectores del Cuzco, ni tampoco cuál era su situación en las divisiones de Collana, Payan y Cayao. Sobre esto hay diversas propuestas.

Podría afirmarse que los miembros de las panacas y de los ayllus cuzqueños formaban parte de la élite, pero también integraban la dirigencia cuzqueña los funcionarios, si bien estos eran menos numerosos de lo que los españoles creyeron. Mencionan las crónicas a los *tocricuc* (= "gobernadores" o funcionarios encargados de la administración en cada región del Tawantinsuyu), *michic* (señalados como "tenientes de gobernador"), *tucuyricuc*, una suerte de inspectores viajeros, asimilados de un lado a un espía o informante altamente calificado ("ojos y oídos del *Inka*"), y de otro a un visitador español. En una enumeración de funcionarios no puede omitirse al *quipucamayoc*, encargado del manejo de los quipus o instrumentos empleados para la contabilidad, los *capac ñan tocrucuc*, posiblemente encargados de la construcción o conservación de los caminos, etc. Generalmente se menciona entre los funcionarios a los amautos o maestros, aunque fuentes autorizadas llaman así a los astrónomos, como lo hace Guaman Poma de Ayala. Había, según las crónicas, inspectores de depósitos y otros muchos "funcionarios" que, muy posiblemente eran funciones encargadas a los propios curacas. Finalmente, suele incorporarse a la administración a los sacerdotes, especialmente explicable dada la tendencia de los cronistas a considerar "oficial" todo culto importante durante el Tawantinsuyu. Similar confusión existe en torno a ciertas instituciones, como el *yachaywasi*, gene-

CUADRO 7

PANACAS Y AYLLUS DEL CUZCO

HANAN QOZQO

Monarca

10. Thupac 'Inka
9. Pachakuti 'Inka Yupanki
8. Wiraqocha 'Inka
7. Yawar Waqaq
6. 'Inka Roq'a

Parcialidades

- Qhapaq 'ayllu
'Iñaqa panaqa; Hatun ayllu
Zukzu Panaqa 'ayllu
'Awqaylli panaqa 'ayllu
Wika K' irau panaqa ayllu

HURIN QOZQO

5. Qhapaq Yupanki
4. Mayta Qhapaq
3. Lloq'e Yupanki
2. Zinchi Roq'a
1. Manqo Qhapaq

- 'Apu Mayta panaqa 'ayllu
'Uska Mayta panaqa 'ayllu
'Awayni panaqa 'ayllu
Rawra panaqa 'ayllu
Chima panaqa 'ayllu

LAS PARCIALIDADES NO REALES SEGUN SARMIENTO

HANAN CUZCOS

1. Chauin Cuzco ayllu, del linaje de Ayar Cache
2. Arayraca Ayllu Cuzco-callan... del linaje de Ayar Uchu
3. Tarpuntay Ayllu
4. Guacaytaqui Ayllu
5. Sañoc Ayllu

HURIN CUZCOS

6. Sutic-toco Ayllu, que es la generación que salió de la una de las ventanas, llamado Sutin=toco
7. Maras Ayllu; estos son los que dicen salieron de la ventana Maras-toco
8. Cuycusa Ayllu
9. Masca Ayllu
10. Oro Ayllu

Fuente:
John H. Rowe,
"La Constitución Inca
del Cuzco" (*Histórica*,
IX, 1, Julio 1985)

ralmente divulgado como una escuela similar a las que los españoles organizaron para los hijos de los "caciques" coloniales.

Podría pensarse que la confusión de los cronistas en torno a la existencia de una extensa administración incaica se originó en la imagen que dichos

autores tenían de lo que era una administración estatal, en un momento en que la española crecía, y en la convicción de que a) la administración del Tawantinsuyu era centralista y dependía en su mayoría de nombramientos reales, y b) que términos como *camayoc*, o aun *curaca*, fueron atribuidos a cargos administrativos, cuando bien podían señalar situaciones cuyunturales de quienes dirigían determinadas labores. *Kamayuyq*, por ejemplo, designaba a cualquier persona encargada de ejercer autoridad o una función coordinadora determinada así fuera temporal.

El hecho de que las tareas que mandaba hacer el Tawantinsuyu, dentro de los convenios de redistribución, eran las mismas que los grupos étnicos organizaban, explica mejor por qué los españoles hallaron curacas de diversas jerarquías, y por qué pudieron confundir tareas vinculadas con la administración censal de la población, imprescindibles para poder utilizar la mano de obra en grandes empresas, con una jerarquía de curacas como la que se plantea en el cuadro 4. No se ha llevado a cabo todavía un análisis satisfactorio del léxico de la documentación administrativa española del siglo XVI referente a la población andina, para comparar los sentidos otorgados en ella a términos como *camayoc* o *curaca*, y a muchos otros que las crónicas establecieron en funciones específicas.

Ya se ha indicado anteriormente una forma cómo los curacas o jefes étnicos podían ingresar a una relación de reciprocidad con el *Inka*, a través del parentesco, y sirviendo de canal para el ejercicio de la redistribución en el grupo. Debe añadirse que la documentación deja entrever que la vinculación personal con el *Inka* es una situación que no abarcaba a todos los curacas de los grupos étnicos, pero parece que la pauta establecida admitía la relación con por lo menos un curaca principal de cada unidad étnica, y de esta forma podía establecerse un canal extendido de redistribución. Además de los funcionarios que ya se han indicado, la administración del Tawantinsuyu se realizaba fundamentalmente a través de los curacas. Al margen de aquellos que tenían relaciones de parentesco con el *Inka*, los demás incorporados al Tawantinsuyu lo hacían también bajo la doble coerción de la presencia de la indudable mediación realizada a través de los curacas mencionados, emparentados con el *Inka*, y de las guarniciones incaicas establecidas en las zonas fronterizas o de reciente incorporación al Tawantinsuyu.

Puede usarse como ejemplo el área del lago Titicaca, donde la vinculación con el *Inka* estaba en el grupo Lupaqa, que habitaba la región SO del lago. Hacia el Norte se hallaba Hatun Colla, sector con el cual los lupaqa mantenían viejas relaciones no exentas de conflicto, ya que compartían las colonias agrícolas ubicadas por ejemplo en los valles de la Costa sur del Perú actual. Los cronistas —especialmente Cieza de León— explican que el *Inka* medió militarmente en un conflicto entre los Lupaqa y Hatun Colla, donde apoyó a los primeros; otros documentos coloniales de la misma región de los Lupaqa (la provincia colonial de Chucuito) nos informan que se habían establecido relaciones de parentesco entre el *Inka* y los curacas Cari de Chucuito hanansaya. Parece haber sido común este criterio de emparentar al *Inka* con los curacas de uno de los sectores de un área vinculada ancestralmente entre sí por estrechas relaciones.

No parece factible que los curacas fueran nombrados por el *Inka*, como se indicó, quizás ligeramente, en las crónicas. Los curacas eran seleccionados dentro de sus propios sectores étnicos mediante pautas rituales aun no bien conocidas pero sugeridas en recientes investigaciones. Es posible que, en medio de los ajetreos para asimilar el sistema sucesorio ancestral a las normas reconocidas por el derecho español, se encuentren algunos de los criterios existentes entre

los hombres andinos para elegir a sus jefes étnicos. Es visible también que, de manera similar al *Inka*, los curacas debían ser seleccionados mediante rituales de iniciación, como ocurría también con los sacerdotes andinos aun en tiempos coloniales; algunas crónicas, como la relación escrita por los religiosos agustinos que iniciaron la evangelización en Guamachuco, precisan que el sacerdote era seleccionado por la divinidad, en un caso específico mediante un éxtasis provocado por mates que flotaban sobre una laguna. En medio del éxtasis, el candidato era llevado al subsuelo y recorría entonces el mundo de los muertos, para regresar de él convertido en sacerdote. En documentos coloniales de la misma época (la década de 1560) se aprecia que ya había dificultades para el mantenimiento de los criterios tradicionales de selección de los curacas, pues cuando se realizó la visita a la provincia de Chucuito (1567-68) se mencionó casos de presuntas usurpaciones de curacazgos, las cuales sólo podían provenir de una indecisión acerca de los derechos a los mismos.

Las crónicas españolas llamaron "caciques" a los curacas andinos, y aunque con posterioridad se tomó nota de la correcta denominación, la documentación oficial posterior estableció la palabra "cacique" como término generalizado: éste era en realidad un vocablo antillano, llegado a los Andes a través de México. Desde allí se originan muchas confusiones en torno a los curacas andinos, pues los cronistas no sólo afirmaron que eran nombrados por el *Inka* del Cuzco, sino también los calificaron como *señores de vasallos*, a la manera del feudalismo europeo que los españoles llegados a los Andes conocían. Las informaciones más cuidadosas de las propias crónicas y de muchos otros documentos coloniales desde el siglo XVI, permiten comprender mejor que los curacas eran designados, como se ha indicado, por medio de rituales de iniciación que los transformaban en *waq'a*, personas sagradas. Por ello los curacas eran transportados en andas y con un ritual de desplazamiento similar al que se expuso para explicar el caso del *Inka*, al hablar del ingreso de Atahualpa a la plaza de Cajamarca.

De otro lado, el término curaca, o mejor dicho "cacique", se generalizó tanto en el siglo XVI que hace difícil su identificación histórica. Curacas eran tanto los señores étnicos, designados ritualmente para el cargo, como también los funcionarios nombrados por el Tawantinsuyu dentro de su organización administrativa; tal es el caso de aquellos que dirigía a los *mitmaqkuna* incaicos que laboraban en regiones muy alejadas de sus lugares de origen, o de aquellos que ejercían autoridad sobre grupos de *yanacuna*, es decir, de pobladores dependientes de una autoridad, como puede ser en este caso la del *Inka*, o incluso de las panacas cuzqueñas. Las guarniciones incaicas establecidas en zonas de fronteras o en regiones conflictivas estaban dirigidas por autoridades directamente dependientes de la administración cuzqueña, y las mismas fueron también llamadas curacas. A la vez, las crónicas mencionan como curacas a todos los que ejercían autoridad dentro de los grupos étnicos, tanto los que residían en las regiones nucleares de los mismos, como aquellos que ejercían autoridad posiblemente temporal en las colonias donde se obtenían recursos y que se hallaban muchas veces alejadas de su hábitat nuclear. Tal ocurrió con los dirigentes de los grupos de *mittani* o *mitmaqkuna* del mencionado ejemplo de los Lupaqa de Chucuito, que fueron encomendados durante los primeros tiempos coloniales al margen de su unidad étnica. Este caso debió ser frecuente.

Las funciones de los curacas dentro de sus respectivas jurisdicciones étnicas están más claramente delineadas en la investigación contemporánea. Al parecer, su actividad más importante se concretaba en la administración de los bienes

comunales (*sapsi*) y en las múltiples tareas destinadas a organizar y llevar adelante las muchas formas de *mitta* andinas, cuya finalidad era abastecer a su grupo de bienes esenciales para el consumo cotidiano. Su autoridad llegaba, así, no a las fronteras de un territorio continuo, sino que se extendía a través de ecologías diferentes y muchas veces lejanas, como se ha visto en el capítulo correspondiente a la organización económica andina.

Una de las funciones capitales del curaca estaba sin duda alguna relacionada con la mediación entre los componentes del grupo; las múltiples formas y los diversos canales que la reciprocidad adquiría y que vinculaban entre sí a los componentes de un ayllu o de estos dentro de un grupo étnico, originaban asimismo tensiones y conflictos cuya solución estaba encomendada al curaca. De otro lado, los curacas administraban las relaciones del grupo con sus similares; es posible que los consejos de ancianos que mencionan las crónicas estuvieran compuestos por los curacas de un grupo étnico representantes de las diversas parcialidades que los conformaban. Finalmente, se ha mencionado ya las actividades de los curacas como actores en las relaciones que unían al grupo con el Tawantinsuyu, interviniendo entonces en las negociaciones que llegaban al establecimiento de las pautas de la redistribución incaica.

Otras tareas de los curacas estaban vinculadas con la administración de las obras comunes y el control de los depósitos donde se guardaba la producción y, ciertamente, en el reparto de los bienes allí conservados. Las crónicas y la documentación del siglo XVI no especifican clara diferencia entre las funciones que correspondían al grupo étnico y las que provenían de las relaciones de redistribución incaica, pero puede observarse que los curacas continuaron ocupándose de los depósitos estatales después de la invasión española y la consecuente crisis del Tawantinsuyu. La suma de estas funciones hacen comprender mejor por qué los españoles del siglo XVI presentaron a los curacas como repartidores de tierras comunales, administradores del trabajo colectivo y delegados de la autoridad cuzqueña para aquellas ocupaciones vinculadas con la redistribución, que los cronistas sólo pudieron entender como un sistema tributario a la europea.

Habiéndose originado su autoridad de un ritual iniciático, la misma no sólo derivaba sino estaba fundamentada en su condición sagrada. El curaca en funciones era una *waq'a*, no sólo debía de ser tratada como tal, sino estaba en condiciones de relacionarse con el amplio mundo de lo sagrado. Presidía los ritos diversos que asignaban la vida de la población, como es el caso de los rituales agrarios, ganaderos, del agua y otros que marcaban el calendario anual. Era el curaca, en consecuencia, el mediador directo con las divinidades. Todo lo anteriormente indicado acerca de las funciones y actividades de los curacas explica por qué el *Inka* se relacionaba directamente con ellos, pero también deja entrever una urdida maraña de relaciones entre curacas, y entre éstos y el *Inka*, que dio a los españoles del siglo XVI la impresión de hallarse ante una nutrida burocracia controlada desde el Cuzco. La sociedad andina se presenta a nuestros ojos más como una muy extensa red de relaciones rituales, recíprocas y redistributivas, a través de las cuales se legitimaba y ejercía el poder.

Mucho se puede decir en torno a la situación de la población andina en general. Vivían organizados en ayllus, organizaciones de parentesco extendido, familias extensas dentro de las cuales funcionaban múltiples lazos de reciprocidad establecidos como obligaciones firmes a través del parentesco. Ya se había visto, al hablar de la economía, que la reciprocidad consistía fundamentalmente

en la entrega de mano de obra para la realización de las diversas labores que la gente cumplía, desde el cultivo de las tierras comunes hasta la discutible presencia de parcelas individuales. No hay rastro claro de las mismas pues, como también se explicó, ellas son visibles después de la presencia española y lo que las crónicas mencionan como asignación anual de parcelas bien puede ser interpretado, a la luz de los criterios de reciprocidad, como un reparto de tareas que servía para completas depósitos de los cuales se surtía la población.

El ayllu es una organización de parentesco, una familia extendida, pero los cronistas introdujeron algunas nociones que han confundido la discusión. En primer lugar, los cronistas afirmaron que el ayllu era un poblado, lo cual dejó la inmediata impresión de que se trataba de un ámbito espacial que incluía un territorio. Por ello hasta los textos escolares actuales repiten que el ayllu era una institución u organización de parentesco que dispone de un territorio común. Se dice que es un conjunto de descendientes de un antepasado común, lo cual es cierto, si el ayllu es, como algunos afirman, una organización similar al *demos* griego.

En la noción de territorio se halla la primera confusión. Para los españoles el territorio cultivado por los habitantes de un poblado era un *continuum* físico, pero para la población andina la noción de territorio estaba vinculada estrechamente con la distribución ecológica de los cultivos y áreas de pastoreo que empleaba. Por esa razón los miembros de un grupo de parentesco —y también los de un grupo étnico, por cierto— se hallaban dispersos en las distintas ecologías que él mismo controlaba. Aunque éste es un tema ampliamente debatido en la investigación contemporánea sobre la sociedad andina, debe reconocerse que el patrón poblacional tendía a la dispersión organizada, justamente porque sólo ello hacía posible el trabajo en áreas lejanas. Dicha dispersión de la población estaba estrechamente relacionada con las *mitta*, por ejemplo, que sentaron otra confusión. Los cronistas entendieron la *mitta* andina como un trabajo obligatorio, una especie de tributo laboral. Hoy sabemos que las diversas mitas andinas estaban relacionadas con la redistribución, y que la obligación de participar en ellas nada tenía que ver con un régimen tributario. Era, en cambio, la prestación de mano de obra necesaria para producir aquellos bienes que ingresaban en la redistribución ejercida por el curaca o por el *Inka*.

En cambio, la *minka* y el *ayni* estaban más directamente dirigidas a las prestaciones recíprocas entre los miembros de un grupo, ayllu o etnia. Podemos pensar en el poblador andino como inserto en una serie de obligaciones y derechos, transmisibles de generación en generación. El origen de las obligaciones derivadas del parentesco se pierde en la noche de los tiempos, salvo el caso específico y aparente de aquellas originadas en los matrimonios, los cuales derivan a su vez de pautas ancestrales. Cuando un cronista andino señala las obligaciones o quehaceres que corresponden a cada edad de una persona, precisa las obligaciones comunales, también los derechos.

En primer lugar, señala Guaman Poma a los niños menores, que requieren ser cuidados, pero precisa con posterioridad que entre los 5 y 9 años los niños estaban encargados de cuidar a los menores y “servían a sus madres y a sus padres en lo que podían”. Después registra a los de 9 a 12 años, quienes cazaban pajaritos, algunos de los cuales eran usados para *charqui* y otros valorados por la calidad de sus plumas destinadas para adornar tejidos u otros tocados. El grupo superior, hasta los 18 años, ingresaba a cuidar los ganados comunales (*sapsi*), aunque también cazaban aves distintas, cuyas plumas tenían alto valor

ritual como las destinadas al adorno de los incas y principales. Desde los 18 a los 20 años, precisa a continuación el cronista andino, los jóvenes servían como “guardas de ganado y mensajeros” (chasquis), atendían a los principales y servían al lado de los soldados. La edad de los *auca camayo* señala a los hombres entre la veintena y la cincuentena, tributarios, labradores, pero también soldados;

precisa Guaman Poma que de este grupo de edad salían los *mitmaqkuna* que según señalaron las crónicas en general, colonizaban territorios lejanos. Es decir, los *auca camayo* serían para Guaman Poma el grupo de edad más importante en términos de la participación activa de la gente en tareas comunales o en el servicio al poder; pero ello no significa necesariamente una mayor participación en las obligaciones relativas a la reciprocidad y la redistribución puesto que los ubicados en los límites superiores e inferiores de la escala son los únicos que no aportan nada a la misma. El siguiente grupo de edad es el de los *purec macho*, mayores de la cincuentena; Guaman Poma los considera encargados de tareas suplementarias, provisión de leña y paja por ejemplo. Parecería de otro lado que el cronista considerara que los hombres mayores pero aun activos, podían actuar como “mandones” y despenseros (*camareros*, dice), lo cual sugeriría que tenían tareas relacionadas con los depósitos, aunque en la redacción del cronista pareciera designarse como camareros a una especie de chambelanes o funcionarios de Corte, similares a los existentes en Europa. La última



Retrato de adulto, representado como guerrero (Guaman Poma)

edad es la de los *rocto macho*, y en ella se encuentran los ancianos de mayor edad, los cuales se encontraban eximidos de toda tarea. Son diez las edades que Guaman Poma registra, y hay variantes en otros cronistas. Destaca, sin embargo un criterio común a todos los autores del siglo XVI: los grupos de edad están situados en relación con la participación en las tareas de la recipro-

Fuente: John H. Rowe, "The Age Grades of the Inca Census" (*Miscellanea Paul Rivet*, México 1958), basado en las obras de Fernando Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*, en M. Jiménez de la Espada, ed., *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Madrid 1879), y Cristóbal de Castro, *Relación del origen que los incas tuvieron y del que había antes que ellos señoreasen a los indios de este reino, y de qué tiempo y de otras cosas que al gobierno convenía, declaradas por señores que sirvieron al Inca Yupangui, y a Topa Inga Yupangui, y a Guayna Cápac y a Guáscar Inga*, en José Toribio Medina, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, T. I. (Santiago 1904)

CUADRO 8

<i>Santillán</i>	<i>"Señores indios"</i>	<i>Edades</i>
1 Puñoloco	Punucroco	más de 60
2 Chaupiloco	Chaupiroco	50-60
3 Pouc	Puric	25-50
4 Imanguayna	Michugumra	20-25
5 Cocapalla	Cocapallac	12-20
6 Pucllagamara	Pullacgumra	8-12
7 Tatanreci	Tatanricci	--
8 Machapori	Machapori	--
9 --	Llocllagumra	--
10 --	Guamra	--
11 Sayogumarac	Guamara	--
12 Moxocapari	Moxocpacaric	recién nacido

cidad (véase las edades o grupos de edad, según otros cronistas, en el Cuadro 7).

En el capítulo de la organización económica se vieron las funciones cumplidas por los *mittani*, *mitmaqkuna* y *yanacuna*. Sobre los primeros no hay mayor discusión, pues las funciones de la *mitta* eran similares, se cumplieron a nivel de los grupos étnicos o a nivel de la organización central del Cuzco. Las crónicas dejan entrever dudas, sin embargo, cuando se trata de los dos últimos grupos mencionados. Los *mitmaqkuna* parecen haber sido modificados por el Tawantinsuyu, pues ya no se trataría —según las crónicas— de grupos de pobladores asentados en lugares aislados por tiempos más largos que los *mittani*, sino de verdaderas colonizaciones que suponían traslados efectivos de grandes grupos de pobladores, cuya residencia cambiaba definitivamente por razones militares o económicas. Las guarniciones militares aparecen más claramente mencionadas, no solamente en las crónicas, sino también en la documentación administrativa del siglo XVI. Pero cuando se las señala en la última, especialmente en las visitas llevadas a cabo con cierta regularidad por la burocracia española, pueden surgir ciertos inconvenientes o dudas acerca de la permanencia de los mismos.

Cuando en 1549 se realizó una visita a la región de Guánuco, los pobladores del grupo étnico Chupaychu distinguieron la energía humana que entregaban "a la continua" de aquella que no lo era, y justamente cuando se relacionó los hombres que entregaban "para la guarda de Quito" o de Chachapoyas, no se indicó la precisión de continuidad, que en cambio aparece registrada para aquellos hombres y mujeres entregados al Tawantinsuyu para "yanaconas de Guaynacava". La duda se amplía cuando el mismo documento registra la entrega de 400 hombres y mujeres "para hacer paredes", pues no hay modo de saber si la permanencia se refiere al número de personas o a las mismas. Esta duda es válida para todos los *mitmaqkuna* que iban a lugares lejanos.

La duda mencionada podría resolverse si se tiene en consideración lo que ocurrió después de la invasión española; allí se vio que ciertos grupos que no eran "mitmas del Inka", sino de los grupos étnicos, retornaron a sus lugares de origen, mientras que otros más claramente designados como *mitmaqkuna* incaicos, provenientes de lejanas tierras, se quedaron en aquellos lugares a los cuales habían sido trasplantados. Posiblemente podría distinguirse, de otro lado, a los *mitmaqkuna* militares del Tawantinsuyu, los cuales bien pudieran haber sido temporales, mientras que hay razones para suponer que los *mitmaqkuna* del Tawantinsuyu encargados de colonizar económicamente una región, explotando recursos agrícolas por ejemplo, podrían ser permanentes.

Los *yana*, en cambio, son un problema aparte. La generalidad de los cronistas los reputó por "esclavos", pero esto podría ser discutido a la luz de recientes investigaciones que dejan entrever que la raíz *yana* se halla vinculada a relaciones de reciprocidad (*yanapaq* = ayudar). Si *yana* es cualquier hombre que se encuentra en la situación ocasional de prestar ayuda (es decir, participar activamente en una relación de reciprocidad), puede argumentarse que aquellos que adquieren tal relación con la autoridad (el curaca o el Inka) pueden estar en condiciones especiales de dependencia, puesto que está claro que la autoridad asumía desde el inicio de la relación la obligación de vestirlos, alimentarlos y, en general, la cobertura de todas sus necesidades. Desde cierto punto de vista podría parecer una suerte de privilegio la conversión de una persona y sus descendientes en dependientes totales de la autoridad. Se aprecia que en algunas regiones un curaca podía ser *yana*, mientras no lo eran sus subordinados; tal ocurría en Chachapoyas, como lo ha mostrado Espinoza Soriano. La condición del *yana* sometido a una autoridad podía variar entonces según la jerarquía de la última, y alcanzar una situación peculiar cuando se trataba de los *yana* del Inka. De otro lado, si el *yana* dependía de la reciprocidad, podía ser considerado como parte de obligaciones temporales, aunque la documentación —sobre todo las crónicas— insiste en la permanencia de tal condición y en la transmisión de la misma de generación en generación. Corresponderían los *yana* vinculados a una autoridad al tipo de relaciones de reciprocidad asimétrica, y ello explica por qué las crónicas los presentan como desvinculados de las obligaciones de parentesco e incluidos en una relación especial con la autoridad.

Es posible que algunas relaciones calificadas como *yana* provengan, entonces, de pautas matrimoniales, puesto que el matrimonio genera relaciones de interdependencia. Ello alcanzaría especial nivel cuando se trata de matrimonios celebrados entre miembros de un grupo y la autoridad, sea el curaca o el Inka, puesto que los parientes de la esposa de uno de ellos estarían en situación de reciprocidad asimétrica con sus consecuencias en la generación de una dependencia particular. Por ello los parientes de las múltiples "esposas"

que el *Inka* tenía en los diversos grupos étnicos, iniciaban una suerte de dependencia particular con el *Inka*, quien la utilizaba generalmente para administrar la redistribución.

No hay información precisa acerca del número de *yanacuna* existentes. En el caso de algunos grupos étnicos —como es el caso de los Lupaqa de Chucuito— se ha precisado una baja proporción de *yana* (1%). Más difícil es una precisión, siquiera general sobre los *yana* incaicos. Hace años, destacó John V. Murra la posibilidad de que el número de yanacunas dependientes del Tawantinsuyu hubiera crecido fuertemente en los últimos años anteriores a la llegada de Pizarro. Esto podría muy bien hallarse relacionado con una modificación de la política económica de los incas, destinada a obtener mayores recursos al margen de las prestaciones, periódicamente renovadas, de mano de obra de los grupos étnicos. Ello haría depender menos a la administración central de los aportes de los grupos étnicos, si bien deja una duda importante derivada de la comprobación que realizaron los cronistas acerca de la existencia de enormes cantidades de bienes diversos y alimentos destinados a la redistribución. Podría interrogarse con razón sobre el sentido final de una abundancia de bienes sobrantes, excesivos para las funciones redistributivas en una sociedad sin mercado, y sin posibilidad de exportación de excedentes. Dentro de la redistribución, los excedentes no utilizables garantizaban la prestación de la mano de obra y la interdependencia de la autoridad cuzqueña con los grupos étnicos: fuera de ella los excedentes eran inútiles.

Desde los primeros momentos posteriores a la invasión, las crónicas destacan la existencia de las *aclla*, a las cuales clasificaron rápidamente como “mujeres escogidas” de la divinidad, del *Inka* e incluso de los curacas. Si bien los cronistas afirmaron también que las *acllas* vinculadas a los curacas eran producto de “donaciones” del *Inka* a las autoridades étnicas, esto último puede deberse justamente al criterio centralista que los cronistas incorporaron a la sociedad andina, y que provenía de su experiencia española. Configurada la institución de las *acllas* en las crónicas, se informó en dichas obras que las mismas eran entregadas a los españoles, posiblemente en busca de lograr a través de ellas relaciones de reciprocidad. Las crónicas afirmaron también que las *acllas* eran escogidas de todas las “provincias” o grupos étnicos, y entregadas al *Inka*. Este podía escoger entre ellas sus “mujeres secundarias” o entregarlas como premio a funcionarios destacados; las restantes estaban dedicadas a diversas labores del culto.

No se discute el papel ritual que cumplían las *acllas* en los templos oficiales del Tawantinsuyu, aunque el mismo no ha sido convenientemente estudiado. Las crónicas nos las presentan como una suerte de monjas, que se hallaban confinadas en casas especiales, llamadas *acllahuasi* en los textos de la época, y llevaban una vida virtuosa, es decir casta, según los patrones españoles. Por ello parecería una incongruencia considerar a la vez que eran consideradas como un premio. De otro lado, los cronistas especifican que las *acllas* quedaban desvinculadas por entero de su grupo originario, ello las asemejaría a los *yana*.

Algunos cronistas, como Hernando de Santillán o Pedro Pizarro, precisan que las *acllas* tenían funciones económicas, particularmente textiles. Ello podría ser fácilmente relacionado con las obligaciones derivadas de la redistribución que el *Inka* ejercía. Las crónicas relatan con lujo de detalles que el *Inka* realizaba frecuentes regalos de ropa a los miembros de la élite cuzqueña, a los curacas y a la población. Los mismos se encuentran vinculados con las conquistas incaicas,

en cuanto las mismas derivaban en obligaciones de redistribución, iniciadas o garantizadas por los regalos del propio *Inka*. Entre estos, la ropa era particularmente apreciada.

BIBLIOGRAFIA

Los trabajos clásicos sobre la organización social andina, especialmente sobre el Tawantinsuyu, fueron inaugurados por Heinrich Cunow en los últimos años del siglo pasado; destacan: *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas* ([1891], París 1929), *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo* ([1890], París 1929), y *La organización social del imperio de los Incas (Investigación sobre el comunismo agrario en el Antiguo Perú)* ([1896], Lima 1933). Los tres trabajos fueron traducidos del alemán por María Woitscheck, y publicados en una colección dirigida por José Antonio Encinas. Por eso mismos años se editaba la primera versión francesa de *El imperio socialista de los Incas*, de Louis Baudin, libro que ha tenido larga influencia en los estudios andinos; obras posteriores del autor tocan temas similares. Poco después de su edición original, los estudios de Cunow fueron divulgados en el Perú por Víctor Andrés Belaunde: *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (Lima 1908), y rescatados en la época del indigenismo de los años 20-30, cuando fueron traducidos al castellano, como se indicó. Luis E. Valcárcel, cuya obra pionera es particularmente importante en este campo, se ha ocupado del tema tanto en su *Historia de la cultura antigua del Perú* (Lima 1943-1949), como en su *Etnohistoria del Perú antiguo* (Universidad de San Marcos, Lima 1959; hay eds. posteriores)

Entre los diferentes estudios sobre las "dinastías" incaicas, véase: John H. Rowe, "Inca Culture at the time of the Spanish Conquest" (*Handbook of South American Indians, II*, Smithsonian Institution, Washington 1946), R.T. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco* (Leiden 1964); Pierre Duviols, "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico" (*Histórica*, IV, 2, Lima 1980); María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1983). En ellos se hallarán propuestas ampliamente discutidas en los últimos años. Es interesante el estudio de J.H. Rowe, "Una relación de adoratorios del antiguo Cuzco" (*Histórica*, V, 2, Lima 1981).

El estudio de María Rostworowski de Diez Canseco, *Pachacútec Inca Yupanqui* (Lima 1953), abrió la discusión en torno al correinado entre los incas. Para el conflicto entre Huáscar y Atahualpa, véase: Franklin Pease G.Y., *Los últimos incas del Cuzco* (Lima 1972; hay eds. posteriores).

Los grupos étnicos y los curacas han sido documentados en los últimos decenios, véase: María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones: Costa norte* (Lima 1961), *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1977), y *Señoríos indígenas de Lima y Canta* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978). En este campo son muy importantes las investigaciones y ediciones de John V. Murra, especialmente *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975); entre las ediciones de documentos particularmente importantes para este campo destacan dos, realizadas asimismo por Murra: Garcí Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (Casa de la Cultura del Perú, Lima 1964), e Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco-Lima 1967-72; 2 vols.). Desde la publicación de la primera visita nombrada, los estudios de Murra abrieron un campo nuevo en la historia andina. Otros autores han publicado diversos trabajos sobre el tema, destaca entre ellos Waldemar Espinoza Soriano, véase entre otros muchos: "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha" (*Revista Histórica*, XXX, Lima 1967), "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII" (*Revista del Museo Nacional*, XXXVI, Lima 1970). "Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la conquista del Perú" (*Anales Científicos*, I, Universidad del Centro del Perú, Huancayo 1971), "El curacazgo de Conchucos y la visita de 1543" (*Boletín del*

Instituto Francés de Estudios Andinos, III, 1, Lima 1974), y "Los Chambillas y mitmas incas y chinchaysuyus en territorio Lupaqa. Siglos XV-XX" (*Revista del Museo Nacional*, XLVI, Lima 1982). También: Franklin Pease G.Y., ed., *Collaguas I* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1977). Una relación de visitas publicadas sobre diversos grupos étnicos en Franklin Pease G.Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978).

Capítulo IV

LA RELIGION DE LOS INCAS

DESDE los cronistas del XVI hubo una larga preocupación por averiguar las características de la religión existente en el área andina. Motivación fundamental en ese empeño fue el inicio de la evangelización, así como los afanes lingüísticos de los propios evangelizadores estaban relacionados con el éxito que esperaban obtener en su tarea. Inicialmente, toda manifestación religiosa (así como cultural en general) fue asociada con los incas del Cuzco. Fueran cronistas o evangelizadores, los autores de la primera época española en los Andes que consideraban que la religión del "tiempo de ynga" era manifiestamente idolatría y consecuencia directa de la actividad del demonio. Algunos cronistas, sin embargo, introdujeron en sus relatos versiones que hablaban de intentos de aproximación a una actitud religiosa más cercana al Cristianismo, mencionando que algunas personas, especialmente incas, habían sido capaces de llegar por medio de razonamientos al conocimiento del verdadero Dios, el bíblico. No se excluyó tampoco la difusión por los Andes de la propia revelación cristiana, y hubo entre los siglos XVI y XVII una ilustrada polémica en torno a la evangelización primigenia de América (incluyendo los Andes, por cierto) en los tiempos apostólicos.

De otro lado, los españoles atribuyeron a la religión andina un carácter acen-
tuadamente estatal y cuzqueño, dotado de una burocracia centralizada y jerar-
quizada a la manera de la existente en la Iglesia católica. Ello es discutible,
aunque ciertamente hubo diferentes clases de sacerdotes dedicados a cultos
diversos, tanto al nivel de la organización cuzqueña como al de las organizaciones
étnicas. Finalmente los españoles supusieron que los incas habían impuesto
sus criterios religiosos de manera similar a como lo hacían ellos mismos, y
sugirieron una suerte de evangelización solar, dedicada a establecer en los
dilatados ámbitos del Tawantinsuyu el culto de *Inti* o *Punchao*, nombres que
tuvo el dios solar incaico. Esto, como veremos, no es correcto.

COSMOVISION ANDINA

Toda cosmovisión es posible de estudiarse a partir de los mitos y de las tradiciones orales de un pueblo, así como del universo ritual. Los cronistas

recogieron abundantes mitos, transformando a muchos de ellos en una historia de los incas. Dejaron fiel testimonio de las versiones que obtuvieron en el Cuzco, si bien no hubo desafortunadamente un esfuerzo tan concentrado en otras regiones del Tawantinsuyu.

El primer testimonio de una cosmovisión se encuentra en los mitos que hablan del origen del mundo y del hombre; de ellos derivan o a ellos se refieren los que hablan de la institucionalización de los diferentes órdenes de la vida social, así como los que mencionan la fundamentación de las relaciones existentes entre los hombres. También ocurre lo propio con los mitos que relatan el origen de los alimentos, la aparición de las enfermedades y sus respectivos remedios, etc.

Hacia el fin de las llamadas Guerras Civiles entre los españoles, es decir alrededor de 1549-50, había en el Cuzco quienes se interesaban especialmente en indagar acerca de las versiones sobre el pasado incaico. Cerca de veinte años después de los acontecimientos de Cajamarca, los españoles habían aprendido el quechua, y se encontraban en mejores condiciones que las que tenían en los tiempos de la ejecución de Atahualpa, para inquirir acerca de la vida anterior a 1533. Juan de Betanzos, por ejemplo, se había casado con una mujer de la élite cuzqueña y, al dominar la lengua quechua, tuvo acceso a un conjunto de tradiciones del sector dirigente de la ciudad. Por el mismo tiempo estuvieron en el Cuzco otros acuciosos investigadores que recogieron versiones similares, como es el caso de Pedro de Cieza de León y del clérigo Cristóbal de Molina, quien era párroco en la ciudad. Ambos escribieron detenidamente sobre el tema, aunque es de lamentar que la obra mayor de Molina esté perdida hasta la fecha, conociéndose únicamente un resumen redactado hacia 1575; poco antes de esta última, terminaba su obra en la propia ciudad el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa.

Especialmente Betanzos, Cieza y Molina se refieren a una divinidad, Wiraqocha, que vivía en el cielo o en "los confines del mundo", en un tiempo en que el propio mundo ya existía. El mundo no tiene en los Andes un origen expreso; es, en sí mismo, una divinidad, si bien no tan claramente precisable como tal en los textos hispánicos del XVI, excepción hecha de una posible identificación con la *Pachamama* (= la tierra, pero no todo el mundo). El mundo se renovaba gracias a la actividad de dioses que actuaban como *ordenadores*. La ordenación del mundo es una de las formas que toma la "creación"; otra es la creación *ex nihilo*, donde el mundo se origina de la nada por acción específica de una divinidad, como ocurre en el Génesis bíblico. Una tercera forma de creación es la llamada "creación por génesis", caso en el cual el mundo se renueva así mismo en periodos determinables. Las dos primeras formas de creación requieren de un agente, de un principio generador, de ambos a la vez. Es visible la presencia de una divinidad que garantiza el orden del mundo, no siendo necesariamente una divinidad dinámica, que participe activamente en la vida de la gente. En los Andes se menciona la presencia de un principio generador, denominado *Cámac* o *Inka*, el primero aparece señalado como "padre de dos Wiraqochas en algunos textos; Wiraqocha es, de otro lado, el agente que "crea"—es decir, ordena— un mundo específico. Mitos de otras regiones dan nombres diversos a las divinidades ordenadoras del mundo, e incluso se aprecia la existencia de versiones que relatan diferentes edades de dioses, separadas por catástrofes (situaciones de caos) intermedias.

Es común llamar dioses a los seres que la mitología recuerda como ordenadores

del mundo; cuando se les denomina "creadores", se está haciendo referencia explícita al origen de *un* mundo, y también al del conjunto de relaciones sociales que los propios mitos refieren. Al hablar de *creación* aquí, no se hace referencia entonces a la noción bíblica de la creación desde la nada, ni se confunde la noción andina de la divinidad con la desarrollada a través del pensamiento judío y cristiano. Tampoco se reducen las divinidades andinas a la condición de héroes, arquetipos o modelos ejemplares, aunque todo ello forma parte de sus características.

Los autores del XVI y XVII buscaron entender la religión andina desde el punto de vista del catolicismo. Ello explica que las divinidades fueran puestas a la vez dentro de un esquema que incluía la idolatría y, como producto de una confusión, identificadas como apóstoles de Cristo en misión de propagar el Evangelio por todo el mundo. Ello ocurrió tanto en los Andes como en México. Cuando esta identificación funcionó, los dioses andinos fueron considerados imágenes degeneradas de santos; cuando no, se les clasificó como demonios. Al mismo tiempo, siguiendo una tradición renacentista, los mitos de la región andina fueron transformados en alegorías, y sus informaciones sobre dioses, arquetipos o modelos ejemplares convertidas en datos biográficos de héroes o personajes de historias falsas. No sólo los cronistas recogieron estos datos; también lo hicieron los evangelizadores o sacerdotes extirpadores de la idolatría. En los procedimientos judiciales o en las visitas llevadas a cabo por los mismos hallanse declaraciones que contienen mitos, identificaciones de divinidades, y numerosas referencias al universo ritual. A estas informaciones se añade la proporcionada por la antropología contemporánea, que ha recogido valiosos testimonios en los últimos años.

Principalmente las crónicas relatan las versiones que hablan del origen del mundo, es decir, de su ordenación. Allí las divinidades son presentadas como ordenadores de una situación de caos; diseñan un orden y lo ponen en marcha. Espacio y tiempo son ordenados a la vez que los hombres.

Al entender a las divinidades andinas como "ídolos", los españoles las redujeron en la mayoría de los casos a sus manifestaciones locales, eliminando *a priori* la posibilidad de la existencia de categorías generalizadas acerca de lo sagrado, así como también de las referentes a divinidades conocidas en ámbitos amplios. Sólo aceptaron dioses generalizados a través de las conquistas de los incas. Hubo, sin embargo, categorías extendidas en los Andes, como se vio ocurría con las correspondientes al dualismo, también aplicable al conjunto de lo sagrado. Lo mismo debió ocurrir con las nociones de un principio generador o modelos originarios de las cosas (arquetipos), como se aprecia en las nociones de *Inka* o *Enqa* (en quechua y aymara, respectivamente) o de *Cámac*. No se entiende una noción generalizada como la de *Pachamama* (la madre tierra, diosa de la tierra) sin un equivalente de carácter celeste; éste debe ser el que los cronistas que recogieron su información en el Cuzco identificaron como *Wiraqocha*.

En su afán por demostrar la tesis de la evangelización de América en los tiempos de los apóstoles, algunos autores afirmaron, como ya se indicó, que las representaciones de algunas divinidades andinas eran en realidad confusiones degeneradas a lo largo del tiempo con santo Tomás o san Bartolomé. Otros cronistas, como Pedro Sarmiento de Gamboa o el propio Inca Garcilaso de la Vega, formularon la tesis de que los hombres, como seres racionales, podían llegar en forma independiente a la noción de una divinidad similar a la judeo-

cristiana. Por ello mencionaron que un *Inka* había logrado identificar al dios Wiraqocha con un ser supremo unívoco, que regía el mundo e incluso lo había creado, incorporando de esta manera una noción de la creación similar a la bíblica. Dicho ser supremo era entonces, a juicio de esos autores, el verdadero Dios, no siéndolo en consecuencia *Inti*, el conocido sol del Cuzco. Este razonamiento resulta sustancialmente distinto a la idea generalizada en las propias crónicas de una creación por ordenación, como la que muestran los mitos escogidos por los propios autores desde el siglo XVI.

Todo mito se inscribe en un ciclo, dentro del cual ingresan las distintas versiones relacionadas y dependientes entre sí. Aunque los mitos no hayan sido casi nunca recogidos como componentes organizados en un ciclo, puede integrárseles mediante un análisis cuidadoso. Las versiones orales, de otro lado, quedan establecidos cuando son recogidas y, transcritas, tanto por los cronistas como por los etnólogos contemporáneos; pero ello no debe hacer olvidar que las mismas versiones en sus diversas variantes continúan circulando y modificándose entre la población, al margen de su recolección y su fijación por medio de la escritura. Nada autoriza a pensar *a priori* que una versión establecida por su oportuna recolección sea la más importante o verdadera. No se conoce tampoco el ámbito real de influencia de una versión entre la población. Pero en algunos casos puede hablarse de una continuidad de elementos, como los existentes entre la versión de la ordenación del mundo por Wiraqocha, la versión del origen del Cuzco (los hermanos Ayar o Manco Cápac), y las versiones modernas de Inkarrí. No se ha delimitado aun con claridad los diversos ciclos míticos andinos, aunque hay intentos recientes, metodológicamente discutidos.

De otro lado, las versiones míticas de que disponemos están profundamente alteradas por la propia mecánica de su recolección desde el siglo XVI, trastocadas por una traducción deficiente y por los reiterados intentos de cristianizar las propias versiones. Es imposible restablecerlas en sus condiciones originales. Al transformarlos en materiales para una historia, los mitos andinos fueron convertidos en alegorías, en "historias falsas", consideradas leyendas y no referidos a una historia verdadera.

Si, por un lado, los cronistas recogieron parcialmente los ciclos míticos, sobre todo en las extensas regiones fuera del ámbito cuzqueño, tampoco aceptaron todas las divinidades o seres sagrados andinos. Fueron favorecidas, de una parte, aquellas que podían identificarse fácilmente con el dios cristiano (en tanto "celestes" y "hacedores"); de otra, aquellas que podían ser claramente concebidas como "vencidas" por la propia invasión. Tal fue el caso de *Inti* o *Punchao*, el sol del Cuzco derrotado a la par que el *Inka*, y conservado bajo la última denominación en Vilcabamba hasta la captura del último *Inka* Tupa Amaro. Otras divinidades —seres o cosas sagradas— genéricamente llamadas *guacas* por las crónicas y por la documentación de los extirpadores de las idolatrías, fueron consideradas "menores"; manifestaciones locales de la actividad del demonio para embaucar a la población. En muchas ocasiones se consideró a las divinidades locales bajo las categorías romanas de dioses lares y penates, que en Roma habían sido dioses familiares.

La oposición entre divinidades del tipo de Wiraqocha y la Pachamama se hace visible en las múltiples versiones recogidas en distintos lugares de los Andes; en la Costa, el mito de Wa-Kon los presenta como una dualidad, y casos similares (oposición cielo-tierra) se aprecian en los mitos de Guarochiri, recogidos por Francisco de Avila a fines del XVI; la dualidad divina se halla

conformada allí por Cuniraya-Urpayhuáchac.

La delimitación de esta dualidad hace percibir un conjunto de elementos de comunicación entre ambos mundos; entre los más conocidos hállase *Illapa* (el rayo), y el arco iris, muchas veces relacionado con el *Amaru* (serpiente). La serpiente bicéfala aparece mencionada en los textos de los cronistas como Santa Cruz Pachacuti (¿1613?), es frecuentemente registrada en la cerámica de diversas poblaciones andinas.

La imagen andina del tiempo es cíclica; a ello se debe que los cronistas presentaran grupos de edades del mundo que pueden ser interpretadas de varias maneras. Ciertamente, los cronistas tenían sus propias nociones acerca de las edades del mundo, y las incorporaron; entre ellas aparece la versión de tres edades, que se remota a la influencia del abad calabrés Joaquin de Fiore (muerto en 1202), autor de un libro que había difundido ampliamente sus ideas (*El Evangelio eterno*), e influyó en ciertas órdenes religiosas, como la franciscana. Se planteaba en él la edad del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, previa al Juicio final. La tercera edad iba a ser el reino de los santos. Fiore suponía que la historia humana debía culminar con la predicación del Evangelio por todo el mundo, la cual sería hecha por una orden monástica; sus tres últimos años serían el reinado del Anticristo.

Los cronistas andinos presentaron diversas versiones de las edades del mundo. En los mitos recogidos por Francisco de Avila en Guarochiri se observan cuatro edades de dioses. La primera está presidida por *Yanañamca Tutañamca*; la segunda por *Guallallo Carhuincho*, precisándose que éste *venció* al primero, es decir, señalándose en el texto la existencia de un conflicto entre divinidades, el cual separó una edad del mundo de la siguiente. La tercera edad aparece presidida por *Pariacaca* y la cuarta por *Cuniraya*, al cual se denomina asimismo *Cuniraya Viracocha*. Si bien se duda en el texto acerca del orden correcto entre las dos últimas edades, la vinculación con *Wiraqocha* podría hacer pensar en que éste fuera el dios de la última edad, cuando los hombres de la región se incorporaron al Tawantinsuyu. Desplazados o vencidos los dioses no mueren, y las versiones de las propias crónicas permiten verlos en reuniones con el propio *Inka* del Cuzco.

Otra versión de las edades del mundo, mucho más compleja, es la que proporciona el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala. Inicialmente se pensó que sus edades eran cuatro, todas ellas anteriores a los incas: *Wari Wiraqocha runa*, *Wari runa*, *Purun runa* y *Auca Pacha runa*. A través de ellas los hombres andinos habrían pasado del tiempo del origen al perfeccionamiento agrícola, al aumento de la población y la aparición de las guerras. Se ha precisado al respecto que la edad de las guerras intestinas (*Auca Pacha runa*) es aquella en la cual los señoríos étnicos habrían alcanzado la perfección, antes del advenimiento de los incas cuzqueños.

Los incas habrían conformado, en una primera lectura del texto de Guaman Poma, una quinta edad, caracterizada no solamente por la preponderancia política cuzqueña, sino también porque, a diferencia de las anteriores, los hombres se devolvieron idólatras. Guaman Poma afirmaba que en *Wari Wiraqocha* los hombres habían tenido la correcta noción de la creación, y conocido al dios verdadero; este conocimiento se había ido perdiendo paulatinamente hasta desaparecer en el tiempo de los incas.

La primera lectura hacía ver dos series de cuatro o cinco edades paralelas, frente a las edades previas a los incas se mencionaba en el texto de Guaman

Poma a otras cuatro, la quinta edad "cristiana" (la de Cristo) correspondía a la de los incas. En realidad, el propio cronista aclaraba que los hombres de la primera edad andina (Wari Wiraqocha) eran descendientes de Noé, de modo que pueden leerse las edades que describe utilizando los números romanos del cuadro siguiente:

<i>Edades andinas</i>	<i>Edades europeas o cristianas</i>
1 Wari Wiraqocha runa (III)	1 Adán y Eva (I)
2 Wari runa (IV)	2 Noé (II)
3 Purun runa (V)	3 Abraham
4 Auca runa (VI)	4 David
5 Inka runa (VII)	5 Jesucristo
6 "España en Indias" (VIII)	6 "España en Judios"

La sexta edad aparece como común a ambos mundos. Hasta allí tenemos una numeración distinta e integradora de las edades del mundo. La división en seis edades tiene importantes precedentes en la historiografía cristiana europea. Cada edad correspondía a uno de los días de la creación. Este asunto merece mayor investigación, ya que está demostrado que los cronistas —aun los andinos, como Guaman Poma— utilizaron criterios europeos y específicamente cristianos en su explicación histórica de las sociedades americanas. Lo interesante es que Guaman Poma llegó a considerarse a sí mismo como precursor de la segunda venida de Cristo, la cual constituiría en su esquema una nueva edad del mundo: la novena. Es importante comparar esta afirmación con la versión cuzqueña según la cual el *noveno Inka* es Pachacuti tradicionalmente conocido en las crónicas como "el que trastorna el mundo". El término *Pachacuti* ha sido asimilado por los cronistas a la noción de cataclismo. La transformación del mundo, el cataclismo y la consecuencia del segundo advenimiento están emparentados en el texto del cronista. Al parecer, Guaman Poma está buscando una simbiosis entre la noción del tiempo andino y la europea, resolviendo el problema sin perder de vista en ningún momento las nociones incorporadas por la evangelización.

WIRAQOCHA

Está presente en los mitos cuzqueños como una divinidad ordenadora del cosmos. Salió del fondo del lago Titicaca (Betanzos afirma que no era aquella su primera salida) a un mundo sin luz, en el cual existía una raza de hombres que vivía en la oscuridad. Hizo subir al cielo al sol y a la luna, originando así la luz. Las versiones de las crónicas suponen un cataclismo no especificado, pues los hombres existentes fueron reemplazados por otros (los actuales), modelados en piedra en Tiawanacu, y luego enviados al subsuelo. Wiraqocha los hizo salir de cuevas, montes, ríos y fuentes y les ordenó poblar la tierra, *ordenando* así el mundo en Collasuyu y Chinchaysuyu. Dos "ayudantes" lo hicieron en Antisuyu y Cuntisuyu. Aquí se ordena a la vez el espacio, poblándolo y delimitando jerárquicamente los ámbitos del mismo, pues la propia divinidad ordena los sectores *hanan* y los ayudantes hacen lo propio con los *urin*. Guaman Poma

anota, a propósito de esta jerarquía, que el “consejo real” que atribuye al *Inka* estaba conformado por cuatro señores de Collasuyu y otros tantos de Chinchaysuyu mientras que los otros dos sectores (*urin*) estaban representados por solo dos autoridades.

Luego, Wiraqocha viajó hacia el Cuzco; despreciado o no aceptado por grupos determinados de hombres, provocó una lluvia de fuego, destruyéndolos. Finalmente, fundó el Cuzco.

Se atribuye así a Wiraqocha el ordenamiento del mundo; el diseño del espacio forma parte importante de ello. por eso determina los cuatro *suyu* desde Tiawanacu, colocándose “de espaldas hacia donde el sol nace”, tiene delante suyo a Chinchaysuyu y a sus espaldas a Collasuyu, ubicados en consecuencia hacia el Oeste y Este, respectivamente. Antisuyu queda a su derecha (al Norte), y Cuntisuyu a su izquierda (al sur). Esto representa el ordenamiento de todo el mundo, si atendemos a que los primeros diccionarios bilingües consignaron que Tawantinsuyu quería decir las cuatro partes del mundo y *todo el mundo*.

Recientemente se discute acerca de la real situación de Wiraqocha en el *pantheon* incaico. Las crónicas lo presentan claramente, sin embargo, como un ordenador del mundo que, después de cumplida su tarea, se va a los confines del mundo, luego donde lo ubican los textos de Cristóbal de Molina. Su propia tarea lo hizo transitar desde el Collasuyu hacia el Chinchaysuyu, es decir, de Este a Oeste, siguiendo el camino del sol. Wiraqocha parece ser entonces una divinidad solar, y según las versiones proporcionadas por los cronistas que recogieron su información en el Cuzco (Betanzos, Cieza, Sarmiento y Molina) mantuvo una preeminencia singular, transformándose a su vez en un “dios ocioso”, que solamente intervenía para mantener (garantizar) el orden del mundo que había establecido.

Otro problema que se presenta, es que el nombre Wiraqocha fue empleado por los hombres andinos para designar a los españoles. Posiblemente la confusión surgió de las mismas afirmaciones de los españoles que, tanto en los Andes como en México, buscaron identificarse con una divinidad cuyo retorno estaba anunciado en la tradición local. En México, Quetzalcóatl viajó desde el Oeste al Este, llegando al Yucatán. Wiraqocha en los Andes fue del Este al Oeste, siguiendo el camino del sol. Ambas divinidades figuran en los relatos de los cronistas mexicanos y andinos como dioses cuyo regreso podía anunciar una nueva era. Los españoles relataron en ambos casos que su propia llegada fue considerada por los habitantes nativos como una manifestación del retorno de los respectivos dioses, y dieron a entender que al menos durante un tiempo fueron identificados con ellos.

En los Andes, la confusión parece haber sido más grande de lo que los cronistas afirman en una primera hora, puesto que las versiones andinas que se refieren a los acontecimientos de Cajamarca son idénticas al de los relatos iniciales de los cronistas españoles: Atahualpa no trató a Pizarro como a una divinidad. En todo caso, no es fácil explicar por qué los andinos habrían designado a los españoles con el nombre de una prestigiosa divinidad cuzqueña. La cosa sería más explicable si el nombre de Wiraqocha hubiera tenido una connotación de “señor de dioses” o “autoridad suprema”, que no aparece en los textos de las crónicas o en los diccionarios con un similar sentido “laico”, con la excepción del P. Ludovico Bertonio en cuyo *Vocabulario de la lengua aymara* afirma que Wiraqocha significaba “un hombre sabio”, “de acuerdo a los incas”. Sólo se lo identifica con una divinidad ordenadora del mundo aunque, como ya

se dijo, asimilada a la noción cristiana. Ello ocurre también en los cronistas andinos: Guaman Poma de Ayala denominó Wari Wiraqocha runa a la primera de las edades del mundo; durante ella, los hombres andinos tuvieron, afirma el cronista, la más perfecta noción de un dios como el cristiano, proveniente de una revelación, dado que los hombres andinos eran también descendientes de Noé. Dicha noción de dios fue decreciendo con el tiempo, hasta llegar a la idolatría generalizada en el tiempo de los incas del Cuzco, personificada en el culto al sol que estos impusieron.

Los propios cronistas cuzqueños permiten una duda acerca del número de seres sagrados que eran llamados Wiraqocha. Es un hecho reconocido que las divinidades pueden adoptar variantes nominales o añadir a su nombre calificativos étnicos o regionales, tanto cuando residen en diferentes adoratorios, como en aquellos casos en que se "difunden" por áreas diferentes. El cronista Cristóbal de Molina, por ejemplo, proporciona varios nombres de Wiraqocha en distintos lugares: Hatun Wiraqocha (Urcos), Apotin Wiraqocha (Amaybamba), Sayra Wiraqocha, Chuqui Chanca Wiraqocha, etc. En otros casos, el cambio de nombre del sol se refiere a su ubicación en el cielo. A veces, la variación nominal se halla relacionada con atributos específicos de la misma divinidad. El citado Cristóbal de Molina señala otros nombres para Wiraqocha o el "hacedor": Wiraqocha Pachayachachi, Tecsi Wiraqocha, Caylla Wiraqocha, etc.; algunos de ellos pueden ser identificados con "hijos" del dios (así Tocapu Wiraqocha o Imaymana Wiraqocha), los otros nombres se refieren indudablemente a atributos divinos diferenciados, pero acumulados en él. La mención a los "hijos" indicados varía; en Molina lo son de Wiraqocha, en un texto posterior de otro clérigo del mismo apellido, resultan hijos de Cámac, un principio generador o "hacedor".

En el texto conocido de Francisco de Avila, el dios de la cuarta edad del mundo se llama *Cuniraya Wiraqocha*, y puede identificarse con la influencia cuzqueña en la región de la Sierra Central. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (¿1613?) habló de Tunupa o Tonapa, nombre que también utilizó fray Alonso Ramos Gavilán en su *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621).

Este tipo de problemáticas confusiones se explica porque los cronistas utilizaron informaciones provenientes de fuentes diversas, no siempre precisadas, porque además acomodaron los datos que obtenían para poder confirmar suposiciones concretas (como la tesis de la primera evangelización) y, finalmente, porque reprodujeron las noticias de autores previos que, por haber escrito al borde de la propia invasión, dispusieron de datos pocos confiables acerca de estos temas. Un elemento que no debe desdeñarse es la intromisión de la censura que, como en el caso del cronista Agustín de Zárate, hizo retirar tres capítulos sobre asuntos religiosos (específicamente las creencias sobre el origen del mundo y la vida después de la muerte) en la segunda edición de su obra, que realizó en vida el autor. Para terminar de complicar el panorama, las versiones de los cronistas confunden a los "hijos" con los "ayudantes" de la divinidad.

Wiraqocha aparece asimismo mencionado en las crónicas en relación con el origen del Cuzco, si bien otro conjunto de versiones (los "hermanos" Ayar, Manco Cápac y Mama Ocllo) forman un ciclo específico, pero derivado y dependiente del de Wiraqocha. La relación con la versión de los Ayar se hace más explícita en autores como Pedro Sarmiento de Gamboa (quien terminara la *Segunda Parte de la Historia general llamada indica* en 1572); Sarmiento afirmó que los

Ayar salieron de Cápac Toqo, una ventana de Pacaritampu, "por mandado del Ticci Viracocha".

Versiones asimilables a la de Wiraqocha se presentan en mitos de diferentes regiones andinas. Los religiosos agustinos evangelizadores de la zona de Guamachuco hablaban de *Catequil*, quien también aparece registrado en otras crónicas y en informes de extirpadores de idolatrías; a veces se menciona que un *Inka* mandó destruir su templo por un oráculo mal dado o mal interpretado. Cuando los autores que escribieron sobre la región del Collao hablaron de los hijos o ayudantes de Wiraqocha, los llaman Tuacapa o Taguacapa y Arnahuán.

En su afán de precisar una evangelización primitiva en el tiempo de los apóstoles, algunos autores generalizaron la versión que atribuía la calidad de evangelizador al personaje individualizado como Wiraqocha, cosa que el propio Cieza de León ridiculiza. La idea de la evangelización apostólica tuvo larga duración; se considera su vigencia impresa desde la década de 1550 hasta avanzado el siglo XVII. Se discutió desde México (identificándose al apóstol con Quetzalcóatl) hasta los Andes del Sur; en 1558 Gerónimo de Vivar podía afirmar la existencia de la versión en el Chile central, añadiendo que de allí había venido al Cuzco. Estas versiones, generalizadas en toda América por muchos autores de entonces, han hecho confusa la imagen de las divinidades similares a Wiraqocha.

Wiraqocha es, a fin de cuentas, una divinidad *celeste*, que recorre el camino del sol y, después de haber ordenado el mundo, queda en los confines de éste convertido en un "dios ocioso".

PACHACAMAC

Ampliamente conocida como una divinidad destacada de la Costa, fue emparentada desde los cronistas con Wiraqocha, considerándosele como su equivalente costeño, e identificándosele desde entonces con el santuario que actualmente lleva su nombre en Lurín, al sur de Lima. Se ha hecho célebre su asociación con Vichama, un héroe cultural que figura en la difundida versión del fraile agustino Antonio de la Calancha, autor de la *Crónica moralizada del orden de Nuestro Padre San Agustín* (1638-39).

Es posible, como señalan algunos autores, que el nombre originario de la divinidad haya sido *Irma*, *Ichma* o *Illma*, y que Pachacámac sea un término tardío, convertido por los españoles en una de las formas de señalar al "hacedor". Los textos de las crónicas señalan tanto a Wiraqocha como a Pachacámac para identificar al "dios creador" asimilado al bíblico; sin embargo, nótase en la *Doctrina Cristiana* de 1584 (el primer libro impreso en el Perú y en América del Sur, editado en español, quechua y aymara) que sus autores no tradujeron el término "dios", sino que lo introdujeron en los idiomas andinos como un evidente neologismo. Al igual que con Wiraqocha, textos distintos a la *Doctrina Cristiana* utilizaron el término Pachacámac para designar al "hacedor del mundo". Ya en 1560 el primer diccionario quechua (el *Lexicon* del dominico fray Domingo de Santo Tomás) precisaba *rurarec* o *yachachic* para designar la "creación", coincidiendo con los otros cronistas cuzqueños en usar *Pacha yachachic* para señalar uno de los atributos de Wiraqocha e identificarlo como "hacedor de la tierra" (*Pacha* = tierra). En realidad, los primeros autores se vieron en notorias

dificultades para distinguir la noción abstracta del dios, del nombre de una divinidad, entre cuyos atributos se hallaba la capacidad de "crear" u ordenar el mundo.

Algunas de las primeras versiones sobre Pachacámac son escuetas, aunque coincidentes en mencionarlo junto con otros dioses identificados en la Costa, como es el caso de *Con*, el dios "sin huesos" que se desplazaba por el aire. Ello ocurre con versiones iniciales como la de Francisco López de Gómara (1552), quien no vino al Perú, debiendo tener entonces un informante calificado; asimismo, aparece en la misma forma en la relación del Presidente de la Audiencia de Lima don Pedro de la Gasca (escrita hacia 1553). La versión más tardía y más difundida es sin duda la del agustino Calancha, ya mencionada; éste escogió evidentes relaciones anteriores a la edición de su obra, provenientes de religiosos de su propia orden e informes de los sacerdotes que participaron en las extirpaciones de las idolatrías andinas.

Aunque al identificarlo con Wiraqocha, Pachacámac podría considerarse una divinidad celeste, es visto también por los cronistas como un dios subterráneo, productor de terremotos y específicamente en Calancha, como productor de los alimentos. Calancha considera a Pachacámac competidor del sol. Pachacámac había creado una pareja humana; el hombre murió y la mujer sobrevivía penosamente recolectando raíces. Se quejó entonces al sol ("amado creador de todas las cosas") y éste la hizo concebir un hijo, el cual fue muerto por Pachacámac al nacer. Para subsanar la carencia de alimentos, Pachacámac sembró los dientes del difunto y de ellos nació el maíz, luego hizo lo propio con las costillas y los huesos: aparecieron las yucas y otros frutos similares (raíces); finalmente de la carne brotaron las restantes frutas y árboles.

La madre del hijo del sol volvió a llamarlo, y éste creó otro hijo de "la vid y ombligo del hijo difunto". El nuevo hijo fue Vichama, quien se fue a recorrer el mundo. Mientras se hallaba fuera, Pachacámac dio muerte a la madre y la hizo comer por los gallinazos y cóndores; escondió los cabellos y los huesos en las orillas del mar, y creó hombres y mujeres para poblar el mundo. De regreso, Vichama resucitó a su madre juntando los huesos, y buscó a Pachacámac para darle muerte, pero éste "por no matar otro hermano" se introdujo en el mar frente a donde está su templo. Vichama logró que el sol convirtiera en piedras a los hombres. Arrepentidos, ambos recogieron a los curacas y hombres valerosos convertidos en piedras y los colocaron como *guacas* en la Costa y como escollos en el mar, disponiendo se les hiciera ofrendas. Estando el mundo sin hombres, Vichama pidió al sol los creara, éste envió tres huevos de oro, plata y cobre. Del primero salieron los curacas, del segundo sus mujeres, y del tercero el resto de hombres y mujeres que poblaron el mundo. Otra versión, que incorporó el propio Calancha a su libro, habla de dos parejas de estrellas enviadas por Pachacámac a la tierra, de ellas nacieron los hombres, regresando luego las estrellas al cielo.

Se ve aquí a Pachacámac compitiendo con el sol, como una divinidad que termina sumergiéndose en el mar y que, bajo la tierra, produce los terremotos, participante en una lucha de dioses cuya consecuencia es la población del mundo. Parece compartir características celestes y subterráneas; y ello debe provenir del resumen de las versiones que presenta el cronista.

Versiones diferentes, modernamente recogidas, distinguen a Pachacámac como un dios del cielo, esposo de la tierra (Pachamama), padres ambos de una pareja de gemelos (los *Wilcas*). Pachacámac muere ahogado en el mar y

un monstruo (*Wa-Kon*) mata a la madre. Luego Pachacámac hace subir al cielo a los mellizos, trasformándolos en el sol y la luna, mientras el propio Pachacámac quedaba en la tierra bajo la forma de un cerro nevado productor del agua y la lluvia.

Pachacámac no es una divinidad "costeña". En 1585 Diego Dávila Briceño —un extirpador de idolatrías de la sierra de Lima— anotaba que en el pueblo de Mama, cerca de esa ciudad, habitaba *Urpayhuáchac*, mujer de Pachacámac. En la misma región, afirmaba Francisco de Avila, poco años después, había vivido *Llocclayhuanca*, hijo de Pachacámac. Estas divinidades están presentes en la colección de mitos recogidos por el propio Avila y otros autores; pueden ordenarse en complicadas genealogías.

PACHAMAMA

Se ha destacado que se trata de una divinidad muy extendida en la región andina, probablemente la única a la cual se ha dedicado una extensa monografía histórico-etnológica contemporánea (A.M. Mariscotti de Görlitz). Se halla registrada en el vocabulario aymara del P. Bertonio, no figurando en cambio en su equivalente quechua del también jesuita Diego González Holguín. Como ocurre con Wiraqocha, la tierra es denominada de diversas maneras en las regiones andinas: Chucumama en la región de Guamachuco, Chaupiñamca en la de Guarochiri, etc. Se menciona también a Cámac Pacha, lo cual sugiere una identificación con Pachacámac.

Pachamama figura desde los primeros registros como una diosa productora de los alimentos, fecundada por el sol en las varias formas y denominaciones que éste adquiere en los Andes. Entre todas las grandes divinidades andinas, es la que más claramente ha sobrevivido hasta la fecha, no sólo porque todas las deidades registradas contemporáneamente son subterráneas, sino porque Pachamama ha sido explícitamente identificada con la Virgen María, y comparte con ella el culto. La madre tierra sigue funcionando sincréticamente. *Pachamama Santa Tierra* es actualmente un personaje reconocido en el universo religioso andino.

La existencia y vigencia del culto a la Pachamama a lo largo del tiempo y de la evangelización, permite apreciar que dentro del sistema dual andino debía corresponderle una divinidad *ouránica* (celeste) equivalente, del tipo de Wiraqocha, con similar presencia generalizada. Pachamama es visiblemente una divinidad subterránea o *ctónica*.

INTI O PUNCHAO

Los cronistas presentaron, sin duda alguna, al sol como la divinidad más importante de los Andes en los tiempos de los incas. El sol era entonces una divinidad dinámica, que se hallaba estrechamente articulada con el Tawantinsuyu. Era a la vez el padre del *Inka* y la más prominente deidad "estatal". No acertaron los cronistas al suponer que los incas habían expandido su culto por toda la población andina; lo que puede afirmarse, en cambio, es que cada centro administrativo contaba con un templo solar (un *ushnu* piramidal escalonado), junto con otras

muestras de la preeminencia incaica. Se menciona la ubicación en cada uno de ellos de un *acllahuasi* y de un "palacio real". Ello no significa de manera alguna que el culto al sol incaico hubiera sido popular y extendido bajo la forma de una "evangelización", como pensaron los autores del siglo XVI. Esa fue sin duda una transposición de los criterios evangelizadores de los propios españoles de la época. El culto solar incaico fue elitista y reservado a grupos estrechamente vinculados con la administración cuzqueña.

El sol fue llamado *Inti*, y así aparece en los textos, pero también *Punchao*, término que se recoge con mayor frecuencia en autores más tardíos, por ejemplo en las declaraciones rendidas ante los funcionarios de la época del virrey Toledo en el Cuzco, o en los *Ritos y fábulas de los incas*, compuesto por Cristóbal de Molina hacia 1575; también prefiere *Punchao* el jesuita José de Acosta (1590), así como las relaciones de los sacerdotes que presenciaron la ejecución de Tupa Amaro, el último *Inka* de Vilcabamba. Uno de estos, el jesuita Antonio de Vega, aumenta la indecisión al definir a *Punchao* como "hacedor y fabricante del sol y de todas las criaturas". Las propias fuentes distinguen cuando señalan que *Punchao* era el "ídolo del sol", es decir, su representación; era de oro, Acosta precisa que estaba orientado hacia el Este, de manera que dieran en él los rayos del sol naciente. El P. Vega, antes mencionado, apuntó que en él se hallaban las cenizas de los corazones de todos los incas del Cuzco.

Otra distinción entre *Inti* y *Punchao* es, según las informaciones de los autores de diccionarios coloniales, que el primero se refería prioritariamente al planeta, mientras que el segundo era el día. Sin embargo, las crónicas indican en general el uso de ambos términos. Cronistas como Molina señalan la existencia de la noción del "sol joven" ("Y al sol le decían que él siempre fuera mozo, y que saliese alumbrando y resplandeciendo"), lo cual indicaría un culto al sol de la primavera o del verano naciente, puesto que esto se menciona a propósito de las festividades de mes de mayo. La juventud del sol y la del mundo se identificaban entonces calendáricamente; el mismo cronista apunta otra interpretación, al hablar de *Guayna Punchao* como una estatua del sol llevada a un cerro cercano al Cuzco; ello ocurría en noviembre, al borde del inicio de la temporada de lluvias en las zonas altas de los Andes. Si esto es correcto, el sol joven se identificaría con el nacimiento del año, al estar dicha ocasión cercana al solsticio de diciembre.

El jesuita Bernabé Cobo, autor en el siglo XVII de una reputada *Historia del Nuevo Mundo*, recordaba que en el templo solar del Coricancha había existido hasta tres imágenes del sol, denominadas *Apu Inti*, *Churi Inti* e *Inti Cuanqui*, si bien los dos primeros términos apuntan a las dos primeras personas de la Trinidad Cristiana. Había memoria, dice, de que en una ocasión se vieron en el cielo tres soles, si bien se decía igualmente que una de las representaciones tenía que ver con el sol propiamente dicho, la segunda y tercera con sus guardianes. De otro lado, una tradición diferente afirmaba que la primera representación correspondía al sol, la segunda al día y la tercera a la "virtud de crear"; ello remite, ciertamente, a una cierta cristianización de la información. La versión que habla de tres soles es interesante: mitos recogidos en nuestros días hablan del fin de una antigua humanidad (los "gentiles") por la aparición de dos o tres soles simultáneos en el cielo.

El templo solar por antonomasia era el Coricancha, del Cuzco; se afirma que a su imagen estaban hechos los demás, pero ello parece discutible, dado que los *ushnu* de los centros administrativos se remiten a las pirámides escalona-

das existentes en los dos sectores de la gran plaza cuzqueña: Aucaipata y Cusipata. Los cronistas recuerdan que junto con la imagen del sol se hallaban en el Coricancha otras representaciones, como recuerda el cronista andino Santa Cruz Pachacuti. Este destacó en un grabado muy conocido al sol acompañado de la luna, de una imagen "sin rostro", naturalmente asimilada al "hacedor" y otras divinidades (rayo, constelaciones, etc.). De otro lado, diversos testimonios aseveran la existencia de una representación antropomorfa del sol, la cual ha sido relacionada con los informes de una "revelación solar" que recibiera el Inka Pachacuti, previa a la remodelación del mundo como consecuencia del enfrentamiento con los Chancas.

El culto solar cuzqueño no era el único de este tipo existente en los Andes. Se vio que en el propio ámbito del Cuzco, Wiraqocha era una deidad solar. Hay muchos testimonios acerca de otras divinidades solares registradas en diversas regiones andinas, como las recordadas por los extirpadores de idolatrías en la región del arzobispado de Lima. Allí se usaron también los nombres de *Inti* y *Punchao*, y se registra su culto muy avanzado el siglo XVII, si bien ya no vinculado al Tawantinsuyu. Puede afirmarse entonces una vigencia panandina del culto solar y, de otro lado, la singularidad del culto cuzqueño, relacionado con el poder incaico. Incluso hay informaciones que señalan que tanto *Inti* como *Puncaho* eran "hijos del sol".

Se puede concluir en una presencia múltiple de los cultos solares, dentro y fuera del Tawantinsuyu; los diferentes nombres del sol, así como las distintas "personalidades" de la divinidad se refieren a su residencia, así como a su ubicación en el día y en el año. Así mismo, es claro que los cultos solares están asociados con el maíz y la coca; el primero es un producto típicamente solar, registrado como tal en los mitos cuzqueños que hablan del origen de los incas. Las ofrendas lo incluían ciertamente bajo la forma de chicha, aparte de su estado natural; coincidía en prestigio con la coca. Pero también había rituales solares relacionados específicamente con el cultivo de los tubérculos; de ello hay muestras en las tantas veces mencionados documentos de las campañas de la extirpación de las idolatrías.

Finalmente, y dentro de las características aglutinadoras y panandinas atribuidas por los cronistas al culto solar cuzqueño, se afirmó que el culto estatal incorporó las deidades de todos los pueblos andinos que ingresaban en el Tawantinsuyu, y que éstas entraron así a un Coricancha poblado de dioses de las cuatro partes del mundo. Es muy posible que, en esto también, los cronistas utilizaron sus conocimientos de los rituales romanos que hacían ingresar en el *pantheon* capitalino a las divinidades de las zonas conquistadas, si consideraban que aquellas los habían apoyado en sus guerras de conquista.

LA LUNA, LAS ESTRELLAS Y OTROS DIOSES

Los cronistas y los autores de la represión contra las idolatrías, hicieron notar que la luna era una divinidad importante. Lo mismo ocurría con las estrellas, los cerros y los ríos. Los autores han dejado muchos testimonios de aquellos cultos. Autores modernos identificaron a la luna como una divinidad "costeña" vinculada al mar, y se ha buscado frecuentemente disponer de explicaciones que distinguieran zonas específicas de la actividad de las divinidades.

No se puede precisar con certeza que la luna sea costeña frente a un sol serrano; se ha visto que ambas aparecen registradas tanto en los mitos de las dos regiones como también en numerosos testimonios arqueológicos. En realidad la luna (*quilla*) forma parte importante de la cosmogonía andina, que requiere sin duda de nuevos estudios. Su presencia en el célebre dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti es notoria. Igual cosa ocurre con las estrellas, donde destaca la constelación de las siete cabrillas (*onqoy*).

Los cerros y las fuentes son *paqarinas*, lugares de origen de los hombres y mujeres que adquirieron sentido en el mito de Wiraqocha, cuando éste hizo ingresar a los hombres en el subsuelo y luego les ordenó salir de las cuevas, las fuentes, etc. Cada grupo de parentesco (*ayllu*) tenía su *paqarina*. Los antepasados, considerados sagrados, eran los *malquis*, término que los informadores de los siglos XVI y XVII atribuyeron tanto a los huesos como a las momias. También las altas cumbres nevadas fueron residencia de divinidades prehispánicas y, como se vio en los mitos de Pachacámac, algunas piedras eran asimismo sagradas; los cerros siguen teniendo una importante función en la religiosidad andina contemporánea, si bien es distinta y sincrética con los resultados de la evangelización.

Identificaron también los autores del XVI y XVII a las *conopas* o *chancas*, y otras cosas sagradas que ingresaron así a la categoría general de *guacas*. Las *conopas*, por ejemplo, fueron identificadas con productores de bienes agrícolas o de ganados, y tenían la forma del producto mismo. *Mama sara* y *Mama papa* eran los protectores y apoyaban la producción del maíz y de los tubérculos. *Huanca* era una piedra larga, algunas veces llamada también *chacrayoc* o señor de la chacra, como señala el padre Arriaga, en su conocido libro *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621). Las *conopas* fueron llamadas también *illas*, aunque es posible que todas estas denominaciones no sean únicamente sinónimos. Algunas de las *guacas* tenían uso con fines adivinatorios y, ciertamente, muchas de las divinidades andinas fueron identificadas con oráculos; los más famosos estuvieron en Pachacámac, asociados éste a los anuncios de la muerte del *Inka* Guayna Cápac y a la llegada de los españoles, y también Catequil, en la zona de Guamachuco, del cual se cuentan versiones sobre los mismos temas.

Guaca es un término que los cronistas y evangelizadores emplearon para designar a los ídolos. Posiblemente nominaba a todo lo sagrado; era un término muy amplio que sirvió para identificar dioses, edificios, los lugares y las personas sagradas. El *Inka* y el curaca eran asimismo *guaca*, no solamente se comunicaban con el universo de lo sagrado, sino que eran sagrados en sí mismos. Asimismo eran sagrados los sacerdotes o, como se prefiere designarlos algunas veces, "especialistas en lo sagrado". Todo objeto o persona sagrada era *mochada*; ésta (la *mocha* o *m'ucha*) ha sido precisada como un saludo ritual de reverencia, consistente en un gesto ritual (como un beso al aire) con la ofrenda real o simbólica de cejas y pestañas.

SACERDOTES

Son también denominados con un término más genérico: "especialistas en lo sagrado"; fueron identificados por los españoles de acuerdo con una jerarquía establecida de acuerdo a la existente en la Iglesia católica. Incluso

se discutió ampliamente sobre si existía la confesión en los Andes, y algunos autores señalaron una denominación específica para quienes "confesaban" (*aucachic*). Ciertamente, la discusión acerca de la existencia de la confesión se vincula con los intentos de asimilar la religión andina al catolicismo; de igual modo se describió a las *acllas* como monjas y se presentó una especie de jerarquía episcopal presidida por el *Willaq Umu*, al cual denominóse *Vilahoma*, en la pirámide de las autoridades religiosas incaicas.

En realidad, las nociones de sacerdote o de *chaman*, utilizadas para designar a los encargados del culto, han sido elaboradas para distintas sociedades y organizaciones. No se excluye que determinados funcionarios del culto pudieran ingresar dentro de estas categorías; sin embargo, es evidente que éste es un tema que requiere de nuevas investigaciones, ya iniciadas. Hay casos en los que parece evidente que el funcionario religioso utilizaba el éxtasis como una forma de comunicarse con las divinidades, lo cual los asimilaba a los chamanes; en la relación que escribieron los religiosos agustinos evangelizadores de Guamachuco (hacia 1561) se relata un rito de iniciación que convierte en *guaca* a un hombre, haciéndolo entrar en éxtasis mientras observaba una danza de mantecillos en el agua de una laguna. Trasladado durante su éxtasis al mundo subterráneo, emergió de él con poderes sagrados. Mitos recogidos en nuestros días recuerdan que el Titicaca tiene "encanto", puede arrastrar a un hombre que se encuentra en sus orillas; el mar, en cambio, no tiene esa cualidad. Los propios curacas eran también guacas, pasaban rituales de iniciación y estaban encargados de rituales concretos; algunos de estos eran privativos del *Inka*.

Los textos de los siglos XVI y XVII precisan los nombres y atribuciones de los funcionarios o especialistas del culto. Entre los muchos mencionados puede mencionarse a los *Wallawiza* y *Cuntiwiza*, indicados por Guaman Poma; otras denominaciones se refirieron a oráculos o adivinos (por ejemplo *mosoq*, *soquiapacha*); otros hablan de personajes vinculados a la medicina ritual; había especialistas en determinadas *guacas*, así como también encargados de iniciar los ciclos agrícolas o de ofrecer los rituales específicos destinados a asegurar la propagación del ganado o la abundancia de las cosechas. Algunos de los últimos casos suelen ser confundidos con las atribuciones de los curacas.

BIBLIOGRAFIA

Los estudios sobre religión andina se han desarrollado en los últimos años. Con anterioridad trataron el tema Robert Lehmann-Nitsche, *Coricancha* (La Plata 1929), y Ricardo Latcham, *Las creencias religiosas de los antiguos peruanos* (Santiago 1928). Otros autores incorporaron capítulos específicos, como Rafael Karsten, *La Civilisation del l'Empire Inca* (Payot, Paris 1957). En el Perú destacaron los trabajos de Julio C. Tello, *Wira-Kocha* (Lima 1923), Rebeca Carrión Cachot, *El culto al agua en el Antiguo Perú. La Paccha, elemento cultural pan-andino* (Lima 1955) y *La religión en el Antiguo Perú (Norte y Centro de la costa, período post-clásico)* (Lima 1959), así como de Recaredo Pérez Palma, *Evolución mítica en el imperio incaico del Tahuantinsuyu* (Lima [1918], 1938).

Entre las antologías de mitos andinos, véase: Franklin Pease G.Y., *Pensamiento mítico (Antología)* (Mosca Azul, Lima 1982) y Henríque Urbano, *Wiracocha y los Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas* (Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco 1981). El número 10 de la revista *Allpanchis* (Cuzco 1977), el número 2 de la *Revista de la Universidad Católica [Nueva serie]* (Lima 1977) y el número 3 de *Anthropologica* (Lima 1985) están dedicados a temas de mitos andinos pre y post hispánicos.

Sobre la religión de los incas, véase: John H. Rowe, "The Origins of the Creator Worship among the Incas" (en *Culture in History. Essays in honor of Paul Radin*, New York 1960) y "Religión e Imperio en el Perú antiguo" (*Antropología Andina*, 1-2, Cuzco 1977); Franklin Pease G. Y., *El dios creador andino* (Mosca Azul, Lima 1973). Aspectos específicos relativos al culto solar incaico en Franklin Pease G.Y., "En torno al culto solar incaico", (*Humanidades*, 1, Lima 1967), R.T. Zuidema, "La imagen del sol y la huaca Susurpuquio en el sistema astronómico de los incas del Cuzco" (*Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, 63, París 1976); John H. Rowe, "Religión e historia en la obra de Bernabé Cobo" (*Antropología Andina*, 3, Cuzco 1979); Guillermo A. Cock y Mary E. Doyle, "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao" (*Historia y Cultura*, 12, Lima 1979). Sobre chamanismo o sacerdocio andino, ver Guillermo Cock C., "Sacerdotes o chamanes en el mundo andino" (*Historia y Cultura*, 16, Lima 1983).

En torno al culto de la Pachamama, véase Ana María Mariscotti de Gürlitz, *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales* (Indiana, supl. 8; Gebr. Mann Verlag, Berlin 1978).

Una bibliografía bastante completa del tema religioso andino: José Luis González y Teresa María van Ronzelen, *Religiosidad popular en el Perú* (CEP, Lima 1983).

Capítulo V

FORMACION Y CRECIMIENTO DEL TAWANTINSUYU

LAS crónicas recogieron numerosas versiones acerca de la forma como se realizaron las conquistas incaicas, de igual modo como habían registrado los mitos de origen del Cuzco. Ciertamente, hubo aquí dos líneas generales primera, la primera anunciaba que los incas se habían extendido velozmente por los Andes y esta explicación estaba enlazada con la propia justificación de la conquista española que los cronistas emprendieron (véase el capítulo 7); la segunda señalaba un crecimiento armónico y más lento del Tawantinsuyu por los Andes. Los paladines de ambas tesis han sido identificados con Pedro Sarmiento de Gamboa y el Inca Garcilaso de la Vega, respectivamente. En general, todas las crónicas relataron numerosas expediciones y guerras de conquista, resaltando los aspectos militares de la expansión incaica como el relato de la gesta histórica de un grupo superior, el cuzqueño, que se impuso sobre los Andes y sus pobladores.

Un análisis de las crónicas permite varias observaciones que ponen en duda esta historia. En primer lugar, los cronistas recibieron informaciones no precisadas como *historia*, sino como mitos, pues ésta era la forma cómo los pobladores andinos explicaban el pasado. En segundo lugar, los cronistas historizaron los relatos recibidos, ordenándolos de acuerdo con las formas establecidas por el pensamiento histórico europeo, de manera tal que la historia de los incas fue entendida como la de sus gobernantes y la explicación de la formación histórica del poder fue explicada prioritariamente a través de la guerra de conquista y la imposición generalizada de un modelo cuzqueño en toda el área andina.

En realidad, la formación del Tawantinsuyu y la definición del dominio cuzqueño en los Andes es un proceso más complejo, que no se resume ni reduce únicamente en el establecimiento de una relación de dominación. Si ésta es más visible es posiblemente porque el testimonio elaborado por los cronistas así lo presenta; la versión de las crónicas está indudablemente relacionada con la forma como se produjo la invasión europea de los Andes, y los cronistas atribuyeron a los incas los mismos principios que inspiraron la expansión europea en América: en la base, una política destinada a incorporar poblaciones con la justificación de ofrecerles una civilización superior. Los incas son, por ello, presentados generalmente como los propagadores de nuevos principios religiosos unificadores, de un régimen económico casi providencial y perfecto,

de un orden público estable, etc.

De otro lado, es difícil ir mucho más allá de las versiones de los cronistas, pues éstas son uno de los únicos pilares sobre los que se asienta la investigación acerca del pasado andino. Sin embargo, es posible graduar su información contrastándola con aquella proporcionada por los testimonios directos de la actividad administrativa española en los Andes. Desde los primeros tiempos de Pizarro, los españoles interrogaron a la población sobre muchos temas, entre ellos su relación con el Cuzco y el gobierno de los incas. De estas manifestaciones surge un asunto importante, mejor definido que en las crónicas clásicas: la experiencia de relaciones de redistribución entre los incas y las diferentes unidades étnicas andinas coexistentes con ellos. La redistribución es, entonces, un elemento que matiza la simple y pura expresión militar del poder que los cronistas expusieron en sus obras. No la anula, pero deja entrever un universo mucho más complejo que apenas comenzamos a entrever.

Aceptando que el Tawantinsuyu se formó alrededor de un siglo antes de la llegada de los españoles a los Andes, es visible que se originó en el Cuzco mismo. La arqueología ha mostrado que el ámbito cuzqueño tiene una larga vida antes de los tiempos de los incas. Es conocido que la agricultura tiene dilatada historia en la región, y en los tiempos de Wari había en la misma una densidad poblacional suficiente como para que en sus cercanías pudiera funcionar un centro administrativo como Pikillaqta —notable por sus conjuntos de edificios y depósitos. Poco sabemos todavía acerca de su funcionamiento, pero la presencia de Wari en la región cuzqueña relaciona a ésta con un centro de poder anterior al Tawantinsuyu.

Puede aceptarse que al momento de iniciarse la expansión cuzqueña, los habitantes de la región habían logrado un cierto autoabastecimiento, basado en la existencia cercana de una multiplicidad de recursos: maíz y coca, aparte de los tubérculos, por cierto. Las crónicas atribuyen al *Inka* Pachacuti el haber asignado el valle de Yucay a las panacas o grupos de parentesco cuzqueños, y también se aprecia que la misma área estaba prioritariamente destinada al cultivo del maíz. La coca se hallaba en las partes más bajas del valle del Urubamba, hacia Quillabamba, así como en otras regiones ubicadas al Este de los Andes. Maíz y coca pueden muy bien haber sido dos elementos básicos e iniciales de la redistribución ejercida desde el Cuzco; lo fueron durante toda la vida del Tawantinsuyu. Si bien conocemos pocos detalles acerca de cómo comenzó a crecer el Cuzco y de las relaciones que estableció con las poblaciones vecinas, puede presumirse que en ellas estuvo activamente presente la redistribución. Puede decirse que en los Andes toda relación con el poder se inicia con una oferta de redistribución; su no aceptación lleva a un conflicto. Por eso algunos cronistas insistieron en que la política de expansión incaica consideraba una propuesta de "alianza", que bien puede entenderse como una oferta de integrar el esquema redistributivo.

Se acepta en las crónicas que la expansión incaica se inició en gran escala después que el Cuzco venció a los Chancas, habitantes de la zona de Andaguaylas. Las crónicas abundan en detalles acerca de esta guerra, y los mitos allí relatados hacen ver a un *Inka* vencedor, Pachacuti, que se opuso a su predecesor (Wiraqocha) y peleó activamente con su "hermano" (*Inka* Urcon), su competidor por la sucesión. Al margen de esta primera confrontación, los incas dirigen su expansión hacia el Sur, ingresando a la región del lago Titicaca, un área privilegiada en la mitología cuzqueña, puesto que de allí provienen los dioses que ordenan

el mundo, así como los héroes fundadores del Cuzco. A la vez, los arqueólogos han planteado una vieja relación entre las regiones del Cuzco y del Titicaca, muy anterior a los tiempos de los incas.

Se ha mencionado con anterioridad el desarrollo que tuvieron los grupos étnicos de la región altiplánica; no es posible precisar con certeza si los mismos obtuvieron un contexto de mayor "riqueza" en comparación con el Cuzco antes de la expansión incaica; sí puede observarse que en los momentos de la invasión española los habitantes de la región lacustre eran considerados ricos. Podría anotarse un cierto desarrollo relativo mayor, al menos en lo que se refiere a la capacidad de ejercer un control sobre productos obtenidos en áreas lejanas: el ejemplo mencionado de los Lupaqa de Chucuito es ilustrativo. Los grupos étnicos del lago habían desarrollado en gran escala los criterios y principios que permitían administrar recursos lejanos, en un territorio mucho más amplio que lo que parece haber controlado el Cuzco inicial. Para trabajar en ámbitos distantes era preciso disponer de cantidades apreciables de energía humana (*mittani* y *mitmaqkuna*) tanto en la producción como en el transporte de los bienes y, comparando los lugares en los cuales se producían los recursos distintos a los tubérculos, como el maíz, la coca, la madera, etc., los cuzqueños los tenían a mucho menores distancias que los habitantes de las regiones lacustres del sur.

Para entender mejor el régimen expansivo del Cuzco deben rescatarse las nociones opuestas de *violencia* y *consentimiento*, de una propuesta realizada hace pocos años por Maurice Godelier. Frente a los extremos de violencia y consenso, se recuerda allí que los mismos son menos frecuentes en la historia, a pesar de que se ha querido muchas veces convertirlos en lo normal. La dominación observada por el historiador no excluye la conciencia de la legitimidad del poder por parte de los propios sujetos que viven dentro de un sistema cualquiera; mientras funcionó el Tawantinsuyu hubo una clara aceptación de su legitimidad por parte de la población y, como se repite con frecuencia en este libro, la noción de su ilegitimidad fue introducida por los cronistas para justificar por contraste la dominación española. Hay, entonces, una graduación explicable —si bien no siempre bien entendida— entre el consenso absoluto (el consentimiento frente al poder), los distintos grados de adhesión, y el conflicto declarado. Esta idea de Godelier es importante para intentar comprender mejor la conquista incaica, convertida por los cronistas del siglo XVI en un símil de la expansión europea por el resto del mundo, y considerar en el proceso del propio crecimiento del Tawantinsuyu las diversas modalidades que coexistieron.

Frente a los grupos del lago, los cronistas rescatan una "alianza" inicial de los incas con los Lupaqa. Allí se realizó una vinculación matrimonial entre el *Inka* y los curacas Cari (de Lupaqa hanansaya), merced a la cual el Cuzco respaldó a los Lupaqa en el conflicto que tenían con los de Hatun Colla. Al relatar este episodio, Cieza de León hizo lógico hincapié en la participación personal del *Inka* en una confrontación, también personal entre los curacas de ambas zonas. El *Inka* apareció claramente como mediador en un conflicto y, en consecuencia, tuvo mejores posibilidades de aprovechar el mismo para imponer su control sobre el área. Años después de la invasión española, en 1567, las declaraciones de los curacas Lupaqa recordarían a los españoles la existencia de esta privilegiada vinculación con el Cuzco.

Se ha mencionado en estudios recientes que la presencia incaica en el altiplano obligó a los pobladores de la región a concentrarse en establecimientos

vecinos a las orillas del lago, abandonando *pukara* (construcciones militares) y otros establecimientos anteriores ubicados en zonas más altas. Se afirma, por ello, que los pueblos que sirvieron de base a las reducciones españolas posteriores (Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyu y Zepita), pertenecen al tiempo de los incas. Igual cosa habría ocurrido en Hatun Colla, que sólo demuestra arqueológicamente datos de presencia incaica.

Al margen de ello, puede afirmarse también que el Tawantinsuyu no alteró los mecanismos tradicionales de las poblaciones lacustres (especialmente de los Lupaqa, cuya vida es mejor conocida). Por ello los habitantes de la región pudieron continuar manteniendo el control que tradicionalmente ejercían sobre las zonas productoras de diversos recursos, tanto en la costa del Sur del Perú como al Este de los Andes, hacia la Selva.

Las dos actitudes mencionadas de los incas hacia los grupos de la región lacustre hacen pensar en una distinción entre el dominio político y el económico; el primero llevó a una reprogramación de los patrones de asentamiento, y ello se aprecia en la modificación de los asentamientos o "pueblos", obligando a la población a abandonar sus anteriores emplazamientos en zonas más altas. El segundo prefirió establecer un circuito de obtención de recursos por encima del que cada uno de los grupos étnicos del área manejaban, sin entorpecerlos. La organización de una extendida *mitta* incaica en Cochabamba puede no haber afectado, por ejemplo, los recursos que tradicionalmente obtenían los Lupaqa en la región.

Hay, pues, una forma particular del dominio incaico en esta región. Y este es un patrón que incluye un criterio ampliamente extendido en los Andes: el Tawantinsuyu no tocaba los recursos "particulares" de cada grupo, sino establecía un esquema sobrepuesto de obtención de recursos, basado en la entrega de energía humana para un circuito mayor de redistribución. Entre las poblaciones lacustres éste estaba vinculado al maíz, como se vio en el caso mencionado de Cochabamba, pero también otro recurso muy importante: el tejido. La formación de grandes rebaños del *Inka* en la zona aseguraba la producción de lana, y de ropa, que fue empleada a partir de entonces en gran escala para poder financiar las relaciones de redistribución del Cuzco en el resto del área andina. En el altiplano obtuvo entonces el Cuzco un recurso adicional y de gran importancia para su sistema redistributivo.

La ropa adquirida en el altiplano, gracias a la expansión en la región de los criterios de la redistribución incaica, permitió al Cuzco añadir este recurso a los otros dos que habían "financiado" la redistribución que hizo posible la expansión inicial. A raíz del control del área lacustre, los incas adquirieron un bien que mantuvo su "valor" hasta después de la invasión española: Murra sugirió que los objetos que tenían valor elevado y generalizado entre la población andina, hasta el punto que fueron los primeros convertibles en dinero al introducirse el mercado, fueron justamente el maíz, la coca y el tejido. Durante el Tawantinsuyu, el *Inka* utilizaba estos productos como base prioritaria y prestigiada de la redistribución, por ello las crónicas relatan que durante sus desplazamientos el *Inka* iba entregándolos. Los mismos formaban parte de los regalos del *Inka* a los curacas, y se aprecia que la ropa era entregada como una merced especial. Pedro Sarmiento de Gamboa relata que cuando el *Inka* Guayna Cápac tuvo que afrontar una sublevación de los *orejones* cuzqueños, mientras se hallaba en las regiones ecuatoriales, hizo un reparto extraordinario de ropa entre ellos, como una de las formas de apaciguarlos y mantener su lealtad.

Todo lo anterior configura un modo particular de control incaico sobre una región que había logrado un alto nivel de organización, también en el ámbito de la economía. Se aprecia que al lado del establecimiento de un circuito de obtención de recursos "por encima" del administrado por los curacas de la región lacustre, los incas construyeron pocos y espaciados centros administrativos. Esta situación parece extenderse a la región de Charcas, al S. y SE. del lago, donde los centros administrativos más importantes podrían ser Inkallajta, Inkararay y Cochabamba. Uno de estos pudo ser el "Cuzco de Charcas" mencionado por Guaman Poma de Ayala.

Un segundo momento de la expansión cuzqueña se aprecia dirigido hacia el Norte, y allí puede delimitarse una segunda área que puede precisarse en función de una concentración de centros administrativos: Guánuco Pampa, Jauja, Inca Guasi, Vilcasguman, etc., todos ellos ubicados entre los actuales departamentos de Huánuco, Junín, Ica y Ayacucho. Las crónicas hablan de sucesivas expediciones hacia esta región, que algunos de los autores del siglo XVI parecen querer expandir hasta Cajamarca. Destaca aquí la presencia de los mencionados centros, donde era posible concentrar un alto número de *mittani*, justamente en una región donde la densidad demográfica parece haber sido menor que la existente en la zona lacustre; podría sugerirse, entonces, que la organización de tales centros no se hallaba íntimamente relacionada con la concentración de población, sino con una política colonizadora distinta que consistía en la atracción de mano de obra desde lugares distantes. Esta segunda región así delimitada recibió *mittani* y *mitmaquna* desde áreas lejanas, prioritariamente norteñas.

De otro lado, la mencionada región centro-sur de los Andes Centrales así precisada, no parece disponer de un recurso particularmente atractivo ni especialmente abundante, al revés de lo que ocurría en la región del lago Titicaca, donde el ganado andino era abundante. En aquella región, la única zona visiblemente productora de ganado se halla en la pampa de Junín. Allí debieron establecerse ganados del *Inka* y del sol, como los existentes en las regiones lacustres.

Como se anunció, confluyen además en ella *mitmaquna* de diferentes zonas andinas, las cuales se hallan abundantemente registrados en la documentación colonial. Finalmente, los cronistas identificaron justamente en esta región un mito de origen de los *yanacuna*, hombres que destinaban el íntegro de su actividad al poder. Tanto el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa como el padre Miguel Cabello Balboa señalaron que los *yanacuna* del Cuzco se originaron como consecuencia de una rebelión de los *Yanayacu* quienes, luego de ser sometidos a la autoridad del *Inka*, iban a ser exterminados. La versión recogida por los citados cronistas señala que la intervención de la *Coya* —esposa del *Inka*— fue entonces determinante, logró hacer conmutar la pena por una entrega de su capacidad laboral a perpetuidad. Se originó así un tipo de *yanacuna*.

Parece, entonces, que en esta segunda región donde se expandió el Cuzco, estuviera íntimamente vinculada su presencia con una alta inversión en mano de obra. No sorprende por ello que aquellos grupos de la región, como es el caso mencionado de los Chupaychu de Guánuco, proporcionaran una alta proporción de su población para tareas de envergadura administradas por el Cuzco: hacer paredes, canales, caminos o depósitos; la construcción y avituallamiento de los centros administrativos debió consumir mucha mano de obra.

A la vez que se traía gente desde otras regiones, *mitmaquna*, una alta proporción de la población local era enviada fuera de la región. El tantas veces

mencionado caso de Guánuco era ilustrativo: no sólo va gente a tareas específicas de construcción o avituallamiento, sino también una cantidad importante era enviada a regiones lejanas o fronterizas, Quito o Chachapoyas. En contraposición, los Lupaqa del lago Titicaca parecen haber entregado un porcentaje menor de su población para tareas a efectuarse fuera de sus ámbitos originarios, si bien las declaraciones de los curacas recogidas en 1567-68 dejaron entrever la entrega de soldados para las conquistas de las zonas norteñas del Tawantinsuyu. Otra diferencia puede establecerse en que la región central andina parece haber requerido de mayor inversión cuzqueña, en todo sentido, que la del lago Titicaca.

La zona de la Costa central y norteña ha sido presentada frecuentemente como un área especial, admitiéndose incluso en algunas propuestas que su organización bien pudo ser sustancialmente distinta de la serrana, aun en los tiempos de los incas. Como actualmente se están llevando a cabo nuevas investigaciones en la región, por ejemplo en Chincha, toda afirmación que ahora se efectúe sería provisional. Sin embargo, puede adelantarse la impresión de que los centros incaicos construidos en la región costeña (por ejemplo, Inkawasi, en Cañete) debieron funcionar de igual manera que los equivalentes serranos como Guánuco Pampa. Por otro lado, los centros administrativos de la Costa norte no se encuentran ubicados en las propias tierras bajas, sino en la Sierra: tal sería el caso de Guamachuco.

Tanto en la Costa central como en la Costa norte, los cronistas relatan cruentas guerras de conquista. Ellas se aprecian tanto en los relatos de una fuerte resistencia en la Costa central, que obligó a la construcción de fortalezas mencionadas en las crónicas y, por cierto, a la de centros administrativos como los existentes en Inkawasi y Chincha. Mientras, las crónicas relatan con lujo de detalles los acontecimientos de la conquista incaica del Chimor, donde es fama se llevó a cabo una larga y cruenta guerra, finalizada no sólo con la destrucción de una organización política altamente desarrollada en la región, sino también con la distribución en lejanas áreas de una parte no precisable de su población, en forma de *mitmaqkuna*. Para consolidar su conquista sobre el Chimor, los incas debieron construir la fortaleza de Paramonga.

Se ha visto que el Chimor alcanzó alto desarrollo. (Ver T. I.) Sin embargo, no se construyeron en su área importantes centros administrativos cuzqueños, equivalentes a los que se aprecian en la región que abarca desde Huánuco y Junín hasta Ayacucho e Ica. Tampoco hay razones para pensar que los valles calientes, secos y con una alta inversión en riego existentes en la Costa norte, justamente en el área del Chimor, hubieran sido considerados malsanos por los incas, como ocurría con los valles bajos de la Costa sur. En los valles de Sama y Moquegua, por ejemplo, los emplazamientos incaicos se encuentran ubicados por encima de los 1,000 m. sobre el nivel del mar, y hay claros testimonios coloniales de que los pobladores de altura los consideraban poco aptos en determinadas épocas del año. En las zonas norteñas no existen centros administrativos incaicos en la Costa; en cambio, se relacionan con ella el de Guamachuco y el de Aypate (Ayapata), el primero ubicado en la sierra trujillana y el segundo en la de Piura. Si el criterio empleado frente a pueblos ricos y desarrollados hubiera sido constante, el Tawantinsuyu habría utilizado en la región del Chimor una política colonizadora similar a la experimentada en la zona del lago Titicaca.

La diferencia podría hallarse en las condiciones políticas, muy diversas en ambas zonas. Los pueblos del área del lago tenían una vieja vinculación

con el Cuzco, y no hay razones específicas para pensar que constituían un ámbito políticamente tan cohesionado como el Chimor; en este sentido, no significaban una competencia tan grande para el emergente poder cuzqueño. En cambio, a la luz de los estudios sobre la Costa norte, el Chimor constituía un reto de otra naturaleza. Se trataba en este caso del enfrentamiento de dos organizaciones políticas distintas entre sí, y cada una de ellas autónoma. Ambas se hallaban en proceso de expansión, si bien los estudios sobre el Chimor no son tan detallados como sobre los incas, posiblemente debido a que los cronistas centralizaron su interés en los últimos, que se hallaban en el apogeo de su poder al momento de iniciarse la invasión española. La desarticulación política del Chimor, como consecuencia de la presencia incaica en la región, fue entonces un proceso diferente al ocurrido en otras áreas andinas. La investigación realizada en la zona permite apreciar que el desarrollo de la presión incaica y el establecimiento del dominio del Cuzco habían afectado la productividad de la Costa norte, pero no se ha estudiado suficientemente la forma cómo se articularon los pobladores de esa región con los incas. Es visible, sin embargo, que los curacazgos continuaron funcionando como tales, y que fueron incorporados al régimen incaico de redistribución.

El Chimor ha sido particularmente destacado en la investigación arqueológica como un sociedad con un alto desarrollo urbano; sin embargo, muchas de las apreciaciones clásicas están basadas en los estudios realizados sobre las construcciones monumentales (Chanchán). Recientemente se ha investigado más en el área, especialmente en núcleos rurales vecinos. Queda, sin embargo, mucho por hacer. No es posible, al nivel actual del conocimiento, afirmar si la población de Chanchán era estable o renovada por periodos cortos, como se ha mostrado que ocurría en Guánuco Pampa en tiempos de los incas. Desgraciadamente, las visitas administrativas que se conocen para la región del Chimor no fueron tan explícitas como las realizadas en las regiones más hacia el sur. Hacia 1566 recorría la zona Gregorio González de Cuenca, quien no proporciona informaciones acerca de las relaciones del Chimor con el Tawantinsuyu; tampoco lo hace el licenciado Antonio de la Gama, visitador de la misma región en los inicios de la década de 1540, ni Juan de Roldán, que visitó Ferreñafe hacia 1568.

Distinta situación se presenta en aquellas fuentes que hablan de la región quiteña. Cuando en el siglo XVII el P. Juan de Velasco redactaba su *Historia del reino de Quito*, planteaba una tesis que ha devenido exitosa en nuestro siglo, por razones ajenas a la investigación comprobable: el reino de Quito era una unidad política considerable y como tal se enfrentó a una invasión incaica. Los textos más confiables de otras crónicas no informan lo mismo. La amplia región que Velasco atribuyera al reino quiteño está configurada por numerosas etnias, similares en su organización a las otras existentes en los Andes del Sur. La investigación moderna lo ha comprobado, y confirma también que las mismas se comportaron de manera diferenciable a los incas del Cuzco. Hubo también allí alianzas y confrontaciones en grados diversos de conflicto y consenso, como se afirma en las crónicas clásicas.

Al margen de todas las discusiones en torno a la situación de la región ecuatorial al momento de la invasión española debe precisarse que si bien Atahualpa simboliza un grupo de poder que tuvo ciertas bases en la región, no es únicamente ello lo que diferencia la facción de aquel de la de Guáscar. Ambos fueron parte de un conflicto que incluyó a las *panaqa* cuzqueñas, y el conflicto generado entre éstas por el poder se expandió a los grupos dirigentes

(curacas) de otras áreas, como Quito, diferenciándose lealtades a cada uno de los bandos en la propia región. Atahualpa es tan cuzqueño como Guáscar, es decir pertenecían ambos al mismo grupo de poder de la ciudad sagrada de los incas, escindida como otras veces en bando encabezados por los aspirantes al poder o, como también se ha sugerido en capítulos anteriores, ubicados en sectores opuestos por la división dual del mundo (*hanan-urin*, por ejemplo), y enfrentados en un conflicto posiblemente ritual.

La actividad de los incas en las regiones ecuatoriales podría reproducir en parte lo ocurrido en las regiones centrales del Perú actual, puesto que allí se aprecia la presencia de centros administrativos (si bien en menor cantidad que los registrados entre Guánuco y Ayacucho), así como de numerosos contingentes de *mitmaqkuna* provenientes en su mayoría de las regiones ubicadas al sur de Cajamarca. La importancia de la presencia incaica se apreció después de la invasión española, cuando se vio a grupos dirigentes de la región del actual Ecuador participando activamente en sublevaciones desde los primeros momentos posteriores a la invasión del siglo XVI. Asimismo, puede apreciarse cómo en siglos posteriores renació en la región la imagen de un *Inka* mesiánico, vinculada a descendientes de los incas clásicamente conocidos (Véase el cap. 13)

Podría distinguirse un modelo colonizador diferente en otras regiones, consideradas marginales, pero en realidad ocupadas por los incas poco antes de la llegada de los españoles. Tales serían los casos de la zona norte argentina o de Chachapoyas, entre otros. El último proporciona una imagen diferenciable: allí fue construido el importante centro administrativo de Cocha Pampa, uno de los pocos sitios con construcciones del estilo "Inca imperial". Admitiendo el poco tiempo que el Tawantinsuyu tenía en la región, Chachapoyas sugiere un ámbito de mayor dimensión que otros señalados por la arqueología en la amplia zona de la ceja de Selva (ésta incluye, por cierto, las regiones al Este de la actual Bolivia). Hoy está comprobado que la franja oriental estaba plagada de asentamientos incaicos que miraban hacia la Selva; eran colonias importantes y algunas de ellas han sido definidas como defensivas. La documentación colonial hallada sobre Chachapoyas indica una presencia incaica atribuida a los tiempos de Tupa Inka Yupanqui, con curacas puestos allí por el *Inka*, que en algunos casos fueron *yana* del mismo y tenían a su cargo poblaciones que no lo eran.

Diferencia la situación frente a otras regiones la ausencia de documentación detallada colonial acerca de lo que los pobladores de la región entregaban al Tawantinsuyu; la misma carencia permite discutir acerca de si en la región funcionaban los criterios dualistas que se han visto claramente en todo el ámbito andino. Pero estas diferencias, motivadas por deficiencias en la información sólo sugieren preguntas, no permiten aventurar respuestas concretas.

Sí hay evidencia en cambio de *mitmaqkuna* en la propia región, provenientes de zonas centro andinas. No hay argumentos suficientes todavía para asignar a esta región un sistema de organización *sui generis*, pero sí para iniciar un estudio acerca del comportamiento del Tawantinsuyu con las poblaciones de frontera, donde había una mayor presencia militar. Esto sería un punto interesante de comparación entre la región de Chachapoyas y la zona de los Chiriguanos, en el límite Este entre la zona andina y la Selva, al SE. de la actual Bolivia.

Los diferentes modos de colonización sugieren, de una parte, el mantenimien-

to de criterios comunes en lo que se refiere a la utilización de la mano de obra, a la organización de *mitmaqkuna* y al peso de estos en la organización de la redistribución incaica. Las diferencias anotadas tienen más que ver con el desarrollo preexistente en cada caso, y con la previa organización de sistemas competentes de manejo de los recursos. El Tawantinsuyu parecería ingresar a cada nueva región con criterios destinados no sólo a la incorporación de la misma dentro de los sistemas redistributivos, sino con una inversión, distinta en cada caso, destinada a hacer efectiva esta participación.

HISTORIA DE CONQUISTAS O EL RELATO DE UN RITUAL

Los cronistas escribieron historias de los incas. Al estudiar diversas propuestas de los modelos de colonización, se ha visto la existencia de políticas de adaptación a diferentes realidades andinas. El problema es ahora otro: distinguir la información que pudieran recibir los cronistas de la forma como la transmitieron en una historia de tipo occidental, transformándola entonces. Los hombres andinos veían e interpretaban el pasado a través de mitos. El origen del mundo aparece resgistrado así, como se ha visto, en los diversos mitos que los españoles recolectaron en diferentes lugares de los Andes.

Las tradiciones orales andinas cubrían todo aspecto relacionado con el origen del mundo, la formación del poder, y la explicación del pasado en todas sus formas. Naturalmente, la versión de cómo se había construido el Tawantinsuyu ingresaba en ellas, a la par que el origen de las enfermedades, sus respectivas curaciones, la explicación o justificación de las pautas de las relaciones sociales; también se transmitía en los mismos mitos las formas rituales relativas al mantenimiento de la vida, las que garantizaban la producción de los alimentos, los rituales que permitían los cambios dentro de los diversos rangos sociales, entre ellos los de iniciación como el *guarachicu*, en el cual se iniciaban los miembros de la élite. La imagen del pasado se expresa en los mitos mediante genealogías reales, por ejemplo, las que hacen posible remontar hasta el tiempo sagrado de los orígenes, reviviendo así el pasado, haciéndolo ritualmente presente.

Los cronistas informaron acerca de los relatos que hacían los amautas de los hechos de los incas. Se afirmó en las crónicas que había ocasiones especiales, particularmente solemnes, en las cuales los especialistas —amautas o haravicus— recitaban los hechos principales de los incas. Pero también había otra forma en la cual se representaban escenográficamente los hechos notables; relata el Inca Garcilaso de la Vega que en dichas representaciones participaban “Incas, gente noble, hijos de curacas y los mismos curacas y capitanes”. La costumbre fue duradera, pues hay ejemplos visibles de la continuidad de las mismas durante la Colonia. Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, autor de una monumental *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, que data del siglo XVIII, relata haber recogido memorias antiguas de habitantes de la ciudad minera, y que en ellas se especificaba las fiestas que se hicieron en ella después de una de las cruentas guerras entre los propios españoles en los Andes. Allí se realizaron representaciones, que el autor denomina “comedias”, las cuales fueron interpretadas por curacas o “nobles indios”. La primera escenificó el origen de los incas, la entronización de Manco Cápac y sus primeras conquistas. La segunda representó los triunfos de Guayna Cápac. La tercera hablaba de la tragedia de Guáscar e incluso se

refería a la guerra con Atahualpa. Finalmente, la cuarta representaba la invasión española y la muerte del *Inka*.

Lo último es conocido, pues hoy se representa la muerte del *Inka* en muchas partes de los Andes. Pero es conveniente recordar que hay numerosas informaciones que hablan de representaciones como éstas, llevadas a cabo durante la Colonia, así no estén directamente relacionadas con la tragedia de Cajamarca, el caso antes mencionado relatado por Arzans es demostrativo; incluso los virreyes tuvieron problemas con este género de actividades (como se puede ver en el capítulo relativo a la resistencia andina), y alguno llegó a solicitar a las autoridades metropolitanas dispusieran su supresión, en vista que estimulaban afanes subversivos y, de hecho, algunos de los curacas que representaron a los incas en una de las escenificaciones limeñas del siglo XVIII fueron justamente los que participaron en la rebelión limeña a mediados de dicha centuria.

Las representaciones fueron finalmente prohibidas después de la rebelión de Tupa Amaro, al igual que otras actividades en las que participaban descendientes de los incas, como diversas procesiones que se realizaban en las ciudades, como en el Cuzco. Resulta particularmente interesante que en 1824, gobernando el virrey La Serna en el Cuzco, se presentaron los descendientes de los incas, organizados por panacas, solicitando se volviera a llevar a cabo el paseo del pendón real en la fiesta de Santiago, ya que en ella participaban los "indios nobles", uno de ellos como Alférez Real, y 24 más como electorales. Los descendientes de la nobleza cuzqueña deseaban reiniciar viejas costumbres, justamente cuando, al decir del conde de Torata, La Serna había estado pensando coronar a un descendiente de los incas como rey del Perú.

Las conquistas de los incas siguen un ordenamiento determinado, que sólo puede responder a un esquema ritual. Las expediciones salen del Cuzco y regresan a él. Los autores de las crónicas suelen detallar las fiestas generalizadas que se realizaban en la ciudad sagrada al terminar las exitosas marchas de conquistas, y hablan generalmente de "triumfos" similares a los realizados por los romanos, desfiles en los cuales participaban tanto los vencedores como los vencidos. Revisando las conquistas realizadas a partir del *Inka* Pachacuti, se observa que las expediciones empesaban generalmente por el Chinchaysuyu, continuándose, previo retorno al Cuzco, en el sentido de las agujas del reloj. Es interesante comprobar que las expediciones detalladas por los descendientes de Tupa Inca Yupanqui, en un documento exhumado recientemente por John H. Rowe, el orden es el mismo. Ello no quiere decir que necesariamente las expediciones se realizaran en el orden antedicho, sino que el relato de las mismas seguía pautas rituales. El cuadro adjunto muestra la progresión de las conquistas en los relatos de cuatro cronistas. Lo más resaltante es lo que ocurre con Guayna Cápac, quien *desde* Quito hace las conquistas en un orden inverso; Cabello Balboa señala que al llegar al río Angasmayo "sin pensarlo tomó su camino sobre la mano izquierda, después fue hacia el Sur, al mar (Oeste) y, finalmente hacia el Este, a Tumipampa, donde muere".

CIEZA DE LEON
[1550] 1967

PACHACUTI

1) Chancas (p. 152),
2) Andahuaylas,
Guamanga, Jauja (re-
greso por Vilcas)
(pp.156-161), 3) Col-
lao (p.172) 4) Conde-
suyos (p.176).

TUPAC INCA

1) Collao (p. 181) 2)
Chinchaysuyu: Jauja,
Cajamarca, Bracamor-
res, Paltas, Guanca-
bamba, Cañares,
Tumbes (pp. 187
194), regreso por
Pachacámac, Chin-
chay Huarco (p. 198),
3) Collao-Chile (p.
203)

HUAYNA CAPAC

1) Visita a Jaquijahua-
na y Andahuaylas,
Soras y Lucanas (p.
209), 2) Collao (p. 210)
[Tucumán-Chile]
(pp. 211-212), 3) Qui-
to (p. 213) [Guanca-
chupachos] (p.216)
Chachapoyas y Caja-
marca, Tomebamba,
Furuas, Riobamba,
Latacunga, Quito,
Otavalo, Cayampi,
Cochisqui Pifo (p.
226), Caranqui (pp.
226-227).

**SARMIENTO DE
GAMBOA**
[1572] 1947

PACHACUTI

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

**TUPAC INCA
(con Pachacuti)**

1) Chinchaysuyu,
Quichuas, Angaraes,
Jauja, Guaylas, Cha-
chapoyas, Chimú
(pp. 210-212), 2)
Tumipampa-islas del
mar (p. 213-217).

TUPAC INCA

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

HUAYNA CAPAC

1) Chachapoyas (p.
239), 2) Collasuyu:
Charcas, Chile (p.
240), 3) Antisuyu-
Collao-Cochabamba
(p.240), 4) (Quito:
Pasto, Tumipampa,
Caranqui, Cochisque
Angasmayo, Otavalo
(pp.241-243), 5)
Chiriguano (p.248),
6) Quito: Pasto,
Guancavilcas, Puná,
Quito (enfermedad)
(pp. 249 y ss.).

CABELLO BALBOA
[1586] 1951

PACHACUTI

1) Chancas y Soras (p.
303), 2) Collao (p.306)
3) Chinchaysuyu
(p.312): Parcos, Vilca-
bamba, Guacras, Guá-
nuco, Chachapoyas,
Chimor, Cajamarca
(pp. 313-317).

**TUPAC INCA
(con Pachacuti)**

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

HUAYNA CAPAC

1) Cajamarca (p.361),
2) Collao (p.362),
Cochabamba (p.362),
3) Quito, Tumipam-
pa (p.363) Desde
Quito: a) Carangas,
Pasto (p.362-364), b)
[pide gente al Collao
(p.368)] Cochisqui, c)
[manda a un capitán
(Yasco) a Chirigua-
nos (p.384)], d) "llegando sobre las riberas de un río (Angasmayo) sin pensar lo torció su camino sobre la mano izquierda" = Yasqual, Ancu-
ba, Canizara, Paqui-
mango... "boluio el
rostro hacia el sur y
fue cercado por
bárbaros..." (p. 385),
luego va al mar (oes-
te) (p.392), finalmente
al Este, a Tumipampa,
donde muere.

**GARCILASO DE
LA VEGA**
[1609] 1960

**PACHACUTI
(Inca Yupanqui)**

1) Huancas (p.206),
Tarma, Pumpu, Huar-
pas, Piscobamba, Con-
chuso, Huamachuco,
Cajamarca, Yauyos,
Cuzco, 2) Nasca,
Chincha, Pachacámac,
Rímac, Chimú (pp.
215-236), 3) Los Antis,
al oriente del Cuzco
(p.266); Amarumayu,
Musu (Mojos), Chiri-
guanans, 4) Chile (p.
273).

**TUPAC INCA
(con Huayna Cápac)**

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

HUAYNA CAPAC

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

Lo interesante aquí no es la comprobación de la discrepancia toponímica entre los cronistas, pues cada uno tenía una información de distinto rango, sino el orden aproximado por todos seguido. La excepción parece ser Guayna Cápac, el único *Inka* que muere fuera del Cuzco en plena conquista. Aquí surge un interesante asunto de índole comparativo: es conocido que los rituales *de vida* tienen una dirección circular diferente de los *de muerte*, éste es un tema ampliamente conocido en los estudios asiáticos. Aquí se complica en el caso de Guayna Cápac, por el cambio de hemisferio, ¿tendrá que ver, acaso, con ello? Lo más posible es que, tratándose de un relato ritual, el orden de las conquistas haya sido adecuado a la realidad de la muerte del *Inka*.

BIBLIOGRAFIA

A partir de las propias crónicas, mucho se escribió sobre este tema, hasta transformarlo casi en la base de la historia del país de los incas. Sobre las crónicas y los cronistas, así como en torno a sus visiones de los incas, véase la bibliografía del capítulo correspondiente a los cronistas.

Es clásico el citado estudio de John H. Rowe, "Inca Culture at the time of the Spanish Conquest" (*Handbook of South American Indians*, II, [1946] 1963); hay anotaciones importantes y pertinentes en John V. Murra, *La organización económica del Estado Inca* (Siglo XXI, México 1978), y Franklin Pease G.Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978). Entre otras publicaciones recientes, véase de George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth eds., *The Inca and Aztec States. 1400-1800. Anthropology and History* (Academic Press, New York 1982); véase allí especialmente los trabajos de John H. Rowe, "Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire", Craig Morris, "The Infrastructure of Inka Control in the Peruvian Central Highlands", Nathan Wachtel, "The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Cápac" (versión castellana en *Historia Boliviana*, I, Cochabamba 1981), John V. Murra, "The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State" (en español en *Chungará* 10, Arica 1983), Catherine J. Julien, "Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region", y Franklin Pease G.Y., "The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and Relationship with the Ethnic Groups" (en español, en *Histórica*, III, 1, Lima, 1979). Véase también: Craig Morris, "Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligado" (*Revista del Museo Nacional*, XXXIX, Lima 1973), Luis G. Lumbreras, "Los reinos Post-Tiwanaku en el área altiplánica" (*Revista del Museo Nacional*, XL, Lima 1974). La noción de conflicto y consenso ha sido desarrollada por Maurice Godelier: "Infrastructures, Societies and History" (*New Left Review*, 112, 1978).

En torno a los mitmaqunas como elementos de colonización, véase, aparte del trabajo de Wachtel arriba citado: Liliana Regalado de Hurtado, "Mitmaquna y controles ecológicos" (en M. Koth, y A. Castelli, eds., *Etnohistoria y Antropología Andinas. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, Lima 1979), "Un contexto legendario para el origen de los mitmaquna y los alcances del prestigio norteño" (*Histórica*, VII, 2, Lima 1983), y "En torno a la relación entre mitmaquna, poder y tecnología en los Andes" (*Historia y Cultura*, 17, Lima 1984). Otros artículos sobre mitmaquna se encuentran citados en la bibliografía de los capítulos sobre economía andina y organización social.

Capítulo VI

DE LOS ANTECEDENTES ESPAÑOLES EN AMERICA A LOS ANDES

ANTES de los viajes de Colón los marinos españoles habían comenzado a controlar el océano Atlántico. Apenas iniciado el siglo XV (1402) la Corona de Castilla ocupó las islas Canarias que serían después puntal de la gran expansión ultramarina. No era nueva la vocación náutica de España, con anterioridad se había desarrollado un amplio comercio naviero en el Mediterráneo, donde destacaron las vinculaciones comerciales de Cataluña con los poderosos grupos comerciales italianos de la época. Hubo de otro lado una larga colaboración entre mercaderes y navegantes genoveses y españoles para el control comercial del Atlántico europeo y africano; por ello no extraña la cooperación que existió entre los mismos para el comercio con las islas Canarias, siglos antes de su ocupación definitiva por España. A lo largo del propio siglo XV fue frecuente la discusión entre las coronas de Castilla y Portugal para el control de las rutas atlánticas; en 1443 el rey de Portugal expedía una disposición que prohibía navegar al Sur del cabo Bojador sin licencia portuguesa expedida por el infante don Enrique.

En el siglo XV los conflictos marinos entre ambos reinos eran visibles y se incluyeron en la guerra de sucesión desatada entre Castilla y Portugal, los éxitos de la primera fueron en tierra y los del segundo en el mar. Las disputas no se detuvieron hasta que se firmó el tratado Alcaçobas-Toledo (147980); en el mismo se establecía el reconocimiento portugués del dominio español sobre las islas Canarias, mientras que los Reyes Católicos reconocían la posesión portuguesa de la Guinea y de las islas Azores y Cabo Verde entre otros territorios de la región, y confirmaban el derecho lusitano de continuar explorando la ruta atlántica africana que llevaría hacia el océano Índico. La historia de las negociaciones entre Castilla y Portugal es larga. Inicialmente estuvieron marcadas por una división del Atlántico entre ambos países en términos de Norte-Sur. Después, con el Tratado de Tordesillas (1494), que zanjó la división atlántica, se llegó a una delimitación Este-Oeste, distinguiéndose el derecho de cada Corona a la conquista ultramarina. De esta manera, Castilla, más interesada en lograr no sólo la hegemonía en la España cristiana sino en concluir la conquista (generalmente llamada reconquista) de los territorios árabes ubicados al Sur de la península ibérica, parecía querer zanjar los problemas existentes con Portugal, y dejar así de lado una rivalidad que había obligado a los portugueses a instalar fortalezas en la ruta africana hacia el Sur.

España empeñaba en aquel tiempo sus esfuerzos no sólo en la unificación, bajo la égida castellana y aragonesa, sino en la delimitación de su territorio en el cual habían convivido por siglos y con diversa suerte cristianos, árabes y judíos, en un ambiente multiétnico, matizado por las diversas comunidades etnolingüísticas que existían tanto en los reinos cristianos como entre los árabes. A esta situación, donde resalta el empuje castellano, se debe la generación de una mística de conquista, en la cual los elementos evangélicos se superponían en el discurso político a las necesidades económicas del diseño y ampliación de los mercados; por ello es explicable que cuando en 1492 los Reyes Católicos culminaron la conquista del reino árabe de Granada, y concluyeron su empresa de unificación política, España estuviera lista para embarcarse en una empresa ultramarina, cuyo ámbito estaba ya delimitado por las convenciones con el vecino reino de Portugal.

Las islas atlánticas habían formado parte de un complejo de informaciones mezcladas con versiones míticas durante la Edad Media. No fueron por cierto los españoles y portugueses los únicos que se aventuraron en su búsqueda a lo largo del siglo XV, y aun antes de éste las versiones irlandesas hablaban de viejas evangelizaciones a remotas ínsulas atlánticas, señaladas desde los Padres de la Iglesia e identificadas después con el Paraíso Terrenal. Algunos autores célebres habían indicado que luego del momento del pecado original y la consecuente expulsión de Adán y Eva del Paraíso, el mismo había sido rodeado de una serie de barreras naturales o portentosas que hacían peligroso, si no imposible, llegar a él. Mapas medievales habían indicado posteriormente la ubicación insular del Paraíso al occidente del Asia. Tanto las tradiciones judías como las cristianas hablaban por entonces de santos que habían logrado transponer las barreras del terror que lo circundaban, y podía establecerse incluso alguna comparación entre los ciclos míticos de la búsqueda del Paraíso y el de las azarasas indagaciones ocasionadas por la del Santo Grial, el cáliz usado por Cristo en la última cena, perdido por un milenio.

Estos temas alimentaron muchas versiones circulantes en el mundo medieval, al mismo tiempo que los distintos países atlánticos exploraban su océano, mencionándose expediciones no siempre bien documentadas. Ya en los inicios del siglo XV navegantes noruegos habían llegado a Groenlandia, en busca, sin duda, de bancos pesqueros. Los viajes ingleses a Islandia comenzaron hacia la mitad de la década de 1520-30, partiendo de Bristol. Los ingleses habrían navegado a Terranova y las partes septentrionales del Canadá antes que el célebre viaje de John Cabot a las mismas regiones se llevara a efecto (1497). Las primeras navegaciones habían sido estimuladas por la búsqueda de la legendaria isla del Brasil o la de Antilla. Una de las más célebres tradiciones irlandesas hablaba de los viajes marítimos de San Brandon, quien había recorrido por años el Atlántico descubriendo o reconociendo las islas misteriosas que lo poblaban, en peregrinaciones indudablemente relacionadas con la indagación por el Paraíso.

La vigencia en el siglo XV de estas informaciones tradicionales que hablaban de las islas perdidas se encuentra graficada en mapas y globos terráqueos de la época; cuando en 1492 —el mismo año del viaje colombino— el alemán Martín Behaim (¿1436?-1507) publicaba su globo terráqueo, incluía en él las ínsulas del Brasil ("Prazil") y de San Brandon al oeste de Irlanda y de las islas de Cabo Verde respectivamente; concretamente, la última se hallaba en el espacio intermedio entre el Cabo Verde y las islas de Cipango, nombre con el que se

designaba por entonces al Japón. Allí también figuraba "Antilia", isla gemela a la de las "siete ciudades", lugar donde, se afirmaba, se habían refugiado obispos ibéricos con otros pobladores de dicha península, ante el avance islámico del siglo octavo. Otros mapas de la época registraban asimismo la isla Antilia y ello prefiguró la denominación del archipiélago al cual arribara Cristóbal Colón en octubre de 1492.

En tiempos del Almirante, España había uniformado también sus tradiciones marineras, concentradas con anterioridad en el Cantábrico y el Mediterráneo y, desde la conquista de Sevilla, se había generado en el sur de la península ibérica una floreciente actividad naviera que incluyó la construcción de barcos para fines comerciales y militares, siendo visible el crecimiento de estas empresas entre los siglos XIII y XIV. Como en otras partes de España, comerciantes europeos se establecieron rápida y profundamente en la vida sevillana mucho antes de los tiempos colombinos, y muchos italianos y naturales de otros países poblaron la Andalucía incorporada a la Corona castellana, de la misma manera que lo habían hecho antes en la propia Castilla. Para dar un sólo ejemplo vinculado después al Perú del XVI, véase el caso de la familia Ondegardo, mercaderes italianos avecindados en Valladolid y arraigados en la región, uno de cuyos miembros pasó al Perú: el licenciado Polo de Ondegardo, quien vino acompañado a su pariente Agustín de Zárate, Contador de Mercedes del rey. Sevilla era muestra activa de la presencia de los comerciantes genoveses, ya visible en Andalucía en el siglo XII cuando barcos de esa nacionalidad apoyaron la conquista de Almería por los reyes castellanos (1147), estableciéndose en ella como comerciantes después. Se ha señalado también que por esas fechas mercaderes genoveses comerciaban en la zona musulmana andaluza. En el siglo XIII los comerciantes genoveses adquirieron privilegios de la Corona castellana, tanto para sus operaciones navieras como para apoyar su establecimiento en la propia Sevilla, donde el barrio de Génova alcanzó perdurable importancia. No sólo fueron mercaderes los genoveses sevillanos, sino que extendieron sus actividades a ocupaciones que habían tenido éxito en la vida económica de Europa: la banca especialmente, participando también en la construcción de barcos, desarrollada en Andalucía por los reyes de Castilla. Todo ello adquiere relieve particular al establecerse la vinculación del propio Cristóbal Colón con los genoveses de Sevilla, y se ha mencionado además su asociación con Paolo Toscanelli, célebre cosmógrafo de la época; años más tarde será visible e importante la presencia italiana en el Nuevo Mundo.

Los viajes de Colón abrieron un mundo nuevo para Europa y originaron el primer proyecto colonizador de las Antillas. Si la búsqueda de las islas de las especias y de la ruta al Asia habían sido razones suficientes para la expediciones colombinas, las Antillas plantearon simultáneamente tres problemas fundamentales, uno de ellos estaba relacionado con la inauguración de una larga contienda intelectual que duró siglos y que se refería a la necesidad de explicar América, un nombre inaugurado a comienzos del siglo XVI, cuando Amerigo Vespucci hizo saber que se trataba de una nueva y cuarta parte del mundo, y que nada tenía que ver con el Asia tercamente buscada en las rutas colombinas.

El segundo problema estaba relacionado y derivaba del primero; consistía en la imprescindible explicación de la naturaleza humana de los habitantes que los europeos hallaban en las nuevas tierras —nuevas para ellos, claro— cuyo pasado debía ser claramente englobado en la explicación bíblica transformada ya en historia antigua y universal en la Europa del siglo XVI inicial.

El tercer punto estaba más directamente vinculado con la explotación de las nuevas posesiones españolas, magnificadas desde los viajes colombinos como las tierras del oro y la quimera; por ello fueron varios los proyectos económicos para las Antillas, derrumbados a la par que se destruyó la población de las mismas, y dejados paulatinamente de lado conforme avanzaba la ocupación de América por España.

Las colonizaciones sucesivas (Darién, Centro América y México), diseñaron no sólo un nuevo espacio continental para la expansión española, sino también fueron delimitando las formas de aproximación hispánica a las poblaciones americanas, décadas antes que Francisco Pizarro y su hueste llegaran a los Andes, hicieran caer al Tawantinsuyu al invadirlo, e inauguraran un nuevo y definitivo proceso colonizador que, partiendo de los propios Andes centrales, hiciera de la mayor parte de Sudamérica columna vertebral del más grande imperio ultramarino de aquellos tiempos.

LA EXPLICACION DE AMERICA

No fue tarea fácil explicarla. América rompía los esquemas clásicos, se hallaron, nuevos territorios donde se suponía que debía encontrarse el Asia o, en todo caso, el mar que a ella conducía. Vulneraba los conocimientos generalizados, y exigió explicaciones teológicas y científicas: las primeras para lograr que las segundas fueran aceptadas. La navegación, por ejemplo, requirió de esfuerzos técnicos insospechados. Hubo de emplearse a fondo la resistencia de los barcos y la de sus tripulantes y equipos, al mismo tiempo que se estudiaban las corrientes marinas y los nuevos vientos. Los navegantes y los cosmógrafos de aquellos tiempos vieron después acrecentado el desafío, cuando los españoles ocuparon la Costa occidental de Panamá y llegaron al océano Pacífico, cuya navegación posterior hacia el Sur trajo como consecuencia cielos nuevos a más de las nuevas tierras y hombres que los castellanos descubrían.

Es capital la comprobación de América como una nueva y cuarta parte del mundo. Diversos estudios se han dedicado a ello. Comprobar que América era distinta ponía a dura prueba el patrimonio científico heredado de la antigüedad clásica, y se discutía, por ejemplo, si los datos de los autores griegos sobre el ámbito extra-mediterráneo correspondían a un posible conocimiento de América; en esta discusión no estuvo ausente la Atlántida ni, en su momento, las minas ricas de oro del propio rey Salomón. Ya en el siglo XVI, cuando el nombre de *Indias* habíase popularizado para las tierras del Nuevo Mundo, podía Francisco López de Gómara, autor de una leída *Historia general de las Indias* (1552), discutir esta nominación y recordar que la misma correspondía con más justicia al Asia, específicamente a las zonas vecinas al río Indo. Poco a poco se abrió camino a la distinción entre las Indias Orientales y Occidentales, pero el término *Indias* tuvo larga vida identificada con la América española, aunque compitió rápidamente con la denominación de Nuevo Mundo que los autores de la época sugerían. Pero la cuestión del nombre no era ciertamente un obstáculo para que el citado Gómara, cortesano al fin, dijera en la dedicatoria de su obra al emperador Carlos V, que "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de [las] Indias; y así las llaman Mundo Nuevo".

Fue importante así tomar conciencia de las diferencias entre Europa y América, pero había una larga tarea por delante, pues se obligaba la descripción de América para mejor poder explicarla. Esta labor coincidió y se confundió con los criterios y estereotipos populares que se habían generalizado en una larga historia europea, desde los tiempos en que era difundida la idea de que el océano terminaba en una catarata infinita, y la imagen de *Finis Terrae* dominaba no únicamente la fértil imaginación popular, sino incluso habitaba en las explicaciones eruditas. Después de las primeras navegaciones, los científicos humanistas trataron las noticias de América, y en 1530 Pietro Martire de Anghiera llevaba a niveles académicos de la época la discusión de las nuevas tierras que España ocupaba, al difundir sus noticias en la Europa culta de sus tiempos. Otros autores hicieron lo propio y, hacia 1516, Martín Fernández de Enciso publicaba una *Suma de Geographía*, donde sistematizaba las noticias territoriales del Nuevo Mundo.

Ya en los relatos de Colón y sus navegaciones surgió una nueva naturaleza, observaciones de plantas y animales, unida a la descripción de una nueva geografía; todo ello entremezclado con visiones muchas veces fantásticas. Colón hablaba de perros que no ladraban y buscaba sirenas mitológicas que poblaran los mares costeros, las cuales fueron identificadas por el propio Almirante con los manatíes que habitaban las costas visitadas por el marino genovés. La comparación fue inmediata entre lo americano y lo europeo, y no estuvo ausente de ella la comprobación de lo maravilloso que el nuevo continente ofrecía a raudales; Europa ansiaba hallar el Edén, no sólo las especias y el oro. América fue para los europeos el reencuentro con la edad de oro de la mitología clásica mediterránea.

Los cronistas describieron América, en latín primero (Pietro Martire), en español rápidamente traducido a otras leguas después. Como un ejemplo, los escritos de Francisco López de Gómara y Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, buscaron a la vez la información sobre la tierra y la gente, y su historia pasada, sin olvidar por cierto la gesta hispánica que, como todos los autores de la época, deseaban destacar. La obra de Oviedo es la primera historia natural enciclopédica sobre América, nutrida de muchas y disímiles fuentes que lo obligaron a una larga redacción de años, aunque un *Sumario* de su obra magna tuvo rápida difusión. Más veloz fue la influencia europea de la historia de Gómara, con diecinueve ediciones y traducida a varias lenguas en algo más de cincuenta años; sólo la *Historia del Mundo Nuevo* del milanés Girolamo Benzoni compitió con la *Historia general de las Indias* de Gómara en número de impresiones en sus tiempos. Gómara, cercano a Hernán Cortés, le dedicó su *Historia de la conquista de México*, pero ello no fue inconveniente para que emprendiera una historia general de todo lo sabido en su época sobre la historia antigua de América y la gesta hispánica, en un estilo elegante y sucinto que hizo época.

Los cronistas abrieron dos campos básicos en el ámbito historiográfico. Por una parte ampliaron la noción de historia universal, en una conflictiva relación con la teología y el saber científico tradicional de sus tiempos; por otra inauguraron la etnología renacentista a la par que revitalizaban la historia natural. Su visible y duradero etnocentrismo europeo no obvia la gigantesca tarea que emprendieron, tanto a nivel general como particular.

LA POBLACION: LA NATURALEZA HUMANA Y LA SITUACION POSTCOLOMBINA

Pocos son los testimonios que se tienen de lo que los hombres de las Antillas vieron y sintieron ante la aparición de los españoles y la ocupación de su espacio territorial y de sus vidas personales; casi todo lo que de ello se conoce es producto indirecto de los propios testimonios españoles. La población de la región disminuyó tan rápidamente como consecuencia directa y principal de la generalización de las epidemias transmitidas desde el Viejo Mundo, que pocos años después la Corona castellana debió autorizar la cacería de los caribeños como esclavos, con la finalidad de repoblar con ellos aquellas regiones donde la población originaria había desaparecido como consecuencia del colapso demográfico producido por la invasión; se justificó entonces esta política bajo la acusación de que eran antropófagos, además de idólatras.

Como un ejemplo de esa dramática situación, entre 1535 y 1545 la población de la isla Española (Santo Domingo), donde se hizo presente la primera catástrofe demográfica había sido reemplazada por inmigrantes forzados de la propia región antillana y del Africa, sus vecinos españoles habían disminuido también, como consecuencia del empobrecimiento de la isla, y de su progresiva marginación de la América continental en crecimiento.

En esos mismos tiempos, Bartolomé de las Casas escribía un violento alegato que criticaba las formas de la colonización, principalmente antillanas, y su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) daba cuenta inicial e indignada del dramático contacto entre culturas y hombres diferentes: Si bien la exageración no estaba ausente en su obra, la misma era fruto también del apasionamiento encarnado en la experiencia personal de la colonización inicial y de la crítica comprobación de sus resultados. Durante largos años, Las Casas fue el más conocido de los abanderados de la justicia y ejemplo vivo de una situación que parecía insólita a muchos ojos, y que rescataba en la propia España el derecho a la tolerancia frente a la crítica, ocultado sistemáticamente por la leyenda negra incubada desde los momentos iniciales de la invasión española de América, y generalizada en los países europeos.

Al relatar la tragedia americana (que fue la de todos los países colonizados por Europa), la leyenda negra se aprovechó sin duda de los escritos del propio Las Casas, y ocultó durante siglos una segunda verdad simultánea con ella: que en el imperio español era posible una crítica —aun una condena— a la política de la Corona; se confundía así la tolerancia política con la intolerancia religiosa reinante en aquellos años (la cual se generalizaría en toda Europa), visible en España desde la expulsión de judíos y árabes, en un momento en que los españoles deseaban hacer crecer sus fronteras internas bajo el patronazgo de Castilla y Aragón.

El argumento de que la evangelización justificaba la conquista española, si bien no sus excesos, era compartido en la base por Las Casas y sus dos grandes colegas contemporáneos, Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda. Los últimos legitimaban la expansión española por la evangelización; Las Casas también, aunque discutió el derecho papal para disponer de territorios ajenos. Vitoria y Sepúlveda configuran con Las Casas el gran cuerpo doctrinal del siglo XVI español sobre estos asuntos. El primero limitaba el derecho de conquista a la aceptación libre de los conquistados y, al igual que los demás, defendía un régimen paternalista encarnado en el rey de España. Las tesis de Victoria

tuvieron un eco especial en su tiempo, y se oficializaron cuando sus discípulos se expandieron por las universidades españolas. Su influencia llegó ciertamente a América. Sepúlveda, de otro lado, aceptaba la conquista como una obligación, dada la delegación papal de expandir el Evangelio.

El punto de origen de una controversia famosa se hizo visible ya a inicios del siglo XVI, cuando se comenzó a aplicar a los habitantes de América la teoría aristotélica de la esclavitud natural. La naturaleza destinaba algunos hombres a trabajar para sostener a otros que llevaban una vida creativa al margen del trabajo manual. Esta idea tomó cuerpo, y hacia la mitad del siglo había dos bandos claros: los que la apoyaban, encabezados por Sepúlveda, y los que se oponían a ellos: su mejor portavoz era Las Casas. Sepúlveda y Las Casas participaron en un célebre debate en Valladolid (1550-51), donde la discusión giró mucho en torno a la condición "natural" de los pobladores americanos, y también en torno a la justificación del señorío hispánico en América. Las razones de lo último eran que los americanos poseían limitada inteligencia, tenían costumbres inhumanas: canibalismo, matrimonio incestuoso, sacrificios humanos, idolatría. Curiosamente, las frecuentes guerras de conquista podían aceptarse también entre las razones para justificar su "natural" dominación por los españoles. De otro lado, se incluía fácilmente en los argumentos de Sepúlveda, el hecho de que unos cuantos españoles vencían a miles de americanos. Lewis Hanke ha reiterado el análisis de estos y otros argumentos esgrimidos, recordando que Sepúlveda partió de un agresivo nacionalismo en la comparación entre la historia española y americana.

Los argumentos de Sepúlveda fueron vigorosamente discutidos por Las Casas. Gran parte de la argumentación frondosa de la *Apologética historia sumaria*, que Las Casas había escrito durante muchos años, constituyó la base de su posición. *Argumentum Apologias Reverendissimi Domini Fratris Bartolomei a Casaus, Episcopi Quondam Chiapensis Adversus Genesium Sepulvedam, Theologum Cordobensem*, se tituló el texto de la réplica de Las Casas a Sepúlveda. Explicó que los pobladores americanos no eran inferiores a los europeos, sino comparables e incluso superiores. Los criterios de Aristóteles sobre la esclavitud natural no eran válidos, entonces. Comparó asimismo con ventaja las instituciones americanas, llegando a conclusiones opuestas a las de Sepúlveda. Al invalidar las razones de Sepúlveda, Las Casas establecía criterios diferentes para tratar poblaciones como la americana. Sus argumentos pueden encontrarse esparcidos por toda su obra (véase la bibliografía de este capítulo).

Las tradiciones europeas, muchas de ellas provenientes de la antigüedad clásica, hablaban de tipos de hombres extraños, monstruos que habitaban en los confines del mundo, cohabitando con animales y plantas igualmente exóticos. Los hombres con la cabeza sumida entre los hombros, con cabeza de perro, seres con una sola pierna o con un único ojo en medio de la frente, figuraban en las versiones legendarias y poblaban los grabados de la época, a la par que las leyendas de las ciudades del oro, las amazonas y la reina Calafia que las gobernaba en las versiones míticas de la época clásica. Dichas leyendas acompañaron a los españoles por América: dieron nombre a California, revaluando un reino mítico ya mencionado en los cantares medievales, como la *Chanson de Rolland*. Todo ello intervenía no solamente en la literatura, y por cierto en las cartas y relaciones de los conquistadores. Los hombres concretos se perdían en medio de los estereotipos, y las descripciones eran muchas veces contradictorias.

Muchos años después de la etapa antillana de la invasión española, el

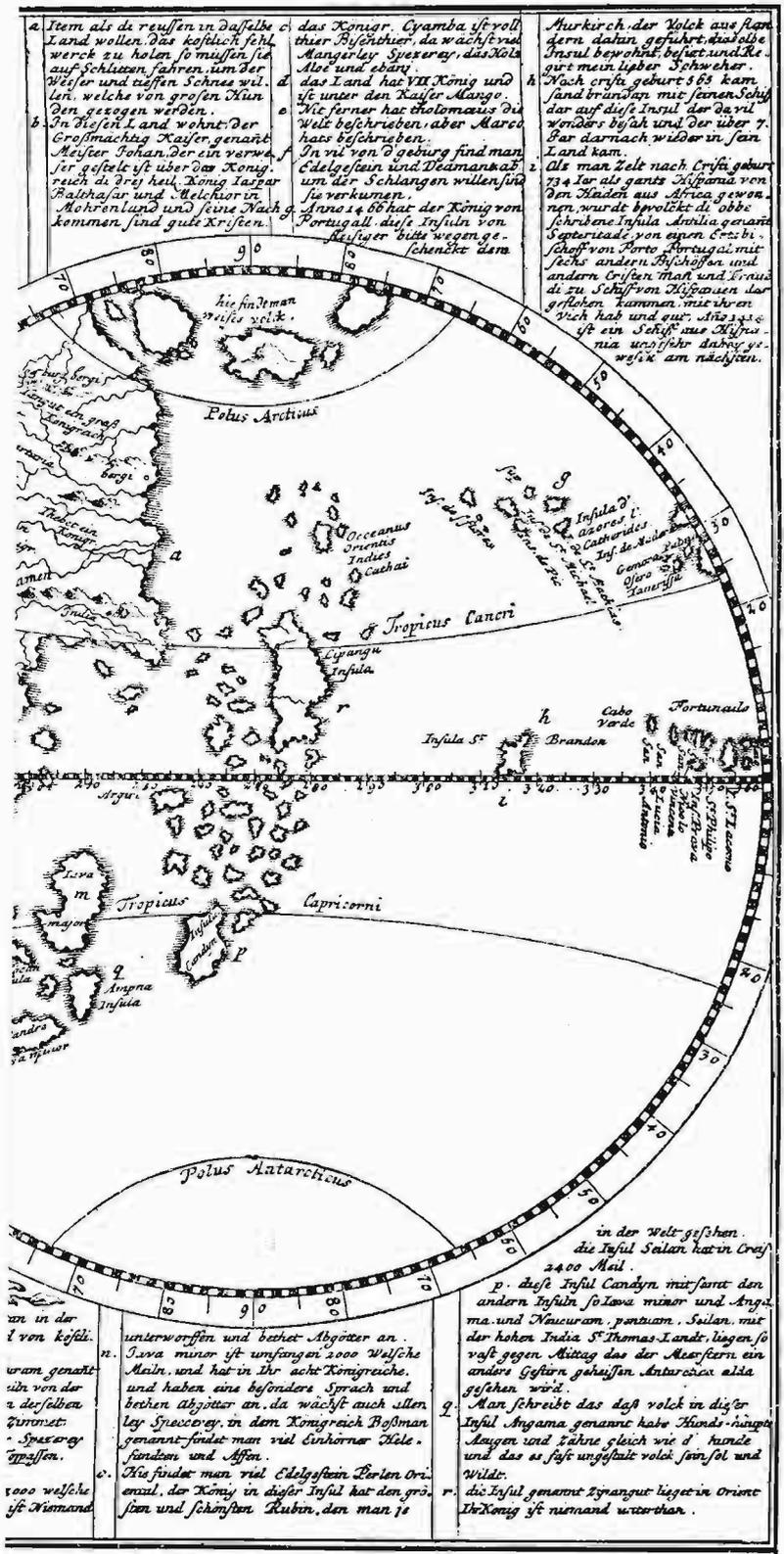
dominico fray Gregorio García —autor de *El origen de los indios de el Nuevo Mundo* (1607)— podía todavía proporcionar a sus lectores, como una noticia atrayente, que en la sierra del Ecuador (Loja) habían existido hombres sin ano, que vivían de oler flores y plantas y que exudaban sus excrementos por la espalda; añadía el testimonio de una mujer que admitía que su hija pertenecía a esta especie; García mencionaba las páginas —recientemente encontradas— de una célebre crónica andina —la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos— que, según él, hablaba de estos hombres como una raza o grupo singular. El ejemplo no es aislado, pero adquirió particular interés cuando el antropólogo John H. Rowe recogió en la década de 1940 una versión oral tradicional que hablaba de esta generación de hombres que sólo podían oler frutas y flores (en la forma que había relatado García), en lugar de alimentarse como los demás seres humanos. La tradición moderna los ubicaba como habitantes del subsuelo. Un hombre de este mundo, Pedro de Urdemales, había descendido a los reinos subterráneos e intentado “normalizar” a sus habitantes, fracasando y debiendo regresar a la superficie; lo hizo trayendo a los hombres un regalo inapreciable: el maíz blanco y el algodón. Fuera de serie resulta aquí la presencia de un pícaro español del siglo XVII, personaje de una clásica novela de Miguel de Cervantes, convertido en un héroe cultural de la zona de Guambía en la actual Colombia e insertado en un sincretismo inesperado de un mito que los cronistas de los siglos XVI y XVII dijeron haber recogido en los Andes del Ecuador, aunque parte de sus ingredientes formaba parte de las características misteriosas de los habitantes de los extremos del mundo vistos desde Europa.

Unidas con informaciones de esta naturaleza, pululaban en las crónicas iniciales y tardías versiones que hablaban de gigantes que habían habitado, en épocas muy antiguas, las tierras americanas; a sus fabulosas descripciones añadieron los cronistas la atribución de muchas de las grandes construcciones que los españoles hallaban a su paso por los Andes. Pero la versión de los gigantes junto con las que mencionaban otras razas perdidas no ocultaban un problema vigente entonces, referido a la racionalidad de los habitantes del Nuevo Mundo y, consecuentemente, a su capacidad para recibir el Evangelio; aunque hubo argumentación abundante y contradictoria en torno a este problema, y se llegó a la conclusión final que aceptaba la racionalidad de los americanos, puede señalarse algunos de los vericuetos de la polémica. Se sostuvo, por ejemplo, que los hombres americanos habían sido evangelizados en los tiempos de los Apóstoles, y que ello era muestra de su condición humana, garantizando a su vez la nueva evangelización europea que se hacía necesaria, puesto que la idolatría en que habían caído era solamente producto de la intensa actividad del demonio, y no una muestra de la proclividad de los americanos hacia el mal.

Mucho tiempo después de las etapas antillana y mesoamericana, el dominico Francisco de la Cruz afirmaba en el Perú que la población andina no podía asimilar rápidamente los misterios cristianos y que, en consecuencia, la tarea evangelizadora debía ser más lenta, y aceptarse la existencia de una fe generalizada y simple. Tendía entonces a la convalidación de un sincretismo religioso andino, criterio que en la práctica aceptó la Iglesia colonial sólo en el siglo siguiente: su defensa por Francisco de la Cruz fue suficiente para que en la década de 1570 fuera quemado por la Inquisición, añadidas otras heterodoxias. El nuevo mundo de Francisco de la Cruz era la nueva cristiandad, puesto que la europea estaba condenada por sus vicios, y el paso de la Iglesia a las Indias era también una



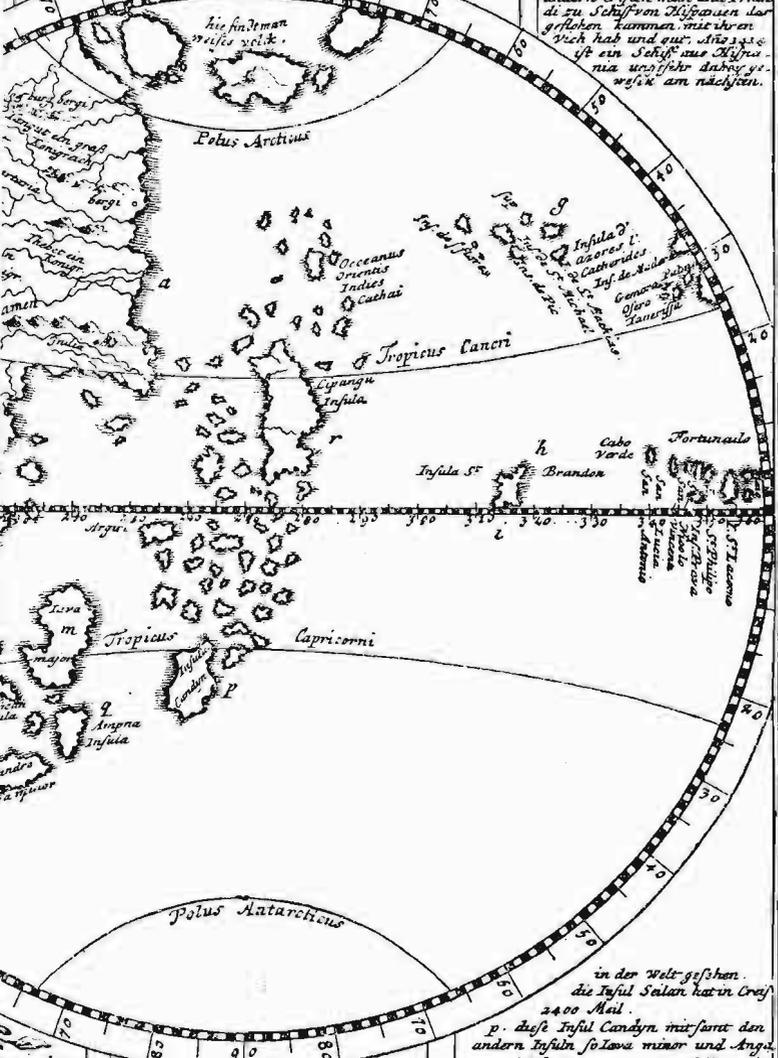
Abraham Ortelius



a. Item als die reuffen in dasselbe Land wollen. Das kostlich seyl werck zu holen. so müssen sie auf Schützen fahren. um der Weiser und ruffen Sohnes willen. welche von großen Kün- den gezogen werden.
 b. In diesem Land wohnt der Großmächtig Kaiser. genant Meijer Tokan. Der ein verwe- lter gefelt ist. über das König- reich di. Drey heil. König. Inzgar. Balshajar. und Melchor in. Mohrenland und seine Nach- kommen. sind gute Kräfte.

c. das König. Gyamba ist voll- thier. Bisfäthier. da wächst viel Mangerley Spezerey. das Kola- Alé und ebär.
 d. das Land hat VII. König und ist unter den Kaiser. Margo.
 e. Wie ferner hat Ptholomaeus die Welt beschriben. aber Mar- cas hat beschriben.
 f. In vil von D. geburg find man Edelgesein und Diamant. um der Schlangen willen. sind sie verkumen.
 g. Anno 1466 hat der König von Portugall. diese Inseln von Meijer. bitté wegen ge- schenckt. dara

h. Nurkirch. der Volck aus span- dern. dahin gefahrt. das selbe Insel bewohnt. besetz. und the- irt mein lieber Schweger.
 i. Nach crists geburt 868 kam. sand brandan mit seinen Schiff- dar auf diese Insel. dar da vil wönder besah. und der über 7. Bar darnach. wider in span- Land kam.
 k. Als man Zeit nach crists geburt 734 Jar als gantz Hispania von den Kaiden aus Africa gewon- nen. wurde bproletet. di. obbe- schribene Insel. Anilia. genant. Saboriade. von eyon. Cris. bi. Schifff von Porto. Portugall. mit sechs andern Bischoffen. und andern Cristen. Man. und Frau- di. zu Schiff. von Hispanien dar- geflohen. kommen. mit ihren Viech. hab. und gut. Anno 1418. ist ein Schiff. aus Hispania. nach dieser Insel. an. nächst.



von in der l. von kostli.
 n. unterworfen und besetz. Abgötter an.
 o. Java minor ist umfangan 2000. Welche Meiln. und hat in ihr acht Königreiche. und haben eine besondere Sprach. und beten Abgötter an. da wächst auch allen ley. Spezerey. in dem Königreich. Boßman genant. findet man viel einhorn. Hölz. fundern. und Affen.
 p. Wie findet man viel Edelgesein. Berlen. Ori- ental. der König. in dieser Insel. hat den grö- ßen und schönsten Rubin. den man je

in der Welt gesehen.
 q. diese Insel Candyn. mit samt den andern Inseln. so Java minor. und Anga- ma. und Naucaum. pontum. Seilan. mit der hohen India. S. Thomas. Land. liegen. so vast gegen Mittag. das der Meistern. ein anders Gestirn. gehalten. Antares. alle gesehen wird.
 r. Man schreibt. das daß volck. in dieser Insel. Angama. genant. habe. Hunds- hängen. Augen. und Zähne. gleich. wie d. hunde. und das es fast. ungefalt. volck. sein. sol. und Wildt.
 s. die Insel. genant. Zinguan. liegt. in Orient. Ihr König. ist. niemand. wicther.

in der Welt gesehen.
 die Insel. Seilan. hat in Creyß. 2400. Meil.
 p. diese Insel. Candyn. mit samt den andern. Inseln. so Java minor. und Anga- ma. und Naucaum. pontum. Seilan. mit der hohen India. S. Thomas. Land. liegen. so vast gegen Mittag. das der Meistern. ein anders Gestirn. gehalten. Antares. alle gesehen wird.
 q. Man schreibt. das daß volck. in dieser Insel. Angama. genant. habe. Hunds- hängen. Augen. und Zähne. gleich. wie d. hunde. und das es fast. ungefalt. volck. sein. sol. und Wildt.
 r. die Insel. genant. Zinguan. liegt. in Orient. Ihr König. ist. niemand. wicther.

Planisferio de Martín Behaim (1492). No incluye América

muestra de la inminencia del fin del mundo. Los hombres eran, para él, descendientes de los antiguos israelitas de las tribus perdidas, versión que tuvo éxito entre el XVI y el XVII. Antes de esta época, y especialmente desde el inicio de la evangelización primordialmente franciscana en México, se había generalizado el bautismo masivo de los americanos ante la convicción de que el descubrimiento de la última parte del mundo era un claro indicio de la proximidad del advenimiento del Anticristo y la llegada de los tiempos del Juicio Final.

Las expediciones españolas de conquista se sucedieron vertiginosamente después de los días colombinos, y se dio inicio así a la ampliación del horizonte geográfico más allá de los ámbitos transitados por el Almirante. En las dos primeras décadas del siglo XVI, los españoles habían recorrido América desde la península de la Florida hasta el Río de la Plata, en buena cuenta la mayor parte de la Costa atlántica americana. Al fin de la primera década del siglo XVI se dio comienzo a la ocupación del continente, la Tierra Firme, donde se organizaron las gobernaciones de Nueva Andalucía y de Castilla del Oro. La América hispánica dejaba de ser insular. En 1513, los españoles llegaban al océano Pacífico, y su ámbito de acción territorial y humano adquiría nuevas dimensiones.

La conquista de México se inició en 1519, inaugurando no sólo nuevos territorios, sino también una distinta etapa del proceso hispánico en el continente. Antes de 1530, los españoles no fueron plenamente conscientes de la continentalidad del propio México. Las nuevas poblaciones halladas por los españoles eran muy distintas a las de la América insular, y mucho más civilizadas a ojos de los propios españoles de entonces; eran, además, mucho más numerosas que las antillanas. El Nuevo Mundo adquiría distintas dimensiones demográficas a la par que territoriales, y la experiencia histórica de la colonización no fue similar a pesar de que los especialistas contemporáneos en historia demográfica asignan al altiplano mexicano una catástrofe demográfica de dimensiones inéditas, la misma que no tuvo las consecuencias definitivas que alcanzó en el Caribe, y la población sobrevivió a la crisis de la invasión en una proporción mucho más grande.

La relación de los españoles con la población americana adquirió en México características particulares, no sólo en sus aspectos administrativos, sino especialmente en el ámbito religioso, pues la evangelización tomó un nuevo giro cuando los franciscanos crearon la provincia de los Doce Apóstoles, y bajo la influencia de las ideas que preconizaban el fin de los tiempos, se extendió la cristianización de América como un anuncio fehaciente de la cercanía del apocalipsis. Mientras los conquistadores buscaban la fuente de la juventud o las siete ciudades de oro de Cibola, los misioneros se acercaban al instante supremo previsto desde los tiempos evangélicos, y luchaban contra el tiempo para cristianizar a los americanos, ayudando así al advenimiento definitivo del reino del Espíritu Santo que, siguiendo las proféticas visiones del abad Joaquín de Fiore, podían relacionarse con la expansión definitiva de la Iglesia Universal.

LAS BASES DE LA POLÍTICA DE EXPLOTACION COLONIAL

Los primeros años hispánicos en el Caribe estuvieron marcados por los criterios colombinos que buscaban inicialmente el establecimiento de colonias

que sirvieran como factorías, para comerciar con los productos indígenas; probablemente debido al desencanto inicial motivado por la "pobreza" de la región, se buscó con posterioridad que las mismas colonias se autoabastecieran para evitar los costosísimos gastos del aprovisionamiento desde el otro lado del Atlántico. A la vez que estas empresas se establecían, buscábase la cristianización de los habitantes, que tropezó tempranamente con las finalidades de las propias empresas de colonización; se distinguió por entonces los pobladores pacíficos y civilizables de los guerreros caribes que, bajo la terrible acusación de la idolatría y la antropofagia, fueron rápidamente considerados esclavizables.

Los habitantes de la región fueron incorporados paulatinamente a la búsqueda del oro, como trabajadores forzados bajo un régimen antes insospechado por ellos, y complicado después, cuando la Corona inició el establecimiento de los impuestos. Los caribes y otras poblaciones similares llegaron a constituir un grupo masivo de esclavos, que sobrevivió hasta promediar el siglo XVI, y fueron empleados en la agricultura, la búsqueda de las perlas y la explotación de las riquezas auríferas. La legislación española distinguió las poblaciones libres de las "naborías", asimiladas de hecho a la esclavitud, aunque oficialmente los últimos no podían ser vendidos a pesar de que su condición esclava derivaba de haber sido capturados en "guerra justa".

Contradiendo sus intenciones iniciales de organizar una empresa colonial con predominio absoluto de la Corona, ésta debió admitir la iniciativa privada de los colonizadores desde los primeros tiempos, dado que la Corona castellana no estaba en condiciones de asumir monopólicamente los enormes gastos ocasionados por las empresas de descubrimiento y colonización inicial; por ello fueron obligadas las concesiones, no sólo para "descubrir y poblar" (capitulaciones), sino incluso para las empresas de explotación de recursos y las modalidades de empleo de la mano de obra indígena. Como se verá, al mismo tiempo que el imperio crecía, la Corona estuvo en condiciones de sufragar más directamente los gastos de la explotación colonial y terminó asumiéndolos en su totalidad.

La encomienda indiana fue el instrumento más conocido empleado para la administración de las nuevas tierras; con el tiempo alcanzó mucha mayor importancia que los tributos inicialmente pensados. Colón mismo había establecido un impuesto basado en dos órdenes, el primero consistía en el trabajo minero para el cual se repartía los pobladores nativos entre los españoles que buscaban los ansiados metales; esto tiene relación inmediata con la encomienda, aunque incluyó en los primeros tiempos antillanos las "naborías" —una forma de semiesclavitud, ya mencionada—, y la captura indiscriminada de los esclavos escogidos al menos nominalmente entre los antropófagos e indígenas belicosos, pues debíase reemplazar la población rápidamente agotada en la tragedia demográfica que asoló las Antillas en pocos años. Naturalmente, a la vez que los repartimientos mineros, funcionaron otros destinados a tareas agrícolas, así como a cumplir con los variados trabajos requeridos por los españoles. La segunda modalidad importante —dispuesta desde los tiempos colombinos— consistió en la entrega periódica de oro por los pobladores, así como de productos diversos —por ejemplo el algodón— en las regiones no mineras.

Pronto se distinguió entre los impuestos de la Corona y los del repartimiento o la encomienda. Uno de los más importantes argumentos en favor del establecimiento del trabajo forzado era la eurocéntrica afirmación de que los americanos eran "ociosos" (cuando, en realidad, concebían y ejecutaban el trabajo de manera distinta y con fines diversos que los europeos), y que la ociosidad era madre

de los vicios humanos encabezados por la temida idolatría; de allí hubo sólo un paso hacia la justificación de la encomienda por la necesidad práctica de la evangelización, puesto que, de alguna manera, al encargar a la población a un encomendero, se facilitaba su concentración en lo que a la larga se llamó reducciones de indios.

Los beneficiarios de la encomienda, tanto en las Antillas como en el resto del nuevo continente incorporado la Corona de Castilla, fueron tanto la propia Corona como los conquistadores. Se exigía al encomendero proteger a sus encomendados, y evangelizarlos, tareas que fueron precisándose en la más que centenaria historia de las encomiendas en América. Pasaron las encomiendas de las Antillas a Panamá, a México, al Perú y a todas partes, aunque manteniéndose la inicial dualidad que incluía el derecho al botín de la conquista, primer elemento de la explotación del nuevo mundo, y en el que la Corona tenía una participación limitada.

En poco tiempo se vio que la encomienda se superponía a los requerimientos continuos y crecientes de mano de obra que el establecimiento español requería. No fue fácil la vida de la encomienda, discutida desde los periodos antillanos a partir del célebre sermón contra sus excesos pronunciado en la Española por el dominico Antón Montesinos, hasta la dilatada prédica lascasiana, ampliada y continuada durante largos años por los seguidores entusiastas del obispo de Chiapas. La influencia de Las Casas fue notable y duradera, y es indudable que influyó en la normatividad de la vida hispánica en América y en las relaciones de explotación a que fue sometida la población, pues buscó sistemáticamente morigerarla y establecer cauces más humanos para ella, limitando las atribuciones de los encomenderos o, como se verá posteriormente, tratando de reemplazar las encomiendas personales con una forma única y generalizada de encomiendas reales ubicadas bajo control directo y único de la administración. Los misioneros, dominicos y franciscanos por ejemplo, así como múltiples funcionarios, sostuvieron un largo conflicto con los encomenderos y buscaron la supresión del trabajo forzado tanto en las Antillas como después en los virreinos de México y el Perú.

A la vez que la encomienda se generalizaba y la esclavitud indígena cundía por el Caribe, la Corona castellana iniciaba desde los trabajosos días de la colonización antillana la organización de un aparato administrativo y una burocracia oficial que con el tiempo se impondría definitivamente sobre las empresas privadas y las propias encomiendas. La historia del conflicto generado por la presencia creciente de la administración estatal española puede apreciarse ya en las Antillas, y en los tiempos del propio Cristóbal Colón, cuando los reyes buscaron establecer un régimen político por encima de la autoridad de los colonizadores iniciales; esta actitud de la Corona era presumible desde que los Reyes Católicos otorgaron a Colón la calidad de virrey, que implicaba, ya en los tiempos del Almirante, una sujeción a las decisiones reales, no siempre bien comprendida por éste. El problema continuó en prácticamente todos los establecimientos coloniales, como se aprecia en las dificultades que tuvo la Corona para imponerse primero a Hernán Cortés y sus compañeros de la conquista de México, y en las continuas luchas de casi cuatro décadas iniciales del tiempo de la colonización de los Andes.

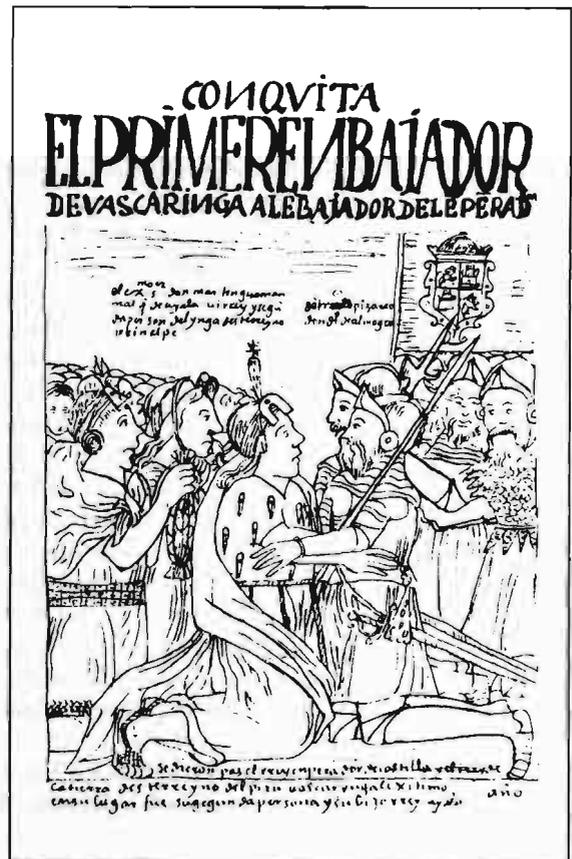
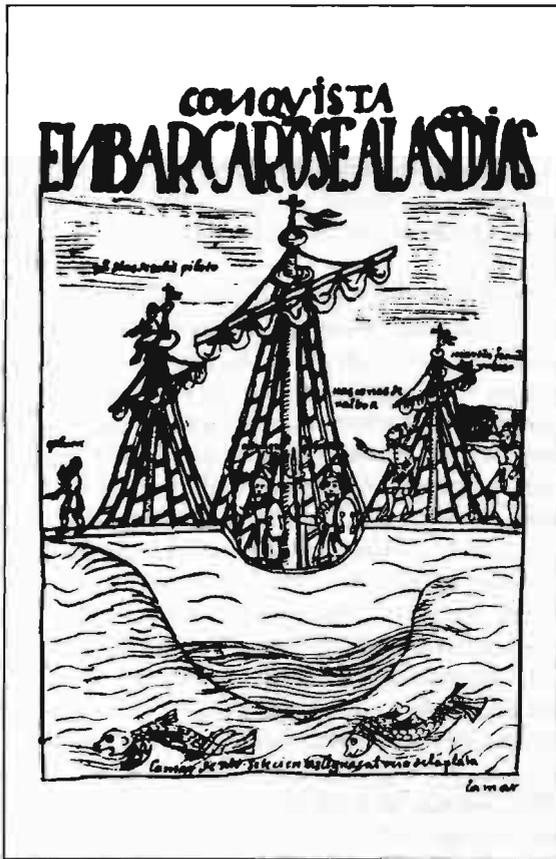
No había finalizado el siglo XV cuando la Corona nombró autoridades centrales en el nuevo reino antillano, desplazando la jefatura inicial colombina, y son importantes los nombres de Francisco de Bobadilla —quien envió preso

a Colón a la península— y de Nicolás de Ovando, quien arribara a la isla de la Española con plenos poderes, una gran flota y numerosos colonos y bastimentos. Con él llegó la verdadera administración colonial, continuada desde entonces en las progresivas expansiones hacia el continente. La Corona autorizaba entonces las expediciones, consideradas como empresas privadas con la participación patrocinadora de la propia Corona, destinadas a la continuación de los descubrimientos e inicios de nuevas colonizaciones españolas en América. La renta de la conquista beneficiaba inicialmente más a sus propios autores inmediatos, pero pasaba rápidamente a las manos patrimonialistas de la administración metropolitana.

LA EMPRESA DE PANAMA AL PERU

Grabados de Guaman Poma sobre la conquista: el viaje de Colón con otros españoles prominentes, y la representación de un "embajador" del Inca a Pizarro

La región del Darién se organizó rápidamente, desde la fundación de la ciudad de Panamá y el inicio de las operaciones hispánicas en el océano Pacífico. Es una larga historia la que lleva desde la llegada de Vasco Núñez de Balboa a la Costa occidental panameña hasta el comienzo de las expediciones hacia el sur del continente, donde viajaron inicialmente Pascual de Andagoya —sin éxito— y luego Francisco Pizarro y Diego de Almagro; en el medio se encuentran



las expediciones que llevaron a los españoles a Nicaragua. Panamá y Nicaragua serán puntos cruciales íntimamente relacionados con la invasión española de los Andes y el inicio de su colonización.

El ambiente de Panamá en los comienzos del siglo XVI no escapó a las conflictivas condiciones de las colonias iniciales; en los acontecimientos que allí ocurrieron figuran personajes que fueron después importantes en los Andes. En 1514 Pedrarias Dávila fue nombrado gobernador de Panamá; eran los tiempos del auge de Vasco Núñez de Balboa, jefe de la expedición que había arribado a las orillas del océano Pacífico. Pedrarias persiguió a Balboa y se valió de Francisco Pizarro, lugarteniente del primero, para apresarlo; luego lo ejecutó. Francisco Pizarro aparece ya en 1514 íntimamente vinculado con las intrigas del poder en Panamá.

La vida de Pizarro ha sido abundantemente divulgada, gozando de las ventajas de la novela antes que vieran a luz documentos importantes que permitieron mejores aproximaciones. Pizarro y Diego de Almagro figuran entremezclados en negocios panameños, y sin duda participaron en el activo comercio que ya en esa época prefiguraba el gran mercado colonial del Istmo. Participaron ambos en múltiples expediciones de entonces, tanto en Panamá como también en el camino del Pacífico que luego recorrerían con mayor éxito. Pizarro no era ya joven, se ha hecho fama de que antes de venir a América había guerreado en Italia en los ejércitos del emperador Carlos; llegó a América apenas iniciado el siglo XVI, en plena etapa de la invasión de las Antillas. Estuvo en Panamá con Balboa y luego se vinculó con Pedrarias Dávila; por esa misma época trabó relación con el licenciado Gaspar de Espinosa. Pedrarias y Espinosa fueron personajes que tomaron parte activa en las exploraciones que se realizarían hacia el Sur por el Pacífico y que finalizarían en los Andes.

Se conoce bien la biografía y las actividades comerciales de licenciado Espinosa; perteneciente a una importante familia de negociantes que a través de él sentó sus reales en Panamá. Se menciona a Espinosa con frecuencia como uno de los capitalistas de las expediciones organizadas por Pizarro y Almagro, lo mismo ocurre con el propio Pedrarias; se ha esclarecido que el dinero que Hernando de Luque colocó en la empresa de Pizarro y Almagro, en realidad pertenecía al licenciado Espinosa. No era anormal esta conducta, pues los elevados gastos que requería la organización de expediciones solían cubrirse con dinero de muchas manos, y era general costumbre que las autorizaciones oficiales para la organización pública de las propias expediciones llevaran como condición la inversión de la propia autoridad local; ésta ingresaba así en las operaciones que llevaban a la constitución de una compañía para una expedición de conquista, aseguraba su participación en las posibles ganancias que derivarían de ella, y garantizaba el imprescindible apoyo político que la nueva empresa requería. La misma participación en una expedición podía otorgar derechos políticos a la autoridad, convertida en socio capitalista, y esto ocasionaba frecuentes conflictos.

Atribúase tradicionalmente a Pascual de Andagoya, y al propio Balboa, el haber tenido noticias tempranas acerca del Perú; tuvo fama entre los escritos de la época una versión inserta en la *Natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, que indicaba que Andagoya había llegado al Perú (al río "Birú") y que Vasco Núñez de Balboa había tenido informaciones de "un hijo del cacique Comogre" acerca de la existencia de un gran país en el cual había mucho oro. Fácilmente entroncó esta noticia con la leyenda popular

de las ciudades del oro que los europeos conocían de las narraciones fantásticas —orales o escritas— de viajes y caballerías. Andagoya navegó y caminó en su busca, pero la referencia parece limitarse a los ámbitos del golfo de San Miguel, al Este de Panamá. Como afirma Raúl Porras, no hay evidencia de que los españoles tuvieran noticias reales acerca del Tawantinsuyu de los incas antes del encuentro célebre de los expedicionarios capitaneados por Pizarro con la balsa de los tumbesinos (1527); y en buena cuenta los propios viajes de la empresa de Pizarro y Almagro debieron iniciarse sin noticias ciertas de un destino localizado más allá de la leyenda. Sólo años después, realizados los primeros viajes hacia el Sur, la imagen del Perú hizo posible a Pizarro viajar a España para obtener la necesaria capitulación real.

Las capitulaciones eran contratos en los cuales la Corona apoyaba oficialmente y normalmente convalidaba expediciones de conquista realizadas por sus súbditos; su presencia no invalidaba el carácter privado de las expediciones de conquista realizadas, aunque llevaba al más alto nivel la protección de la autoridad y convertía a ésta en participante en la empresa propiamente dicha. Ello garantizaba a la vez participación real en los beneficios, pero también hacía posible la intervención de la Corona como elemento dirimente en cualquier instancia de la expedición. Prácticamente todas las expediciones de conquista se realizaron así en el primer tercio del siglo XVI, pero la participación de la Corona no era suficiente para hacer prescindible la inversión privada. Por eso los participantes en ella eran inversionistas por sí mismos o usaban dinero de otros; ello explica que una empresa de conquista fuera simultáneamente una empresa mercantil, desde los días del propio Cristóbal Colón, cuya capitulación con la Corona lo autorizaba en la práctica a la constitución de factorías comerciales en las tierras que descubriera, desde donde se pudiera realizar transacciones con los naturales de las mismas; así ocurrió en efecto en las Antillas. Pero, paradójicamente, la propia Corona terminaba imponiéndose después sobre los conquistadores-inversionistas, haciendo predominar el aspecto político sobre la inversión o empresa privadas. Ello ocurrió tanto en la etapa insular como en México, Panamá o el Perú y, como en muchos casos los inversionistas fueron las primeras autoridades, se originaron frecuentes conflictos entre los derechos del rey y los de los conquistadores. Para el caso peruano, el más grande conflicto se halló en las rebeliones de los encomenderos, las llamadas Guerras Civiles, que se iniciaron con la muerte de Francisco Pizarro a manos de los almagristas, se prolongaron hasta promediar el siglo XVI y aún después.

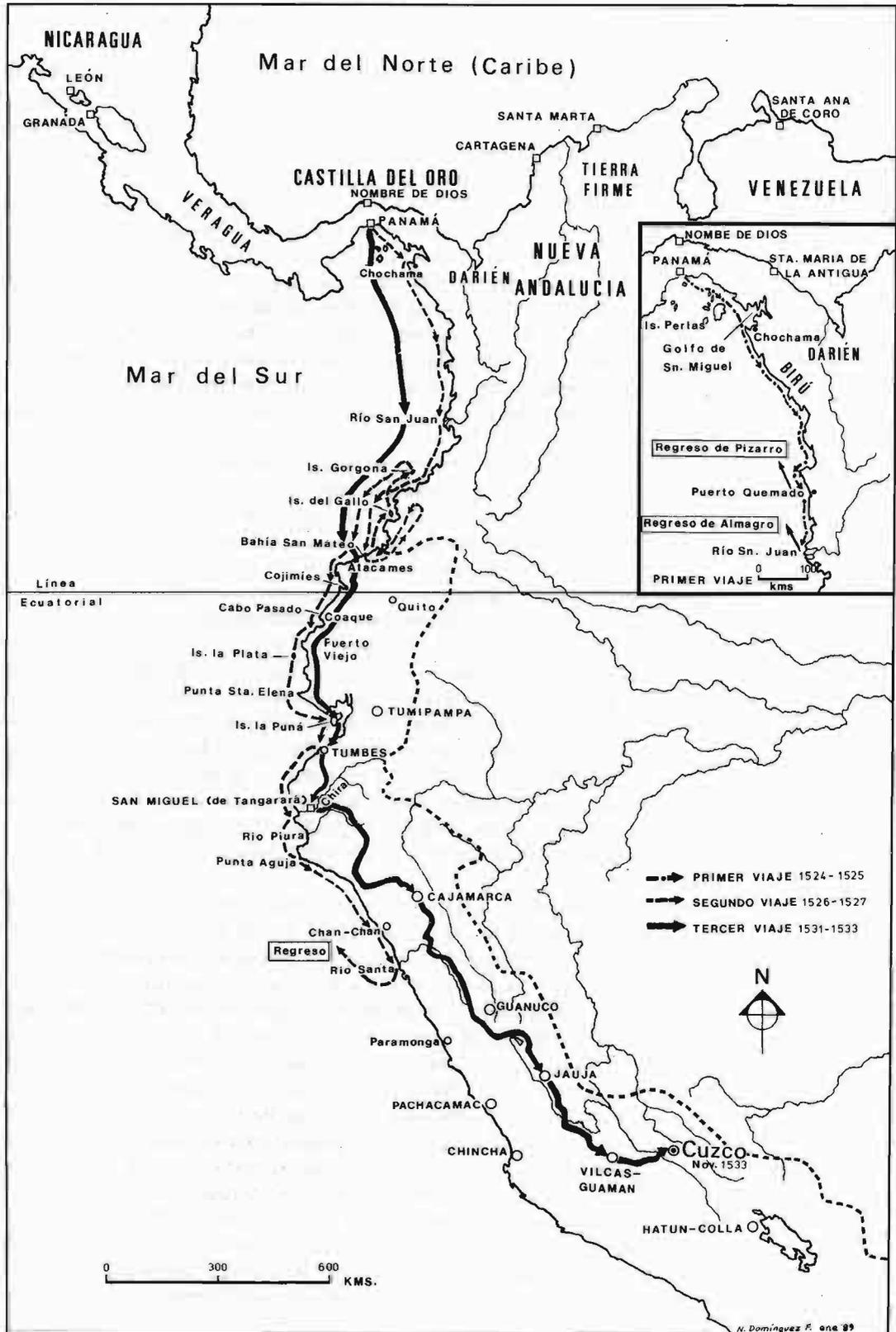
Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Hernando de Luque aparecen como los primeros inversionistas de la empresa peruana; Miguel Maticorena Estrada ha explicado el problema: Pedrarias Dávila estaba invirtiendo dinero en la "compañía del Levante", donde Pizarro y Almagro era los principales interesados, pero Pedrarias decidió invertir sus capitales en la campaña de Nicaragua, retirando sus intereses de la compañía del Levante. A este momento se refiere, al parecer, el célebre contrato de Panamá donde los tres socios: Pizarro, Almagro y Hernando de Luque decidieron continuar con la empresa; aquí intervino el licenciado Gaspar de Espinosa, ya nombrado, a través de Hernando de Luque. Los datos ahora conocidos llevan la fecha del inicio de la empresa hasta 1524, y detallan la participación de los socios: Luque puso en la compañía con tratada 20,000 pesos en barras de oro, Pizarro y Almagro pusieron la autorización que tenían del gobernador Pedrarias Dávila para llevar adelante la empresa. Luque era pues el socio capitalista, Pizarro y Almagro hacían valer su participación

personal y gerencial. Los beneficios de la empresa se repartirían por partes iguales entre los tres asociados.

Si bien es cierto que el nombre Perú aparece en el mencionado contrato (lo que ha motivado no pocas polémicas entre los especialistas), es visible que dicho nombre se empleaba desde unos años antes a la fecha del propio contrato —1526—, aunque el mismo no se refiriera entonces al Tawantinsuyu de los incas sino a zonas más cercanas a Panamá. *Perú* fue posiblemente un nombre primero mitológico y producto de un traslape lingüístico, poco a poco fue perfilándose en torno al establecimiento español en las tierras andinas y alcanzó finalmente carta de ciudadanía al quedar definitivamente afincado en los dominios del *Inka* y en los enormes territorios que lo circundaban. La gesta española en América es también un testimonio de la actualización progresiva de un geografía mítica originada en tradiciones ancestrales (Cibola, los reinos de las Amazonas y la reina Calafia, el Paraíso) reforzada por las esperanzas, también justificadas míticamente muchas veces, alimentadas por las imprecisas noticias que eran identificadas con la abundancia del oro, la canela y la fuente de la juventud eterna.

Superados los inconvenientes naturales del medio, Pizarro y Almagro hicieron dos expediciones hacia el sur, bordeando la costa del Pacífico (los alcances geográficos de las mismas se aprecian en el Mapa 3). En medio de las expediciones mismas hubo indiscutibles intervenciones de Pedrarias, mientras Pizarro iba ganando terreno, y Almagro iba y venía desde Panamá reclutando gente, comprando víveres y otros bastimentos, y entusiasmando tanto a posibles inversionistas suplementarios, como participantes personales en la empresa. Son célebres las noticias que de esta época dejaron los cronistas que se ocuparon en describir la gesta hispánica en las nuevas tierras del Mar del Sur, y relataron abundantemente los avatares de cada uno de los viajes, precisando por ejemplo la conocida escena en la cual Francisco Pizarro distinguió perentoria y premonitoriamente entre quienes se hallaban en la Isla del Gallo, diferenciando aquellos que deseaban volver a Panamá (a la pobreza) de los que accedían a continuar hacia el sur en busca de la fama, del oro y la riqueza. Finalmente llegaron a la Costa norte peruana, hallando la balsa tumbesina donde encontraron las ansiadas pruebas del oro, y reconociendo el territorio hasta la altura del río Santa.

Si los primeros viajes son una etapa inicial, la capitulación de Toledo —gestionada por el propio Pizarro (1529)— es normalmente presentada como el instrumento jurídico de legalización política de la nueva empresa; en ella se autoriza a los socios no sólo a continuarla, sino que se otorgaba a Pizarro el título de Adelantado, nombrábasele Capitán General y Gobernador en una extensión de 200 leguas medidas por la costa, a partir del río Santiago hasta Chíncha; a Diego de Almagro se le encargó el gobierno de la fortaleza de Tumbes (aún inexistente) y a Hernando de Luque se le encargaba la protección de los naturales de las tierras nuevas. Mucho se ha discutido acerca de la justicia de estas concesiones y privilegios, encontrándose en los mismos el origen y fundamento de los conflictos que surgieron con posterioridad entre Pizarro y Almagro en el Perú. Firmada la capitulación, Pizarro reunió un grupo importante de allegados, básicamente reclutados en su natal Trujillo de Extremadura, encabezado por sus propios hermanos Hernando, Gonzalo y Juan, aparte de otros parientes. Los Pizarro comenzaron a configurar el grupo predominante de la empresa a partir de estos momentos, y aunque los problemas con los restantes socios,



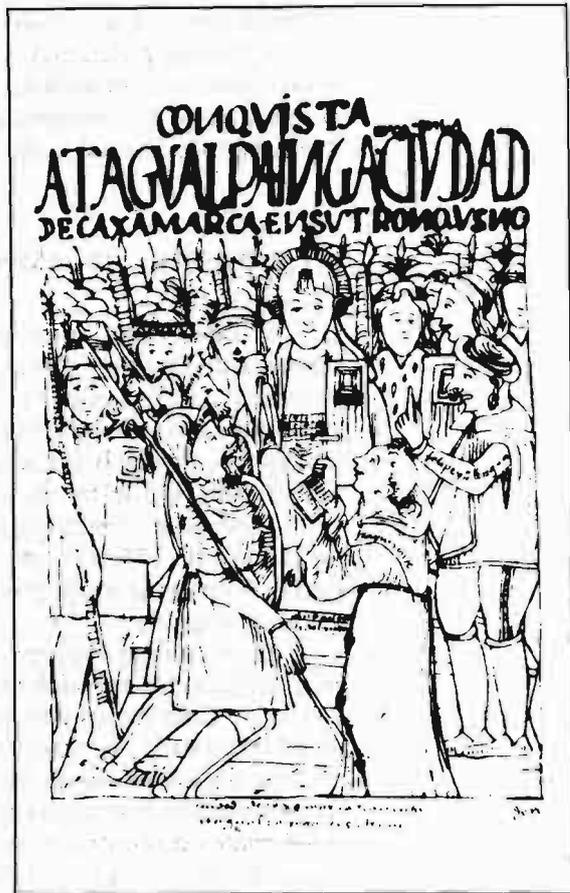
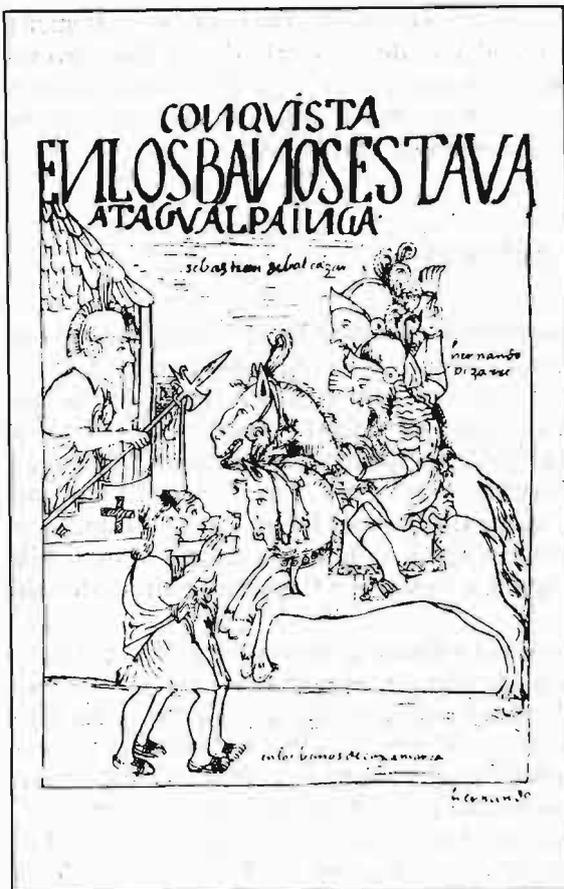
especialmente Almagro, se hicieron patentes apenas llegada la hueste extremeña de los Pizarro a Panamá, y se hizo visible el desconcierto de un Almagro no contentado, las transacciones incluyeron las esperanzas; luego de los convenientes preparativos, los expedicionarios zarparon de Panamá a inicios del año de 1531. Se iniciaba así la definitiva invasión de los Andes.

LA INVASION DEL IMPERIO INCAICO

Los dos viajes anteriores a la capitulación firmada en Toledo dieron a la empresa de Pizarro y Almagro el conocimiento suficiente como para poder realizar con cierta seguridad y rapidez el tercero, sobre cuya fecha de inicio hay curiosas vacilaciones en las crónicas; aún Francisco de Xerez —el secretario de Pizarro— quien había señalado el año de 1524 como el del inicio de la primera expedición, vacila frente a la del último viaje. Pero lo que interesa aquí no es la discusión cronológica, baste decir que es una buena probabilidad que en febrero de 1531 Pizarro tocara tierra firme en la bahía de San Mateo. Allí empezó un largo viaje por tierra que los llevaría a Cajamarca alrededor de un año después.

En el camino los españoles llegaron a Coaque, un importante lugar en el tránsito hacia los reinos del oro que luego identificarían con el Perú. Allí estuvieron seis u ocho meses y lograron el primer gran botín de la conquista, calculado en 20,000 pesos, aunque algún cronista (Pedro Pizarro) hablaría años después jactanciosamente de 200,000 castellanos. En Coaque se inicia una importante documentación que escapa a la información clásica de las crónicas, pues aparecen documentos de contratación notarial que dan indicios acerca de las actividades, especialmente comerciales de los mismos expedicionarios. Algunos dan poderes para la compra de esclavos, generalmente en Panamá, otros los otorgan para adquirir en su nombre mercaderías diversas en el Istmo y uno de los que esto hace es el propio Hernando Pizarro, el cual parece concentrar un conjunto de obligaciones varias, merecedoras de mayor estudio. Se inicia allí, en Coaque, una línea comercial en la actividad de los españoles en los Andes, ampliada en gran escala después de repartidas las ganancias posteriores de Cajamarca y del Cuzco y convertida en *modus operandi* de muchos de los conquistadores después del establecimiento de las encomiendas en el área andina. Mientras estos meses en Coaque transcurrían, los barcos que habían llevado a los expedicionarios que acompañaron a Francisco Pizarro regresaron a Panamá y a Nicaragua en busca de refuerzos y bienes diversos. Fortalecidos, los españoles continuaron viaje hacia el Sur, cruzaron el golfo de Guayaquil y llegaron a la isla de la Puná, célebre en las crónicas. Entre Coaque y Puná las fuerzas de Pizarro se vieron apoyadas por un importante refuerzo constituido por los barcos, hombres, armas y caballos, a más de bastimentos diversos suministrados tanto por Sebastián de Benalcázar como Hernando de Soto; ambos venían de Nicaragua. Cieza de León menciona además un barco fletado por un empresario de Panamá, Pedro Gregorio. De Puná pasaron a Tumbes.

Las crónicas detallan esta primera parte de la invasión de los Andes de una manera tal que no dejan entrever claramente lo que ocurría con la gente que los españoles hallaban en su camino, presentándolo en cambio como una sucesión de triunfos y heroísmos, matizados por las dificultades del clima



Escenas
en que Guaman Poma
presenta el encuentro
de Atahualpa con los
españoles

y las enfermedades que sufrían los conquistadores, entre ellas la verruga. No hay detallado testimonio de lo que percibieron los naturales, salvo el natural asombrarse de los recién llegados, retirarse o acometerlos para ser rechazados con armas y animales desconocidos (caballos y perros de guerra); sin embargo, se establecieron numerosas relaciones entre los españoles y los hombres andinos, puesto que las crónicas dan noticia de una suerte de "alianza" entre los hispanos y los habitantes de la isla de la Puná, indicando que esto se hallaban en guerra con los de Tumbes. Tradicionalmente se ha señalado que la misma se originaría en la guerra entre Guáscar y Atahualpa, pero no puede dejarse de lado la existencia de un conflicto interétnico independiente, sobre el cual no hay huellas en las crónicas que se ocupan de estos hechos, debido a la precaria información de que disponían sus autores. Tampoco puede dejarse de lado que los cronistas, como todos los que participaron en la invasión, tenían por entonces una muy vaga idea de lo que hallaban, y no puede olvidarse que la capacidad de los intérpretes enrolados en el segundo viaje de Pizarro puede ser fácilmente puesta en duda.

La ruta de los españoles desde la actual Costa ecuatoriana hasta Cajamarca se encuentra jalonada de imprecisiones, justamente por la poca capacidad de los lenguas o *farautes*, a veces las imprecisiones se trocan en malos entendidos; es una historia difícil la de estos tiempos conflictivos, y los primeros cronistas

que de ellos se ocuparon lo hicieron brevemente cuando se referían a la gente andina, estaban más interesados en señalar itinerarios, hallazgos, heroísmos y padecimientos, que en preguntarse etnográficamente acerca de la gente que en-contraban a su paso. Si bien anuncian muchas veces la ansiada cercanía del Tawantinsuyu, no se hallaban en aptitud de comprenderlo como lo hicieron sus sucesores, y de la lectura de sus textos se aprecian confusiones que van desde llamar *caciques* a todas las autoridades (ésta era una palabra antillana, llevada a México y traída después a los Andes) hasta denominar *mezquitas* a los templos o edificios que parecían serlo que encontraban en sus primeros itinerarios; todavía no podían hablar del *Inka*, puesto que a pesar de que las crónicas mencionan "embajadas" enviadas por éste para recibir a los conquistadores, durante cierto tiempo los cronistas iniciales hablaron de "el Cuzco viejo", "el Cuzco" o simplemente "el cacique" o "el señor" para referirse a Guayna Cápac y Atahualpa.

Tumbes fue quizás testigo de un descontento en los expedicionarios, pues en él no se hallaron todavía las riquezas prometidas; en cambio, parece haber existido un cierto y mayor contacto con la gente andina. Aquí llegaron, afirman las crónicas, las embajadas enviadas por el *Inka* para tratar con los conquistadores o averiguar algo acerca de ellos. Hubo sin duda alguna intercambios de regalos, aunque los españoles no entendían en sus primeros tiempos andinos que los mismos constituían no un presente gratuito ni mucho menos una ofrenda u homenaje, sino el inicio de una reciprocidad. Se ha destacado alguna vez que uno de los cronistas andinos, Felipe Guaman Poma de Ayala, mencionara que la finalidad de una de esas embajadas fue el reconocimiento hecho en nombre de Guáscar de la soberanía del rey de España, a quien Guáscar le habría "donado" el Tawantinsuyu. También se ha precisado que esta afirmación del cronista andino aparece claramente vinculada a su propia situación personal, puesto que al plantear tal embajada realizada en los mencionados términos, afirmaba también que el embajador era su propio antepasado, con lo cual se colocaba en una privilegiada situación de relacionado con los españoles en los momentos iniciales de su establecimiento en los Andes. Cosa similar hará otro cronista, Juan de Santa Cruz Pachacuti.

Después de Tumbes aparece claramente el momento de la fundación de la ciudad española de San Miguel de Piura, y de allí el viaje a Cajamarca en pos del *Inka*. La fundación de Piura significó que algunos de los españoles se quedasen en ella, lo cual originó posteriormente quejas y recriminaciones, que pudieron relacionarse con posteriores rivalidades, con los que permanecieron en campaña y llegaron a Cajamarca, participando en la captura del *Inka* Atahualpa y en el consiguiente botín, usualmente llamado rescate.

Quiénes fueron los conquistadores, plantea uno de los más interesantes conjuntos de problemas en la historia de esta época en los Andes. Los compañeros de Francisco Pizarro y Diego de Almagro fueron enrolados en diversas instancias, debiendo señalarse cuando menos un primer grupo compuesto por aquellos que se incorporaron a la empresa desde sus inicios, en número restringido, de los demás que ingresaron a la hueste después de la capitulación de Toledo, entre los que destacaron los familiares y otros allegados de Francisco Pizarro, reclutados por éste en Extremadura, como siempre se dijo, a pesar de que alguna vez se extrañara uno de los detenidos biógrafos de Pizarro —Raúl Porras Barrenechea— de que los libros de cabildo de Trujillo de Extremadura no hubieran registrado el paso del propio Pizarro por su ciudad natal, después de haber

firmado la capitulación y ser público jefe de la nueva empresa. Es de particular importancia el contingente de gente alistada por Almagro en Panamá, pero destacan mucho aquellos que arribaron al golfo de Guayaquil capitaneados por Hernando de Soto y Sebastián de Benalcázar. A lo largo de la marcha hasta Cajamarca, incluyendo la fundación de Piura (agosto-setiembre de 1532), fueron organizándose distintas facciones, al mismo tiempo que se formaban *compañías*, comerciales por ejemplo, entre distintos componentes de la hueste, en Cajamarca aparecieron a la luz las primeras facciones, cristalizando rivalidades u oposiciones sobre las cuales debe buscarse mayor información en la historia posterior de la ocupación del territorio andino. Muchos de los que se hallaron en Cajamarca participaron después en las sucesivas contiendas civiles entre españoles en los Andes; algunos de ellos regresaron a España con su parte del botín logrado en Cajamarca, mientras que otros llegaron después del reparto del mismo, cuando arribaron a la región las tropas comandadas por Pedro de Alvarado (264 jinetes y 162 infantes). Los diferentes arribos y fechas de incorporación a la hueste no significarían, sin embargo, que sus integrantes configuraran necesariamente partidos específicos, eran otros los elementos que presidían las lealtades, el primero de ellos el grupo familiar de los Pizarro.

Los Pizarro eran naturales de Trujillo de Extremadura, de donde Francisco llevó a sus hermanos y a un grupo importante de allegados. Todos ellos, especialmente los hermanos del capitán, pesaron rápida y decisivamente en el conjunto de la hueste, y es evidente la relevancia que adquirieron en el relato de los cronistas y en la vida diaria de los tiempos iniciales. Configuraron rápidamente un grupo de poder, como se verá luego en el reparto de las primeras encomiendas; también asumieron responsabilidades de mando en los diversos momentos inmediatamente posteriores, como se apreciará en el sitio del Cuzco por Manco Inca y en la guerra con Almagro. Hernando Pizarro fue comisionado para ir a España a llevar la parte del rey del botín de Cajamarca, y alcanzará después los más duraderos rendimientos económicos de la empresa. Gonzalo, audaz expedicionario hacia el Amazonas —la legendaria tierra del Dorado— detentará después no sólo el poder absoluto en el Perú, sino que desafiará al poder real en nombre y a la cabeza de los encomenderos. No es fácil aseverar que la sola proveniencia de Trujillo o de Extremadura bastara para formar y consolidar lazos de lealtad hacia los hermanos Pizarro, ellos mismos se encargaron de crearlos y fortalecerlos según las circunstancias lo sugerían; por ello puede apreciarse cómo la llegada de Hernando de Soto, por ejemplo, pudo desplazar a uno de los hasta entonces importantes oficiales de la hueste, el capitán Cristóbal de Mena, quien se halló entre los que regresaron a la península después de los acontecimientos de Cajamarca. La historia de los Pizarro será después tema apasionante de lealtades y rebeliones que hicieron girar en torno de ellos —y especialmente de Francisco y Gonzalo— los siguientes años de la vida hispánica en los Andes.

Frente a los Pizarro destaca un bando de descontentos iniciales, constituido fundamentalmente por los allegados de Almagro, o por quienes llegaron después de Cajamarca y que no participaron en el reparto del botín que sólo se efectuó entre los que allí estuvieron, excluyéndose del mismo a los que quedaron en Piura. No es seguro que todos ellos ingresaran posteriormente a la facción almagrista que luchó contra la de los Pizarro en las Guerras Civiles, pero ya en Cajamarca es posible distinguir, como lo hace James Lockhart, una futura facción almagrista, engrosada después con aquellos que no lograron suerte mayor en la captura del Cuzco y configurada en torno a aquellos que fueron

con Diego de Almagro en su expedición a Chile. Hubo también otro grupo que salió para España apenas producido el reparto del botín de Cajamarca, y destacan entre ellos el ya mencionado Cristóbal de Mena y Juan Ruiz de Arce, autores de sendas crónicas sobre los acontecimientos de la invasión a los Andes. Raúl Porras ha señalado que el primero fue desplazado en la jerarquía de la hueste inicial a consecuencia del arribo de Hernando de Soto desde Nicaragua, y que ello motivó las críticas a Pizarro que aparecen en su *Relación* de 1534, la primera de las crónicas que se ocuparon específicamente del Perú.

Aparte debe considerarse distintos grupos, no vinculados a la expedición desde sus orígenes; ya se ha mencionado la presencia de aquellos que arribaron bajo la dirección de Hernando de Soto y Sebastián de Benalcázar, hay que añadir los que vinieron con Pedro de Alvarado, gobernador de Guatemala, quien trajo consigo una nueva hueste, bien armada y provista, la cual llegó a los Andes cuando ya Pizarro había establecido su dominio. Cieza de León afirma en la Tercera Parte de su *Crónica del Perú* que el interés de Alvarado era descubrir y colonizar las tierras existentes al Sur de Chíncha, término ya conocido de la gobernación de Francisco Pizarro, y su presencia colisionaba ciertamente con los planes de la hueste ya establecida en los Andes. A pesar de su intención de buscar nuevos territorios al Sur de la gobernación de Pizarro (y, en realidad, dentro de la recién concedida a Almagro), desembarcó en territorios considerados como de la autoridad del primero e incluso llegó a dirigir una expedición hacia Quito, donde ya lo había precedido Benalcázar desde Piura y Almagro se encontraba en la misma región fundando la ciudad de Riobamba. Alvarado pudo apreciar que no tenía posibilidades de actuar en la región y, persuadido por Almagro, vendió a la empresa de Pizarro y Almagro sus barcos, vituallas, gente y caballos en una suma mencionada como de 100,000 ó 120,000 pesos. Así, aunque Alvarado se retiró a su gobernación, la gente que vino a sus órdenes pasó a servir bajo las banderas de Pizarro y Almagro. Valdría la pena disponer de un seguimiento de cada uno de los componentes de los diversos grupos anunciados, para poder ver en qué medida la ocasión de su llegada a los Andes fue o no determinante de su futura actuación en los tormentosos años que sucedieron a la primera guerra entre Pizarro y Almagro, y en la configuración de los siguientes cuadros de funcionarios, encomenderos y empresarios de nuevas conquistas.

Nicaragua fue una base importante para el establecimiento español en el Perú. Los que vinieron de allí fueron famosos; entre ellos figuran Vasco de Guevara, Garcilaso de la Vega, Antonio Picado, etc. Guevara, por ejemplo, vino con Pedro de Alvarado como "hombre de a caballo". Era sobrino y lugarteniente del licenciado Castañeda, gobernador nicaragüense; tenía encomienda allí antes de venir a los Andes. Aquí la tuvo en los Lucanas Andamarcas y fue de notoria figuración. Pizarro y Castañeda hicieron negocios aun antes de la venida de Alvarado, y cuando el primero solicitó apoyo, envió sustanciosos presentes. Castañeda y su sobrino estuvieron complicados en el tráfico de hombres y bastimentos de Nicaragua al Perú, cosa que estaba entonces prohibida. Se hicieron allí grandes negocios desde los puestos del poder. Las relaciones iniciadas por Pizarro perduraron. Nuevas investigaciones en proceso darán cuenta de su importancia.

BIBLIOGRAFIA

Copiosa es la bibliografía sobre esta amplia temática. En relación a los tiempos colombinos y los contactos, véase de John Elliott, *El viejo mundo y el nuevo. 1492-1650* (Alianza Editorial, Madrid 1972); del mismo autor, "The Spanish Conquest and the settlement of America" (*The Cambridge History of Latin America*, vol. I, *Colonial Latin America*, Cambridge University Press, 1984). Sobre Sevilla y los movimientos partidarios previos y postcolombinos, véase, de Ramón Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado* (varias ediciones) y de Antonio Domínguez Ortiz, *Orto y ocaso de Sevilla* (Sevilla 1981, 3a. ed.) La idea de América y su discusión puede verse en Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América* (Centro de Estudios Filosóficos, México 1951) y Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas* (Fondo de Cultura Económica, México 1978); como muchos otros puntos referentes a las ideas que se tenían en el XVI sobre América y sus habitantes, las discusiones sobre la racionalidad de los americanos están planteadas en Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios americanos* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1958; hay edición posterior, SEPSetentas, México); allí puede verse también las polémicas entre Las Casas y Sepúlveda. Los temas y discusiones acerca de la visión medieval existente acerca de los ámbitos extraeuropeos, pueden estudiarse en el excelente libro de Luis Weckman, *La herencia medieval de México* (El Colegio de México, 1984).

Entre las historias generales más recientes: James Lockhart y Stuart B. Schwartz, *Early Latin America. A History of colonial Spanish America and Brazil* (Cambridge University Press, 1983), y M. Hernández Sánchez Barba, *Historia de América* (Alhambra, Madrid 1981). Son clásicos los estudios de Guillermo Céspedes del Castillo, *América Latina hasta 1650* (SEPSetentas, México 1976) y Charles Gibson, *España en América* (Grijalbo, Barcelona 1977); un reciente libro de Guillermo Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)* (en *Historia de España*, dirigida por M. Tuñón de Lara, VI, Labor, Barcelona 1983), proporciona una visión excelente. El reciente libro de T. Todorov, *The Conquest of America. The questions of the other* (Harper & Row, New York 1982), plantea inquietudes sugerentes acerca del contacto entre españoles y americanos en México. Sobre Sevilla en los tiempos colombinos, véase el clásico libro de Ramón Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado*, recientemente reimpresso (Diputación Provincial de Sevilla, 1982). La situación antillana está muy bien expuesta en el citado libro de Lockhart y Schwartz, y en el volumen mencionado de la *Cambridge Latin American History* se halla una exposición sobre la población americana previa a la expansión española. El clásico libro de Carl O. Sauer, *The early Spanish main* (University of California, Berkeley-Los Angeles [1966] 1969), proporciona un cuadro completo. Con relación al trabajo de la población antillana, véase de Silvio Zavala, "Trabajadores antillanos en el siglo XVI", en su libro *Estudios indios* (El Colegio Nacional, México 1948), y también, del mismo, *La encomienda indiana* (2a. ed., Porrúa, México 1973). La discusión sobre las islas atlánticas se hallará en Louis André Vigneras, *La búsqueda del paraíso y las legendarias islas del Atlántico* (Casa Museo Colón, Valladolid 1976), y Eloy Benito Ruano, *La leyenda de San Borondón, octava isla canaria* (Casa Museo Colón, Valladolid 1978).

Visiones generales acerca de la empresa de Pizarro y el Perú: Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia general del Perú*, vol. I., *El Descubrimiento y la Conquista* (Milla Batres, Barcelona 1971); José Antonio del Busto, *Historia general del Perú. Descubrimiento y Conquista* (Studium, Lima 1978), y John Hemming, *La conquista de los incas* (Fondo de Cultura Económica, México 1982). Sobre Pizarro y su hueste, véase, Raúl Porras Barrenechea, *Pizarro* (Ed. Pizarro, Lima 1978); José Antonio del Busto, *Francisco Pizarro. El marqués gobernador* (Rialp, Madrid 1966; hay eds. posteriores), y James Lockhart, *The men of Cajamarca. A social and biographical study of the first conquerors of Peru* (University of Texas Press 1972); también de J.A. del Busto, *La hueste perulera* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1981). He mencionado nuevos trabajos sobre la relación entre Nicaragua y el Perú, me refiero al estudio inédito de Guillermo A. Cock.

Los aspectos institucionales y jurídicos de la Conquista española de América pueden verse en el clásico libro de Silvio A. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (2a.

edición ampliada, Porrúa, México 1971); es útil también del mismo autor, *Filosofía política en la conquista de América* (Fondo de Cultura Económica, México [1947] 1977). Es clásico en la bibliografía referente a la discusión sobre la justicia de la invasión española el libro de Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (Aguilar, Madrid 1959; hay otras ediciones).



Diego Méndez
 Mapa del Perú,
 incluido en el atlas de
 Ortelius



El océano al Sur de Panamá (tomado del Atlas de Ortelius)



Mapa del Perú, siglo XVIII

Capítulo VII

LAS CRONICAS Y LOS ANDES

EL primer cronista fue el propio Cristóbal Colón. Su diario de viaje encierra numerosa y variada información sobre el mundo que descubría para los europeos. Desde el comienzo de la expansión española por América florecieron las relaciones de viajes, si bien en el caso del propio Colón y muchos de sus seguidores estaban nutridas de prejuicios inevitables. Colón esperaba llegar al Asia y la noción de América estaba por perfilarse. Los muchos años que pasaron desde los viajes colombinos hasta la llegada de Pizarro a los Andes incorporaron muchos escritos sobre América, descripciones de sus tierras y sus habitantes. No se abandonaron tan rápidamente las imágenes acerca de seres fantásticos, sobre sirenas —confundidas por Colón con los manatíes—, sobre las Amazonas que se consideraban cercanas a los reinos del oro; pero a la vez se ganó información más segura en torno al Nuevo Mundo y a sus habitantes.

Hacia 1528 se escribió la primera relación específica sobre el Perú, cuando uno de los participantes en el segundo viaje de Pizarro redactó un texto, que fue copiado después por Juan de Sámano, secretario de Carlos V. El documento ha sido fechado por Raúl Porras Barrenechea en 1528; su autor fue identificado como Francisco de Xerez, secretario de Pizarro, el mismo que años después escribiera una conocida crónica sobre la conquista del Perú; pero posiblemente haya sido escrito por Bartolomé Ruiz, el piloto.

El relato, conocido como la "relación Sámano-Xerez" incluyó descripciones de la Costa ecuatorial y la norteña peruana; allí se hizo mención también de los primeros encuentros con hombres andinos, describiéndose los ocupantes y el contenido de una balsa, presuntamente manejada por tumbesinos, que los españoles dirigidos por el piloto Bartolomé Ruiz encontraron navegando. La balsa llevaba tejidos, objetos de metales preciosos y pedrería, aparte de ropa y *mullu*, este último consistía en conchas marinas (*spondylus*), recoletadas en las aguas calientes de la península de Santa Elena —en el actual Ecuador—, y servía para algunas de las más preciosas ofrendas.

Por aquellos años se contó asimismo con cartas de navegación: la carta de Fernán Pérez Peñate y el mapa de Diego Ribero o Ribeyro, y había información redactada desde 1525, consistente en cartas de funcionarios de Panamá, como el gobernador Pedrarias Dávila, quien escribía en aquel año al emperador hablando de la expedición que comandaba Francisco Pizarro. La crónica más tardía de Pascual de Andagoya —frustrado expedicionario hacia el Perú—

hablaba también de estas tierras, y el célebre y posterior cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, mencionó haber utilizado cartas de navegación elaboradas por el citado Pérez Peñate, Bartolomé Ruiz de Estrada y otros autores iniciales.

En 1533, después de los acontecimientos de Cajamarca, Hernando Pizarro escribió una Carta a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo, en medio de su viaje a España llevando la parte del rey del rescate de Atahualpa y el botín ampliado con los tesoros de los templos costeros, como Pachacámac. Se ha perdido el manuscrito original, pero el texto fue copiado por Gonzalo Fernández de Oviedo e incluido en su *Historia general y natural de las Indias*. Relata Hernando Pizarro pormenores de la conquista, destaca o justifica la conducta de su hermano Francisco en los días iniciales, e incorpora algunos de los más duraderos estereotipos acerca de la población andina, definiendo a las *acllas* como mujeres escogidas, prácticamente identificadas con las vestales, que los hombres andinos entregaban a los españoles.

En abril de 1534 las prensas de Bartolomé Pérez echaban a las calles en Sevilla *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla. La qual por divina voluntad fue maravillosamente conquistada en la felicísima ventura del Emperador y Rey nuestro Señor: y por la prudencia y esfuerço del muy magnífico y valeroso caballero el capitán Francisco Piçarro Governador y adelantado de la Nueva Castilla y de su hermano Hernando Piçarro y de sus animosos capitanes y fieles esforçados compañeros que con él se hallaron*. Anónimo durante centurias, su autor fue finalmente identificado por Raúl Porras Barrenechea: se trataba del capitán Cristóbal de Mena, uno de los que estuvieron en Cajamarca quien salió de allí para retornar a España; recientemente se discute esta atribución. Sólo tres meses más tarde, la misma imprenta sevillana hacía conocer otro libro sobre el Perú, era la *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*. Francisco de Xerez, su autor, era secretario de Pizarro y también había estado en Cajamarca. Su título demuestra su clara intención de rectificar el libro anterior, en el cual se deslizaban ataques contra Pizarro. Con la edición de ambas obras se iniciaba una historiografía sobre el Perú, que nutrió las prensas de la época, fue traducida a otras lenguas, y divulgó muchos temas peruanistas en la Europa del siglo XVI.

Dentro de la propia edición de Xerez se hacía conocer otro autor: Miguel de Estete, quien relatará allí el viaje de Hernando Pizarro desde Cajamarca hasta Pachacámac; Estete parece ser el autor de otro texto, titulado *Noticia del Perú*, y sólo impreso al iniciarse el siglo XX. Otros escritos circularon en aquellos tiempos; uno de ellos, anónimo hasta nuestros días, fue impreso en francés bajo el título de *Nouvelles certaines des Isles du Pérou*. Impreso en el mismo año de 1534, denotaba la tendencia de los escritores de entonces de considerar islas a los nuevos territorios; igual ocurrió en su momento con la Florida y con California. En poco tiempo se imprimieron textos en alemán, italiano o latín, que hicieron conocer el Perú en el ámbito europeo. Muchas de las noticias que las traducciones aludidas proporcionaban eran inciertas; lo que garantizaba su éxito entre los lectores era sobre todo la referencia a tierras incógnitas habitadas por lo maravilloso.

Los testigos presenciales de Cajamarca, del ingreso al Cuzco de los incas, y de los principales acontecimientos de los tiempos de Francisco Pizarro, escribieron diversas crónicas, la mayoría de las cuales quedó inédita por siglos. En Cajamarca se halló Juan Ruiz de Arce, quien retornó a España cuando Francisco Pizarro estaba dirigiéndose al Cuzco desde Cajamarca, y ya había pasado por Jauja.

Arce, como muchos soldados de aquel entonces, llegó al Perú después de probar fortuna en Honduras, Nicaragua y otras tierras antillanas, y escribió en el retiro de su ciudad natal en breve texto que tituló "Advertencias que hizo el fundador del mayorazgo a los sucesores en él", sólo publicado en la década de 1930. Arce, como sus contemporáneos, se había preocupado de fundar un mayorazgo que detentara y prolongara el nuevo *status* adquirido con sus hazañas y riquezas provenientes del Perú. No sólo se refiere a los hechos de la invasión española, sino adelanta noticias valiosas acerca de los incas. Otro autor importante que hizo lo propio en una obra mucho más extensa fue Pedro Pizarro, reputado como pariente del jefe de la hueste perulera; escribió muchos años después de los acontecimientos que relata, en la década de 1570, cuando gobernaba el Perú el virrey Francisco de Toledo. Hizo varios manuscritos de su *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*; impresa a partir del siglo XIX, es reconocida como fuente imprescindible tanto para la gesta hispánica en los Andes, como también valorada por su información andina; en su *Relación* destaca una descripción de la gran plaza del Cuzco, reputada por fidedigna.

También escribió en tiempos de Toledo el soldado Diego de Trujillo, vecindado en el Cuzco desde los tiempos de Francisco Pizarro. Conocida sólo en este siglo (Raúl Porras la descubrió en 1935), se dedica como otros muchos autores de aquellos tiempos a destacar los méritos de los españoles al conquistar los Andes. Contemporáneo de Trujillo es un soldado singular, Alonso Enríquez de Guzmán, cuya autobiografía novelesca relata la conquista y las Guerras Civiles ocurridas entre los españoles en los Andes. Alonso Enríquez alardeaba de linaje real, si bien bastardo, y debió ser reconocido como tal, pues a la vez que su truhanesca vida le originaba problemas cotidianos, recibía favores del propio Francisco Pizarro. Terminó, de regreso a España, en la Corte de Felipe II, más como bufón y cortesano que como funcionario. Su texto: *Libro de la vida y costumbres de Alonso Enríquez de Guzmán* tiene reconocido mérito histórico y literario, atribuyéndosele también un poema escrito a la muerte de Diego de Almagro (*Nueva obra y grave en prosa y en metro sobre la muerte del ilustre señor el Adelantado don Diego de Almagro*).

De esta manera, los autores (muchos de ellos actores) que escribían sobre los primeros tiempos de los españoles en los Andes, dieron origen a una historiografía peruana y española, aunque luego de los primeros tiempos de los cronistas, se aprecia que los hombres andinos desaparecieron paulatinamente de una memoria que rápidamente se transformó en una historia de España en el Perú. Comenzó entonces con los primeros cronistas la azarosa aventura de delinear la historia del Perú, con la escritura de un conjunto de libros fundamentales para entender el pasado del país. Durante una centuria, prolongada en la primera mitad del siglo XVII, los cronistas escribieron una amplia biblioteca, dividida a veces según tendencias sutiles; aprendieron la vida de la gente andina, al mismo tiempo que descubrían una geografía en pie de guerra, aunque muy probablemente la comprendieron mejor que sus sucesores académicos sin experiencia directa.

Al mismo tiempo que comenzaban a escribir, los españoles poblaron el país de libros, que hoy aparecen sorpresivamente en los papeles de españoles, importantes o no, desde el siglo XVI. Iniciaron así un proceso de alfabetización que dura hasta nuestros días con azarosa historia. En 1584 se inauguró la primera imprenta limeña, y el primer libro que salió a luz fue testimonio de una actividad importante vinculada a la evangelización: fue escrita la *Doctrina Cristiana* en español, quechua y aymara, dando noticia cierta de la importancia de un contexto

multilingüe. Menos de cien años después de los hechos de Cajamarca, hacia 1615, terminaba Felipe Guaman Poma de Ayala *El primer nueva corónica y buen gobierno*; y a la vez que daba testimonio de un bilingüismo, dejaba saber que había leído libros, entre ellos la *Historia pontifical y católica* de Gonzalo de Illescas. Esta era una obra difundida en la época, que incluía un capítulo titulado "Del descubrimiento y conquista de las muy ricas provincias del Perú: y la conversión grande que en ellas se ha hecho de infieles idólatras a la Fe de nuestro Señor Iesu Christo". Guaman Poma, hombre andino inmerso en un claro proceso de aculturación, leyó y citó otros libros de autores como Agustín de Zárate y Diego Fernández, llamado el Palentino, cronistas del Perú que ya se hallaban impresos; también mencionó la obra de Johannes Boemus, *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, que circulaba traducido al español desde 1556; incluía en este último un capítulo sobre los hechos y costumbres de las Indias Occidentales, escrito por Gerónimo Giglio, quien parece acercarse en sus noticias a la *Historia del Mundo Nuevo* de Girolamo Benzoni, libro que tenía ya una amplia circulación en varios idiomas europeos.

CLASIFICACIONES DE LOS CRONISTAS

La historiografía moderna ha clasificado de diversa manera a los cronistas del Perú. Se les ordenó por su origen —españoles, mestizos y andinos—; también se les catalogó de acuerdo a su actividad o profesión conocida, distinguiéndose aquellos que fueron soldados, geógrafos, clérigos o juristas. Es conocida de otro lado la clasificación que difundiera Raúl Porras Barrenechea en su conocido libro *Los cronistas del Perú*: cronistas del Descubrimiento (la relación Sámano-Xerez, la crónica rimada de Diego de Silva y Guzmán, Pascual de Andagoya), cronistas de la Conquista (Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena, Francisco de Xerez, Pedro Sancho, Miguel de Estete, Juan Ruiz de Arce, Pedro Pizarro, Diego de Trujillo, Alonso Enríquez de Guzmán, Gaspar de Carvajal), cronistas de las Guerras Civiles (Agustín de Zárate, Diego Fernández —llamado el Palentino—, Pedro Gutiérrez de Santa clara, Juan Cristóbal Calvete de Estrella, Girolamo Benzoni y Alonso Borregán); Pedro de Cieza de León es un caso aparte, así como también el Inca Garcilaso de la Vega; cronistas toledanos (Juan Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina —llamado el Cuzqueño—, Pedro Sarmiento de Gamboa y el P. José de Acosta), cronistas post-toledanos (Miguel Cabello Balboa, Blas Valera y el jesuita Anónimo, Martín de Murúa, Fernando de Montesinos y Anello Oliva); el Jesuita Bernabé Cobo sigue siendo un caso singular y la clasificación de Porras culmina con la crónica india (en la cual ingresan Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti y Felipe Guaman Poma de Ayala).

Los intentos clasificatorios son, en buena cuenta, inoperantes. El primero mencionado, que distingue a los cronistas por su origen, es demasiado amplio para ser operativo. Los demás también se prestan a confusiones, ya que puede observarse rápidamente que un autor como Cieza de León puede ser clasificado como soldado, geógrafo, cronista de la conquista, del incario y de las Guerras Civiles, situación que puede ser compartida, parcial o totalmente, por otros.

Debe preferirse, por ello, un ordenamiento cronológico de las obras y sus autores, teniendo siempre en consideración que cada cronista escribió una obra que puede inscribirse en un ciclo específico; por ejemplo, Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos, Pedro Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina

(el párroco cuzqueño), pertenecen a un ciclo de información procedente de la capital incaica. Los dos primeros escribían entre finales de la década de 1540 e inicios de la siguiente, los dos últimos entre 1572 y 1575, aunque al menos Molina había redactado una historia de los incas antes de esa fecha, lamentablemente perdida hasta ahora. Recientes investigaciones permiten ampliar parcialmente el conjunto, pues John H. Rowe ha hecho conocido un texto elaborado por descendientes de los incas, en el cual destacan informaciones acerca de las conquistas incaicas; ha propuesto que la información allí proporcionada es de 1569, y que bien pudo ser utilizada por cronistas como Sarmiento de Gamboa y Miguel Cabello Balboa, quien terminó su *Miscelánea antártica* hacia 1586.

Pueden diferenciarse por cronistas por su actitud frente a Pizarro, por sus opiniones acerca de la legalidad del Tawantinsuyu, etc.; un análisis más fino permitirá agruparlos por su mayor o menor comprensión de los Andes, por su aprendizaje del quechua o del aymara, o por su ignorancia de las lenguas andinas. Lo primero es importante, pues son muchos los autores que escribieron parte o toda su obra sobre los hechos de la invasión o en torno al Tawantinsuyu; además un gran porcentaje crean o aceptan los estereotipos establecidos por los autores anteriores a ellos, o caen en la comparación entre el Tawantinsuyu y las sociedades de la antigüedad clásica mediterránea. No todos son conscientes inauguradores de la etnología en los Andes, cosa que hace el jesuita José de Acosta, por ejemplo; tampoco son muchos los que combinan la información personal con la cuidadosa búsqueda y análisis de las informaciones de sus predecesores, como es el caso de otro jesuita: Bernabé Cobo. La mayoría se limitó a copiar, bien que mal, informaciones precedentes recopiladas por otros, en una forma que la filiación de los textos permite comprobar; dieron muchas rienda suelta a su imaginación o a su voluntad de explicar lo que veían u oían a partir de los criterios europeos que conocían. En este último sentido todos fueron eurocéntricos en mayor o menor grado.

Crearon una historia incaica. Los cronistas y sus contemporáneos en los Andes inquirieron por el pasado andino bajo categorías históricas europeas; ello no debe llamar la atención, aunque las informaciones que recibieron fueron en la mayoría de los casos mitos o representaciones rituales del pasado. Entendieron la historia como ordenada en torno y a partir de la vida de los incas, de acuerdo a las historias de sus tiempos en Europa, pero transformaron la dualidad andina en la presencia de una monarquía, si bien dejaron elementos suficientes para verificar —aunque en forma incompleta— la dualidad y otros criterios andinos. Dudaron los primeros en definir al propio *Inka*; los cronistas primigenios se refirieron a éste como el “Cuzco viejo”, “Cuzco joven” (Guayna Cápac y Guáscar, respectivamente), “el cacique” o “el señor” sin mayores precisiones; al igual que los cronistas hicieron otros españoles, como los miembros del cabildo de Jauja en una carta remitida a Carlos V en 1540. Establecieron a la vez diversos prejuicios, al no poder explicar el matrimonio del *Inka* sino como ocurrido “entre hermanos”, o al identificar a los *yanacuna* como esclavos, sin admitir otras variantes. Creyeron que el Tawantinsuyu era un imperio como el romano, el cual disponía de una burocracia centralizada como la que crecía en la Europa del siglo XVI.

De otro lado, los cronistas también inventaron una geografía. Un autor tan prolijo como Cieza de León podía escribir irónicamente que el lugar donde los españoles fundaron la villa de Ancerma —en Colombia actual— era llamado por los naturales *Umbrá*; pero que cuando ingresó en aquellas tierras Sebastián

de Benalcázar con sus soldados no llevaba consigo intérpretes, y, como oían frecuentemente el término *áncer* (= sal), terminaron por atribuir este nombre a la zona y a la villa que en ella fundaron. Igual incertidumbre debió acompañar a los españoles en general en la fijación de la toponimia, y ello era explicable porque buena parte de la nominación de lugares por parte de los propios españoles se llevó a cabo antes de que se dispusiera de verdaderos expertos en los idiomas andinos.

Es discutible por ello mucha de la información que proporcionaron los primeros autores. En este caso las fuentes más "cercanas" a los acontecimientos iniciales, o aun al propio Tawantinsuyu, no son mejores que las historias escritas más tarde, cuando sus autores tenían a su disposición mejores conocimientos lingüísticos, teniendo en consideración que el primer diccionario quechua-español fue impreso en 1560 (el *Lexicon* de fray Domingo de Santo Tomás) y que el primer libro multilingüe (la *Doctrina Cristiana* dispuesta por el tercer Concilio de Lima) apareció en 1584; el primer vocabulario aymara, escrito por el jesuita Ludovico Bertonio es de 1612. Indudablemente, hubo muchos vocabularios parciales anteriores, así como también la *Doctrina Cristiana* de 1584 reemplazó a otras cartillas bilingües preparadas para hacer posibles las tareas misionales; sin embargo, no disponemos hoy de ejemplares de las mismas, pues el Concilio prohibió su circulación al tiempo que presentaba la *Doctrina Cristiana* como único texto para la evangelización.

Todo lo anterior permite ver que la validez de las informaciones de los autores anteriores es discutible en lo que a los Andes se refiere. El mérito o el valor de un Cristóbal de Mena, un Francisco de Xerez o un Pedro Sancho no se halla en los datos que proporcionaron acerca de una historia incaica que no pudieron conocer, ni tampoco en su muy discutible interpretación del conflicto entre Guáscar y Atahualpa, sino en aquella información que pudieron proporcionar acerca de lo que observaron en determinados campos, por ejemplo en su descripción de los depósitos del *Inka*, llenos hasta su máxima capacidad de distintos bienes, entre los cuales sobresalía la ropa; ciertamente, los primeros cronistas no pudieron identificar esta ropa con la gigantesca tarea de la redistribución incaica, cosa que sí pudieron establecer autores posteriores como el licenciado Juan Polo de Ondegardo —cuyos informes administrativos son documentos de los más importantes para comprender los Andes— o el P. Bernabé Cobo, cuya *Historia del Nuevo Mundo* (1653) compulsó fuentes anteriores a la vez que informaciones recogidas personalmente. Polo, Cobo y otros autores gozaron de mayor experiencia propia y ajena en los Andes. Un contemporáneo del primero, el obispo de Charcas fray Domingo de Santo Tomás, fue suficientemente perspicaz como para dejar testimonio de los criterios andinos que permitían una utilización de las variaciones ecológicas para la producción; en una cédula real de 1566, se indica que una carta del obispo dominico informaba que los curacas andinos debían distribuir su gente entre los diferentes pisos ecológicos, situados a distinta altura sobre el mar, a fin de lograr una producción variada que asegurara una dieta balanceada.

En los autores iniciales destaca un criterio común a los historiadores de su época, que usaban como modelos a los autores clásicos del mundo mediterráneo: en un vicio mantenido por autores posteriores transcribieron diálogos, muchas veces figurados, tanto entre españoles como entre estos y los hombres andinos; otros cronistas hicieron lo propio con los incas, y estos figuran en sus obras sosteniendo parlamentos entre ellos, y con los curacas o funcionarios, que responden a modelos literarios de la historiografía clásica mediterránea,

en vigencia en los tiempos renacentistas. Sobre todo los autores iniciales, buscaban justificar a los actores, y por ello son visibles las distintas actitudes, representadas por diálogos fluidos, frente a las "conversaciones" entre el P. Valverde y Atahualpa, o en torno a las discusiones entre españoles acerca de la conveniencia de ejecutar al Inka. Los autores del siglo XVI hispánico en los Andes entregan, sin embargo, informaciones particularmente importantes, muchas veces involuntarias, mencionan los depósitos y sus contenidos, describen los caminos, los recursos, los edificios; trasuntan de otro lado inevitables prejuicios eurocéntricos, entre ellos la dominación de los templos andinos como "mezquitas" y la irresponsable calificación de las acllas como una suerte de prostitutas.

Las ediciones de los escritos de los cronistas tuvieron suerte en casos especiales: Mena o Xerez; no así en otros, que esperaron hasta el siglo XX para ser impresos. Raúl Porras hizo notar, hace años, la nutrida lista de autores cuyas obras se han perdido o que son conocidos únicamente a través de su inclusión en otros textos, de resúmenes o de traducciones. En medio de una discutible atmósfera de lejanía e inseguridad en la navegación, algunos escritores enviaron a España desde América textos diversos o que fueron conservados o copiados en forma fragmentaria: tal ocurrió con la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* de Pedro Pizarro. En otros casos, las versiones originales fueron mutiladas, como ocurrió con la *Historia* de Agustín de Zárate, editada originalmente en 1555 y reimpresa posteriormente, en vida de su autor; la segunda edición eliminó tres capítulos referentes a las nociones andinas sobre el origen del mundo y la muerte, que fueron conservados en las tempranas traducciones que se hicieron de su obra, por ejemplo en la versión inglesa de Thomas Nicholas (1581), la cual suprimió, en cambio, el libro V destinado a narrar los acontecimientos de las Guerras Civiles y en especial la de Gonzalo Pizarro contra la Corona.

Algunas crónicas alcanzaron rápida difusión, y fueron traducidas a otras lenguas en breve tiempo; así fue con la *Hispania victrix* o *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara, la cual fue impresa cuando menos diecinueve veces en cincuenta años, tanto en español como en italiano, francés e inglés, caso superado únicamente por la *Historia del Mundo Nuevo* de Girolamo Benzoni, que logró una muy amplia difusión en casi todas las lenguas europeas, exceptuando el español, pues sólo fue traducida a nuestro idioma hace veinte años.

ESCUELAS DE CRONISTAS

Cuando páginas atrás se indicaban las primeras crónicas impresas, se entendió que sus autores fueron mayormente asombrados testigos de nuevas experiencias y narradores detallados de la gesta hispánica en la cual participaban muchos de ellos. Se ha mencionado que, desconociendo las lenguas andinas, tuvieron una pálida noción del Tawantinsuyu, aunque es sabido que su interés estaba centrado menos en éste que en relatar las andanzas de los españoles peruleros. Sus crónicas parecen informaciones de servicios o escritos de partidarios o contrarios.

El criterio cambió hacia el final de la década de 1540. Cerca o dentro de las turbulencias de la rebelión de Gonzalo Pizarro, aparecieron cronistas que buscaban escribir historias más amplias que las puras descripciones contemporáneas. Los más importantes podrían ser muy bien Pedro de Cieza de León y

Juan de Betanzos, ambos muy cercanos a la reconstrucción del pasado incaico. Cieza escribió una obra monumental, la *Crónica del Perú*, dividida en cuatro partes: la primera consistía en una descripción general de la tierra, con amplios y minuciosos comentarios; la segunda historiaba a los incas; la tercera relataba la gesta de Pizarro, y la cuarta detallaba pormenorizadamente tres de las Guerras Civiles entre los españoles. La última parte debió tener cinco libros, pero Cieza sólo llegó a escribir los tres conocidos. Únicamente logró editar en vida la primera parte, perdiéndose las demás por siglos. Halladas éstas a partir del siglo XIX, se descubrió que parte de la obra de Cieza había sido plagiada por el conocido cronista español Antonio de Herrera, autor de una *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano*, impresa desde 1601, y hoy es, indudablemente, una de las obras principales para el conocimiento de los Andes y su historia; Cieza fue llamado acertadamente el "príncipe de los cronistas", viajó por buena parte del Perú, Ecuador y Colombia actuales, recogiendo noticias y buscando también tenerlas de fuente confiable acerca de las zonas que no visitó en persona.

Juan de Betanzos tuvo vida diferente. Casó en el Cuzco con una hija de Guayna Cápac, doña Angelina, adquirió prestigio social, alcanzó a disfrutar de una encomienda y aprendió la lengua quechua de modo tal que el virrey Antonio de Mendoza le pidió servir de intérprete en las negociaciones que en ese tiempo se llevaron a cabo con los incas de Vilcabamba. El mismo virrey le encargó escribir una historia, y Betanzos nos dejó la *Suma y narración de los incas*, un texto sin fortuna cuyos manuscritos originales se han perdido hasta nuestros días, y sólo se conoce copia fragmentaria de los mismos; a fines del siglo XVI todavía existía una copia íntegra, que fue consultada por el dominico Gregorio García, autor de *El origen de los Indios de el Nuevo Mundo*. Betanzos concluyó su obra en 1551, en el Cuzco.

Interesan otros autores en este momento posterior a la rebelión de Gonzalo Pizarro; ya se mencionó a Agustín de Zárate, y todos se juntan con otros autores de la década de 1560, entre los cuales sobresalen particularmente Polo de Ondegardo y Juan de Matienzo. Funcionarios y licenciados ambos, tuvieron larga actividad como consejeros de la autoridad colonial. Los escritos del primero esperan aun una edición confiable, los del segundo (especialmente el *Gobierno del Perú*, 1567) tuvieron mejor suerte. Polo y Matienzo pertenecen a una época privilegiada por la presencia de otros autores que, como ellos, llevaron a cabo una importante investigación sobre la población andina; herederos o seguidores de Las Casas, como el arzobispo Loayza y el obispo Domingo de Santo Tomás —ambos dominicos—, doctrineros o frailes como Cristóbal de Castro, activos visitadores como Damián de la Bandera, o funcionarios como el licenciado Francisco Falcón, constituyen en buena cuenta una escuela pro-andina, cuyos autores fueron particularmente perspicaces en identificar las características de la población, los criterios que regían su economía, y las pautas que presidían su organización social. Ninguno de ellos escribió una historia de los incas. En ese tiempo el interés por lo andino adquirió otros niveles, cuando se inició la elaboración de gramáticas y diccionarios de las lenguas andinas desde antes de 1560.

En cambio, los anteriormente mencionados Cieza de León, Betanzos, Sarmiento de Gamboa y Molina, sí escribieron historias de los incas, todas las cuales se conservan, excepción hecha de la del último nombrado, una obra inicial se ha perdido. Junto con otros autores constituyen una suerte de escuela cuzqueña, como indicamos antes. Utilizaron para sus escritos la tradición de la élite del Cuzco y, como la generalidad de los cronistas que trabajaron dicho

tema, escribieron una historia de reyes y conquistas, basada en la información oral elaborada bajo categorías míticas o en relatos rituales. Sólo en el siglo XX se ha rebasado este esquema, cuando los historiadores pudieron disponer de una amplia documentación del propio siglo XVI, que otorgaba otro relieve, más amplio, a la población andina en general, y específicamente a las unidades étnicas anteriores y posteriores a los incas del Cuzco. La gesta de los incas comenzó a perfilarse mejor cuando pudo contrastarse con la experiencia global andina. Así, los autores mencionados iniciaron una historia incaica basada en informaciones cuzqueñas, que se escribe entre el inicio de la década de 1550 con Cieza de León y Betanzos, y continúa veinte años más tarde con autores como Sarmiento de Gamboa y el clérigo Cristóbal de Molina. Entre los tiempos de Gasca y Toledo se estimuló así una historia incaica; desde allí el personaje andino adquirió peso en las historias españolas escritas en los Andes. Sus autores conocían el quechua o estaban en condiciones de trabajar con intérpretes más confiables. De modo distinto al del tiempo de la invasión, los cronistas de esta época podían dialogar con informantes cuzqueños e incluso, como se vio, disponer de informaciones escritas por ellos.

La presencia de una temática andina no significó en aquellos días el abandono de otras, y en dicho tiempo —entre 1550 y 1575— se escribieron obras que relataban las Guerras Civiles, por ejemplo. Agustín de Zárate (édito en 1555) consagra a este tema la mayor parte de su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, y no es un secreto que estuvo mezclado en los hechos de la rebelión de Gonzalo Pizarro; Cieza de León soldado en el ejército de Gasca contra Gonzalo, dedicó la mitad de su voluminosa obra a historiar las Guerras Civiles. Otros autores destacan: Pedro Gutiérrez de Santa Clara y Diego Fernández, llamado el Palentino; ambos controvertidos, se ha discutido con largueza si el primero estuvo en el Perú, y la edición de la obra del segundo (1571) fue impedida de circular; sin embargo, aun prohibida, fue muy leída y comentada por autores posteriores como el Inca Garcilaso de la Vega o Felipe Guaman Poma de Ayala. Son, probablemente, los más claros ejemplos de lo que se ha denominado “cronistas de las guerras civiles”.

Durante los tiempos de Toledo se escribieron otros textos que no son crónicas, pero que ingresan de igual manera que éstas entre las fuentes de información más importantes de aquella época; sus autores pueden ser llamados, como Cieza de León, Betanzos, Sarmiento de Gamboa o Molina, cronistas del incario. Me refiero a textos como el conocido *Anónimo de Yucay* (1571), que forma parte de las polémicas generalizadas en torno a Bartolomé de las Casas. La autoría es motivo de polémica. Se lo ha atribuido a consejeros del virrey Toledo, como Pedro Gutiérrez Flores, a funcionarios que tenían predicamento aunque sus escritos conocidos tengan una muy distinta línea de argumentación, como el licenciado Polo de Ondegardo; también se menciona como posible autor al jesuita Jerónimo Ruiz de Portillo. El anónimo citado es un virulento ataque a los puntos de vista del P. Las Casas, claramente basado en la afirmación de que los incas del Cuzco eran *tiranos*, en un sentido renacentista y, en consecuencia, ilegales gobernantes que habían usurpado el poder. Ello legitimaba la invasión española y la destrucción del Tawantinsuyu. Se argumentaba también sobre la real condición de la población andina, la cual debía hallar en el gobierno colonial la mejor forma de progresar hacia un mejor futuro.

Vinculados al ciclo cuzqueño, y específicamente a la *Segunda parte de la Historia General llamada Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, se hallan las *Informaciones* que mandara hacer el virrey Toledo. Basadas en interrogatorios ab-

sueltos por los miembros de la élite cuzqueña, configuran un conjunto importante de noticias sobre los incas. No escapan, sin embargo, como tampoco Sarmiento de Gamboa, a la clasificación que hiciera Philip Ainsworth Means en su *Biblioteca andina* (siguiendo pautas de Jiménez de la Espada), distinguiendo las versiones de los cronistas acerca de los incas en toledanas y garcilacistas. Las primeras consideraban tiránico el gobierno incaico e ilegítimos a sus gobernantes, que habían desarrollado una larga serie de guerras de conquistas, sometiendo a las poblaciones andinas al dominio cuzqueño. Esta tesis no era gratuita; buscaba justificar a la invasión española que hacía posible devolver a los hombres andinos su libertad al haber destruido el "Estado opresor" de los incas. La versión garcilacista era una segunda forma de utopía retrospectiva: el Tawantinsuyu había sido un lugar donde se había desterrado el hambre y la pobreza, un país gobernado por la justicia del *Inka*, donde los hombres andinos habían alcanzado la paz. El dominio del Cuzco se había extendido lentamente por los Andes.

Ambas versiones tuvieron historias diferentes. A pesar del descomunal esfuerzo demandado, la línea toledana sirvió en buena cuenta casi únicamente para la limitada lectura de la administración, puesto que se conservó mayormente oculta en los archivos del gobierno español y otros repositorios documentales europeos hasta el siglo XIX. Sólo en 1906 la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa fue rescatada de su sepulcro archivístico, habiendo sido localizada unos años antes. Mientras, los *Comentarios reales de los incas* circularon libre y ampliamente, dentro y fuera de la leyenda negra cobijada en el creciente enfrentamiento anglo-español. Los *Comentarios* se tradujeron a otras lenguas y ejercieron una duradera influencia en quienes escribieron sobre los Andes.

Otros autores quedaron, en buena cuenta, al margen de las anteriores líneas de aproximación a los Andes y su historia. A finales del siglo XVI el mercedario Martín de Murúa redactó sucesivamente hasta tres versiones de una historia de los incas, completada con un conjunto de acuarelas, cuyo número varía en dos de los manuscritos conocidos. Su *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* fue descubierta por Juan Bautista Muñoz en el siglo XVIII, perdida después, fue impresa parcialmente en Lima por Manuel González de la Rosa; uno de los manuscritos más completos, que perteneció al Duque de Wellington, fue impreso en 1962-64, y las láminas a color fueron publicadas recientemente en Lima. Algo diferente ocurrió con la *Miscelánea antártica* del P. Miguel Cabello Balboa leída originariamente en el siglo XIX, en una traducción francesa de Henri de Ternaux-Compans, sólo fue conocida íntegramente en lengua española en el siglo XX. Finalmente, avanzado el siglo XVII, el jesuita Bernabé Cobo escribió su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), donde recogió prolija información, siendo notable en lo que se refiere a su documentación naturalista, y con una historia de los incas que recogía valiosos testimonios anteriores a la par que emitía juicios propios. También escribió Cobo una *Historia de la fundación de Lima*.

CRONISTAS CONVENTUALES: UNA NUEVA ESCUELA

Los cronistas conventuales del siglo XVII se emparentan con los autores citados en el análisis e incorporación cuidadosa de testimonios anteriores. Ante el avance del clero secular en la tarea de la evangelización rural, las órde-

nes religiosas habían sido concentradas en actividades urbanas y se hallaban en pleno auge los conventos de las principales ciudades del virreinato del Perú del XVII. A la par, y junto con el desarrollo cultural, habían aparecido grupos criollos en los conventos, los cuales crecieron y originaron un desarrollo intelectual con matices criollos aguzados. En Lima se escribieron algunas célebres crónicas, destacando entre ellas la *Crónica moralizada del Orden de Nuestro P. San Agustín*, del agustino Antonio de la Calancha. Al margen de hacer una historia de la evangelización desde su propia orden, eje fundamental de la obra, Calancha dedicó parte de su libro a historia de los incas y especialmente a reunir un conjunto de mitos recolectados durante las campañas de extirpación de la "idolatría" de los primeros años del siglo XVII. Publicó en 1638-39 un primer volumen, complementado en 1653. Calancha era criollo, nacido en Charcas, y había servido en varios conventos de su orden en distintas regiones del virreinato peruano.

Otros autores destacaron en la misma época, el dominico Juan Meléndez publicó hacia el final del siglo XVII (1681-82) una voluminosa obra titulada *Tesoros verdaderos de Indias*, continuando otros libros de sus predecesores de la misma orden Orden de Santo Domingo; antes que él había destacado fray Reginaldo de Lizárraga, cuya *Descripción de las Indias* es famosa.

El agustino cuzqueño, fray Alonso Ramos Gavilán dio a la estampa su *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* en 1621; en ella recoge noticias andinas de particular interés. Los franciscanos Buenaventura de Salinas y Diego de Córdova y Salinas publicaron varios libros, ambos criollos y hermanos; la obra del primero se tituló *Memorial de las historias del Nuevo Mundo* y la del segundo *Crónica de la religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* (1651). Diego de Córdova y Salinas fue posiblemente el más importante cronista de su orden, pero en la obra de Buenaventura, se encuentran importantes noticias sobre los incas, algunas de las cuales parecen cercanas a las de Guaman Poma de Ayala.

Otro caso notable de un autor no incluido generalmente entre los cronistas, pero que es un importante conocedor de los Andes, es el guamanguino fray Luis Jerónimo de Oré; entre sus más importantes obras publicadas se cuenta el *Symbolo Catholico Indiano* (1598), el *Rituale seu Manuale Peruanum* (1607) y otros que recogen sermones, un tratado de indulgencias, y una *Relación de los Mártires que ha habido en la Florida*; entre otras importantes obras que escribió el ilustre franciscano se encuentra una vida de San Francisco Solano, y se cuentan en su haber vocabularios y gramáticas quechuas y aymaras. En su larga vida como sacerdote en los Andes, recogió informaciones importantísimas que pueblan sus libros, entre ellos la mayor información sobre la lengua puquina.

En buena cuenta, las crónicas conventuales son el testimonio de una tendencia a la historia erudita, que no excluyó la recolección de informaciones andinas particularmente importantes. Sin embargo, en su conjunto, se trata de obras en las cuales se multiplicaba las referencias a los autores clásicos de la cultura grecolatina, si bien son testimonio de una actitud que podría llamarse indigenista, paralela al descubrimiento de una identidad criolla en los propios cronistas; estos fueron sacudidos, como otros criollos de su tiempo, por fuertes rivalidades entre criollos y peninsulares, que se hicieron particularmente visibles en los conventos. Se ha iniciado ya el estudio del indigenismo colonial, especialmente en el siglo XVIII, pero recientes trabajos revalúan los criterios indigenistas utilizados por los religiosos criollos en la centuria anterior. Queda mucho por estudiar en este campo, y el asunto es de gran importancia, si se tiene en cuenta

que las crónicas conventuales son posiblemente el último intento colonial de indagar por una historia andina; puede apreciarse que en ellas aparece un intento de hacer ingresar lo andino y su historia dentro de la historia universal, si bien mirada desde el ámbito mediterráneo y enmarcada dentro de una historia de la evangelización de la población andina. Este es, precisamente, el objetivo de Antonio de la Calancha cuando incorporó mitos andinos y una versión sobre los incas en su historia de la evangelización agustina de estas tierras.

Era común en el siglo XVII considerar un deber de la administración colonial y, por cierto, de la Iglesia, reestructurar (en realidad corregir) las costumbres indígenas. Bien se ha hecho notar que ello ingresaba en un amplio contexto teórico, más presente en las crónicas conventuales que en las historias anteriores; en la crónica de convento se hizo más notorio el neoescolasticismo, y, glosando a Irving A. Leonard, en ella las brillantez intelectual se hizo manifiesta en la dialéctica y en la capacidad de citar a las autoridades, constituidas éstas tanto por los autores clásicos grecolatinos como por los Padres de la Iglesia. En aspectos de doctrina se llegaba a conclusiones a través del razonamiento verbal, no por la demostración experimental. Ello lleva en cierta forma a explicar la dicotomía existente entre las crónicas conventuales de un Calancha o un Gregorio García y los razonamientos experimentales de un José de Acosta, cuarenta años antes, pero mucho más "moderno" gracias a su origen humanista administrado con los criterios renacentistas.

El tantas veces mencionado Calancha es un buen ejemplo de una propuesta concreta, especificada en los cronistas de convento, de incorporar la historia andina es una historia universal explicada, por cierto, desde una perspectiva europea y cristiana. El mundo y la cultura mediterráneo se constituyeron allí en un eje fundamental de comparación, particularmente visible en los eruditos intentos de fray Gregorio García, quien expuso numerosas tesis para explicar la proveniencia de los hombres americanos de diversas sociedades mediterráneas clásicas, argumentando siempre por medio de la comparación. En este sentido, se aprecia en los cronistas del siglo XVII una acusada pérdida de la especificidad de lo andino, con la solitaria excepción del jesuita Bernabé Cobo y, ciertamente, de los esfuerzos de fray Luis Jerónimo de Oré. Dicha especificidad —de lo andino, bajo la forma de lo incaico— había sido rescatada por autores previos. Los Andes dejaron de ser personaje principal de las obras que escribían los autores del siglo XVII, los incas ingresaron en un mero capítulo introductorio, si bien muchas veces enriquecidos con noticias de especial importancia. Si puede hablarse de una historiografía barroca en el Perú, ella puede identificarse con los cronistas de convento, si bien la evangelización fue su tema, en la erudita emulación de los autores de diferentes órdenes religiosas; la historia del Perú ingresaba en una historia comparada de la evangelización universal, y era incorporada en una propuesta totalizadora. La historia de los incas se transformó en el relato de un pasado glorioso, ya cancelado, y la historiografía posterior no modificó estos criterios hasta entrado el siglo XX.

LA CRONICA ANDINA

Desde hace años se definió como una versión diferente de los Andes y su historia. La publicación de las obras de Titu Cusi Yupanqui y de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, se vio enriquecida en este siglo

cuando se editó en forma completa la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala. Estos tres cronistas representaron la versión andina del pasado antes que el desarrollo de la antropología en la presente mitad del siglo XX diera a conocer importantes novedades sobre ella. Cuando se realizaban los estudios clásicos sobre las crónicas —por ejemplo en las notables obras de Raúl Porras Barrenechea—, la crónica andina, representada por los tres autores mencionados, ocupaba un capítulo aparte. Porras dedicó el más extenso y erudito de sus estudios sobre los cronistas del Perú a Guaman Poma. Una nutrida bibliografía lo acompaña.

Los cronistas andinos escribieron para lectores españoles, alguno, como Titu Cusi pudo auxiliarse de un redactor hispanohablante; escribieron en español, si bien introdujeron docentamente textos quechuas. Recibieron, de variadas formas, una notable influencia de la noción de historia occidental. La influencia cultural hispánica recibida a través de los canales de la evangelización es notable en todos ellos; también es visible en otro número de autores andinos de memoriales coloniales, generalmente curacas, que en el propio siglo XVII escribieron alegatos en defensa de los fueron de la población andina.

La versión andina de Guaman Poma no se encuentra únicamente en su presentación de una historia de los incas, Guaman Poma incorpora una prolija explicación de las bases de la organización económica y social de los Andes, a la vez que se comprueba fehacientemente en su obra la convicción de una continuidad histórica, previa y posterior al momento de apogeo y destrucción del Tawantinsuyu. En la primera parte de la *Nueva crónica*, presenta la historia anterior a los incas y la de estos mismos, siempre dentro de una perspectiva que recobra la unidad dentro de la diversidad; rescata además los principios organizadores de la vida andina, en especial la reciprocidad, adquiriendo la noción de *sapsi* —entendida en su explicación como una comunidad de bienes— categoría fundamental en la eficaz organización de la población. A esta capacidad de organización andina se refiere con frecuencia Guaman Poma, demostrando que la misma era la mayor garantía de la riqueza en sus tiempos y a pesar de la situación colonial. Confrontando las consecuencias de la crisis demográfica del siglo XVI, precisa el empobrecimiento subsecuente de la población, a la vez que reclamaba el derecho de la gente andina a su propia reconstrucción después de la catástrofe. Señalaba que la gente andina podía restablecerse de ella y proponía que los españoles se redujeran a las ciudades fundadas por ellos y que los hombres andinos, bajo la eficaz dirección de los curacas, asumieran el control de la vida rural y de la producción, garantizando el pago de los tributos reales.

De otro lado, en el texto de Guaman Poma es visible una interesantísima correlación entre la historia andina y la historia europea, ya mencionada en un capítulo anterior al hablar de su visión de las edades del mundo. Se indicó, además a inicios de este capítulo, que Guaman Poma había leído libros europeos, tanto crónicas sobre los Andes como historias en boga en su época; tales son los casos de Gonzalo de Illescas y de Joannes Boemus, quienes habían escrito recopilaciones históricas universalistas claramente eurocéntricas. Como sus colegas andinos, Guaman Poma no reniega de su pasado, acepta la situación colonial como un hecho, pero ofrece una interesante alternativa intelectual que rescata un programa de acción encabezado por una interpretación de la historia desde los Andes, conservando su especificidad en una visión del mundo "hacia afuera", y una propuesta pragmática de la reorganización del sistema colonial "desde dentro". La última es clara en la segunda parte de su obra

el "Buen Gobierno".

Al igual que Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti buscó una síntesis que ingresaba en una línea cara a sus contemporáneos cronistas conventuales: identificó divinidades andinas —generalmente celestes— con un apóstol de Cristo. Se adhirieron de esta forma los cronistas andinos a la tesis de la evangelización primigenia de los Andes, como una forma de garantizar la condición humana de su población y, en consecuencia, sus derechos. Los cronistas andinos parecen haber caído en la cuenta de que una síntesis sólo era posible utilizando los criterios historiográficos europeos, adoptados en la medida de lo posible, y escribiendo en español, puesto que sus lectores potenciales sólo podían leerlos en esta lengua. No hay duda de que quisieron proporcionar una información andina, que estaban en mejor posición que los europeos para dar, pero aun así buscaron conscientemente una síntesis de información, tradiciones y criterios andinos, bajo formas y categorías históricas europeas.

Igual problema confrontaron otros cronistas nacidos en los Andes y bilingües, como el P. Blas Valera, jesuita, y el propio Inca Garcilaso de la Vega. La diferencia puede encontrarse en que el último era más consciente de las dificultades para explicar a un público lector de habla española cuestiones como la concepción dualista andina, que influía tanto en la noción del ordenamiento del mundo como en la constitución del poder. Garcilaso solucionó estos problemas utilizando una hábil redacción española y encuadrándola dentro de categorías renacentistas. Mientras Guaman Poma ofrecía directamente una imagen dual del mundo en un contexto sumamente rico en sugerencias, Garcilaso la presentaba encubierta en una elegante construcción literaria, y traducía su información andina de otra manera. Véase, como ejemplo, la forma cómo el Inca explicó la existencia de una economía andina sin mercado ni comercio, sin tributo ni moneda, que funcionaba en cambio bajo las pautas de la reciprocidad y la redistribución. Utilizó para ello frases tomadas de los papeles de Blas Valera, afirmando que ningún hombre andino pagaba "de su hacienda" tributo o cosa alguna, sino que lo hacía con trabajo entregado "al Rey" o "a su república"; léase: al *Inka* (para la redistribución) y al contexto recíproco administrada por el curaca. Hay una concesión especial, cuando Garcilaso presentó al gobierno de los incas como una monarquía europea, personal y hereditaria; pero esto servía al Inca historiador para contradecir las versiones toledanas que hablaban de un Tawantinsuyu breve, ilegítimo y tiránico, puesto que en los *Comentarios reales* una larga continuidad de lo incas era justamente el argumento en favor de la legitimidad de su gobierno.

Otra cuestión importante que Garcilaso repite es la noción de riqueza y pobreza; al señalar que era rico quien más parientes tenía y no quien poseía más cosas, ofrece un argumento coincidente con las modernas investigaciones sobre el parentesco y la reciprocidad en él basada, y también acorde con las afirmaciones en este sentido de los autores de diccionarios bilingües de sus tiempos (Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín, Ludovico Bertonio). Todos ellos afirmaban que la pobreza se identificaba con la orfandad, presentación que coincide asimismo con la que hacía el narrador andino de los mitos de Guarochiri recogidos por Francisco de Avila. Pobreza era equivalente al aislamiento, a la no inclusión en una estructura de relaciones recíprocas y redistributivas.

Garcilaso se inscribe en la historiografía renacentista a la vez que conserva, a su manera, su información andina. Lo primero ha permitido concebirlo como un historiador europeo —que indudablemente fue—, pero lo segundo lo acerca

a los esfuerzos de Guaman Poma por lograr una síntesis. Coincidencia importante desde todo punto de vista; ambos quisieron reunir lo andino y lo hispánico de sus tiempos. Es evidente la necesidad actual de revisar la información andina de Garcilaso, de la misma forma que recientes estudios han hecho notar el uso que hizo Guaman Poma de criterios, bibliografía y categorías europeas; mucha de la información andina del Inca se encuentra encubierta por el ropaje frondoso de su forma literaria, así como de sus modelos historiográficos europeos.

UNA CORRIENTE PARALELA: LOS VIAJEROS

Al margen y a la vez que los cronistas españoles describían América, numerosos autores no hispánicos se acercaban de diversa forma al Nuevo Mundo. Pronto se ocuparon de los Andes. Las primeras crónicas sobre el Perú fueron traducidas a las mayores lenguas europeas en el propio siglo XVI y, aunque pronto fueron impresas, circularon también traducciones manuscritas, a menudo parciales, cuya vigencia se justificaba por el interés que las nuevas tierras producían en los políticos, comerciantes y navegantes europeos. Por toda Europa circularon crónicas —muchas veces resumidas—, también cartas de navegación, y pronto se generalizaron mapas impresos que incluían al Nuevo Mundo y también a los Andes.

Avanzado el mismo siglo XVI comenzaron a publicarse asimismo relatos de viajeros que habían recorrido los Andes o navegado sus costas. Eran aventureros de nuevas tierras que llegaban atraídos por la quimera del oro y que desafiaban las múltiples prohibiciones hispánicas y los controles establecidos para evitar que los extranjeros ingresaran en las colonias americanas. Otros eran comerciantes o mineros. Los más fueron navegantes, y frecuentemente se les conoce como corsarios, filibusteros o piratas. Teniendo en cuenta la crítica preeminencia española en el panorama político europeo del siglo XVI, no extrañará que los autores de habla inglesa, francesa, holandesa o alemana se ocuparan más de las descripciones geográficas de las costas y precisión de las rutas utilizables, cuando no de resaltar la estratégica situación de las mismas; también se ocuparon del régimen colonial español, abundando en las críticas al monopolio comercial, así como de la situación política interna de las colonias españolas en América.

La información sobre ésta era una preciosa herramienta política en las manos de los gobernantes de otras naciones emergentes de la Europa de entonces. No extraña por ello que, cuando a fines del siglo XVI el traductor y editor inglés Richard Hakluyt diera a conocer su *Principal Navigations, voyages, traffiques, discoveries of the English Nation Made by the Sea or Overland to the Remote & Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1600 yeares* (publicado desde 1539), incluyera junto a los relatos de los navegantes y viajeros ingleses, traducciones de documentos españoles, parte de ellos capturados en combates marítimos o saqueos terrestres. Después de Hakluyt, su continuador, Samuel Purchas, fue también promotor de traducciones, y muchas crónicas fueron incluidas en resúmenes cuidadosos. Entre los cronistas peruanos que Purchas incluyó en su *Hakluytus Posthumous or Purchas his Pilgrimes* (editado a partir de 1603) figuran páginas de Francisco de Xerez, Miguel de Estete, Pedro Sancho y Cristóbal de Mena, también José de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega.

Los relatos de los navegantes, comerciantes, piratas o corsarios engrosaron pronto las informaciones acerca del Perú. Cuando a fines del siglo XVI sir

Walter Raleigh escribió su conocido libro sobre el descubrimiento de la Guayana *The discovery of the large, rich, and beautiful Empire of Guiana, with a relation of the Great and Golden citie of Manoa (which the Spaniards called El Dorado)* (1595)] aparecieron en sus versiones no sólo informes sobre las costas visitadas, sino también frecuentes alusiones a los incas. Raleigh mencionó que Manoa —la ciudad fabulosa de El Dorado— había sido conquistada, reedificada y enriquecida por uno de los jóvenes hijos de Guayna Cápac, al tiempo que Pizarro conquistaba el Tawantinsuyu, y habla con frecuencia del gobernante de aquella ciudad fabularia (*Inga*). También menciona Raleigh una profética versión que se refería a la restauración del gobierno de los incas. Escribió:

Y adelanto que recuerdo que Berreo (sic) me confesó a mí y a los otros (y manifiesto que ante la Majestad de Dios que es verdad) que se encontró entre las profecías en el Perú (en los tiempos en que el Imperio estaba siendo reducido a la obediencia española) en sus principales templos, entre sus augures, otros que previeron la pérdida del dicho imperio, que desde Inglaterra esos Incas debían ser repuestos y liberados de la servidumbre de dichos conquistadores.

En el mismo siglo XVI, sir Francis Drake anduvo por las costas peruanas en su famoso viaje de circunnavegación. Los ingleses trataban en aquellos tiempos de acrecentar sus conocimientos geográficos, a la vez que alimentar su competencia con España. Los relatos de los viajes de Drake, entre ellos un diario de navegación, se han perdido, pero quedan muestras importantes en los resúmenes y ediciones de Hakluyt y también —para lo que al Perú atañe— en un libro de Miles Fletcher (1628), cuyas anotaciones siguen los pasos de Drake hasta el Estrecho de Magallanes, acudiendo a otras fuentes para dar una visión limitada de la Costa peruana, describiéndola en su aridez generalizada y contrastable con la fertilidad de los valles donde estaban ya asentados los españoles. La colección de Hakluyt incluyó otras travesías de la época, entre ellas la de Thomas Cavendish, quien había zarpado de Inglaterra en 1586, y cuyo viaje duró dos años. Cavendish saqueó Paita en mayo de 1587. Uno de los navegantes de Drake, que participó también en la armada de Cavendish (Francis Pretty, publicado por Hakluyt), lo describió, pero adquiere un mayor interés su versión acerca de la suntuosa mansión del curaca de la isla de la Puná, casado con una española que recibía trato de reina en la isla.

Durante el gobierno de Marqués de Cañete fue apresado Richard Hawkins, quien residió en Lima unos años. Sus comentarios fueron publicados y son altamente interesantes. Pero destacan también las observaciones de su subordinado John Ellis, acerca de su viaje al interior del país. Fue hasta Potosí por la vía de Guamanga y el Cuzco, dejando anotaciones valiosas; comparó las dimensiones de Lima y Londres, se admiró ante las piedras de Sacsaywaman. Fue probablemente —Markham lo advirtió— el primer inglés en atravesar las serranías peruanas.

A la par que los navegantes, corsarios o piratas describían ocasionalmente las costas peruanas, otro tipo de viajeros daba inicios a una tarea más detenida. Es célebre el viaje del milanés Girolamo Benzoni, quien ha sido incluido entre los cronistas (véase atrás, este mismo capítulo); también es de finales del XVI e inicios del XVII fray Reginaldo de Lizárraga, autor de la *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (¿1609?). Asimismo, a fines del XVI hallóse en Lima el mercader Francesco Carletti, florentino y protegido de los Médici, quien pasara a Indias pocos años antes, tratando esclavos en el camino (Cabo Verde). Estuvo en Cartagena, y desde allí vino a

Lima, prosiguiendo después su viaje a México. De su paso por Lima, anotó Carletti los altos costos de la vida en la ciudad, si bien alaba la buena comida, sobre todo las frutas, que describe. Poco trató la población andina, únicamente en las ciudades costeñas, pero admitía que el comercio que ya crecía en sus tiempos era para españoles, no para andinos; curiosa anotación que hace pensar en que la participación andina en el comercio inaugurado por los españoles era vista por los propios europeos como ajena a la propia actividad comercial. El tiempo no daría razón a esta observación. En un lúcido estudio sobre los viajeros italianos en el Perú, Raúl Porras destaca la agudeza perceptiva de Carletti, quien alababa la pureza del aire de Paita, que "hace resplandecer la luna tan límpida y clara, que yo no creo haberla visto semejante en ninguna otra parte del mundo, al punto que por proverbios, cuando quiere afirmarse una cosa que no tiene duda se dice comúnmente: 'Esto es más claro que la luna de Paita'".

Otros viajeros del propio XVI dejaron importantes testimonios, el alemán Ulrico Schmidel relató sus viajes entre el Río de la Plata y el Paraguay, anotando de paso marginales noticias peruanas. Su libro se imprimió en Frankfurt (1567, *Noticias verdaderas de una maravillosa navegación que ... natural de Straubing, hizo durante los años 1534 hasta el 1554...*).

Más célebres son otros textos del siglo XVII, entre ellos destaca particularmente el relato del viaje e impresiones acerca de Lima y el virreinato peruano, escrito por el judío portugués Pedro de León Portocarrero; titulado *Discriçion general del Reyno del Piru, en particular de Lima* y escrito en los primeros años del XVII, posiblemente en Holanda.

Pedro de León Portocarrero fue un portugués vecindado en Lima por largos años. Alguna vez se definió a sí mismo como "mercader debaxo de los portales" de la plaza de armas de Lima, donde negociaba, pero sus actividades sobrepasaron el ámbito citadino y abarcaron amplio espacio, llegando a las zonas mineras del altiplano de Charcas y a la zonas que bordeaban Guancavelica. Las afirmaciones de su propia obra permiten apreciar que conocía la Costa ciudadanosamente. Es incierta su actividad comercial en tan amplio círculo como el que se menciona, pero debe recordarse que había en aquella época un nutrido comercio itinerante, que en el propio siglo XVII involucró a muchos otros portugueses encausados por la Inquisición limeña como judaizantes. Muchos de aquellos revelaron haber tenido negocios en las ciudades del interior del virreinato del Perú, de igual forma que Pedro de León Portocarrero.

Su descripción incide en la explicación de la naturaleza de la tierra y sus frutos, destacando en este sentido las páginas dedicadas a Lima, aunque también se ocupa, con menor detenimiento, de otros lugares y ciudades importantes como el Cuzco y el Collao, estos más detenidamente descritos que otros. Su actividad comercial le permite fijar sus ojos con más detenimiento en este campo, en el cual no sólo se limita a mencionar las rutas principales, sino que llega a elaborar una larga lista de los muy diversos bienes que requieren ser importados porque no se producen en el país. De otro lado, señala muchas veces en su *Descripción* la amplitud del mercado limeño, llamando la atención sobre sus posibilidades, favorecidas por el monopolio comercial español. Destaca, por ejemplo, las vinculaciones del comercio limeño con el mexicano, que permitía abrir las puertas al círculo mercantil del Oriente. Sus apreciaciones sociales van a recurrir fácilmente a estereotipos, manejados por los cronistas de una centuria antes para los hombres andinos, y desde el XVII progresivamente empleados por viajeros; los criollos son "poco aficionados al trabajo, son muy desvanecidos en esto de la hidalguía; y así se dan muchos al estudio y se hacen frailes

y clérigos, y las criollas se meten monjas". Crítica que descubre su propio amor al trabajo productivo. En éste no le fue muy bien, sin embargo, pues abandonó el país poco menos que arruinado, entre otras causas por la quiebra de un banquero local con el cual estaba vinculado. En Sevilla fue apresado por la Inquisición, libre de ella se perdió su rastro, aunque el P. Vargas Ugarte supone que debió llegar a Holanda, cabal refugio en esos tiempos, donde presumiblemente escribió. Debe anotarse que en los tiempos en que escribe, inicios del XVII, numerosas obras similares eran producidas por las editoriales holandesas.

En el siglo XVIII se hicieron muchos viajes. Destacaré aquí dos entre muchos; ambos respondieron a proyectos de las coronas de España y Francia, y se distinguen de otros viajes particulares por el interés que la propia administración colonial demostraba en la obtención de información sobre estas tierras. En la primera mitad del siglo, la Academia francesa decidió enviar una expedición presidida por Charles Marie de La Condamine, cuyo objetivo principal era la determinación de tres grados del meridiano terrestre; ciertamente, se pensaba también describir costas y obtener diversas informaciones científicas. En aquellos tiempos posteriores a la entronización de Felipe V y del ingreso de los borbones al trono español, las relaciones con Francia habían tomado nuevos rumbos; ello se evidenció claramente en proyectos como éste.

Para participar en la expedición, la Corona española nombró a los Tenientes de Navío Jorge Juan y Antonio de Ulloa; ambos viajaron con el grupo originado en Francia y llegaron a los territorios de la Audiencia de Quito, en el virreinato del Perú, en mayo de 1736. En América, ambos oficiales no solamente cumplieron los trabajos que realizaron con el equipo de investigación antedicho, sino que intervinieron en la defensa de las costas peruanas ante el peligro que representaban las fuerzas navales inglesas en el Pacífico. Armaron dos barcos mercantes y colaboraron en el reforzamiento de las defensas portuarias del Callao; participaron así en varios proyectos a la vez y tuvieron una visión amplia del virreinato español, si bien predominantemente costera. La experiencia andina se limitó prácticamente a la región de Quito. Muchas fueron, sin duda, las fuentes que utilizaron para su estudio. Regresaron a España entre 1744 y 1745; Ulloa fue preso por los ingleses y se hizo fama que debió arrojar parte de sus anotaciones al mar.

Escribieron un libro fundamental, la *Relación histórica del viaje a la América Meridional, hecho de orden de S.M. para medir algunos grados del meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra* (Madrid 1748, 4 vols.); escribieron también otros libros pero alcanzaron perdurable fama por sus *Noticias secretas de América*, publicadas en Londres por David Barry en 1826. Se ha comprobado que su edición modificó la estructura de la obra, alterando sus capítulos, incorporando y suprimiendo arbitrariamente el texto. Según destaca Luis J. Ramos en la primera y reciente edición crítica del mismo, su título original fue *Discurso y reflexiones políticas sobre el estado presente de los reinos del Perú...* No figura en el título original el calificativo de que hace gala la edición londinense, que quiso versar también sobre "el gobierno y régimen particular de los pueblos de indios, cruel opresión y extorsiones de sus corregidores y curas, abusos escandalosos introducidos entre estos habitantes por los misioneros...". Desde el título, la edición inglesa proporcionaba una imagen grata a una política antihispánica.

Se trataba de un informe altamente crítico, aunque no tanto como presumía el editor. Se anuncia allí una serie de conflictivas situaciones en el gobierno

de las colonias españolas; nótese algo particular y destacable: la altiva actitud de los autores, oficiales de carrera, frente a las autoridades políticas. Críticos en su análisis, establecieron las fronteras de conflicto en torno a los corregidores y sus notorias exacciones en sus tiempos, así como también otros vicios resaltantes en el gobierno colonial. Señalaron asimismo la oposición reinante entre peninsulares y criollos, particularizando en ocasiones sus ataques a las órdenes religiosas y el clero secular ejemplificado en los curas de parroquia. Es claro que entre los primeros, especialmente, se veían los problemas entre criollos y españoles, pero sus críticas en el orden religioso parecen más relacionadas con un particular interés de vindicar a la Compañía de Jesús.

Se anuncia en Juan y Ulloa una actitud que posteriormente proliferará entre los foráneos que escriben sobre el Perú: la crítica a todos los órdenes y niveles de una sociedad que no es igual a la propia. Los criollos eran falsos y fatuos, "cavilan constantemente en la disposición y orden de sus genealogías", perdían rápidamente las fortunas que heredaban. No había futuro en ellos. Poco podían hacer los pobladores andinos por este país, ya que estaban sujetos a una feroz explotación. Los mestizos eran revoltosos, "entregados a la ociosidad y abandonados a los vicios". Los pueblos de estas partes del mundo eran para los propios españoles venidos brevemente a América, como Juan y Ulloa, "monstruos sin cabeza y sin gobierno".

En los tiempos de Carlos III se dispuso realizar una expedición para estudiar la historia natural del Perú y de Chile; fue paralela esta decisión a otras similares para México y otras regiones americanas, como el virreinato de la Nueva Granada. Puede considerarse como antecedentes de este proyecto tanto las obras del jesuita José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590), el también jesuita Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*, 1657), o del carmelita Antonio Vázquez de Espinoza (*Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, 1628), obras todas incluidas en el ámbito de las crónicas. De otro lado pueden ingresar las informaciones mandadas recoger por la propia administración española en la segunda mitad del siglo XVI —aunque muchas pertenecen a los años finales del dicho siglo—, y que fueron recopiladas por Marcos Jiménez de la Espada bajo el título de *Relaciones geográficas de Indias* (1881-1897). Una cédula real de 8 de abril de 1777 nombró a los botánicos Hipólito Ruiz y José Pavón, quienes irían acompañados de dos dibujantes (José Brunete e Isidro Gálvez). Por acuerdo con la Corona francesa, acompañó a la expedición el botánico francés José Dombey. En 1784 el personal indicado se incrementó en el Perú con un botánico y un dibujante adicionales. Habiendo partido de Cádiz el mismo año de su nominación, retornó a la península en 1788; cuatro años antes regresó el francés Dombey. Como era natural, la expedición visitó partes de Bolivia y Ecuador actuales, regiones pertenecientes al virreinato peruano o su ámbito de influencia.

Ruiz escribió una *Relación histórica del viaje que hizo a los Reynos del Perú y Chile... en el año de 1777 hasta el de 1788, en cuya época regresó a Madrid* (en 1952 se realizó una segunda edición, más completa que la primera [1931], preparada y prolongada por Jaime Jaramillo Arango).

Destaca en el relato de Ruiz su descripción de la capital del virreinato, aunque muchas páginas estén dedicadas a otras partes del país, como Huánuco. Pero, al lado de la descripción física y del cuidadoso registro de las plantas, aparecen anotaciones y opiniones específicas acerca de los pobladores.

Apenas hay casa de mediado estado [en Lima] en que no pueda dibuxarse un País, de todos los colores, que distinguen las muchas razas que componen el Pueblo. Se encuentra el Indio; el Cholo; el Chino que parió la Negra del ayuntamiento con aquél; la Mulatilla que nació del comercio con el Español; el Zambo, que le hizo producir un Mulato; y que cada uno estaba engendrado en cada una de las distintas hembras de esta miscelánea que llaman Tercerones, Quarterones, Requinterones, salta atrás, &a. De todos estos unos son esclavos, y otros libres, según la calidad de la Madre de que nacieron, todos ellos concebidos en una misma casa; pocos de Matrimonio, tal vez criados todos juntos, y los niños españoles entre ellos y nutridos por los pechos de estas mismas madres, teniendo por cosa de menos valer criar sus hijos las blancas o Españolas.

Propenso a las calificaciones, como todos los viajeros de su tiempo, Ruiz califica al hombre andino como "lacónico y ardiente como su país, es propenso al engaño y a la cobardía, a la superstición más que a la religión...". No es menos negativo cuando habla de los criollos: "El Español que nace en este país es digno de lástima; porque tiene desde aquel punto una cierta propensión a ser liviano, altivo, cobarde, doble, infiel, rapaz y de una grande habilidad para el exercicio de estas pasiones...". Estas tristes condiciones, expresadas en una larga enumeración calificativa, se añade a una serie de otras acusaciones: atolondramiento, falta de palabra,

y de aquella relación que hace el hombre *contemplarse mejor que sus padres nacidos en Europa*, y considerarse digno de todas las honras y empleos aunque se palpe la ineptitud, y engolfarse en tal varaja alternativa de pensamientos vanos y exóticos que a los juicios bien opuestos parecería locura.

En Efecto, este es en general el carácter de los Españoles naturales, que llaman por otro nombre Criollos, y aun el de muchos Europeos que allí [en América, en el Perú] se crían, y entroncan, tirando a imitar a los otros por librarse, o a lo menos templar la implacable enemiga, [que] lo general de ellos [¿todos los demás?] les profesan...

La descripción es dura, pero interesa particularmente, porque los lectores están acostumbrados a ver este tipo de descripciones agresivas en manos de escritores anglosajones o franceses, debe resaltarse el prejuicio negativo *contra todos los americanos*, expresada aquí por un escritor español del XVIII.

Las opiniones de Ruiz son también interesantes en otros aspectos. Lima es centro de comercio, pero ello es, según Ruiz, una ilusión. Similar engaño el que invita a destacar el lujo de sus habitantes, no equivalente a su real situación. Ciudad de aparente boato y sutil manera de engañar con él al más avisado viajero (Ruiz escribe por encima de los avisos). Ciudad de comelones, jugadores, amores traviesos y toros; pedrería falsa o empeñada en encubrir una pobreza real. "El comercio activo de Lima es muy escaso —escribe— si no es de los efectos que ha tomado de lo conducido de las provincias referidas [otras regiones de la administración colonial española] o de la sierra". La pobreza de Lima se explica, a su juicio, por la importación de esclavos africanos; se debe asimismo a su mezcla con la gente andina en "muchas y varias castas... que componen la mayor y más humilde parte de la población". Criterios claramente racistas los que están en juego para el autor.

Los habitantes de la ciudad, así calificados, con a los ojos de Ruiz incompetentes, y desempeñan cualquier función, cargo o trabajo con "tachas y vicios que llevan su raza y su tosquedad". La desocupación de la "plaga de Mugerres" en labores honorables, y la carencia de comestibles y otros objetos de primera

necesidad, es lo que estimula la especulación que agobiaba a los limeños del siglo XVIII. Todos los habitantes de esta tierra son fácilmente criticables; Ruiz parece ver sólo la paja en el ojo ajeno, aunque éste no lo era tanto, pues la sociedad que describía acremente era el claro producto de más de doscientos años de colonización hispánica. La crítica imagen que proporcionan los escritos de Ruiz, es tan eurocéntrica como la de cualquier otro viajero *no* español de la época.

La gente andina le mereció párrafo aparte. Relievó que como consecuencia de los seculares maltratos de los "Poderosos" [ni siquiera se anima a decir, lógicamente, como los otros viajeros los "españoles"], aborrecen al "Europeo y Criollo blanco". Sin embargo, los prejuicios siguen en pie de guerra en el texto de Ruíz, pues los hombres andinos "... son perezosos y tardos en el trabajo... no aspiran a enriquecerse; trabajan sólo para mantenerse infelizmente; no desean honra, dignidad ni empleo alguno..."

Así, los viajeros resultan ser una fuente imprescindible para conocer el Perú de los tiempos coloniales; sus apuntes nos aproximan a realidades concretas; sus impresiones nos reflejan situaciones y actitudes, también prejuicios. Complementan las obras de los cronistas de los tiempos previos, y sirven de buena pauta para comprender mejor la forma como nos vieron. Ocasionales transeúntes por los Andes y espectadores de su vida diaria, ejercieron una aproximación desde fuera a la vida del Perú, considerándolo como un país exótico, al cual los vinculaba más la curiosidad (aun erudita) que la compenetración real con el habitante.

BIBLIOGRAFIA

Dentro de la abundante bibliografía sobre las crónicas del Perú, véase: Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú* (2a. ed., que incluye otros escritos sobre el tema; ed., prólogo y notas de Franklin Pease G.Y., Banco de Crédito del Perú, Lima 1986); del mismo autor: *Fuentes históricas peruanas* (Juan Mejía Baca y P.L. Villanueva eds., Lima 1954; hay reimpresiones); José de la Riva-Agüero, *La historia en el Perú* [1910], en *Obras completas*, IV, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, Lima 1965), y el libro de Ake Wedin, *El concepto de lo incaico y las fuentes* (Uppsala 1966).

Acerca de las crónicas y otros documentos andinos, ver Franklin Pease G.Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975). Estudios particularmente importantes sobre las ideas de los cronistas son los de John H. Rowe, "Reinassance Foundations of Anthropology" (*American Anthropologists*, 67, 1, Feb. 1965) y "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century" (*Kroeber Anthropological Papers*, 30, 1964). Estudios particulares sobre el Inca Garcilaso de la Vega: Aurelio Miró-Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas* (Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1971), José Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América* (SEP Setentas, México 1975), así como múltiples estudios de este autor.

Asimismo son útiles: Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana* (Gredos, Madrid 1964), y Philips Ainsworth Means, *Biblioteca andina. Essays of the Chroniclers, or the Writers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries who treated of the Prehispanic History and Culture of the Andean Countries*, (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 29, New Haven 1929; hay reciente reimpresión). Los estudios acerca de cada uno de los cronistas son muy numerosos, una bibliografía sobre ellos puede hallarse en Porras, *Los cronistas del Perú* (citado).

Una visión general sobre el universo cultural y bibliográfico del tiempo de los cronistas americanos, podrá hallarse en los libros de Irving A. Leonard, especialmente *Los libros del Conquistador* (Fondo de Cultura Económica, México 1953; hay reimpresiones), y de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas* (Fondo de Cultura Económica, México 1978).

Con relación a la presencia de categorías europeas en las interpretaciones de los cronistas, puede revisarse, por ejemplo, de Jaime González, *La idea de Roma en la historiografía indiana (1492-1550)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981). Un libro que encierra importante información al respecto, es de Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana* (Espasa-Calpe, Madrid 1983); en él se analizan componentes ideológicos del universo de la evangelización, presentes en las propias crónicas.

Observaciones interesantes sobre el uso de las crónicas en casos específicos andinos, en John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975), también en Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1973).

En torno a los cronistas conventuales, hay información en Riva-Agüero, *La historia en el Perú*, (citado), revítese los recientes estudios de Sahine Mac Cormack, especialmente "Antonio de Calancha. Un agustino del siglo XVII en el Nuevo Mundo" (*Bulletin Hispanique*, LXXXIV, 1-2, 1982), es también útil revisar el libro de Lee Eldridge Huddleston, *Origins of the American Indians. European concepts, 1492-1729* (University of Texas Press, Austin-London 1967), donde a propósito de las ideas de los autores, se proporciona interesante información sobre escritores conventuales.

Capítulo VIII

ESPAÑOLES Y ANDINOS

LAS primeras versiones españolas sobre los Andes se encuentran en las crónicas que relataron los avatares de la conquista, incluyendo entre éstas las relaciones que escribieron algunos que fueron actores principales en los acontecimientos de entonces, como es el caso del propio Hernando Pizarro, quien, de viaje a España llevando la parte correspondiente al rey del botín recogido entre Coaque y Cajamarca, escribió una *Carta a los oidores de la audiencia de Santo Domingo*. La conocida relación de Francisco de Xerez incluyó también un texto escrito por Miguel de Estete en el cual se contaban los avatares del viaje que hiciera el mencionado Hernando Pizarro desde Cajamarca hasta Pachacámac, en busca de tesoros anunciados y destinados a engrosar el famoso rescate de Atahualpa.

Tiene la primacía, sin embargo, un relato anónimo, presuntamente escrito por Francisco de Xerez o por Bartolomé Ruiz y copiado después por Juan de Sámano, secretario de Carlos V; fechado por Raúl Porras en 1528, constituye la primera versión del contacto entre españoles y hombres andinos, pues en sus páginas se describe el célebre encuentro con la balsa de los tumbesinos, el cual es ubicado después de un desembarco en la tierra firme, en una "tierra llana y muy poblada", donde recalaron los expedicionarios en busca de agua y para precisar su posición astronómica; allí tomaron una balsa que navegaba por las aguas cercanas a la Costa, en la cual viajaban once personas, tres de las cuales fueron apresadas por los españoles, huyendo las restantes, si bien la narración anuncia que algunos fueron librados en tierra. Aquellos tres fueron los intérpretes que llevó consigo Pizarro en su viaje definitivo, y que tuvieron papel importante en los acontecimientos de la conquista de los Andes. Fueron llamados Martinillo, Felipillo y Francisquillo, y nunca se sabrá si el diminutivo fue motivado por su juventud o porque todavía se pensaba en la "infancia legal" de los pobladores nativos del Nuevo Mundo.

Asombró a los navegantes españoles, cuyo viaje hacia el Sur está detallado en la relación aludida, generalmente conocida como Sámano-Xerez, el contenido de la mencionada balsa. La describieron como hecha de unas "cañas tan gruesas como postes, ligadas con sogas de uno que dizen henequén que es como cáñamo", detallando a la vez sus mástiles de fina madera y velas de algodón; pero lo que más llamó la atención de los expedicionarios comandados por el piloto Bartolomé Ruiz, era que la balsa conducía un rico cargamento de joyas, ropa

fina de algodón y lana, y otras especies que incluían piedras preciosas. Todo ello confirmó a los españoles que habían llegado a una zona donde existían las ansiadas riquezas. En la llamada relación Sámano-Xerez se aprecia también una breve información etnográfica, producida cuando, de regreso a donde se hallaba Pizarro, se menciona el contacto con poblados de naturales, en los cuales nuevamente se halló oro y plata; pero también da noticia de contactos, quizás frustrados, con los mismos.

La imagen geográfica de las primeras crónicas es, sin embargo, pobre, y los textos mencionados indican ocasionalmente los productos existentes (maizales o frutales por ejemplo), aunque también son mencionados los caminos y depósitos construidos por los incas; los españoles eran conscientes de su importancia, empero no siempre podían dar en aquellos días un informe eficiente acerca de su relación con la organización económica del Tawantinsuyo. A veces se toma noticia de grandes cantidades de ganado andino (como "ovejas"), como ocurrió cerca de la laguna de Bombón (*Pumpu*) a los expedicionarios que viajaban con Hernando Pizarro desde Cajamarca hacia Pachacámac. Los cronistas iniciales estaban más preocupados en describir los avatares de sus propias conquistas. Más adelante, los autores ingresaron en otra calidad de descripción geográfica, la cual llegó a su apogeo en las obras de algunos autores como Cieza de León o Reginaldo de Lizárraga, pero alcanzó sistematización cuando, a mediados del siglo XVI, se organizaron interrogatorios diversos destinados a su aplicación en diversas áreas; al final de dicha conturia lograron éxito perdurable en las conocidas *Relaciones geográficas de Indias*.

Se realizaron las relaciones geográficas a base de cuestionarios preparados por la administración metropolitana. Los mismos fueron distribuidos a distintas personalidades locales para su absolución y, como se había puesto en práctica en casos anteriores, la administración tenía cierta experiencia en esos menesteres. Algunas de estas relaciones anteriores a los finales del siglo XVI fueron redactadas por personas que tenían especial experiencia y capacidad, como ocurrió con la correspondiente a Guamanga, hecha por Damián de la Bandera respondiendo a un interrogatorio de la década de 1550; a dicho interrogatorio corresponde también la relación del valle de Chíncha, escrita por Cristóbal de Castro y Diego Ortega Morejón. La mayoría de las relaciones geográficas fueron editadas a fines del siglo XIX por el célebre americanista español Marcos Jiménez de la Espada, quien reunió las conocidas para el ámbito del virreinato del Perú. Como es natural, este tipo de relaciones geográficas no se hicieron sólo para esta parte de los dominios castellanos en América, sino para el conjunto del imperio americano. Diversas colecciones las han puesto a disposición de los estudiosos.

El conjunto de relaciones geográficas correspondientes al Perú incluye textos van desde la década de 1550 hasta la de 1580, y muchas de las publicadas corresponden a 1586. Son una de las mayores y más importantes fuentes, no sólo geográficas sino fundamentalmente etnológicas, dado que muchas de sus informaciones sobre la población permiten cubrir diversos ámbitos, como el parentesco, la organización de los ayllus, la alimentación y, también se ocuparon de la vida religiosa de muchas regiones de los Andes centrales. La información de las visitas de la tierra en general, tan importante para el conocimiento de los Andes y su población, se encuentra ejemplificada en las en las aludidas relaciones geográficas.

Cuando escribieron Pedro de Cieza de León y Agustín de Zárate —con obras impresas en 1553 y 1555, respectivamente— existían, por cierto, otras

preocupaciones: ambos autores discutieron por ejemplo las particularidades climáticas de la Costa al Sur de la línea equinoccial, comparándolas con las condiciones de las tierras altas de los Andes. Mientras Cieza de León señalaba las mismas, añadía un problema sumamente importante: la noción de *yunga*. Los autores de ese tiempo se iban acostumbrando a identificar la Costa como *yunga*; Cieza llegó en cambio a una precisión mucho mayor y de gran sutileza etnográfica, comprobando que *yunga* era en los Andes no una categoría geográfico-regional, sino ecológica, existiendo, en consecuencia, yungas tanto en la Costa como en la Sierra. Distinguió, de un lado, una tradición informativa que identificaba como yungas a los pobladores de la Costa, pero añadió a continuación una comprobación conflictiva, puesto que precisó que *yunga* quiere decir en realidad *tierra caliente o abrigada*, y que esta denominación era aplicable tanto a lugares de la Costa como de la Sierra. Más adelante, indicará el propio Cieza, el mismo término se aplicaba por igual a los moradores de las tierras cálidas, fueran éstas costeras, serranas o, como se comprobó más tarde, también de las tierras bajas ubicadas al Este de los Andes y hacia la Selva amazónica. No es uniforme la precisión en otros autores contemporáneos a Cieza de León, aunque alguno de ellos particularmente perspicaz como Domingo de Santo Tomás no empleara *yunga* como entrada en su célebre diccionario quechua-castellano, el primero en hacerse público (1560). Como era frecuente, muchos autores posteriores ignoraron esta sutil aproximación de Cieza de León e identificaron siempre *yunga* con Costa, como ocurre especialmente con aquellos cronistas cuya experiencia definitiva fue en dicha región, caso concreto el del agustino Antonio de la Calancha (1638).

Otros cronistas, como Agustín de Zárate, discutieron a la par que los navegantes la influencia de las corrientes marinas especialmente la de la corriente peruana cuya fuerza ocasionaba serias dificultades a la navegación a vela desde Panamá al Perú, tema éste sobre el cual Zárate expuso una tesis *sui generis*. Consideraba que la corriente en cuestión se originaba en el embate de las aguas del océano Pacífico contra el estrecho de Magallanes, a través del cual fluían las aguas igualmente Tormentosas del Atlántico; ello motivaba presiones enormes que derivaban las aguas del Pacífico hacia el Norte. Otro problema, esta vez climatológico, se hallaba en las dificultades de las crónicas para identificar correctamente las estaciones; aquellos autores que describieron el clima identificaron la época de lluvias en la Sierra con la estación invernal, si bien ésta coincide con la época seca en la misma región y es también el tiempo más frío en la Costa. De esta manera trasladaron al hemisferio sur la época invernal del norte, aunque la aplicaron únicamente a la Sierra. Ha tenido fortuna esta versión en la memoria popular, pues sigue siendo repetida. Anotaron asimismo los cronistas las variaciones que ocurrían al cruzar hacia el Sur la línea equinoccial, especialmente dejaron constancia de que en las vecindades de la línea la duración del día era similar a la nocturna a lo largo de todo el año, agrandándose la diferencia hacia el Sur de igual forma a como ocurría en el Norte. No escaparon los mencionados autores a la discusión general de sus tiempos acerca de si había o no antípodas; de igual modo respondieron a las naturales interrogaciones de su época acerca de las variantes que se registraban en el nuevo mapa del cielo que el hemisferio sur ofrecía.

El tránsito por los Andes hizo notar a los españoles los efectos de la altura y los cambios y dificultades que ésta ocasionaba en la gente y en los animales. Ciertamente perplejos ante el *soroche* o mal de altura, lo comprobaron, añadiéndole a veces detalles o síntomas no muy correctos, mostrando siempre

preocupación por sus consecuencias. Pero debe destacarse que la imagen geográfica estuvo teñida de experiencia eurocéntrica, y los españoles prefirieron los valles para establecerse, así como escogieron los caminos más bajos para circular por los Andes, a diferencia de la población andina que había construido caminos preferentemente en las regiones de puna. Cieza de León es ya consciente de esta diferencia. Tiempo después de la invasión, cuando los españoles quisieron reagrupar a los pobladores andinos en pueblos llamados genéricamente reducciones, buscaron muchas veces construir las en lugares más bajos que el promedio del hábitat originario de las poblaciones en ellas congregadas.

En cuento a la idea del territorio que los hombres controlaban hubo sin duda alguna notoria diferencia. Se ha visto al hablar de los incas que la población andina, desde antes que el Tawantinsuyo existiera, requirió utilizar ámbitos territoriales ubicados en distintas zonas y a diferentes alturas sobre el nivel del mar, en buena cuenta en distintos pisos ecológicos o microclimas que permitieran el cultivo de una amplia variedad de productos aclimatados a cada uno de ellos. Aunque hay testimonio de que muchos españoles entendieron esto desde el propio siglo XVI, la tendencia fue reagrupar a las poblaciones andinas, y las nuevas delimitaciones jurisdiccionales no tuvieron en cuenta específica el hecho ecológico; por ello diseñaron sus jurisdicciones políticas como territorios continuos, a diferencia de los criterios andinos que admitían el establecimiento discontinuo de la población como consecuencia natural del uso de ecologías diferentes. Por ello cuando se hicieron las reducciones, muchas de éstas resultaron con menores recursos en tierras cultivables o de pastoreo de las que anteriormente habían disfrutado sus pobladores.

Finalmente, en lo que a la toponimia se refiere, los españoles rebautizaron el territorio. Ya se ha visto al hablar de las crónicas lo que escribiera Cieza de León acerca de la forma como se denominó la ciudad española de Ancerma, llamada así porque *áncer* (= sal) era un término muy utilizado por la gente del lugar, independientemente del nombre que los nativos daban a la propia zona. Similares experiencias debieron calificar el bautizo de las nuevas tierras, aunque en muchas oportunidades el nombre del lugar quedaba subordinado al del santo que presidía la nueva fundación; ello no obvió el mantenimiento de la mayoría de los nombres tradicionales, viciados por deficiente captación de los términos de las lenguas indígenas, aunque en muchos casos, y debido a la nueva repartición del territorio motivada tanto por la implantación de los corregimientos como por el establecimiento de las reducciones, los mismos se alterarán a lo largo de ambos procesos durante el siglo XVI. Por ejemplo, *Lurín*, nombre que quedó establecido para un valle al Sur de Lima, fue originalmente la denominación del sector *urin* de una población dualmente organizada, independizada primero y singularizada después.

La geografía de los cronistas andinos es otro problema, y tiene que ver necesariamente con las dificultades que tuvieron para asimilar un universo de información novedoso y extraño. Por ello no debe sorprendernos comprobar que Felipe Guaman Poma de Ayala tuviera una imagen incierta del mundo exterior a los Andes. En cierta forma, puede decirse que determinadas localizaciones geográficas son, en la obra de este cronista, únicamente referenciales, como ocurre con Castilla, Roma, Turquía y Guinea, colocadas siempre como identificaciones de España, el papado, Asia y África, respectivamente (véase el mapamundi de Guaman Poma, p. 162). Es cierto, asimismo, que las localizaciones geográficas precisas dependen en mucho de la capacidad que pudiera tener un habitante andino para alcanzar información sobre la geografía ultramarina o de ámbitos

distintos a la experiencia andina; por ello hay imprecisión en Guaman Poma cuando afirmó que los *Arauquas* y *Mosquitos* (dos grupos diversos y distantes) se hallaban en las vecindades de Guinea, cuando se estaba refiriendo a poblaciones amazónicas no siempre bien registradas. En realidad, cuando Guaman Poma dibujó un mapamundi no estaba buscando tanto una representación geográfica cuanto una simbólica. Si bien puede pensarse que la imprecisión geográfica del cronista andino es una consecuencia de conceptos europeos asimilados deficientemente, no es insólito que trate en realidad de un problema derivado de dos órdenes o modos de concebir el espacio.

Entre los ejemplos de otras imprecisiones geográficas del cronista andino se encuentra la ubicación de Castilla a 700 leguas del Paraguay, país éste que consideró una isla que abarcaba otros ámbitos como Panamá, Santo Domingo, Tucumán, etc. Para concluir con la confusión, el Paraguay era ubicado por Guaman Poma "más allá" de Chile y este último país resultó asociado con la Selva.

¿Qué es "corrección geográfica", entonces, en el cronista andino? Es sabido que los cosmógrafos europeos de la época sólo poseían información confiable de aquellos territorios ubicados en las cercanías del litoral marítimo y que los mapas dibujados por ellos prefirieron los contornos de las costas, dejando en una relativa imprecisión las tierras mediterráneas. La posibilidad de una deficiente información es entonces probable, sin excluir la particularidad de una representación simbólica del mundo. Nueva prueba de la deficiencia se apreciará cuando el cronista considere a Potosí y a México entre las ciudades medianas, similares a Tucumán, Arequipa o Guánuco, en un momento en que la ciudad de México contaba cuando menos con 90,000 habitantes y Potosí se acercaba a los 150,000.

Pero lo más importante es que la información geográfica, aún inadecuadamente procesada, permitió a Guaman Poma administrar un representación en la cual Roma, Turquía y Guinea eran partes del mundo equiparables a las Indias y relacionadas con ellas a la manera tradicional andina, en un juego de dualidades divididas a su vez en otras dos. Similar relación se puede apreciar en la ubicación de las Indias del Perú en lo alto de España y a Castilla en "lo abajo de las Indias". Es posible que esta imagen sea sólo indicativa de una relación diferente; es conocido que en la Colonia se "sube" en la navegación costera hacia el Sur, y se "baja" hacia el Norte, y ello podría dar otra explicación direccional en la referencia a España. Pero de todos modos, es claro que la imagen geográfica del cronista es singular, puesto que, a fin de cuentas, hay una oposición más clara entre *este mundo* (los Andes, las Indias) y el *otro mundo* (lo demás).

Todo lo anterior es indicativo de que la geografía de Guaman Poma no es la de los cronistas y navegantes españoles; pero hay elementos en sí importantes y adicionales: Guaman Poma parece consciente de que la división, hoy clásica, de Costa, Sierra y Selva, es producto de la concepción geográfica de los españoles y no una categorización andina; los españoles llamaron genéricamente "los llanos" a la Costa y "Antis" a la Selva (aunque también denominaron "montaña" a esta última, término frecuente hasta nuestros días). La tradición andina estableció un criterio de identificación toponímica basada en una microescala, básicamente local, donde lo determinante eran las variables ecológicas y el tipo de cultivo empleado en cada una de ellas; dentro de este criterio era factible la variación toponímica, especialmente en términos generacionales, cosa que se aprecia actualmente en ciertas partes de los Andes, donde los terrenos de cultivo, por ejemplo, adquieren nuevas denominaciones de generación en generación. Otra escala se hallaba referida a la división simbólica del mundo —una macroescala,

entonces— que estaba basada en cuatro grandes espacios organizados a partir del Cuzco y que repetían a nivel del universo (*su* universo) la división cuatripartita del Cuzco, considerada entonces arquetípica y ejemplar. La división en cuatro partes de la ciudad sagrada de los incas había estado garantizada (ejemplarizada) en los mitos que las crónicas clásicas recogieron y que fueron transformados en las mismas crónicas clásicas recogieron y que fueron transformados en las mismas crónicas en historias. Los cuatro espacios denominados *suyu* y organizados de la manera anteriormente descrita admitían, como se vio en su oportunidad, la inclusión de una categoría distinta para abarcar espacios limitados, como las áreas de cultivo de un valle como Cochabamba, repartido entre etnias del altiplano en tiempos del *Inka* Guayna Cápac.

La noción de la Costa se identificaría excesivamente en las crónicas con el Chinchaysuyu, específicamente en la crónica hispánica, pero en la obra de Guaman Poma, por ejemplo, Chinchaysuyu tiene otra connotación: la de zona productora de maíz; el cronista afirma que los habitantes del mismo eran más fuertes porque se alimentaban con el maíz, mientras que otros, por ejemplo del Collao no lo eran porque comían papas. Es interesante que el testimonio de Guaman Poma se contraponga a otros generalmente entendidos como fiables, que especifican lo contrario al decir que los soldados del *Inka* eran prioritariamente serranos, no habiéndolos costeños. Es posible que el cronista esté señalando aquí no un ámbito geográfico sino una relación de prestigio, si se recuerda que Chinchaysuyu es *hanan* en el Cuzco, prestigiado entonces. De otro lado, el maíz puede considerarse un producto “rico” puesto que requiere inversión fuerte de trabajo, mientras que no ocurre lo mismo con la papa, que no necesita la inversión hidráulica que el cultivo del primero solicita. Pero esto no resuelve totalmente el problema de Guaman Poma cuando plantea una relación clara entre Chinchaysuyu y maíz, puesto que el cronista no podría ignorar que había extensas zonas de cultivo de maíz no costeño, por ejemplo el valle de Cochabamba durante el Tawantinsuyu.

En fin, el *otro mundo* con el que tomó contacto el hombre andino a raíz de la invasión europea es tratando dentro de las categorías propias de los Andes, de modo similar a como se fabuló América por los europeos al mismo tiempo que iban conquistándola. Además, ese otro mundo es considerado estructuralmente opuesto al andino (*Inkarrí* se opone a *Españarrí*). Desde luego, no puede considerarse que la información a que tenía acceso Guaman Poma era uniformemente manejada por la gente andina; sería muy interesante saber cómo conceptualizaron geográficamente Europa aquellos curacas que, en el propio siglo en que terminaba de escribir Guaman Poma, viajaban a España a través del océano.

OPINIONES CONTRASTADAS

Las noticias de que se dispone acerca de los primeros contratos entre españoles y andinos provienen en su absoluta mayoría de las fuentes hispánicas; se carece en los Andes de una información similar a la producida en México y rescatable en los códices, a pesar de las discusiones que puedan suscitarse acerca de la magnitud de la aculturización en los códices post-cortesianos. Siguiendo costumbres que provenían de los tiempos de la conquista de los territorios árabes de la península ibérica, los españoles acostumbraban a individuali-

zar a sus oponentes no cristianos como "infieles", manteniendo permanentemente la propia calificación de "cristianos" como elemento de identificación hispánica-europea. Destacaban así que cuando los nativos, de cualquier parte que fueran, "salían de paz", es decir no se oponían ni resistían a la presencia dominante de los cristianos, estos los trataban "con mucho amor"; en cambio, cuando los naturales se enfrentaban a los cristianos o rechazaban el saqueo —inmediata consecuencia de la invasión— eran involucrados sin más trámite en una "guerra justa". No había para los cronistas iniciales, ni por cierto para los miembros de la hueste, duda ninguna sobre la justicia de su misión, tampoco sobre las consecuencias de la misma en las poblaciones que sometían a su paso por el Nuevo Mundo.

Cuando un cronista como Francisco de Xerez relataba los acontecimientos ocurridos en la isla de la Puná, en los días iniciales de la invasión, cuando los españoles se sentían árbitros justicieros en las guerras y conflictos entre los naturales de la tierra, mencionó un hecho que después fue generalizado hasta la saciedad y convertido así en un estereotipo: el señor étnico de la isla recibió "bien" a los españoles y dióles "de su voluntad" oro y plata; tramó posteriormente una "traición", preparando a su gente para hacer la guerra a los españoles. Los intérpretes fueron en éste como en otros muchos casos similares los que previnieron la reacción e informaron a sus jefes hispanos. En realidad, lo que se muestra aquí es la construcción de un estereotipo que ha tenido suerte prolongada en la visión europea sobre el americano, definiéndolo como taimado por naturaleza propia, puesto que iniciaba la relación como debía ser, naturalmente, a los ojos de los europeos del XVI, con sumisión aparente, trocada posteriormente en una violenta reacción que sólo se llegó a entender como traicionera. De lo mismo se acusará en las mismas crónicas a Atahualpa, cuando se indicaba en los relatos de los testigos de Cajamarca que el *Inka* preparaba un ejército para matar a todos los cristianos. Esto se empleará como un cliché cada vez que la gente andina no actuaba como los españoles deseaban o esperaban, sometiéndose a la autoridad para ellos evidente e incontestable del rey y del Papa; de esta manera la resistencia fue identificada con la traición. En cambio, dentro de la lógica eurocentrista de las crónicas mismas, cuando los españoles tenían éxito en llevar adelante un ardid que les permitía triunfar sobre la población andina, o cuando lograban en otros términos engañarla, los vencedores no eran taimados ni traicioneros, sino hábiles e inteligentes aprovechadores de las oportunidades, que empleaban su ingenio natural para la victoria.

Los diálogos que los cronistas clásicos reproducen en circunstancias como las anteriores son entonces previsibles; así cuando Hernando Pizarro fue con su homónimo Soto a entrevistarse con Atahualpa antes de los acontecimientos de Cajamarca, y aparece en las crónicas hablándole al *Inka* con altanera suficiencia de triunfador previamente reconocido, afirmando que un curaca (llamado Maiza Villca en muchas crónicas) "era un bellaco" y que un español valía por muchos hombres andinos. Una frase que reproduce el mencionado Francisco de Xerez es indicativa de la noción de justicia en la guerra que presidía las acciones de los españoles: "El Gobernador ni los cristianos no tratan mal a los caciques si no quieren guerra con él, porque a los buenos que quieren ser sus amigos los trata muy bien, y a los que quieren guerra se la hace hasta destruirlos". No importa mucho el contexto de esta afirmación; ella señala el punto de vista real de los españoles de entonces acerca de sus relaciones iniciales con los hombres andinos; deseaban someterlos, toda resistencia equivalía a una conducta traicionera que debía ser severamente castigada puesto que era moralmente sancionable.

Enemistad y traición parecen ir de la mano. Nadie duda, ciertamente, que Pizarro y los suyos vinieron a hacer suya la tierra y dominar a sus habitantes; tampoco se puede discutir que los españoles —como todo conquistador de la época y de todos los tiempos— desearan tener la justicia de su parte. Para ello requerían también demostrar la felo-nía de los vencidos que se atrevían a resistir.

Los cronistas andinos y las versiones orales posteriores a la época de las crónicas clásicas dan diversa noticia. Titu Cusi Yupanqui no se refirió al traumatismo de la invasión inicial, empezando su relación con los tiempos y acontecimientos en que intervenía ya su padre Manco Inca, y destacando las vejaciones que lo llevaron a oponerse a los españoles. En cambio, Felipe Guaman Poma deseaba eliminar el colapso del contacto inicial y así refiere que “don Martín Guaman Mallqui de Ayala”, su antecesor, “se dio de paz” en nombre de Guáscar con el “embajador” del rey de España en Tumbes (Pizarro). Niega sutilmente que los andinos hubieran sido dominados en una guerra justa; afirma también que Atahualpa hizo lo mismo que Guáscar, enviando como mensajero o embajador a Rumiñahui. No importa mucho la exactitud histórica de los personajes, no siempre confirmados por las crónicas españolas; lo que interesa es el patrón de conducta que Guaman Poma deseaba reivindicar. Destacaba este cronista la “voluntad pacífica” de los hombres andinos e incluso llegó a mencionar que Atahualpa quiso dar mucho oro y plata a los



La muerte de Atahualpa, según Guaman Poma

españoles para que se fueran por donde habían venido. Añadió Guaman Poma que en el caso de Guáscar, éste quiso “donar” el Tawantinsuyu al rey de España (más adelante considerará esto como un hecho), y esa fue la misión importante que el pariente del cronista tuvo en sus manos.

Puede verse en otro aspecto de la obra de Guaman Poma que llegó a

estar influido por criterios lascasianos comunes ya en sus tiempos en los Andes (Guaman Poma terminó de escribir hacia 1615); la donación a que se refería se oponía a la venta (el rescate) y a la resistencia, puesto que el relato del regalo es en los Andes la información de un inicio de reciprocidad obligatoria. Guaman Poma esperaba, aún en sus tiempos, que los españoles entendieran que la reciprocidad y la redistribución eran las características básicas de la forma de vida de su mundo andino y su *Nueva corónica y buen gobierno* quería convencer a su interlocutor declarado —el propio rey de España— que la única forma de convivir en los Andes era restableciendo los principios recíprocos y redistributivos violentados por la Conquista española. La versión que proporcionó el cronista acerca de la “embajada” enviada por Guáscar fue también empleada por cronistas españoles tardíos y por el Inca Garcilaso de la Vega; en cambio, los cronistas iniciales no registraron el hecho con el mismo sentido. A la vez, Guaman Poma contrapuso su propia versión de los acontecimientos de Cajamarca, mencionando un diálogo entre Atahualpa y el dominico fray Vicente Valverde, donde el primero respondió con dureza, coraje y propio razonamiento al requerimiento de que se someta a la Corona española y aceptara la cristianización.

Pero la visión andina no finaliza en los textos de cronistas como los mencionados. Se tiene mucha información proveniente tanto de las propias crónicas como de la etnología contemporánea que rescata la tradición oral andina, acerca de la forma cómo los pobladores de los Andes presentaban desde tiempos prehispánicos su visión del pasado: de un lado la versión mítica que se ocupaba de los incas, de otro la escenificación de hechos “ejemplares”, ninguna de las dos desapareció después de la invasión española. Mencionaron este asunto en forma particular algunos cronistas que se ocuparon de los incas, y su historia cuando relataron que cada gobernante cuzqueño asistía al subir al poder a un relato de los hechos de su predecesor; también se mencionó repetidamente que escenificaciones de los hechos de los incas se representaban en las grandes festividades incaicas. Asimismo, autores posteriores que escribieron a los largo de toda la Colonia informaron acerca de la existencia de “procesiones” o “representaciones” con las que los pobladores andinos participaban en las ocasiones hispánicas de regocijo. Por ejemplo, Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, en su *Historia de la villa imperial de Potosí* (1735), recogió informaciones provenientes del siglo XVI escritas por moradores de dicha ciudad; ellas hablaban de que cuando los españoles celebraban la finalización de una de sus contiendas civiles, los andinos residentes en Potosí participaban en las fiestas representando a los incas en forma procesional, vestidos lujosamente y reproduciendo en su actuación determinadas circunstancias memorables, desde la fundación del Cuzco hasta los tiempos finales del Tawantinsuyu. Larga es la relación de Arzans y Vela, pero entronca con las noticias de representaciones similares recogidas por los cronistas clásicos, presentadas siempre como una mecánica de reconstrucción histórica basada en la repetición de los hechos ejemplares de los incas. En el siglo XVII y en el XVIII hay numerosas descripciones de procesiones o escenificaciones similares, y se destaca que en ciertas ocasiones aquellas se hicieron en Lima, añadiéndose que algunos autores de la época —incluso relaciones de virreyes— tomaron nota de que eran suversivas porque hacían notar los efectos de la invasión española y en consecuencia alentaban a la población a la rebelión. En 1957 el estudioso boliviano Jesús Lara publicó un texto que tituló *Tragedia del fin de Atawallpa*, de visible origen colonial. En ella se aprecia, en claro relato quechua versificado, una versión de los vencidos que complementa a la de los cronistas andinos



Degollación de Don Juan Atahualpa en Cajamarca Oleo anónimo colonial. Museo de la Universidad del Cuzco (Foto Y Yoshii)



Santiago mata-indios
(Museo Nacional de
Historia)

y entronca con la mitología moderna de los Andes Centrales; el lamento de la conquista alcanza una connotación reivindicatoria.

Una primera parte del relato incluye un hecho que puede provenir o identificarse con las versiones de las crónicas clásicas, pues se relatan las visiones proféticas de la invasión, con su consecuencia inmediata centrada específicamente en la muerte del *Inka* y con ella el final del Tawantinsuyu y la crisis generalizada de la forma de vida andina; se relatan allí sueños de sacerdotes y diversos prodigios que ocurrieron antes del arribo de Pizarro a los Andes. Curiosamente, tanto en México como en el Perú se detallaron fenómenos similares, de un lado los españoles fueron tomados como dioses —afirmación que parece agradar mucho a los cronistas y que curiosamente no constituye una nueva acusación de idolatría— que retornaban a este mundo americano después de haberlo abandonado en el origen de los tiempos, así ocurre con Quetzalcóatl en México y con Wiraqocha en los Andes; es posible que algo de cierto tenga esta versión, aunque en los Andes no hay testimonios propiamente andinos que la mencionen, salvo las breves referencias de Guaman Poma y Juan de Santa Cruz Pachacuti, el primero únicamente precisa que Guayna Cápac “Dicen que por suerte de los demonios sabía que habían de venir a reinar los españoles”, y el segundo no toca el punto. En las sociedades como la andina y la mexicana previas a la invasión española es natural que los prodigios interpretados cumplieran el papel de las profecías y es comprensible que las mismas fueran entendidas también por los españoles como un anuncio de su llegada. En ambos casos los españoles aceptaron (o estimularon) la idea de que la gente conquistada por ellos aceptó de buen grado que ellos eran dioses o reencarnaciones de dioses que llegaban por el mar; una aceptación tan generalizada que se convierte cuando menos en sospechosa. No debe olvidarse que, al menos para los tiempos iniciales, los hombres andinos eran fácilmente incluidos en la categoría de los simples.

En el texto de la *Tragedia del fin de Atawallpa*, Waylla Wisa, sacerdote y adivino, luego de confirmar los sueños de Atahualpa en los que se anunciaba la invasión, fue como emisario del *Inka* ante los españoles. No pudo sin embargo hablar con ellos directamente, se entrevistó con Almagro, quien sólo mueve los labios en el relato, sin pronunciar sonido alguno. Aquí se aprecia la incomunicación sentida por el poblador andino, y el sacerdote sólo puede hablar a través del intérprete Felipillo; ambos interlocutores se informan entre sí acerca de sus respectivos señores, y Felipillo denuncia, hablando en nombre de Almagro: “Nosotros hemos venido / en busca de oro y plata”, pero añade —ante un grito del padre Valverde: “No. Nosotros venimos / a hacer que conozcáis / al verdadero Dios”. Se presenta así la dualidad de la motivación, tal como la vieron los hombres andinos. Almagro entregó finalmente al enviado del *Inka* una hoja escrita con un mensaje para su señor, pero el sacerdote-emisario no pudo interpretarlo. Cuando regresa donde el *Inka* comprueba que nadie, ni el propio *Inka* puede leer la *chala blanca* (hoja de maíz). Aquí surge otro elemento que fue de inmediata razón de desconcierto andino: la escritura; y permite comprender por qué en alguno de los mitos recogidos en el trabajo etnográfico actual, Atahualpa murió por no saber leer.

En la *Tragedia del fin de Atawallpa*, éste envía después a Sairi Tupa como enviado donde Pizarro, pero no puede hablar con él, puesto que en la versión Pizarro “sólo mueve los labios” al igual que anteriormente Almagro, no pronuncia las palabras; conversan sólo Sairi Tupa y Felipillo. En algún momento el enviado del *Inka* exclama que le es imposible descifrar el lenguaje del enemigo y entender

“su atronador idioma”. La entrevista entre Atahualpa y Pizarro es también problemática; el *Inka* inquiriere sobre el motivo del viaje del conquistador: “Barbudo enemigo, hombre rojo /¿de dónde llegas extraviado? /a qué has venido/ qué viento te ha traído, /qué es lo que quieres /aquí en mi casa, aquí en mi tierra? /En la ruta que has recorrido, /¿no te abrasó el sol, /y el frío no te atravesó, /y el monte, retirándose a tu paso, /no te aplastó, /y, abriéndose a tus pies la tierra /no pudo sepultarte, /y el océano, envolviéndote, /no te hizo ¿desaparecer?”. El discurso del *Inka* parece referirse a las barreras catastróficas que señalaban el fin del mundo. Pizarro vocifera con ademanes furiosos, su voz no se oye; responde por él Felipillo, inefable: “Es inútil que digas cualquier cosa /y te desates en palabras /que no se pueden comprender...”. La incompreensión es constantemente denunciada en la versión dramatizada, mucho más que en la de los cronistas, en los cuales el diálogo se desarrolla fluidamente entre invasores e invadidos, y donde paulatinamente hasta parecería desaparecer el intérprete, imprescindible en cambio en el texto quechua de la *Tragedia*.

Adelantará Pizarro, siempre a través de Felipillo, que debe llevar a su rey la cabeza del *Inka*, o por lo menos su insignia (*la mascapaycha*). Esto nos lleva a otro tópico conflictivo entre las crónicas clásicas españolas y la versión andina: el de la muerte del *Inka*. Los primeros establecieron la versión acerca del ajusticiamiento de Atahualpa en el garrote, y ésta ha sido tomada por la historiografía. El predominio de esta versión no fue discutido durante mucho tiempo, a pesar que los cuadros coloniales que representaban la muerte del *Inka* ofrecían la imagen de un Atahualpa decapitado, y que habían circulado en distintos momentos de la época colonial diversos textos en los cuales se presentaba la misma versión, tal es el caso, por ejemplo, de los documentos incluidos en el juicio seguido por la Corona a Hernando Pizarro en el propio siglo XVI, donde testigos cercanos declararon que era verdad que el *Inka* Atahualpa había sido decapitado en Cajamarca; cabe destacar sin embargo que la pregunta venía así formulada en el interrogatorio preparado por la administración judicial. A inicios del siglo XVII, entre 1610-12, las cartas de una descendiente de Atahualpa, dirigidas desde Quito al rey en busca de mercedes, confirmaban la versión de la decapitación del *Inka* en Cajamarca. Por los mismos años, terminaba Felipe Guaman Poma de Ayala su célebre crónica y en sus páginas se encuentra no solamente la versión de un Atahualpa degollado, sino la correspondiente imagen gráfica de la decapitación con un cuchillo. Es interesante anotar que el dibujo que el cronista ofrece para la ejecución del primer Tupa Amaro —el de Vilcabamba— es muy similar al de la degollación de Atahualpa, y que en la *Nueva corónica* el virrey Francisco de Toledo repite la conducta de Pizarro con el *Inka*; Guaman Poma denuncia tanto la injusticia de ambas ejecuciones como también la idéntica conducta reprensible de Pizarro y de Toledo. En la tradición andina ambos ejecutan a un *Inka* de igual manera, ambos son también ejemplarmente sancionados por el propio rey de España.

Hay entonces visible diferencia entre la versión proporcionada por la generalidad de las crónicas y la tradición andina, venga ésta de los cronistas indígenas o de la posterior memoria oral. En Guaman Poma, Pizarro resultó a la postre “muerto con el interés de la conquista y del gobierno del reino y de la riqueza de oro y plata feble”, mientras que Toledo es criticado en las palabras del mismo autor: “cómo puede sentenciar a muerte al rey”, indicándose en la propia crónica que cuando Toledo, de regreso en España, quiso presentarse ante el rey, éste no lo recibió por haber matado al *Inka*; es interesante comprobar que el Inca Garcilaso de la Vega habla asimismo de la represión que

hizo el rey a su virrey por esta causa, al igual que Guaman Poma, piensa que la sanción real ayudó a su muerte. Más drástica es la *Tragedia del fin de Atawallpa*, donde el diálogo hace decir al rey de España en tono de reproche ejemplar: “¿Qué me dices Pizarro? / ¡Atónito me dejas! / ¿Cómo has ido a hacer eso? / Ese rostro que me has traído / es igual que mi rostro. / ¿Cuándo te mandé yo/a dar muerte a este Inka ? / Ahora serás ajusticiado”. Aquí se aprecia una versión andina que no finaliza en los textos de las crónicas, sino que se perpetúa en la tradición oral que ha llegado a nuestros días, como puede verse en las múltiples versiones actuales del mito de *Inkarrí*, en las cuales se dice, por ejemplo: “El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. / Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe”, tal como figura en la versión oral recogida en Puquio (Ayacucho) y publicada por José María Arguedas. Lo importante es comprobar que la decapitación del *Inka* tiene en la versión andina un claro valor simbólico que trasciende el hecho histórico mismo; en los mitos de Inkarrí, éste es un héroe mesiánico cuya cabeza, separada del tronco, está creando un nuevo cuerpo; cuando lo termine, el mundo “se dará vuelta” y los Andes volverán a ser lo que habían sido.

No es interesante únicamente la cuestión de la decapitación. Tanto en Guaman Poma como en la *Tragedia del fin de Atawallpa* y en los mitos de Inkarrí, existente una identidad-oposición entre el *Inka* y el rey de España; en el caso del primero se detalla en diversos momentos la igualdad, correspondencia y oposición entre ambos, ello tiene sentido si se observa lo anteriormente explicado acerca de la dualidad del poder en los Andes previos a la invasión española y, naturalmente, en el Tawantinsuyu de los incas, donde se halla específicamente representada en la equivalencia y complementariedad de *hanan* y *urin* Cuzco y en la misma denominación de los curacas de cada mitad de un grupo étnico. La misma idea subyace en la *Tragedia*, donde el rey español comprueba que el rostro del *Inka* es idéntico al suyo propio, y en la relatada en la versión de Inkarrí, que precisa asimismo la equivalencia entre “el Inka de los españoles” e Inkarrí.

Lo anterior configura la construcción de una imagen andina de la invasión española y sus consecuencias, que no oculta el rechazo a la misma y sugiere, en cambio, un paso importante en la construcción de una imagen mesiánica del *Inka*, claramente visible a lo largo de la Colonia (vid. cap. XIII).

Otras versiones interesantes aparecen en los escritos y probanzas presentadas por los curacas andinos de diversas partes y en distintas oportunidades ante las instancias de la administración colonial. Uno de los más importantes conjuntos de documentos de esta naturaleza que se hallan publicados es aquel constituido por los sucesivos pedidos de los curacas de Jauja entre 1558 y 1570; se trata de textos diversos, peticiones, probanzas y documentos probatorios anexos destinados en conjunto a servir como prueba judicial no contenciosa, probanza de méritos y servicios, canal único para obtener “mercedes” de la Corona durante el tiempo colonial. En ellos, los curacas de Jauja dejaron noticia de lo que entregaron por su propia voluntad a los conquistadores, también informaron acerca de lo que los españoles “rancharon” (= robaron) a los pobladores del valle del Mantaro. En un pormenorizado recuento, los curacas dan informaciones acerca del paso inicial de los españoles por el mencionado valle y de las dificultades, saqueos y conflictos ocurridos, que dicho paso trajo consigo. La documentación aludida es, en parte, producto de la transcripción de quipus andinos, de modo que es posible lograr a través de ella aproximaciones a la comprensión de las categorías tributarias que existían en los Andes antes de la invasión española.

Los documentos de los curacas de Jauja proporcionaron así una invalorable información sobre los productos que se obtenían y empleaban en la región en los momentos iniciales de la invasión española, pero también dejaron constancia de la agresión y consiguiente despojo que sufrieron. Se ha pensado que estos documentos son a la vez una muestra de la "alianza" de los curacas con los españoles, y que la misma es una comprobación de la oposición que los curacas —y los grupos étnicos a ellos sometidos— mantenían frente al Tawantinsuyu de los incas del Cuzco.

La cuestión debe ser entendida —a mi juicio— de manera distinta. Los documentos presentados por los curacas de Jauja son claramente *probanzas*, escritas por funcionarios, abogados o escribanos vinculados a la audiencia de Lima, los mismos que conocían perfectamente el lenguaje en que debían escribirse los textos de esta naturaleza —un lenguaje suplicatorio—, así como las obligadas muestras de haber servido a la Corona que debía formar parte inevitable de la argumentación. Por ello las probanzas de los curacas en general y las de los de Jauja en particular guardaban las mismas formalidades que las de los españoles de la época. Estos últimos debían demostrar las proezas realizadas en la conquista propiamente dicha, efectuadas en nombre de su rey (el español, claro) aunque sus pasos iniciales y muchas veces definitivos habíanse llevado a cabo con caudales personales o tomados en préstamo por los propios actores convertidos a la postre en solicitantes de mercedes; también debían demostrar su lealtad a la Corona en las ocasiones de guerras o sublevaciones de los propios conquistadores y de la población nativa. A su vez, los curacas que presentaban probanzas debían hacer patente haberse sometido sin lucha a los españoles y haberlos ayudado en la consolidación de la conquista del territorio y el dominio de sus habitantes. En el caso de los curacas de Jauja, la forma de ayudar a los españoles había consistido en la entrega de mano de obra (cargadores y auxiliares en general, también mujeres), de productos alimenticios y, en su momento, de soldados auxiliares como aquellos que combatiéron al lado de los españoles en el sometimiento de la rebelión de encomenderos acaudillada por Francisco Hernández Girón. Las crónicas españolas y diversos documentos dieron fe de lo último en casos específicos, porque las tropas de Vilcabamba, donde se habían refugiado numerosos pobladores acompañando a Manco Inca y parte de la élite cuzqueña después de la ocupación del Cuzco, asolaron las zonas dominadas por los curacas de Jauja en represalia por la ayuda de estos a los españoles.

Pero esta actitud de los curacas no es una muestra de alianza con los españoles contra el Cuzco; de un lado puede interpretarse como la forma natural en que la gente andina se relacionaba entre sí y con el poder: los regalos o entregas de bienes y fundamentalmente de energía humana significaban, en términos andinos, el inicio o el mantenimiento de un complejo sistema de relaciones de reciprocidad y de redistribución. Esa era la forma aceptada desde mucho tiempo antes de los incas para relacionarse diversos grupos entre sí, incluyendo las vinculaciones de los grupos étnicos con el Tawantinsuyu y, al hablar de la vida incaica en capítulos anteriores de este libro, se ha apreciado la forma en que estos criterios fueron empleados y perfeccionados durante el Tawantinsuyu de los incas del Cuzco. No debe sorprender entonces que los hombres andinos iniciaran con los españoles una relación de esta naturaleza, pensando sin duda que lo que entregaban así constituía parte de las iniciales relaciones de un régimen redistributivo. Su equívoco debió llevarlos a confusión a la vez que el saqueo español —iniciado con el botín inicial y conti-

nuado con el rancheo de bienes no entregados— les daba noticia de un nuevo orden en las relaciones. Es posible que el registro de todo aquello que fue entregado y rancheado en sus quipus estuviera motivado por la contabilidad que estaban acostumbrados a llevar de lo que daban anteriormente al *Inka*, y no sería exagerado pensar que cuando iniciaban sus probanzas, los curacas de Jauja supusieran aún que la obtención de ciertos privilegios que solicitaban: el derecho a usar armas españolas, la facultad de cobrar tributos y de enterrarse en las iglesias construidas o por construirse según la nueva religión, y aún —lo que parecería insólito— la concesión de una encomienda, eran formas mediante las cuales podrían “normalizar” sus relaciones con el nuevo poder. Al pedir la encomienda pensaban sin duda que se hallaban en condiciones de ser considerados iguales por los españoles, no comprendieron hasta tiempo después que el dominio del rey no era en ningún caso similar al dominio del *Inka*.

De otro lado puede comprobarse con igual facilidad que los mismos curacas que alimentaron durante años sus peticiones a través de la Audiencia de Lima, participaron en sublevaciones. Nunca pudo suponer don Felipe Guacrapáucar, curaca de Jauja, que la continua presentación de sus memoriales y solicitudes ante la administración española serviría a ésta de pretexto para encarcelarlo primero y desterrarlo del valle del Mantaro después, dado que a juicio español sus solicitudes y pleitos alteraban a la población; la sentencia del virrey Toledo fue notificada a don Felipe en la Concepción de Jauja en noviembre de 1570, su lugar de destierro era Panamá; apelada la misma, la audiencia le señaló Lima por forzosa residencia.

Es más compleja entonces la forma cómo los curacas vieron a los españoles y actuaron frente a ellos, suplicar y pelear son dos formas de relación que no se excluyen. Mucho tiempo después, cuando Guaman Poma escribía su célebre y tantas veces citada obra, bien considerada como una “carta al rey”, puede apreciarse que aún en esos iniciales años del XVII el cronista insistía en defender (y, entonces, considerar posible) el derecho de los hombres andinos a una vida propia, y ya perdida la esperanza en una redistribución al uso antiguo, pidiera al rey dejar a los españoles en las ciudades, abolir las encomiendas y permitir que los hombres andinos vivieran en las zonas rurales con mayor independencia y gobernados por sus propias autoridades, los curacas.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que es posible que la influencia de los incas de Vilcabamba no fuera tan estable ni duradera como se ha supuesto siempre. En realidad, la información acerca de las actividades de los incas de Vilcabamba proviene fundamentalmente de fuentes administrativas hispánicas, que hallaban en ellas buena justificación para el mantenimiento de un estado de guerra, y aún de la posibilidad de una situación de *guerra justa* que hiciera posible la captura de mano de obra esclavizable. De otro lado, la condición bélica otorgaba a la región ubicada entre Guamanga y el Cuzco una situación peculiar, que requiere de mayor investigación. Si bien no es discutible que la situación de conflicto fuera efectivamente mantenida por la gente de Vilcabamba, no hay constancia similar de que la influencia de los incas allí refugiados se hubiera mantenido en el mismo nivel en zonas alejadas de aquella región entre 1536 y 1570; antes bien, es fácil comprobar la pérdida de su influencia, y ello se apreciará al momento de estudiar los movimientos de corte nativista o *mesiánicos*, aparecidos justamente en las zonas aledañas al área de Vilcabamba cerca de 1565; dichos movimientos son independientes de Vilcabamba y sus incas.

Los curacas de Jauja, como otros señores étnicos andinos, buscaban entonces

recomponer un cuadro de relaciones de reciprocidad y redistribución; no omitieron dejar constancia de aquello que había sido *rancheado*, porque era una forma de denunciar lo que estaba fuera de los tradicionales patrones de reciprocidad y redistribución.

Finalmente, debe añadirse una consideración acerca de la capacidad de las probanzas para proporcionar información confiable. Las probanzas no sólo tenían formas y expresiones generalizadas, sino eran con frecuencia equívocas y aún fácilmente dolosas, también cuando se realizaban por gestión de españoles que deseaban se recompensara sus servicios. Una buena muestra de ello puede hallarse en las distintas probanzas de méritos y servicios que hiciera el clérigo Fernando de Avendaño, famoso extirpador de las "idolatrías" andinas en el arzobispado de Lima de la primera mitad del siglo XVII. En tres distintas y sucesivas oportunidades, Avendaño, nacido en Lima, indicó que su madre se llamaba a) María González Enríquez (ya difunta en la primera información de 1612, b) María González Trujillo, natural de Trujillo en España (información de 1637), y c) María de Orozco, natural de Buitrago (información hecha en Toledo en 1642). El cambio de nombre y de lugar de nacimiento de la madre no parece casual; es muy probable que en la primera información dijera la verdad (en ella declaran testigos que dicen haber conocido a su madre), pero que tuvo tropiezos, presumiblemente vinculados con la limpieza de sangre por su rama materna (puesto que el apellido del padre se mantiene igual en las tres probanzas). A raíz de la tercera probanza, Avendaño logró el nombramiento de Calificador del Santo Oficio de la Inquisición y, posteriormente alcanzó dignidad episcopal.

Otras probanzas, asimismo presentadas por españoles, llegaban a afirmar que el *Inka* Guayna Cápac había llegado a hacer un *repartimiento* para beneficiar a determinada mujer, esposa suya y natural de Huaylas; se trata de la probanza presentada por Francisco de Ampuero, quien se había casado con la que fue mujer de Francisco Pizarro, doña Inés Guaylas Ñusta. Ampuero buscaba por medio de este ardid convencer a la administración española que doña Inés tenía derecho a parte, si no a toda la renta de las encomiendas que Francisco Pizarro había dejado testamentariamente a los hijos tenidos en ella, puesto que dicha encomienda estaba basada en un *derecho anterior* otorgado por Guayna Cápac a la madre de doña Inés (Contarguacho). Evidentemente, cualquier forma de derecho que hubiera podido ser esgrimido desde el punto de vista andino jamás habría podido ser, ni siquiera cercano, a la encomienda. La falibilidad de las probanzas y de muchas de las interpretaciones en ellas basadas será más visible si se recuerda que el interrogatorio de las mismas era presentado por el propio interesado, quien ofrecía así mismo los testigos correspondientes, quedando a su cargo la elaboración de la argumentación en las preguntas que debían ser respondidas.

Un testimonio de los muchos que se hallan en las crónicas del siglo XVI, precisa la forma del contacto inicial explicado por sus propios actores. Cuando Alonso Enríquez de Guzmán escribía el *Libro de la vida y costumbres* donde se presenta como un "caballero noble desbaratado", y hace notar su participación en la hueste conquistadora, donde destacaba por su ascendencia nobiliaria, si bien bastarda y notoriamente venida a menos, afirmó: "Y llegué a esta gran ciudad del Cuzco cansado y fatigado del luengo y áspero camino, y mal proveído, que era menester *entrar a rachear dos y tres leguas* [fuera del camino]. *Y porque mejor lo entendáis a furtar [hurtar] a los indios lo que habíamos de comer, los cuales me mataron un esclavo en la dicha demanda, que me había costado*

600 castellanos". Alonso Enríquez escribió su relato autobiográfico pleno de noticias pícaras y agrios testimonios, desde los días iniciales de Francisco Pizarro, pues llegó al Perú poco después de los sucesos de Cajamarca, cuya fama crecía con las noticias del primer gran botín de la conquista. Llegó al Cuzco apenas antes de la sublevación de Manco Inca de 1536, y a su viaje a la ciudad sagrada de los incas se refiere el texto transcrito; allí Enríquez de Guzmán denuncia la forma normal de obtener los recursos para el viaje en aquellos tiempos: el rancheo, que precisa "furtar a los indios lo que habíamos de comer". Esta era la forma de trato al vencido en tierra de conquista, siguiendo costumbres de saqueo de sus recursos. No era inmoral hacerlo, y la resistencia indígena era, cuando menos, considerada insólita; por ello Enríquez de Guzmán se queja de que la misma le matara un esclavo.

La población andina tomó nota clara del hecho, tantas veces repetido. Cuando los curacas de Jauja elaboraron probanzas de méritos y servicios destinadas a obtener la *merced* del reconocimiento oficial de su status, hicieron notar claramente la diferencia entre los bienes que "habían dado" voluntariamente a los españoles en busca del establecimiento de una relación de reciprocidad, y aquello otro que los españoles habían "rancheado" (robado) a la población. El saqueo de los "tesoros" (producto de ofrendas religiosas) de las guacas y templos, así como la apropiación de alimentos, formaron parte de las razones que explican la resistencia inicial, antes que las nuevas reglas del juego establecidas por el sistema colonial explicaran la justicia del tributo indígena como un derecho del poder. No es extraño por ello que cuando el *Inka* habla de los españoles, tanto en las crónicas como, más adelante, en los textos como la aludida *Tragedia del fin de Atawallpa*, se queje altaneramente de los despojos efectuados por las tropas a su paso. No se refería Atahualpa en dichos textos al botín de Cajamarca, aun no producido, sino a aquellos hechos similares al relatado en la crónica de Alonso Enríquez de Guzmán, realizados por los españoles en su viaje desde las zonas costeras del norte del Tawantinsuyu hasta la ciudad de Cajamarca, donde se encontraron con el *Inka*. El rancheo continuó en vigencia mucho después del establecimiento del tributo, bajo formas múltiples que denuncia, en último caso, la forma de considerar a la gente andina y a sus recursos como un botín de la conquista, legítimo a ojos españoles.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la forma como vieron los cronistas a los hombres andinos, puede revisarse inicialmente la bibliografía indicada en el capítulo relativo a dichos autores. Véase: Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Alianza Universidad, Madrid 1976); Franklin Pease G.Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978), también "En busca de una imagen andina propia durante la Colonia" (*América Indígena*, XLV, 2, México 1985). Acerca de Guamán Poma, revísese el prólogo de Franklin Pease G.Y. a la edición de la *Nueva crónica y buen gobierno* (Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980, 2 vols.), allí se encontrará una conveniente bibliografía hasta dicho año; entre los trabajos posteriores, destaca el de Pierre Duviols, "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guamán Poma" (*Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, IX, 3-4, Lima 1980). La *Tragedia del fin de Atawallpa* fue editada por Jesús Lara (Cochabamba 1957); ha sido reimpressa en nueva versión de Teodoro L. Meneses, en la antología que éste preparara: *Teatro quechua colonial* (Ediciones Edebancó, Lima 1983). Una reciente edición que reúne diversos textos importantes para este te-

ma es *Dramas coloniales en el Perú actual*, editado por el VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina (Lima 1985).

La documentación sobre los curacas de Jauja, mencionada aquí y en otras oportunidades, puede hallarse en Waldemar Espinoza Soriano, *Los Huancas, aliados de la conquista* (tirada aparte de los *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú*, I, Huancayo-Lima 1971); para la tesis propuesta por este autor acerca de la alianza de los curacas con los españoles, revítese, del mismo, *La destrucción del imperio de los Incas* (Retablo de Papel Ediciones, Lima 1973; hay edición posterior).

Es conveniente revisar las obras de Todorov, Zavala, Hanke, etc., mencionadas en capítulos anteriores.

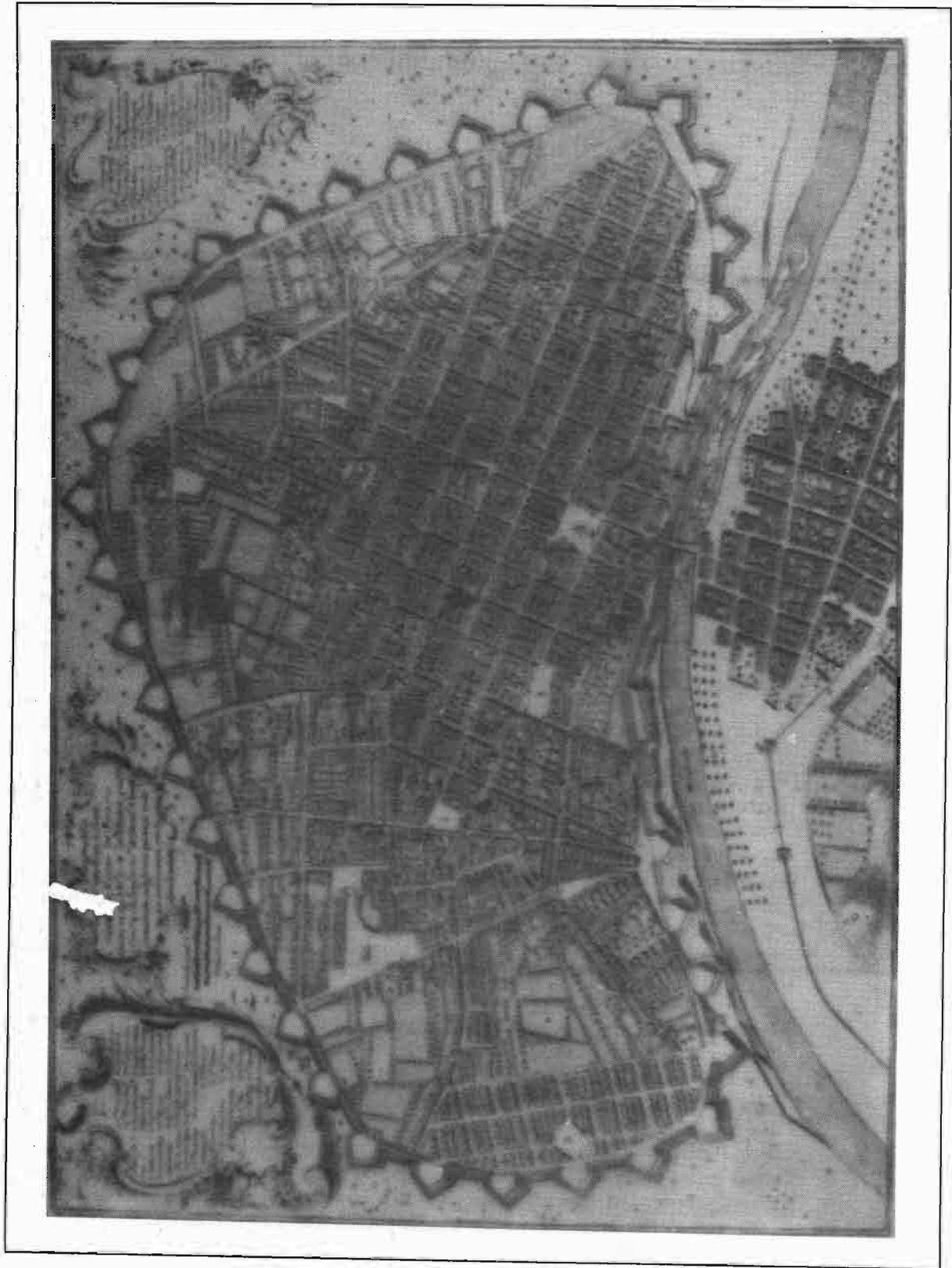
Capítulo IX

EL DISEÑO DEL ESPACIO COLONIAL

DESDE el momento en que los españoles llegaron a los Andes se preocuparon activamente por obtener una imagen especial de la región, de manera similar a como habían hecho en los territorios incorporados con anterioridad a sus dominios; al momento de la invasión ya existía un primer bosquejo parcial realizado sobre la base de la inicial impresión de las costas, visible por ejemplo en la carta elaborada por los pilotos Bartolomé Ruiz de Estrada y Fernán Pérez Peñate, quienes fueron con Pizarro en el segundo viaje, como anotara Raúl Porras, y en el mapa elaborado por Diego Ribero o Ribeyro, portugués y cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, este último de 1529; en ambos se consignaron los descubrimientos realizados por Francisco Pizarro durante el segundo de sus viajes al Perú.

Se empleaba así en el Perú la misma estrategia que los europeos habían usado anteriormente, delimitando las costas de las nuevas tierras halladas en su expansión, y como ésta era marítima, las mismas tierras se veían en función de las costas. Los primeros derroteros de los europeos fueron así marítimos, los españoles no perdieron de vista el mar en su aproximación a los Andes ni tampoco en su primera versión del espacio, visto desde el océano. El signo y destino de aquellos momentos era ya claramente marítimo, y en los Andes el proceso iniciado por la invasión española significó un paulatino giro de la actividad de la población, que de grado o fuerza comenzó a mirar hacia el mar conforme se incrementaba el establecimiento español; la Colonia motivó de esta manera una aproximación al mar diferente de la que habían tenido los antiguos habitantes de los Andes.

Aún antes de la empresa definitiva que alcanzó los momentos culminantes de su primera etapa con la toma de Cajamarca y del Cuzco, la Corona y Francisco Pizarro negociaron desde una perspectiva costera: los límites de la gobernación de Pizarro se fijaron en 200 leguas costeras hacia el Sur del río Santiago, cifra ampliada posteriormente, al sur de las cuales se consideró la gobernación que la Corona asignara a Diego de Almagro. A través de la marcha de la hueste de Pizarro y Almagro se fue delimitando un primer diseño del espacio colonial; al principio y al mismo tiempo que el territorio conocido se ensanchaba, los españoles iniciaron su ocupación a lo largo de los caminos del *Inka*. Llegaron a través de ellos a los centros urbanos, mayormente administrativos del Tawantinsuyu, y comprobaron desde sus momentos iniciales en los



Andes la tendencia a la dispersión de la población. Se verá después que sus cálculos sobre ésta fueron al principio imprecisos y que aunque hubo gente avisada que consideró el problema de la despoblación, la mayoría de los españoles parece no haber sido consciente de ello hasta tiempos después, cuando sus consecuencias se hacían extensas. Las distancias se medían entonces por días de camino a través del *cápac ñan*, el camino incaico. Los caminos diseñaron así un primer espacio que se ampliaba en los contornos de las ciudades vueltas a fundar a la manera española o inauguradas por ellos; las crónicas reseñan ajustadamente esta marcha. Pronto los españoles descubrieron que los hombres andinos abandonaban los medios urbanos, puesto que la mayoría de ellos habían sido centros de administración y producción estatales en vez de ciudades-residencia a la europea; también comprobaron que los propios hombres andinos se alejaban de los caminos porque estos garantizaban la cercanía al saqueo, la exacción y el servicio personal.

A la vez que tomaban noción de las magnitudes espaciales y poblacionales, aprendían la existencia de los nuevos recursos y las particularidades ecológicas del nuevo medio, los españoles verificaron la presencia de los metales preciosos augurados en los botines iniciales, y comenzaron a indagar por las minas al mismo tiempo que sus primeras impresiones acerca del volumen de la población se aunaban al reparto de las encomiendas, vinculado éste tanto al pago del tributo como al *alcázar* señorial que presidió el establecimiento español de América, también estaban relacionadas las encomiendas con la necesidad de iniciar el control sobre la mano de obra andina. Las primeras ciudades de españoles fueron diseñadas de esta forma como habitación de encomenderos, quienes las compartieron con los primeros oficiales reales, encargados de la fiscalización de la parte de la Corona en el botín de la conquista primero y después en el tributo organizado.

Paulatinamente las nuevas ciudades españolas fueron delimitando nuevos espacios, los entornos de las mismas fueron adjudicados a españoles, configurándose entonces un primer nivel de propiedad rural. Si bien las encomiendas no significaron realmente un derecho de propiedad sobre la tierra, delimitaron en cierta forma el espacio, aunque no siguieron las rutas de las fronteras étnicas. La encomienda ponía a disposición del encomendero una determinada cantidad de pobladores andinos, lo cual originaba una cierta renta tributaria afectada por el quinto real, el impuesto de la Corona.

Aquí surgió un conflicto entre la noción de ocupación espacial andina y la importada en el siglo XVI. La población andina había administrado el espacio de manera propia y siguiendo fundamentalmente dos patrones; el primero de ellos estaba basado en una representación simbólica y dual del espacio y del mundo, basada en los grandes sectores *hanan* y *urin* (o *alaasmaasa*, *uma-urco*, *allauca-ichoc*, etc., en diversas regiones), los españoles privilegiaron la relación alto-bajo, aunque no olvidaron consignar que la dualidad podía funcionar también como derecha-izquierda, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos, etc. Los cronistas precisaron a su turno que el Cuzco estaba dividido de esa manera y su modelo se ha hecho clásico. Hoy se sabe que la dualidad subdivisible es un principio organizador fundamental de la sociedad andina y que no se circunscribe únicamente a una división espacial. La imagen fue extendida por la gente andina hasta aplicarla a una representación del mundo ampliada por el contacto con los españoles, como se aprecia en la *Nueva corónica y buen gobierno*.

del suelo, y se vio en capítulos anteriores cómo en los tiempos previos a la invasión española primaba la dispersión de la población en vez de su concentración, y por ello se privilegió la utilización territorial a través de las variantes ecológicas; los miembros de las unidades étnicas se distribuyeron por amplias regiones controlando distintos ámbitos en busca de una complementaridad de recursos regida por la ecología. Ello contribuía a un control de un territorio discontinuo donde *mittani* y *mitmaqkuna* permitían acceder a diferentes recursos producidos en ecologías distintas ubicadas en lugares distantes, en una escala que variaba según la región y su naturaleza. Al lado, se vio una jurisdicción administrativa presumiblemente incaica y relacionada con el sistema decimal, por ejemplo las huarangas (*waranqa*) y pachacas (*pachaca*), identificadas con grupos de 1,000 y de 100 familias respectivamente. No hay evidencia segura de que éstas tuvieran un territorio continuo y claramente delimitado. De este modo puede entenderse que el territorio que un curaca controlaba, cualquiera que fuera su situación en las mencionadas jerarquías de las autoridades andinas. No era un espacio continuo y fácilmente delimitable de acuerdo a criterios europeos, pues en él primaba el asentamiento étnico dispersado según la ecología y la producción lo exigían, y donde la población sujeta a distintos curacas podía coexistir en un valle o en el mismo ámbito ecológico.

Por encima de estos criterios se instaló a partir de la invasión española, un sistema de diseño espacial basado en la propiedad (no el uso) de la tierra y en la jurisdicción política de corte territorial. Los españoles entendieron como territoriales las divisiones y jurisdicciones étnicas basadas en la población, y así denominaron "provincias" a los grupos étnicos o al territorio ocupado por estos, sin caer en la cuenta de que un término como *provincia* iba más de la mano con una jurisdicción política territorial que con una diferenciación étnica. Las encomiendas, si embargo, al estar basadas no en un territorio sino en la población, parecen ajustarse más al régimen andino, e incluso puede verse a los encomenderos iniciales trabajar en el ámbito humano de las encomiendas de manera similar a como lo hacían los curacas andinos. Pero pronto se cambió el sistema. Pasadas las épocas azarosas de las Guerras Civiles (motivadas precisamente por la discusión sobre los límites de las jurisdicciones políticas asignadas por la Corona a Pizarro y a Almagro, y por la defensa de los derechos de los encomenderos contra la creciente actividad de la Corona) la administración colonial organizó un régimen jurisdiccional distinto a los entornos urbanos, y desde 1565 el virreinato se dividió en corregimientos que fueron delimitándose mejor conforme pasaba el tiempo. Aunque no son compatibles entre sí institucionalmente, de la encomienda al corregimiento pasó la línea fundamental de la nueva delimitación espacial, que a gran escala quedaba configurada por los territorios de las audiencias, de los virreinos, de las capitanías generales y de las gobernaciones.

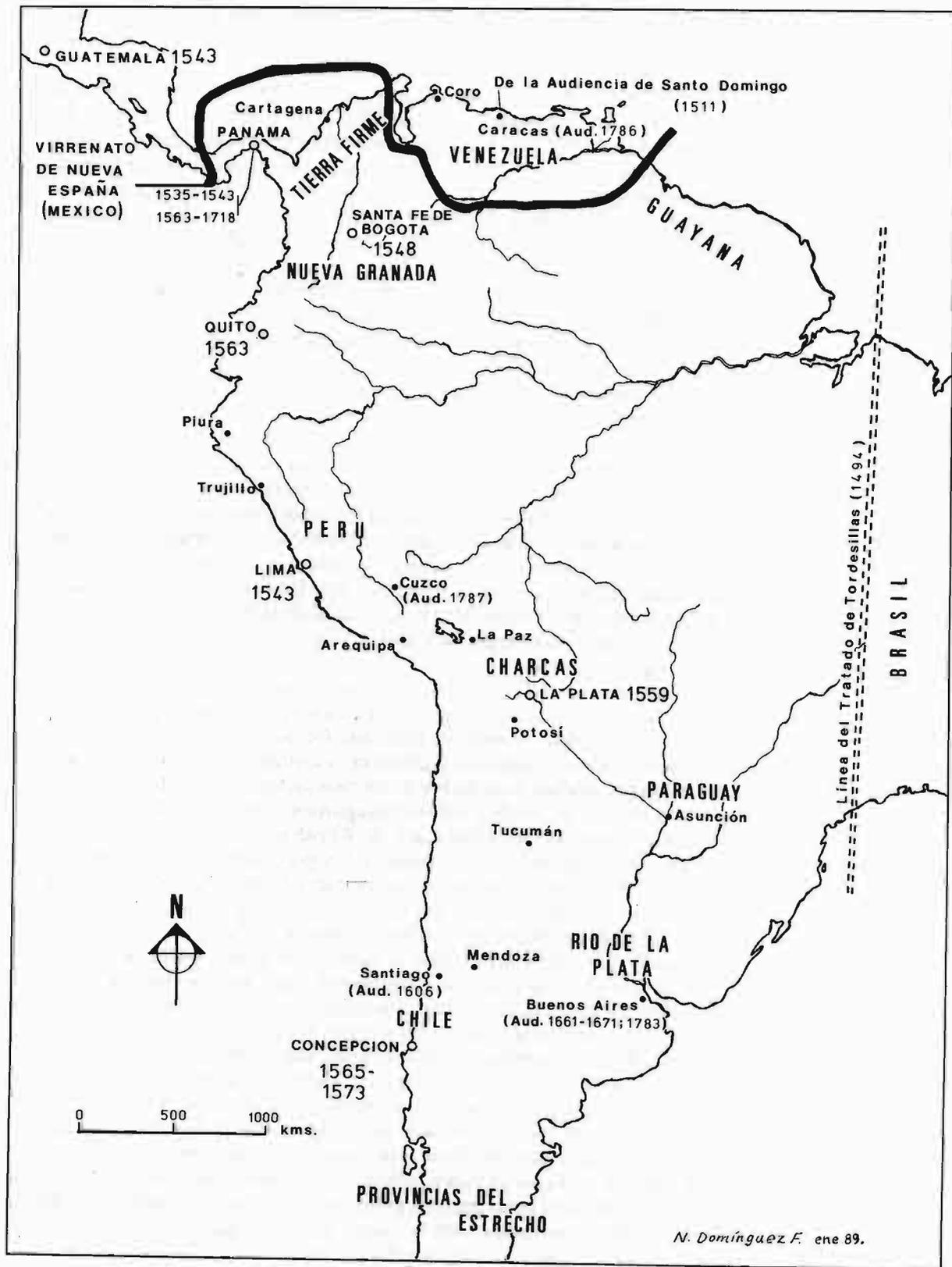
La organización de territorios concebidos como jurisdicciones tuvo en manos de los españoles una característica claramente política; se buscaba incorporar dentro de una jurisdicción aquellos ámbitos que podían o debían tener relación entre sí al estar subordinados a una autoridad entre cuyas funciones se hallaba la cobranza de los tributos coloniales. Al hacer esto, los españoles mantuvieron cierto tipo de unidades prehispánicas, por ejemplo no deja de llamar la atención que la frontera entre las audiencias de Lima y Charcas sea tan cercana a la frontera étnica existente en el área de Puno actual, donde colisionaban grupos de habla quechua y aymara, y donde se encontraba también en los relatos de las crónicas informaciones acerca de lealtades diversas frente

al Tawantinsuyu. Ciertamente que estas fronteras eran difícilmente precisables y que el área de Puno configuró un ambiente conflictivo entre las audiencias y también entre los obispados del Cuzco y de La Paz.

Naturalmente la precisión no era fundamental en la delimitación de las fronteras internas de los grandes ámbitos coloniales. Inicialmente el virreinato del Perú abarcaba como jurisdicción política desde Panamá al Cabo de Hornos, dividido en ámbitos más concretos referidos a la autoridad de las audiencias, como puede verse en el mapa. Los límites de las audiencias fueron precisándose con el tiempo durante la Colonia, y se sucedieron las subdivisiones de los virreinos según iba tomando conciencia territorial la administración; puede verse por ejemplo cómo fueron separándose territorios anteriormente incluidos en el virreinato del Perú; el virreinato de la Nueva Granada tuvo realidad hasta en dos ocasiones distintas, y la separación del virreinato del Río de la Plata estuvo ligada a la configuración de nuevas tendencias administrativas que dividieron el territorio americano en intendencias en el siglo XVIII, pero también se requirió independizar Buenos Aires dado el nuevo campo que se abría en el esquema comercial del Atlántico. De esta manera la administración colonial modificó permanentemente las circunscripciones y sus espacios territoriales.

Se ha mencionado en oportunidad anterior la noción espacial otorgada a las regiones: los españoles diferenciaron Costa, Sierra y Selva donde los hombres andinos habían entendido la presencia de múltiples ecologías. Al hablar de los cronistas se indicó que ellos inauguraron ciertos términos para identificar la Costa: "los llanos", "las yungas"; también se precisó que *yunga* tiene un sentido más específico y que algunos de aquellos autores, como Cieza de León, fueron conscientes del problema originado en la identificación de *yunga* como una determinada ecología de clima cálido, y no necesariamente como un ámbito cercano al mar.

Los itinerarios de los españoles delinearon los espacios ocupados en el siglo XVI, y las múltiples "entradas" —expediciones de conquista de nuevas tierras— proporcionaban numerosa información que las crónicas recogieron y las diversas relaciones específicas registraron, mientras los cartógrafos consultaban a su vez estos escritos para elaborar sus mapas, acompañando su información con los croquis y diseños de los navegantes. Desde 1570 se imprimió el célebre atlas *Teatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius —aunque sus mapas fueron reunidos desde años anteriores— y pocos años después nombrado geógrafo regio por Felipe II, ocupando un importante lugar entre los especialistas de ese tiempo; su obra fue muchas veces reimpressa, aún después de su fallecimiento en 1598. Ortelius incluyó en su atlas mapas de la América del Sur y del Perú. (reproducidos algunos en este volumen), el último delimitaba mejor que en otros casos los ámbitos y lugares transitados por los europeos, entre estos se incorporó la Selva amazónica y los grandes ríos de ella que nacen en el Perú. La Costa peruana aparece más delimitada que en otros derroteros anteriores, desde el río Santiago, al Norte de Tumbes, hasta el Sur de Tarapacá, indicándose los numerosos ríos que la cruzan. Aparecen asimismo las ciudades más importantes del virreinato del Perú, en la zona andina por ejemplo desde Quito hasta Potosí. El mapa publicado por Ortelius fue elaborado por Diego Méndez, y Raúl Porras consideró que era "la más exacta imagen del Perú del siglo XVI", afirmando que Méndez utilizó como fuente específica la *Crónica del Perú* de Cieza de León en su primera parte, única impresa en aquellos tiempos, precisando además que Diego Méndez vivió largo tiempo en el Perú, siendo clérigo y capellán de un convento limeño. A inicios del siglo XVII vivía aún

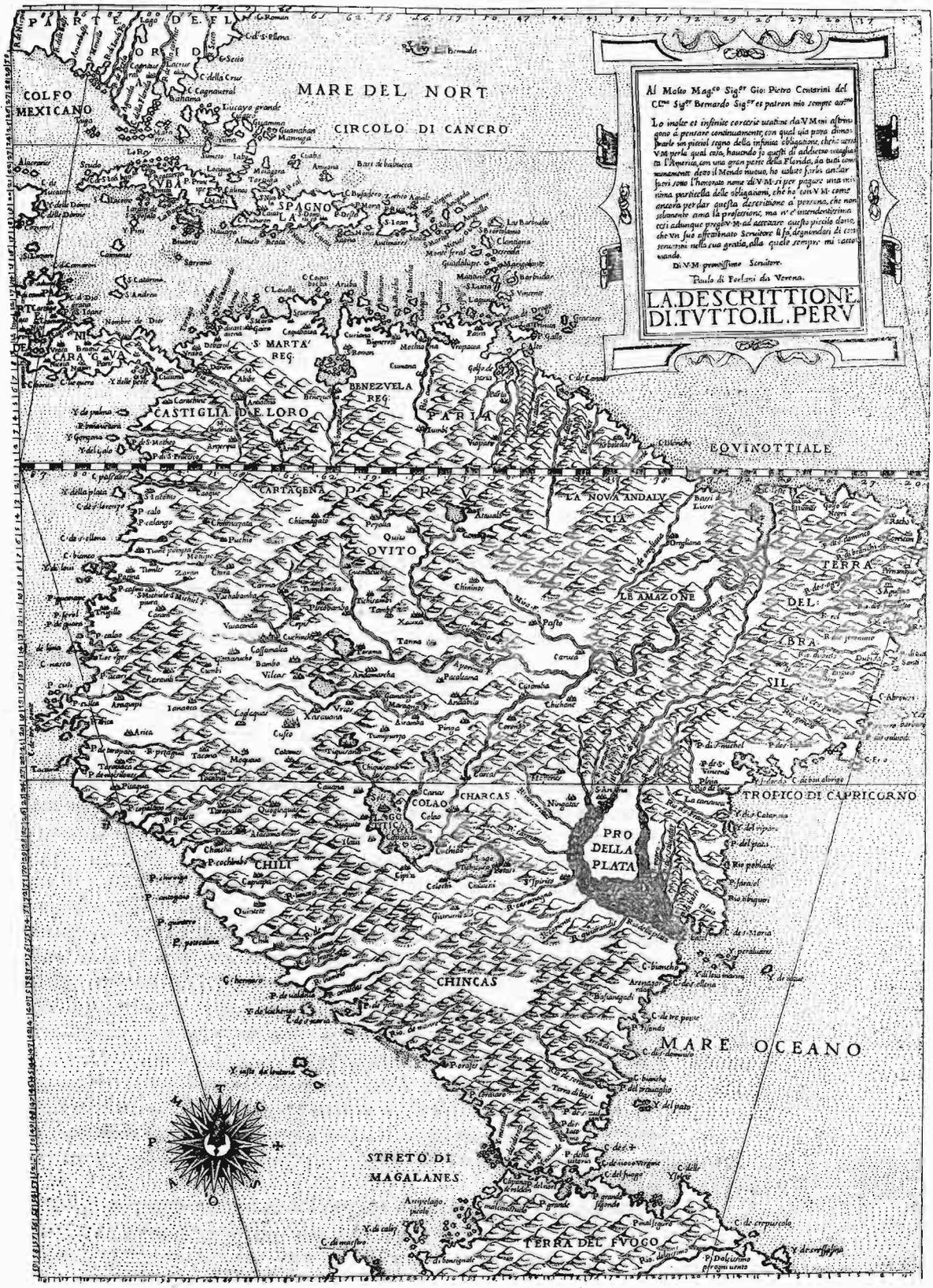


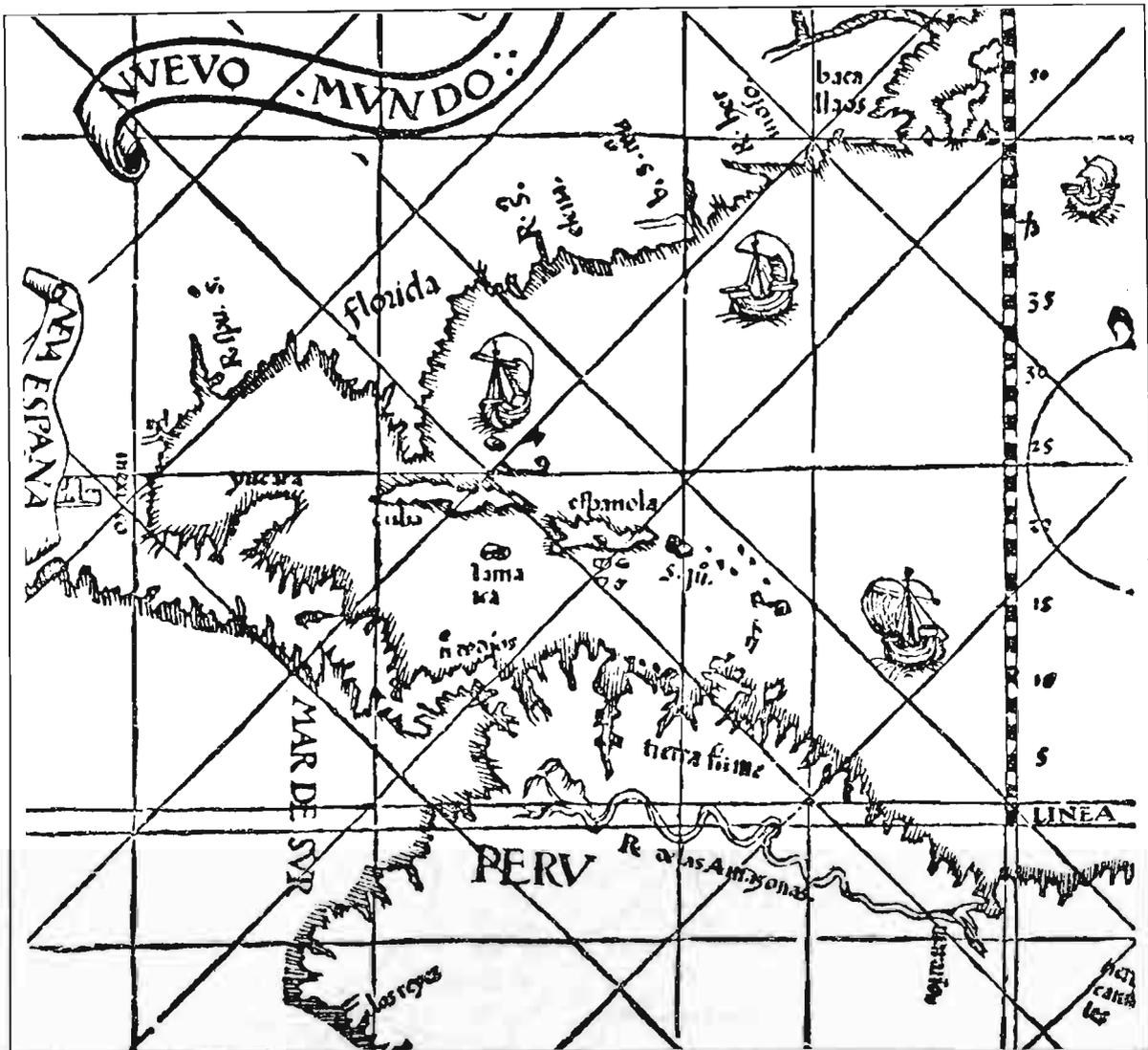
y el virrey marqués de Montesclaros encargó a su reconocida habilidad la elaboración de una descripción del Cuzco y los trabajos de delimitación de los obispados de Lima, La Paz y Chuquisaca, en permanente discordia sobre sus linderos. El clérigo Méndez fue considerado en su época como fuente autorizadísima en geografía peruana.

Ya en los tiempos de Méndez el Perú figuraba en numerosos mapas elaborados en Europa sobre descripciones no siempre fidedignas; véase por ejemplo el titulado "La descrittione di tutto il Peru", elaborado por Paulo di Forlani (¿en 1566?) y publicado en el atlas de Antonio Lafreri (vid. mapa 8), donde se aprecian notorias alteraciones vinculadas sin duda a la óptica costera que presidía la confección de los mapas de entonces, sin disponerse de una saneada experiencia del interior del país. Los mapas posteriores, del siglo XVII y del XVIII, avanzaron notablemente su precisión cartográfica, y numerosas expediciones, hispánicas o no sirvieron para completar una imagen cartográfica del país. Se incluyen en este volumen partes del derrotero costero de Pedro de Medina (mapa 9) y el también conocido de M. Bonne, (mapa 10) francés, editados los últimos en el siglo XVIII, cuando la elaboración de mapas alcanzó mayor perfección que en tiempos anteriores.

Si los espacios políticos del área andina colonial fueron delimitados en gran escala por el virreinato del Perú y los territorios a él sometidos, así como por las audiencias, los espacios regionales del área se identificaron fundamentalmente a través de los corregimientos, como ya se informó (mapa 11). Pero puede hallarse numerosas y distintas concepciones de espacio diseñadas por las diversas actividades de la administración y de la población, la minería por ejemplo. Esta actividad se inició tempranamente, cuando los españoles se echaron a buscar minas al hacerse raros los tesoros que alimentaron los primeros saqueos. Especialmente se hizo notar la actividad minera al alcanzar fama la importancia del yacimiento argentífero de Potosí, y su influencia en la delimitación de un nuevo espacio particular fue visible a partir de la instauración de la mita minera en la década de 1570, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Aunque la mita abarcó muchos órdenes de la actividad productiva colonial, la más célebre de ellas fue la minería, frecuentemente identificada con Potosí y Huancavelica, los dos más célebres yacimientos mineros de la primera mitad del periodo colonial; ambas mitas ocuparon extensos ámbitos territoriales cuya población estaba afectada por el servicio de la respectiva mita. Estas "provincias" afectadas por la mita correspondían generalmente a los ámbitos nucleares de las unidades étnicas cuyos nombres generalmente mantenían, aunque en casos específicos afectaban igualmente a las antiguas colonias de *mitmaqkuna*, incluidas en el tributo y la mita colonial, como ocurría con la provincia colonial de Chucuito. Como la población incluida en la mita debía concurrir en una téorica séptima parte de la misma al trabajo minero, la vida de los correspondientes grupos étnicos estaba en mucho configurada (reordenada) en torno a la mita minera, y muchas de las actividades de la población —los intercambios por ejemplo— se realizaban alrededor de las rutas de los mitayos, aunque no se agotaban en ellas. Los mapas dan un indicio de los espacios diseñados por las mitas de Potosí y Huancavelica. Los mismos variaron en determinadas ocasiones en las que el número de las provincias afectadas fue modificado por la autoridad colonial.

Si el movimiento poblacional y las provincias afectadas por el servicio de la mita diseñaban los espacios particulares de algunas regiones, la actividad de la gente andina delimitaba otros ámbitos en sus movimientos referidos

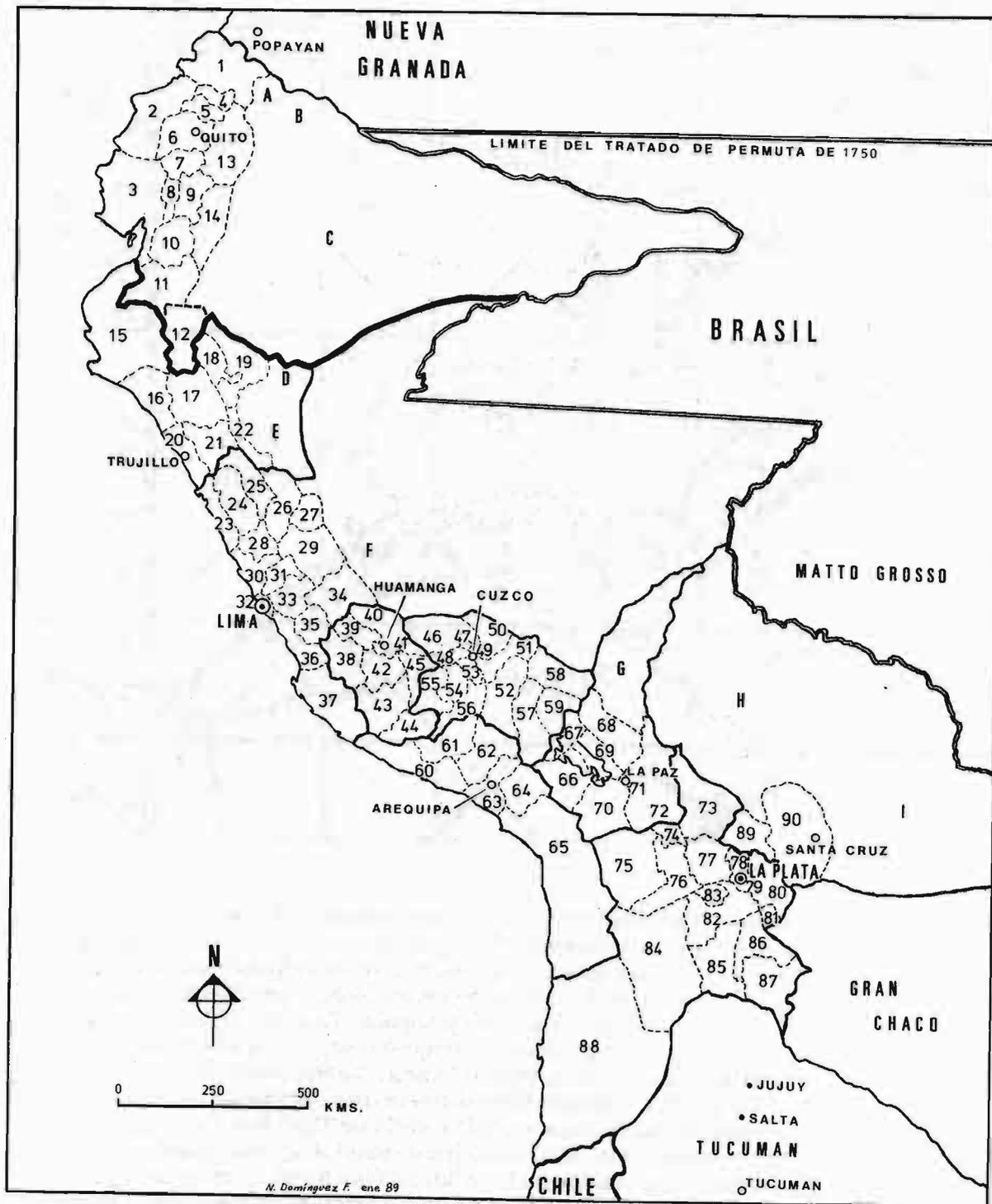




Mapa 9
 Mapa de
 Paulo di Forlani,
 veronés, s. XVI

a diversos órdenes de producción. Debe recordarse lo anteriormente expuesto acerca de la vieja experiencia de la población en el manejo y control de una complementariedad ecológica y productiva, mejor ejemplificada en los casos ya vistos de Huánuco y Chucuito, términos coloniales relativamente correspondientes a los grupos étnicos Chupaychu y Lupaqa. La última población altiplánica, por ejemplo, que había empleado ámbitos costeros y también otros ubicados al Este del propio altiplano del lago Titicaca, continuó haciéndolo en los tiempos coloniales. Las evidencias que existen de esta continuidad son muchas y se hallan ampliamente documentadas; antes de 1566, fray Domingo de Santo Tomás, entonces obispo de Charcas, había escrito al rey solicitándole autorización para movilizar sus doctrineros hacia los distintos lugares a los cuales la población llegaba y que se encontraban fuera de sus ámbitos nucleares, en la respuesta del rey se indicaba "que a causa de aver puesto algunos cacique de los questán en nuestra Real Corona algunos yndios en partes donde se coxía mucho axí

Mapa 10
 El Nuevo Mundo, en
 Pedro de Medina, Libro
 de grandezas e cosas
 memorables de España
 (1548)



CORREGIMIENTOS EN EL SIGLO XVIII

VIRREINATO DE NUEVA GRANADA (creado en 1739)
Audiencia de Quito (1-14)
Obispado de Quito (excepto 12)

1. Pasto
 2. Gob. de Esmeraldas
 3. Gob. de Guayaquil
 4. Ibarra
 5. Otabalo
 6. Quito
 7. Latacunga
 8. Chimbo
 9. Riobamba y Ambato
 10. Cuenca y Alausí
 11. Loxa y Zamora
 12. Jaén de Bracamoros (del Obispado de Trujillo)
 13. Gob. de Quijos
 14. Gob. de Macas
- A. Misiones de Mocoa
B. Misiones de Sucumbios (Franciscanos de Popayán)
C. Misiones de Maynas (jesuitas hasta 1767)

VIRREINATO DEL PERU (15-90)

Audiencia de Lima (15-56, 60-65)
Obispado de Trujillo (incluye 12)

15. Piura
 16. Saña - Lambayeque
 17. Cajamarca
 18. Luya y Chillaos
 19. Chachapoyas (y Moyobamba)
 20. Trujillo
 21. Huamachuco (creado en 1759)
 22. Cajamarquilla o Pataz
- D. Misiones de Lamas (jesuitas hasta 1767)
E. Misiones de Guaylillas o de Cajamarquilla (franciscanos)
12. Jaén de Bracamoros.

Arzobispado de Lima

23. Santa

24. Huaylas
 25. Conchucos
 26. Huamalíes
 27. Huánuco
 28. Cajatambo
 29. Tarma (y Pasco)
 30. Chancay
 31. Canta
 32. Cercado (Lima)
 33. Huarochirí
 34. Jauja
 35. Yauyos
 36. Cañete
 37. Ica
- F. Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa (franciscanos)

Obispado de Huamanga

38. Castrovirreyna
39. Angaraes (Huancavelica)
40. Huanta
41. Huamanga (y Tambo)
42. Vilcashuamán (Cangallo)
43. Lucanas
44. Parinacochas
45. Andahuaylas

Obispado del Cuzco

46. Calca y Lares (y Vilcabamba)
47. Urubamba
48. Abancay
49. Cercado (Cuzco)
50. Paucartambo
51. Quispicanchis (Urcos)
52. Canas y Canchís (Tinta)
53. Chilques y Masques (Paruro)
54. Cotabambas
55. Aymaraes
56. Chumbivilcas (y Condesuyos del Cuzco)
57. Lampa
58. Carabaya
59. Azángaro

Obispado de Arequipa

60. Camaná
61. Condesuyos

62. Caylloma (Collaguas)
63. Arequipa
64. Moquegua
65. Arica (Tacna y Tarapacá)

Audiencia de Charcas (57-59, 66-90)
Obispado de La Paz

66. Chucuito
67. Paucarcolla (Puno)
68. Larecaja
69. Omasuyos (Achache)
70. Pacajes (Berenguela)
71. La Paz
72. Sincasica

G. Misiones de Apolobamba

Arzobispado de La Plata

73. Cochabamba
74. Oruro
75. Carangas
76. Paria
77. Chayanta (Charcas)
78. Yamparáez
79. La Plata (Chuquisaca)
80. Tomina
81. Pomabamba
82. Porco
83. Potosí
84. Lipes
85. Chichas
86. Pilaya y Paspaya (Sinti)
87. Tarija
88. Atacama

Obispado de Santa Cruz de la Sierra

89. Mizque
 90. Santa Cruz
- H. Misiones de Mojos (jesuitas hasta 1767)
I. Misiones de Chiquitos (jesuitas hasta 1767)

y coca y otras cosas [entiéndase que se refiere al maíz, la madera, el algodón, el guano, los productos marinos como el pescado y el cochayuyo (= algas)] por ser sus tierras estériles y frías les avían apartado de sus repartimientos a veinte y a treinta y a quarenta y cinquenta leguas ...”, considerando lo cual se autorizaba al obispo para que los frailes pudieran desplazarse hasta aquellos ámbitos donde la población se hallaba distribuida. De esta manera la autoridad colonial reconocía la existencia y la necesidad de estos desplazamientos de la población, administrados tradicionalmente por las antiguas unidades étnicas bajo la forma de *mittani* y *mitmaqkuna*, de corta y larga permanencia en dichos lugares en los cuales se producía recursos que no se conseguían en el ámbito nuclear de la unidad étnica.

En oportunidad anterior las autoridades coloniales habían autorizado a que los pobladores de origen lupaqa y que se encontraban “depositados” en un encomendero residente en la ciudad de Arequipa y, en consecuencia, vinculadas establemente con dicha ciudad, fueran devueltos a la jurisdicción de los curacas de Chucuito; al encomendero se le dieron otros pobladores andinos en canje. Esta resolución que amparaba las solicitudes y derechos de los curacas y sus grupos étnicos motivó largas discusiones del cabildo arequipeño, cuyas autoridades consideraron inconveniente una decisión que al apoyar los requerimientos de los curacas destinados a mantener el control sobre la población y los ámbitos que tradicionalmente habían estado ocupados por la misma, lesionaba no solamente los intereses de los encomenderos arequipeños, sino admitía de facto una doble noción de jurisdicción, sobreponiendo el criterio étnico y tradicional aducido por los curacas al espacio jurisdiccional sobre el cual la ciudad deseaba establecer derechos, y que en esos tiempos se iba delimitando por las relaciones que establecían con Arequipa los diversos “corregimientos de indios”, cuyas rentas tributarias se empozaban en la Caja Real de dicha ciudad, en la cual confluían los pobladores afectados para servicios personales, laboreo de tierras, y otras actividades a las que los destinaba la situación colonial.

La decisión de las autoridades coloniales de reconocer el derecho de los curacas de Chucuito sobre la población de las áreas alejadas de su zona nuclear fue mantenida años después, cuando en la década de 1570 se terminó la tasación tributaria que se basó en la visita general realizada en los tiempos del virrey Francisco de Toledo. En la tasa toledana se consideró a los habitantes lupaqa que se hallaban en los valles de Sama, Moquegua e Inchura en la Costa, así como en los de Larecaja y Chicanoma, ubicados estos en las regiones al Este del lago Titicaca, dentro del conjunto tributario constituido por la provincia colonial de Chucuito, cuyo corregidor debía cobrar los respectivos impuestos; de esta forma los pobladores mencionados eran aislados —al menos legalmente— de la jurisdicción de la ciudad de Arequipa, sus corregidores y encomenderos. La jurisdicción de Chucuito y sus curacas quedaba claramente establecida sobre los pobladores que se hallaban en los mencionados valles en calidad de “mitimaes” (*mitmaqkuna*).

Sin embargo, esta tónica no fue consistente a lo largo de la Colonia, ni tampoco en los diferentes ámbitos coloniales. Hubo resistencia frecuente a reconocer los derechos de los señores étnicos sobre los *mitmaqkuna* distribuidos por lejanos territorios y desde el siglo XVI se manifestaron tendencias que separaban de sus antiguas jurisdicciones a los *mitmaqkuna* del Inka, por ejemplo, porque de esa manera podían ser ubicados los mismos en los requerimientos de mano de obra de encomenderos, obrajeros o mineros, como ocurrió en casos

documentados de la región de Huancavelica. De otro lado, como se verá, las reducciones toledanas tendieron a fijar la población muchas veces al margen de sus tradicionales emplazamientos y vinculaciones étnicas. No se sabe hasta qué punto en los mencionados casos de Chucuito tuvieron éxito los pedidos de los curacas por ser aquella provincia colonial una encomienda real y estar afectada a la mita de Potosí, condiciones en las cuales la incorporación de los *mitmaqkuna* del grupo étnico podía beneficiar las rentas de la Corona, y explicarse mejor así la favorable disposición de la autoridad colonial a los requerimientos de los curacas de Chucuito.

Los conflictos jurisdiccionales no se limitaron ciertamente a casos como los anteriores. Las sucesivas delimitaciones civiles, eclesiásticas, etc. motivaron permanentemente problemas. Por ejemplo, en el valle de Moquegua a fines del siglo XVI e inicios del XVII puede apreciarse un sintomático cruce de jurisdicciones diversas. La parte Norte del valle —primitivo asentamiento de la ciudad española de Moquegua— se hallaba subordinada a la ciudad de Arequipa y tenía corregidor en el sitio urbano, autoridad distinta del Corregidor de Indios; en este sector se encontraba la mayor concentración de pobladores españoles, muchos de los cuales provenían de la ciudad de Arequipa. Mientras, la parte Sur del río era dependencia directa del corregidor de Chucuito, y es posible que allí se hallaran los pobladores subordinados a los curacas Lupaqa, en calidad de *mitmaqkuna*, además, por cierto, de los hacendados españoles que se habían instalado en el valle y desarrollaron rápidamente el cultivo de la vid.

Esta división coincidía con otra. La parte Norte del río dependía de la Audiencia de Lima, mientras que la región ubicada al Sur del mismo obedecía a la autoridad de la Audiencia de Charcas. A la vez, Moquegua estaba sometida a la jurisdicción del obispado del Cuzco, primero de derecho y luego de hecho, pues aunque el obispado de Arequipa fue creado en 1609, demoró años en organizarse como sede episcopal; a consecuencia de ello el obispado cuzqueño continuaba percibiendo los diezmos de toda la región de Moquegua, y por ello intervenían en el valle y sus vecindades los oficiales reales de Caja de Arequipa. El ejemplo es ilustrativo de los conflictos de jurisdicción que se presentaban en diversos lugares del virreinato del Perú, donde los espacios y las poblaciones controladas por autoridades coloniales distintas coincidían conflictivamente, ampliándose esta situación, en un diferente nivel, al confluir —también conflictivamente— las jurisdicciones étnicas con las delimitaciones administrativas coloniales.

En ámbitos más circunscritos, al interior de un repartimiento o encomienda —y después, de un corregimiento— puede verse otro problema configurado por la disposición de la población en las reducciones. Usando un ejemplo de Collaguas, en la actual Caylloma, parte de la Sierra arequipeña, se aprecia que los ayllus existentes quedaron distribuidos en diferentes reducciones del valle del Colca durante la década de 1570. Teóricamente, un ayllu estaba distribuido allí entre distintos ámbitos, seleccionados de acuerdo con las necesidades del propio grupo y poniéndolo en condiciones de acceder a ecologías diferentes; pero al hacerse las reducciones, esta población dispersa (fueran *mittani* o *mitmaqkuna*) quedó estabilizada en las diversas reducciones del mismo valle y zonas altas adyacentes, modificándose de esta manera la adecuación espacial tradicional de la población.

Los caminos configuran esquemas de indudable relación entre la población. Ya se ha visto, anteriormente, la red caminera incaica. También se mencionó que al llegar los españoles comenzaron a modificarse los criterios para el tránsito

vial, y las rutas cambiaron de función. Ya no servían más los caminos como lugar de tránsito de los bienes producidos dentro del esquema redistributivo andino, y muchas rutas comenzaron a dejar de usarse, al mismo tiempo que se interrumpía el aprovisionamiento tradicional de los depósitos, y se dejaba de utilizar aquellos centros administrativos incaicos que quedaron al margen del tránsito español. Ello ocurrió claramente con Guánuco Pampa. Los españoles, afectados por las alturas y el soroche, preferían utilizar aquellas rutas que iban por medio de los valles, y no por la puna, si ésta podía evitarse. Ya se notaba esta tendencia a finales de la década de 1540, como lo registrara Cieza de León en su *Crónica del Perú*.

Pero los caminos, modificados por la presencia española, o no alterados por aquella, cambiaron de sentido, variando incluso las rutas propiamente andinas, pues los hombres de los Andes aprendieron prontamente que hallarse cerca del camino significaba en un primer tiempo estar a la mano del saqueo; después que los colocaba en la vecindad del tributo y de la mita. Ello originó que la gente buscara aislarse de las vías de comunicación, y se tiene información que permite apreciar que la población fue migrando hacia las zonas más altas. El hecho ha sido detectado, por ejemplo, en la Sierra Central del Perú, hacia la década de 1570, notándose el abandono de los pueblos más bajos y el incremento de aquellos ubicados en las tierras altas. Esta ruta hacia las alturas fue también la seguida por quienes huían de las reducciones. Por todo ello se requiere de un estudio sobre la influencia de los cambios apreciados en torno a las rutas de entonces, especialmente en lo que se refiere al efecto que tales cambios tuvieron en las pautas de movimiento de la población, en el acceso a los recursos, etc.

Las rutas comerciales configuraron asimismo ámbitos específicos, determinados por la influencia de su propio movimiento. Tanto la población hispánica como la andina, intervenían activamente en ello aunque de diversas maneras y en distinto grado. Puede verse, por ejemplo, que la producción de azogue de Huancavelica transitaba por tierra desde la zona mitera de origen hasta el puerto de Tambo de Mora, lugar donde era embarcado el mineral hacia el Sur, llegando inicialmente a Islay. Después se cambió (en tiempos de Toledo) este puerto por el de Arica. Durante una primera época, la ciudad de Arequipa fue entonces el eje del tráfico azoguero que se dirigía hacia Potosí, por la vía de Juli, pero mucho más fue un punto de tránsito y administración de la plata remitida desde el centro minero potosino, aun antes de la introducción de los procedimientos de beneficio basados en el azogue; en Juli se cambiaban las llamas cargadoras para seguir hacia su destino final de embarque. Potosí era ya en aquellos tiempos anteriores al gobierno del virrey Toledo, el más importante centro productor de plata del virreinato del Perú, y hacia 1548 se había enviado la primer gran remesa de plata a España. La ruta de la plata se estableció así antes que la del azogue.

El complejo problema de la refinación del mineral argentífero, iniciado con los hornos andinos —*guayras*— desde los comienzos de la producción de Potosí, se vio notablemente aligerado una treintena de años después cuando Pedro Fernáez de Velasco hizo rentable la amalgamación en frío por medio del azogue en Potosí; la historia del centro minero de Huancavelica se aunó entonces al auge de Potosí y los yacimientos de azogue de la primera alcanzaron renovado valor, puesto que era posible beneficiar incluso los minerales pobres con buen resultado. Durante el gobierno del virrey Toledo se estableció finalmente el puerto de Arica como zona de arribo del azogue de Huancavelica y de llegada

y embarque de la plata de Potosí destinada a España. De esta manera quedó configurada la ruta marítima que hacía posible transportar más eficientemente el azogue, abandonándose el empeño inicial del virrey Marqués de Cañete (1555) de organizar el envío de la plata por tierra, desde Potosí hasta Lima, por la ruta del Cuzco. En realidad, el tráfico del azogue por vía terrestre hasta Potosí ocurrió en cantidades menores, generalmente a través del contrabando. Se ha indicado entre las razones que tuvo Toledo para hacer de Arica el puerto clave de la ruta finalmente establecida, el hecho de disponer de mejores condiciones para el trabajo portuario, como también la conveniencia de cobrar dos veces el impuesto portuario (almojarifazgo), es decir, en Tambo de Mora y en Arica, puesto que el último puerto se hallaba fuera de los límites de la Audiencia de Lima, y era posible incrementar de esa manera los ingresos fiscales dentro de la política económica de la época toledana.

Recientes estudios han permitido configurar mejor otros espacios y rutas comerciales, siempre en el Sur; tal es el caso de la ciudad de Arequipa, cuya actividad fue siempre intensamente mercantil, aún al margen del tráfico de la plata. La ciudad disponía de un entorno agrícola desfavorable para el funcionamiento de grandes haciendas, debido sobre todo a la escasez de tierras, por ello propiedad agraria hispánica de la zona quedó rápidamente configurada por pequeñas estancias, mientras que los valles vecinos, Siguas por ejemplo, fueron poblándose de viñas controladas por propietarios generalmente arequipeños. Pronto Arequipa fue un eje de comercialización de vino que alcanzó renombre en la región sur del virreinato del Perú, pues buena parte de su producción fue dirigida al creciente mercado de Potosí. Mucha de ella fluía a través de la ciudad o hallábase vinculada a capitales arequipeños, y la actividad comercial del vino creó un ámbito notable, predominando en un área amplia en la que el cultivo de la vid había sido exitoso.

En torno al vino se organizó entonces un incesante flujo comercial que reemplazó en buena cuenta el valor de inversión que el transporte de la plata había requerido, y el vino fue uno de los más importantes instrumentos para mantener en vigencia una fuerte vinculación con el Cuzco y el altiplano, en ruta hacia Potosí. Los estudios de Assadourian y Glave dan una idea del movimiento originado en la producción del vino y de su transporte, tanto desde Arequipa como desde Moquegua, donde había confluído parte de los intereses arequipeños vinculados a la agricultura; la documentación notarial, en parte estudiada y publicada en tiempos recientes, ofrece aproximaciones más precisas.

Pero si la actividad comercial española determinó la formación de un circuito mercantil de amplio radio de influencia, que se vinculó a la mita y al servicio personal del poblador andino, los curacas intervinieron en él en forma por lo demás importante que comienza a establecerse. Se ha podido verificar que los curacas andinos ingresaron al circuito y también trabajaron en forma independiente y paralela al mismo. Sabíase que los pobladores eran compelidos a alquilar su fuerza de trabajo y su ganado para el transporte desde las épocas iniciales del establecimiento español en la región, pero también adquirieron viñas y produjeron vino en diversos valles de la zona sur peruana, e incluso aprovecharon fuertemente sus antiguas rutas y relaciones de intercambio (*mitmaquna* incluidos) para producir vino a la par que los productos antes mencionados y tradicionales en los Andes, que eran cultivados en Sama, Moquegua y otros valles vecinos para complementar la alimentación de la región de Chucuito por ejemplo. Los curacas Lupaqa aparecen actuando así en el valle de Moquegua, llevando y trayendo gente para producir y transportar su bienes. En la primera

mitad del siglo XVII se aprecia en un extraordinario conjunto de documentos de uno de los curacas de Pomata —don Diego Chambilla—, que el mismo tenía una intensa actividad comercial con el mercado potosino, que incluía tanto productos andinos tradicionales como también vinos de Arequipa y Moquegua. La actividad de este curaca (que será más ampliamente tratada en un capítulo posterior) es un buen ejemplo que confirma la existencia de un circuito paralelo de intercambio cuyo rendimiento para la población andina de la época aún no ha sido medido.

Los curacas de Chucuito delimitaron de esta manera un ámbito de intercambio e influencia que cubría viejas rutas admitiendo nuevos productos en ellas, y hacía confluir los criterios tradicionales andinos de intercambio con las nuevas pautas inauguradas por el establecimiento español, todo ello gracias al mantenimiento de las relaciones tradicionales de reciprocidad y redistribución, que sustentaron la economía de los Andes anteriores a la invasión española, y después de ella fueron adaptados muchas veces con éxito al nuevo orden de cosas inaugurado con el sistema colonial.

LAS CIUDADES ESPAÑOLAS EN LOS ANDES

Diversas fueron las pautas que presidieron los establecimientos españoles en la región andina. Un primer ejemplo estaría dado por aquellos centros urbanos, como Piura, establecidos como hitos en un camino todavía imprevisto, pues San Miguel de Piura fue fundada por Pizarro en 1532, antes de los acontecimientos de Cajamarca y cuando todavía no se tenía noción cierta de lo que se hallaría en el tránsito hispánico por la región; no fue igual el caso de Tumbes, puesto que los españoles hallaron allí un asentamiento previo, reconocido en el segundo viaje de Pizarro, y que incluso había dado lugar a que en la capitulación de Toledo se estipulara la gobernación de su fortaleza para Diego de Almagro y su obispado para Hernando de Luque. Piura en cambio fue una típica fundación hispana donde Pizarro dejó gente que luego no se halló en Cajamarca y, al no participar en el botín del “rescate” de Atahualpa, generó conflictos y resentimientos posteriores. El establecimiento español en Piura determinó las primeras encomiendas usufructuadas por los españoles que quedaron allí, aunque su peso fue comparativamente menor que el adquirido por los encomenderos de los Andes centrales y sureños, establecidos en zonas más ricas y más densamente pobladas, las que sobrevivieron en mejores condiciones a la crisis demográfica. Pero si el caso de Piura aparece como singular por primerizo, las demás ciudades hispanas mantuvieron el criterio ya experimentado en otras regiones, y fueron establecidas sobre la base poderosa de los encomenderos, sus *vecinos* de mayor rango social, hasta el punto que el término *vecino* llegó a ser entendido muchas veces como sinónimo de encomendero. Pero el establecimiento español pronto distinguió aquellas ciudades como el Cuzco y Lima, donde se intentó reorganizar las bases del poder político colonial (sobre toda la última, que adquirió tempranamente un rango básicamente administrativo), de aquellas otras como Arequipa, la cual aún siendo también residencia de encomenderos adquirió rápidamente características comerciales que sobrepasaban los rendimientos de las encomiendas.

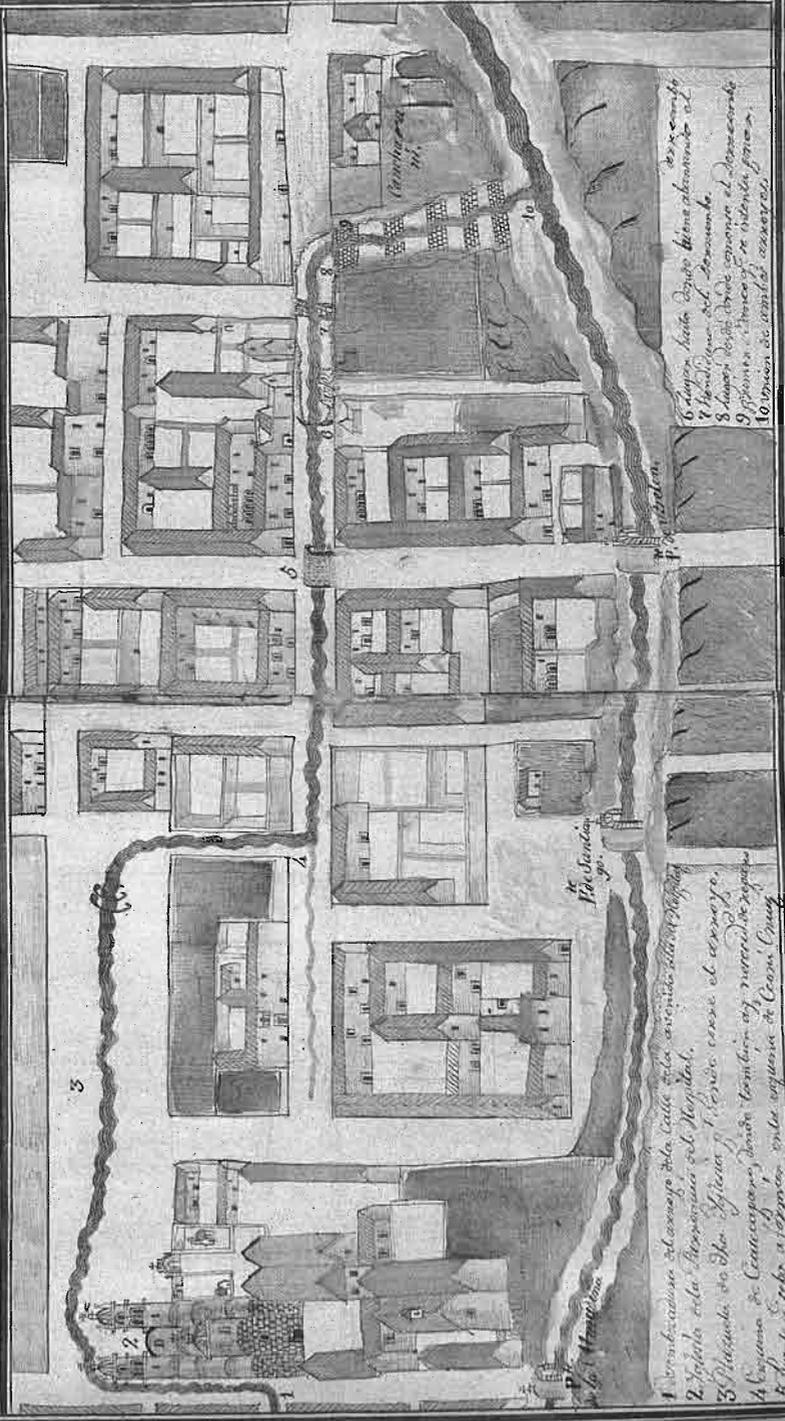
De otro lado, ciudades como San Cristóbal de Guamanga (Ayacucho), fueron diseñadas a lo largo del camino del *Inka* con finalidades específicas



5 *Plano de la Almudena,
Cuzco*

PLANO

que manifiesta el cuerpo del Arroyo de la Acañada, el que heu hecho en derrumbo, hasta media cuadra q. ubo p. la Cruz de donde q. en la Laguna q. se dice Caricuz desde el sitio de Sancharrani, por donde comienza la ruina, en cuyo sitio, desde la unión con el Arroyo de Lujan se ven a conthar 8. Sitios de casas conq. uitas, p. llenar las muros a las caperuzas en este espacio q. se pintare del. se arruinan las 2. alas de cada barrion q. hecho en milia está del Arroyo p. el espacio de 13.40. y en otras maderas q. se pintaron de Lorenzo el 12. y se dan un p. m. to a las dos opuestas alas del Arroyo 2.4. en forma de agua, mediante el abertura q. se gran granja reparo.



1. Verdad de las alas q. se caen en las conchitas de la Laguna
2. Iglesia de la Concepcion del Hospital.
3. Iglesia de San. Ysidro, y se ve en el espacio.
4. Capilla de Concepcion, donde tambien se ve el Arroyo.
5. Puente q. heu y se llama en la Laguna de Cerro Cruz.

6. Capilla de San. Diego, donde se ve el Arroyo.
7. Iglesia de San. Juan.
8. Capilla de San. Juan, donde se ve el Arroyo.
9. Puente q. heu y se llama en la Laguna.
10. Puente de San. Juan, donde se ve el Arroyo.

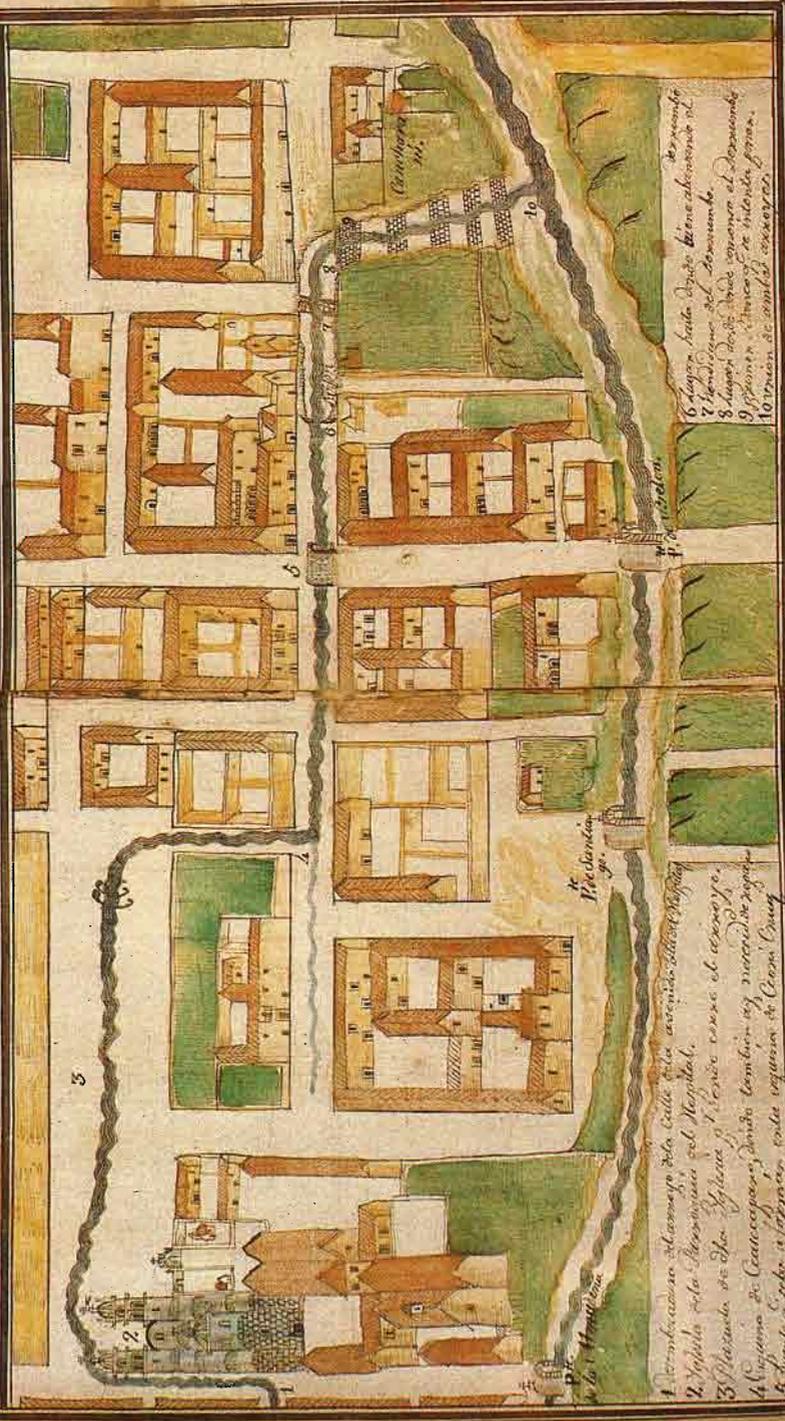
Plano de La Alameda, Cuco



5 *Plano de la Almúdena,
Cuzco*

PLANO

que manifiesta el cuerpo del Arroyo de la Avenida, el que haze hecho en derrubio, hasta media quadra q. sabe p. la Cruzal dividida q. en la Laguna q. a dize Caricruy desde el sitio de Conchabani p. donde comienza la ruina, en cuyo sitio, parte la vna con el Arroyo de P. de la Cruzal a dar a conchabani q. se llama los nabos q. terraplen, con este septo se edifican las 12. q. circunven la 2. casa de los sacros q. hasta se milla esta del templo q. el espacio de 13.45. se p. h. de la 12. q. y de descomponer, a las dar op. de la 2.4. en forma las aguas revolviendo el terreno q. p. de reparo.



1. Verificacion del Arroyo de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 2. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 3. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 4. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 5. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 6. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 7. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 8. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 9. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 10. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal

1. Verificacion del Arroyo de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 2. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 3. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 4. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal
 5. Verificacion de la Cruzal que aviene al Arroyo de la Cruzal

Plano de La Almudena, Cuzco



*Terremoto del Cuzco
de Catedral del
Cuzco (Patrimonio
eclesiástico del Cuzco)*

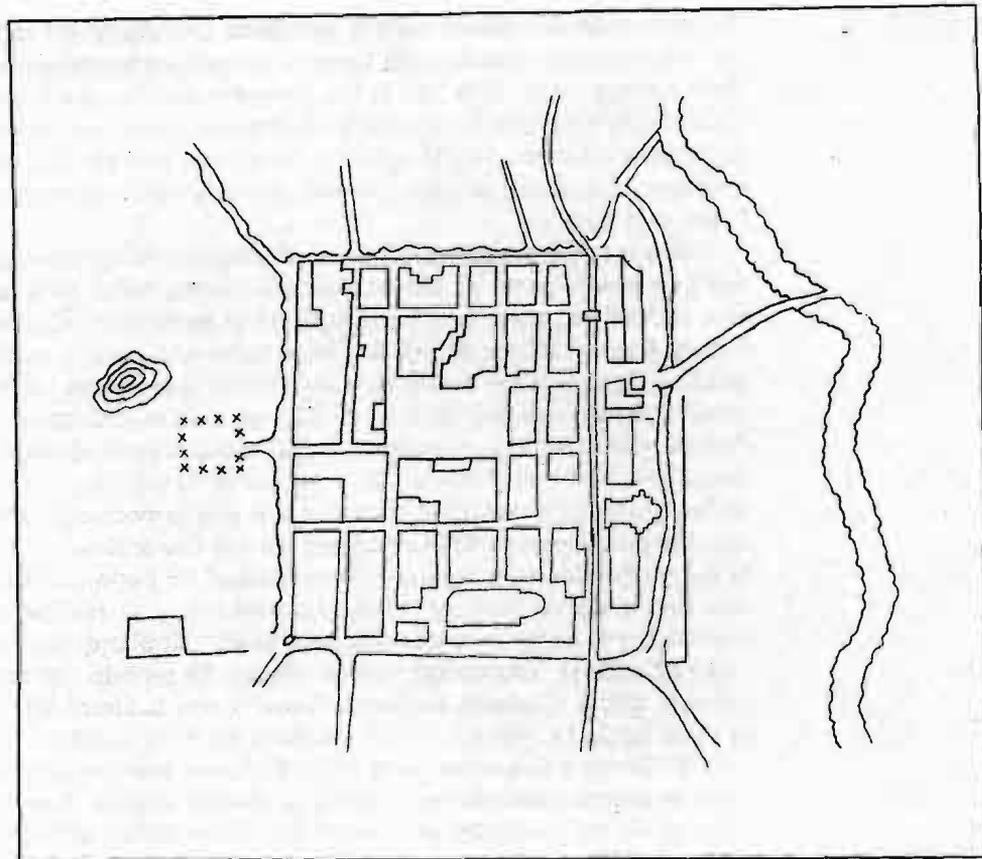
de protección del mismo ante la presencia cercana de los incas de Vilcabamba, que los españoles consideraron siempre un peligro permanente para la seguridad de sus rutas; en el siglo XVI la vía terrestre del Cuzco a Lima era fundamental para el desplazamiento español, y la precariedad de su tránsito se hizo tempranamente visible cuando la rebelión de Manco Inca de 1536 interrumpió las comunicaciones entre los dos centros urbanos más importantes del momento: Lima y el Cuzco.

No todos los centros urbanos prehispánicos tuvieron igual suerte en los tiempos posteriores. La mayoría de ellos debió haber sido lugar de concentración de *mittani*, gente que hacía *mitta* en el ámbito de la redistribución incaica; incluso Cieza de León definió al Cuzco como una ciudad habitada por *mitimaes* (= *mitmaqkuna*), como una forma de señalar que buena parte de su población estaba compuesta por foráneos. Ello es más visible en el caso de Guánuco Pampa, como se vio, pues esta ciudad estaba poblada por *mittani* que asistían a ella desde diversos grupos étnicos de la región, y esta situación es una de las causas que permiten entender por qué la población andina la abandonó rápidamente después de la desaparición del Tawantinsuyu y, en consecuencia, la nueva fundación hispánica de la ciudad de León de Huánuco no incluyó una fuerte dotación de pobladores andinos, y se realizó en otro lugar, sin aprovechar el antiguo centro administrativo. Similar cosa ocurrió con la población hispánica de Guamanga, construida con un sentido distinto que la ciudad incaica de Vilcas Guaman; la última "mira" hacia la Sierra, en cambio Guamanga lo hace hacia la ceja de Selva, frontera de Vilcabamba.

El Cuzco y Cajamarca son casos distintos, pues en ambos la población hispana se asentó concretamente sobre la ciudad incaica. Las diferentes historias previas de las ciudades andinas y europeas influyeron en la configuración de las nuevas ciudades que se organizaron en los Andes; puede verse, por ello, que en la mayoría de los casos la población española debió reformular los patrones de asentamiento bajo las luces de nuevas fórmulas de planificación urbana. Las descripciones de los cronistas precisaron la existencia de grandes "galpones", no de edificaciones unifamiliares, los cuales fueron visibles en las descripciones del Cuzco, donde se hallan ocupando lugares preeminentes. Los cronistas los identificaron como "palacios" incaicos, casas de acllas, etc., si bien los diferenciaron de algunos templos específicos, como es el caso del Coricancha.

La nueva población hispánica de la ciudad del Cuzco se adaptó al trazo incaico, aunque lo modificó apreciablemente, como ocurrió con las ampliaciones realizadas en las estrechas calles de la ciudad, ensanchadas con posterioridad al incendio de la misma durante la rebelión de Manco Inca; no era igual, por cierto, la construcción de una ciudad para peatones, que la de otra para hombres a caballo. Así, no solamente se ampliaron las calles para este nuevo uso, sino que se redefinieron las puertas de los edificios, de modo tal que por ellas pudieran ingresar las cabalgaduras y sus jinetes. Los "galpones" fueron redimensionados al diseñarse manzanas y solares independientes, aunque en el Cuzco las primeras no tenían la forma y las dimensiones que las de Lima, dibujados en esta última en cuadrícula, con dimensiones similares y a lo largo de calles rectas.

Conforme se iban poblando los Andes de ciudades españolas, se rediseñó también el espacio adyacente, pues la costumbre europea precisaba que las mismas se avituallaran fundamentalmente de sus respectivas campiñas adyacentes. De ese modo se modificó también el patrón andino basado en una gigantesca cadena de depósitos a los cuales accedía la población, gracias al sistema redistribu-



Plano de Briviesca, ciudad española

tivo. En realidad, este patrón se hallaba basado en concentraciones ocasionales de pobladores en los medios administrativos y fabriles, y no considerados como residencia permanente de pobladores. El diseño en cuadrícula o en damero de las ciudades construidas por los españoles tenía claros antecedentes medievales, si bien no respondía al de las ciudades señoriales o monacales europeas, organizadas en torno a un castillo o a un monasterio; se aproximó en cambio al diseño de aquellos centros urbanos construidos en la meseta castellana durante la guerra de la Reconquista, aunque al parecer las plazas centrales cuadrangulares se aprecian más hacia el fin de los tiempos medievales; Julio Caro Baroja ha recordado que sobre los planos de Briviesca (reproducidos aquí) construyeron los sitiadores de Granada el de la ciudad de Santa Fe, y de esta forma se construyó otras ciudades en Andalucía y, posteriormente, en América. Este sistema cuadrangular puede entenderse vinculado a una noción de ciudad-imperio universal, y las ciudades así planeadas fueron símbolo del mismo.

El criterio de la construcción basada en el damero prevaleció en las ciudades que los españoles hicieron en los Andes, e incluso algunas, que, como Cajamarca, tenían un trazado previo, fueron perdiendo el mismo con el tiempo; si tal cosa no pasó totalmente con el Cuzco incaico fue también como consecuencia de la especial condición y dimensiones del conjunto urbano, aunque las modificaciones realizadas en esta ciudad alcanzaron no solamente a los ya mencionados ensanchamientos de las calles con el consiguiente corrimiento de los muros, sino también se manifestaron en la ruptura del gran espacio de la plaza de

la ciudad original, dividida en dos con la construcción de una manzana de casas intermedia, la cual otorgaba al sector de Aucaipata una forma cuadrangular. Con los años las ciudades andinas habitadas por los españoles fueron adquiriendo una nueva fisonomía, y los espacios urbanos —calles y plazas especialmente— tuvieron las dimensiones que el nuevo uso les imponía, completándose así el ciclo iniciado en los años 30-40 del siglo XVI.

Cuando los entornos de las ciudades no eran suficientes para el abastecimiento de las misma, o cuando los españoles cubrieron rápidamente las tierras disponibles, se pudo apreciar la expansión agraria hacia los valles vecinos; ya mencioné que ello ocurrió con Siguanayacu y con Moquegua, estrechamente vinculados con Arequipa, aunque el último valle adquirió fisonomía particular, igual cosa ocurrió con el valle de Lurín, al Sur de Lima, y con el de Chancay, ubicado al Norte de la capital del virreinato. En el último parece haberse modificado el patrón agropecuario, ya que a finales del siglo XVI se acusaba al virrey Conde del Villar de haber intensificado en beneficio propio la construcción de granjas avícolas en el valle, cuya producción estaba destinada a Lima. De esta forma se organizó un primer espacio de haciendas suburbanas, estrechamente relacionado con los centros urbanos mismos; hay indicios de que este inicial régimen hacendario pasó posteriormente en parte a la Iglesia, cuyas propiedades se incrementaron con las donaciones testamentarias de los conquistadores preocupados por el problema de la restitución, planteado en torno a los debates lascasianos, que consideraban como condición para la absolución confesional (imprescindible para la salvación eterna), la devolución de aquellas riquezas obtenidas por la vía del saqueo o aun de la propia encomienda.

Las ciudades españolas fueron fundadas con variable jurisdicción territorial. Al comienzo, como es lógico, sus contornos no eran fácilmente mensurables. Ello originó problemas cuando se fue tomando mejor noción del territorio desmesurado que algunas de ellas podían abarcar, a la vez que el incremento de la población hispana requería ejercer una política fundacional urbana, no sólo para instalar en ciudades a los españoles como encomenderos o vecinos, sino también para garantizar la política colonial de control territorial mientras la encomienda hacía lo propio con la población. Los cabildos de las primeras ciudades adquirieron rápidamente conciencia de sus derechos sobre extensos territorios y vivieron alerta contra las acciones gubernamentales que pudieran cercenarlos. Así lo hicieron, por ejemplo, Lima, el Cuzco o Trujillo, como lo ha recordado recientemente Ella Dunbar Temple. Protestaron contra los pedidos de establecimientos de nuevos poblados que pudieran después discutir sus derechos a una jurisdicción territorial. Ello duró buena parte del siglo XVI, como puede advertirse en las peticiones del cabildo trujillano, que pedía a la Audiencia de Lima en 1567 se impidiera llevar a cabo la solicitud de los vecinos de Chachapoyas, quienes pedían autorización para fundar nuevos pueblos en ámbitos que Trujillo consideraba como de su propia jurisdicción.

Igual cosa ocurrió con otros sectores de la administración colonia, cuyas jurisdicciones, amplias al extremo en los primeros tiempos del establecimiento español fueron progresivamente recortadas por la autoridad metropolitana o virreinal; ejemplos sobran desde los conocidos conflictos entre Pizarro y Almagro por la posesión del Cuzco —disputado entre las gobernaciones de ambos—, hasta las dificultades que rodearon el establecimiento de la diócesis de Arequipa en los primeros años del siglo XVII, generados por los derechos esgrimidos por el Obispado del Cuzco, que había controlado parte del territorio asignado al nuevo obispado arequipeño.

Si bien algunas ciudades adquirieron en el siglo XVI una condición predominante administrativa —el caso de Lima es posiblemente el más claro—, otras fueron construidas para defender fronteras bélicas (como Guamanga) o rehabilitadas sobre anteriores asentamientos andinos en las rutas camineras de la plata o del azogue, en el caso de la primera es visible la situación de Juli, importante punto de reunión de las caravanas que iban y venían entre la Costa y el altiplano, con las que venían del Cuzco en dirección a Potosí. Determinados centros urbanos se organizaron directamente en torno a la actividad minera, y los casos más famosos son los de Potosí y Huancavelica; en éstos, la población andina fue rápidamente mayoritaria en el contexto urbano, como consecuencia de las mitas y de la migración constante de la población. La función de algunas ciudades, como Guamanga, cambió de sentido e importancia una vez que se modificaron las razones originarias de su establecimiento, en el caso de aquella fue evidente un cambio una vez que —en los tiempos del virrey Francisco de Toledo— los españoles vencieron el reducto incaico rebelde de Vilcabamba, y se hizo menos necesaria su anterior función de centro de control caminero y de avanzada defensiva; a partir de entonces comenzó a tomar mayor importancia como un centro vinculado en parte a la minería de Huancavelica (pues parte de la población sujeta a los encomenderos de Guamanga estaba signada a la mita de dicha ciudad minera), y adquirió, asimismo, importancia con relación a la industria textil de los obrajes. Así, las mitas mineras o textiles dieron tono especial a determinados conjuntos urbanos y se espera nuevos y detenidos estudios en torno a la composición y procedencia de la población andina en cada uno de ellos, mientras van apareciendo evidencias de una participación permanente u ocasional de la misma en los negocios mineros y en las actividades comerciales relativas al abastecimiento de las ciudades. No debe olvidarse otro tema apasionante sobre la participación activa de la gente andina en la producción del mineral mismo, pues hay datos que permiten afirmarla, si bien las más conocidas evidencias se refieren a los primeros tiempos de Potosí, previos a la utilización masiva de la amalgama con azogue para la refinación de la plata.

La investigación sobre las ciudades españolas en los Andes ha precisado muchas veces que en ellas era minoritaria la población andina, haciéndose excepción ciertamente de aquellas ciudades que se establecieron sobre la base física y demográfica de ámbitos urbanos prehispánicos, como el Cuzco o Cajamarca. Sin embargo puede apreciarse que muchas ciudades españolas, cuyos censos indican una población mayormente europea, disponían de un conjunto nutrido de población andina que podía no residir oficialmente en la ciudad misma pero que vivía en torno a ella. Ello se ve en el caso de la propia Lima que a inicios del siglo XVII sólo contaba oficialmente con un 10% o menos de pobladores andinos, pero que avanzada la misma centuria sirvió de escenario a sublevaciones dirigidas por curacas residentes en la ciudad y que aglutinaron poblaciones que residían en el entorno rural constituido por las haciendas del valle del Rímac y de otros cercanos a la capital del virreinato. Como se verá en su oportunidad, la sublevación ocurrida en 1666 contaba con nutrido apoyo de otras regiones, como por ejemplo el amplio valle del Mantaro, y hubo repercusiones que alcanzaron al propio centro minero de Huancavelica.

Otro campo esencial en el cual se desarrolló un tipo de ciudades coloniales estuvo determinado por los puertos, dada la necesidad que las nuevas fundaciones españolas y la actividad de los nuevos habitantes de los Andes tenía de fáciles comunicaciones con la metrópoli y con los anteriores establecimientos hispanos

en América, primero para recibir apoyo y suministros, cosa que se vio especialmente en los momentos iniciales de la invasión y en las cruentas épocas de las guerras entre conquistadores y después de establecido el régimen colonial en forma adecuada, para poder exportar el producto de la explotación económica de las nuevas tierras, basada ciertamente en la plata que, a pesar de los altibajos de la producción minera, constituyó siempre un renglón principalísimo, primeramente en forma de barras y posteriormente de moneda acuñada.

Es visible que Piura, Trujillo, Lima y Arequipa fueron fundadas en una relativa cercanía al mar y con puertos propios, aunque no en todas ellas el último alcanzara igual desarrollo; el primero (Paita) alcanzó especial auge inicial por las dificultades de la navegación hacia el Callao, que exigía a las naves surcar la corriente de Humboldt hasta la altura de Pisco para después enrumbar hacia el Callao. Establecida la ruta, paulatinamente este puerto alcanzó mucho mayor movimiento. Más hacia el Sur, Arica tomó auge especial cuando se derivaron hacia él las rutas del azogue y de la plata, ya mencionadas. Parte importante de la vida colonial, en cuanto ésta se vinculaba activamente al comercio marino, los puertos y ciudades adyacentes configuraron unidades importantes en el virreinato peruano, favoreciendo la paulatina modificación de la actividad urbana; de ciudades de encomenderos devinieron mercantiles.

LAS REDUCCIONES INDIGENAS

No fueron únicamente los grandes centros urbanos los que modificaron el mapa de la distribución de la población en los Andes. Desde los primeros tiempos coloniales abundaron las disposiciones reales que buscaban reubicar a los pobladores andinos de manera tal que pudieran ser más fácilmente evangelizados, y también de forma que fuera más viable ejercer una política tributaria. Esta tendencia se originaba también en la creencia de que el medio urbano, la *civitas* en buena cuenta, era la más avanzada forma de organización de la vida colectiva, y había que llevar a los pobladores del Nuevo Mundo a que vivieran de acuerdo a los ideales ciudadanos desarrollados en Europa. Convenía por muchas razones a la administración colonial "reducir" la población a centros poblados, donde la gente aprendiera a vivir en "buena pulicía", es decir, en buen orden, a la manera europea, y donde fuera posible aplicar las políticas evangelizadoras y tributarias; ello fue puesto en ejecución en las partes norteñas del virreinato peruano, continuándose posteriormente hacia el Sur. Aunque hay disposiciones acerca de las reducciones desde los tiempos del propio Pizarro, su reiteración es el mejor indicio de la lentitud de su establecimiento.

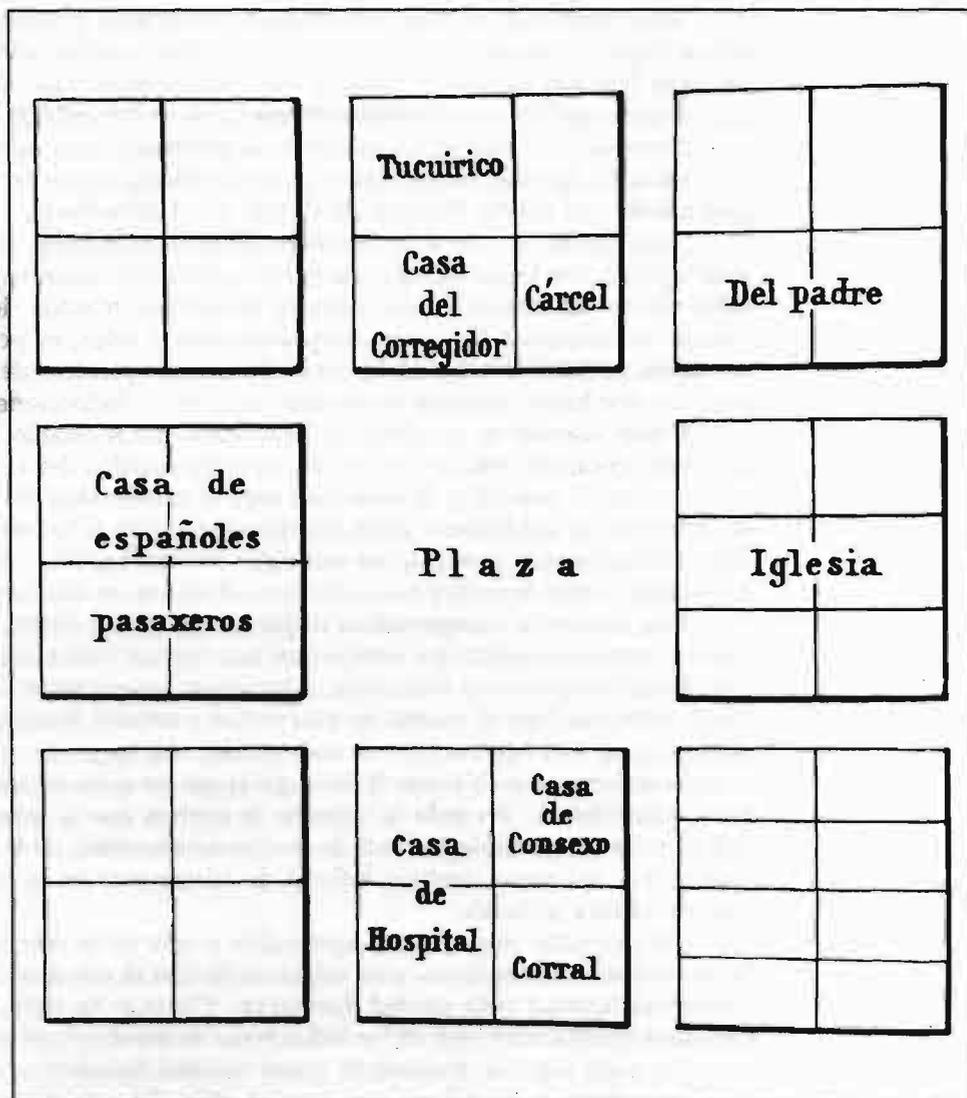
Las primeras reducciones específicas parecen haberse efectuado en los tiempos del Marqués de Cañete (1557) —es decir, poco más de 10 años después que las reducciones o "congregaciones" mexicanas—. Las reducciones de Cañete se hicieron en la región de Lima, continuándose posteriormente en la del Cuzco, en los tiempos en que era corregidor de esa ciudad el licenciado Polo de Ondegardo (1559-61); se amplió su ejecución en los tiempos del virrey Conde de Nieva y del gobernador Lope García de Castro, siendo finalizadas durante la administración del virrey Francisco de Toledo.

De hecho, las reducciones configuraron nuevos espacios que no coincidían con las organizaciones de parentesco andinas —ayllu—, ni tampoco con las unidades étnicas; al no estar basadas, generalmente, en establecimientos anteriores,

significaron en buena cuenta modificaciones de los patrones territoriales y de acceso a los recursos, así como cambiaron la organización especial de los ayllus. En lo primero, porque la reducción fue concebida como un núcleo urbano, diagramado cuadricularmente, centrado en la plaza donde se hallaba la iglesia, la casa del curaca, el juzgado, la cárcel y, después, la caja de comunidad. De esta forma, la concepción de la reducción seguía, en los tiempos del virrey Toledo, las pautas previamente recomendadas por el licenciado Juan de Matienzo — célebre oidor de la Audiencia de Charcas— en su *Gobierno del Perú*. Dicho ámbito urbano estaba circundado por otro agrario formado por las comunes y parcelas individuales, asignadas a sus habitantes y cultivadas por ellos, y por tierras de pastizales. Las tierras de labor se encontraban dentro del circuito de una legua del espacio urbano así diseñado. Las disposiciones toledanas buscaban, entonces, que las tierras más lejanas del ámbito señalado fueran abandonadas, para recompensar con ellas a los españoles a quienes se quitara tierras para hacer las propias reducciones. Hacia la última década del siglo XVI se generalizaron en los Andes las composiciones de tierras, procedimientos por los cuales era posible sacar en subasta tierras vacantes; muchas de ellas eran aquellas que habían quedado al margen de las reducciones. Poco se ha estudiado este asunto, que reviste la mayor importancia, porque con las dichas composiciones se formuló un nuevo mapa de la propiedad agraria en los Andes, bajo criterios occidentales. En las composiciones no sólo participaron españoles, sino también lo hizo la población andina que, de esta manera, ingresó al nuevo régimen de tenencia de la tierra basado en los criterios de la propiedad occidental.

Por todo lo anterior, las reducciones significaron importantes transformaciones en la vida de la población andina. En primer lugar, puede mencionarse aquellos cambios que se hicieron patentes en la modificación de los lugares en los cuales se hallaba asentada la población. En muchas ocasiones, las reducciones significaron cambios en los asentamientos, pues la política hispánica se basaba en la necesidad de disponer de la población para servicios diversos de mano de obra, aparte de las motivaciones tributarias o las relacionadas con la evangelización. De otro lado, hubo casos en los que las reducciones fueron diseñadas a lo largo de los caminos o cerca de aquellos, o también instaladas en lugares que los españoles consideraban de fácil acceso. Nótese que algunas de las primeras reducciones, como sucedió con la de Yucay en el Cuzco, fueron edificadas sobre el trazo incaico; por ello la iglesia ha quedado ubicada dentro de la plaza preexistente. En cambio, en aquellas reducciones posteriores que fueron organizadas en distinto emplazamiento, ello no ocurrió, dado que el diseño incluía un solar para la iglesia al lado de la plaza misma.

Numerosos informes dejan constancia de los problemas que traía consigo la modificación de los asentamientos, por ejemplo, las *Relaciones geográficas de Indias*, realizadas muchas de ellas en la década de 1580, testimonian que los hombres andinos se hallaban descontentos con la nueva locación de los poblados, lo cual ha sido confirmado por versiones orales recogidas en nuestros días, y en las cuales se menciona que las reducciones de la época toledana hicieron perder determinados recursos a la población, por ejemplo el agua necesaria para los sembríos; ello se consigna para la región de Collaguas, en la actual provincia de Caylloma (Arequipa). En ocasiones, los informes españoles dejaron constancia de otra consecuencia de las reducciones, vinculada esta vez con el abandono de los lugares de culto tradicionales, cuestión que a los ojos administrativos de la época era conveniente para el buen resultado de la evangelización.



Plano de una reducción indígena, según Juan de Matienzo

Al establecerse que las reducciones debían hacerse de tal modo que las chacras de sus habitantes quedaran ubicadas dentro de la legua a la redonda del núcleo urbano de las mismas, se deshacía un criterio tradicional de la población andina, que la había llevado a controlar tierras ubicadas en distintos ámbitos ecológicos, en busca siempre de la ansiada complementariedad de los recursos; los pobladores andinos buscaron diversas formas de escapar a esta restricción, una de ellas pudo ser favorecer el establecimiento "definitivo" de miembros de un grupo de parentesco extendido en algunos lugares, a los cuales se había tenido anteriormente acceso. Puede apreciarse este asunto en la misma sierra de Arequipa, en la antigua provincia colonial de Collaguas, ya mencionada, donde se vio que un curaca residente en Coporaque (reduccion ubicada en el valle del Colca), tenía "mandones" que representaban su autoridad en otros pueblos (reducciones) del mismo valle, donde se hallaban dispersados los miembros d su propio ayllu; ello ocurría ya en 1591.

Anteriormente se hizo referencia a los *mittani* y *mitmaqkuna* del grupo étnico Lupaqa (provincia colonial de Chucuito) que, siendo naturales de las orillas del lago Titicaca, habían quedado en los valles costeros de Sama y Moquegua, señalándose que los curacas lograron mantener su jurisdicción sobre los mismos, aun a costa de incluirlos en los padrones de tributarios de la mencionada provincia de Chucuito, lo cual conllevaba su consideración entre los mitayos Lupaqa que asistían al centro minero de Potosí en el Alto Perú.

Las tierras que estaban más lejos de las reducciones, fuera entonces del área legal de una legua, no siempre fueron apetecibles para uso de los españoles, salvo que se hallaran en las cercanías de los medios urbanos, donde éstos habitaban en su mayoría y las tierras adquirirían mayor valor; es posible observar en los libros notariales urbanos la venta de tierras abandonadas por pobladores andinos, por haber quedado demasiado lejos de sus reducciones.

Puede concluirse, en términos generales, que el establecimiento de las reducciones conllevó pérdidas de tierras, una disminución del acceso a los recursos tradicionales y, también, dificultades para el abastecimiento de agua, debiendo demorar los pobladores algún tiempo en restablecer los vínculos que permitían el autoabastecimiento de las unidades étnicas, basados en las relaciones de parentesco, entre aquellos que quedaron ubicados en distintos pueblos.

Este asunto se comprenderá mejor en sus reales alcances, si se recuerda que los diferentes ayllus que componían una unidad étnica, estaban acostumbrados, desde tiempos muy anteriores, a participar en empresas de mayor envergadura, realizadas bajo el control de los curacas o señores étnicos, y destinadas a la obtención de recursos en lugares más lejanos, o al logro de otros mediante mayores concentraciones de mano de obra que la que un ayllu aislado podía proporcionar y administrar. En todo lo anterior se aprecia que la generalización de las reducciones fue parte importante de la desestructuración de la economía andina tradicional, así como también influyó decisivamente en la transformación de sus relaciones sociales.

Otro cambio importante, apreciable a raíz de la constitución y diseño de las reducciones andinas, está relacionado con la construcción de viviendas correspondientes a cada unidad doméstica. Como se ha visto, las disposiciones toledanas establecieron que en las reducciones se construyeran casas independientes para cada familia, entendida como unidad doméstica, señalándose que cada casa debía tener puerta directa a la calle. De esta forma se contribuyó a la modificación de las relaciones entre la familia extendida, alterándose muy posiblemente los patrones de reciprocidad establecidos, y fortaleciendo en cambio la situación de la pareja, considerada ahora como sujeto censal y tributario. Las disposiciones coloniales significaron, en este aspecto, la transformación del régimen de las prestaciones al poder, calificándolas individualmente y en términos monetarios o sus equivalencias; sustituyeron así el anterior criterio que las basaba en la única entrega de parte de la mano de obra disponible por el grupo.

Finalmente, las reducciones debieron colaborar a la desestructuración de los propios curacas, especialmente en lo que a las altas jerarquías de los mismos se refiere (*Hatun curaca*), puesto que con ellas se inició un proceso que llevó a considerar a muchas de estas autoridades en función de las reducciones mismas. Anteriormente, la estructura dual de los curacazgos no había estado basada en pueblos, sino en la organización parental de los grupos, pero aunque ésta se mantuvo después de las reducciones, a partir de las mismas se aprecia que los "caciques" —principales y segundas personas— fueron entendidos por

el tributo y para el mantenimiento de las mitas y otros repartimientos de pobladores destinados a realizar trabajos para españoles. Los estudios de Nicolás Sánchez Albornoz han hecho ver diversas formas del incremento de los forasteros y aun su predominancia sobre los originarios a lo largo del siglo XVII, especialmente en Charcas. Todo ello es vinculable a la crisis de las reducciones y hace ver la reacción de la población ante la camisa de fuerza impuesta por ellas.

EL ESPACIO POLITICO

Las jurisdicciones administrativas fueron diseñadas en América del Sur por las disposiciones de la Corona española que crearon los virreinos de México y del Perú, cuyas primeras autoridades fueron nombradas en 1535 y en 1543, respectivamente; fueron inicialmente dos los virreinos así erigidos, y dividióse la parte hispánica de América. Previamente, el tratado de Tordesillas había señalado los límites de las posesiones españolas y portuguesas, fijando por una línea ubicada a 300 leguas al Oeste de las islas del Cabo Verde. Antes de la creación de los virreinos funcionaron las gobernaciones, destacando en el territorio que después constituyó el virreinato peruano las de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, la primera comprendía 200 leguas —ampliadas después a 270— al Sur del río Santiago, y la segunda contaba con otras 200 leguas ubicadas siempre según la Costa, al Sur de la gobernación de Pizarro; otras gobernaciones se instalaron en territorios del futuro virreinato. Los ámbitos de las gobernaciones iniciales fueron deficientemente delimitados, y ello motivó por ejemplo la primera de las Guerras Civiles entre españoles que concluyó con la derrota de Diego de Almagro en la batalla de las Salinas, al lado del Cuzco (1538).

Las audiencias constituyeron jurisdicciones al interior del virreinato, aunque algunas fueron creadas con anterioridad a la institución de aquél, como ocurrió con la de Panamá (1538). Al virreinato del Perú se incorporaron las audiencias de Panamá, Lima, Santa Fe de Bogotá, Charcas, Quito, Chile, Buenos Aires, Caracas y Cuzco, esta última creada en 1787; debe tenerse en consideración que la creación de los virreinos de la Nueva Granada y del Río de la Plata en el siglo XVIII modificó las dependencias del virreinato limeño. Las audiencias eran organismos colegiados, conformados en sus inicios por cuatro oidores y un fiscal; la audiencia limeña, como sede del virrey, tenía preeminencia sobre las demás. Su ámbito de acción era básicamente judicial y fiscalizador, y sus acuerdos tenían fuerza legal si bien podían ser apelados ante el Consejo de Indias; tenían a su cargo además específicas facultades, como por ejemplo aquellas relativas a la protección de los indígenas y, finalmente, no sólo ejercían sus funciones a pedido de parte sino que estaban facultadas para iniciarlas de oficio. Ejercían el gobierno ante la falta del virrey, y la de Lima lo hizo así en repetidas ocasiones.

Los corregimientos fueron originariamente establecidos en las ciudades, pero a partir de 1565 se organizaron los "corregimientos de indios" con jurisdicción territorial amplia y delimitada en ámbitos rurales especialmente; se distinguía de esta manera la "república de españoles" de la "república de indios", dos sectores fundamentales de la organización legal de la sociedad española en América. Aquí interesa únicamente señalar que los corregimientos dividieron territorialmente la superficie colonial, habiéndose llegado a establecer hasta 52 corregimientos en el virreinato del Perú.

Durante el siglo XVIII se modificaron los patrones de las jurisdicciones políticas-coloniales, tanto en el ámbito del virreinato como en el de los corregimientos. Con dudas y vacilaciones se constituyó el virreinato de la Nueva Granada en 1739 con jurisdicción sobre las audiencias de Panamá y de Quito, además de la sede de Santa Fe de Bogotá; más adelante, en 1776 se formó el del Río de la Plata, gobernado desde Buenos Aires, a éste se incorporaron los territorios de la actual República Argentina, el Paraguay, Charcas y la gobernación de Santa Cruz de la Sierra. De esta manera, se transformó el mapa político sudamericano. Durante la misma centuria, y dentro de un gran proyecto de racionalización de la administración española, que tenía claros orígenes franceses, se trasladó a América el régimen de las intendencias, experimentadas inicialmente en la propia península; su establecimiento fue gradual, llegando a los Andes Centrales —a los cuales había sido reducido el virreinato del Perú— en los últimos veinte años del siglo XVIII, poco después de la gran rebelión de Tupa Amaro.

Las intendencias reemplazaron a los corregimientos, siendo mucho menores en número, así como a otras divisiones territoriales provinciales, y alcanzaron una autonomía que afectó la autoridad de los virreyes. En la práctica, los corregimientos siguieron funcionando como jurisdicciones subordinadas, al interior de las propias intendencias; fueron los llamados "partidos", y sus nuevas autoridades se denominaron Sub-delegados, quienes, en buena cuenta, reemplazaron a los Corregidores de Indios. Las intendencias peruanas fueron Lima, Trujillo, Tarma, Guamanga, Cuzco, Puno y Arequipa, las que, con el territorio de la Comandancia General de Maynas y el de las misiones franciscanas ubicadas al Este de Tarma, constituían el ámbito territorial del virreinato peruano al iniciarse el siglo XIX.

FRONTERAS NUEVAS: LA AMAZONIA

Desde los primeros tiempos del establecimiento español se delimitaron nuevas zonas de frontera, marginales a los Andes Centrales. De un lado, se hicieron las ya mencionadas "entradas" hacia nuevas regiones; muchas de ellas fueron dirigidas hacia las zonas norte y sur del macizo central andino, y dieron origen a nuevas gobernaciones en Quito, Tucumán y Chile, estimulándose asimismo expediciones mayores, a más largas distancias, hasta influir en la fundación de Nuestra Señora de los Buenos Aires. Se estableció una línea de vinculación entre todas las mencionadas regiones.

Pero fue en dos zonas precisas donde se estableció una frontera bélica que, en algunos casos, perduró durante todo el periodo colonial y aun después de éste: la Amazonía y la Araucanía. La primera se originó en contactos establecidos desde los primeros tiempos de la invasión, cuando los españoles arribaron a regiones que fueron asimismo fronteras bélicas durante el Tawantinsuyu (Chiriguano) o a zonas antes colonizadas por los incas (Chachapoyas); se amplió la relación con la Amazonía cuando se iniciaron las expediciones en busca del país de la Canela y El Dorado, así como también cuando se hizo visible el potencial comercial de la coca obtenida en las vertientes orientales de los Andes. Así se definieron las regiones "montañosas" ubicadas al Este de los Andes. De otro lado, la Araucanía quedó establecida como frontera conflictiva después de las expediciones a Chile, iniciadas por Diego de Almagro y culminadas por Pedro de Valdivia.

En los últimos años se ha logrado una mejor comprensión acerca de la

Amazonía y sus contactos con los Andes Centrales. De un lado, los estudios arqueológicos sobre la región se han incrementado especialmente desde mediados del siglo XX y, de otro, las investigaciones etnográficas han producido una información cada vez más nutrida, que ha revaluado los testimonios de cronistas, evangelizadores y viajeros que a través de los Andes arribaron a la Amazonía.

Ciertamente, las informaciones son dispares. Los cronistas y otros autores del siglo XVI estaban evidentemente influidos por la mitología popularizada en Europa desde tiempos anteriores a los colombinos, que señalaba ciertos lugares como sede del Paraíso bíblico, residencia de las Amazonas, etc., e identificaba estos indicios con una naturaleza virgen a la vez que como testimonio indubitante de la existencia de míticas ciudades del oro y la riqueza. Es verdad que éstas fueron buscadas siempre en los límites extremos de los establecimientos españoles en América, y así fomentaron nuevas expediciones, alimentando las ambiciones de los participantes en aquellas. Las ciudades del oro permitieron la expansión de la frontera norte mexicana, las grandes marchas al Norte y al Sur del virreinato del Perú inicial y, por cierto, las primeras expediciones a la Amazonía. Rápidamente la leyenda sobrepasó la realidad en el caso amazónico, estimulando expediciones de otros países europeos, como las organizadas por Sir Walter Raleigh al rico reino de la Guayana, donde se esperaba encontrar la ciudad dorada y perdida de los incas.

Así como las informaciones tempranas, la investigación ha logrado diversas conclusiones en las zonas orientales de los Andes. En el norte de los mismos se ha destacado un hecho importante originado en la cercanía mayor entre el océano y la Amazonía, motivando por el estrechamiento de la cordillera andina en esa región. Aquel hizo más fáciles los contactos entre poblaciones andinas y amazónicas desde tiempos anteriores a los incas, aunque quizás los tiempos de los últimos hayan sido más estudiados.

Este incremento en los estudios ha sido posible gracias al interés de los propios españoles por establecer comunicaciones con la Amazonía, sin embargo, es posiblemente solo una impresión, dado que a lo largo de toda la frontera oriental de los Andes se encuentran abundantes testimonios de contactos entre la zona altoandina y la Amazonía. Al estudiar a los Quijos, un grupo étnico ubicado al este de los Andes ecuatoriales, y cuya frontera oriental llegaría hasta las orillas de la confluencia del Coca con el Napo, el antropólogo alemán Udo Oberem registró cuidadosamente las informaciones que los españoles recogieron acerca de la penetración incaica en la región. Sin obviar contactos previos, se precisa que los incas arribaron a dicha zona en los tiempos que las crónicas atribuyen a Tupa Inca Yupanqui. Los cronistas mencionan varias expediciones incaicas, llamando de paso la atención acerca de la temprana identificación hispánica del "país de la canela". La conocida crónica de Toribio de Ortiguera, que relata fundamentalmente la expedición hispánica al Marañón o río de las Amazonas, se detiene a relatar una expedición dirigida por el *Inka* Guayna Cápac, mientras que el P. Miguel Cabello Balboa resaltó otras realizadas en los tiempos de Atahualpa. En medio del conflicto entre éste y Guáscar se registran otras "entradas" incaicas.

Con buen criterio, Oberem delimita las expediciones, registrando de paso versiones más modernas, como la recogida por Robert de Wavrin [1927] quien recopiló versiones orales de la propia región de los Quijos, según las cuales "... el Papa en Roma los mandó al Inca Rey, a fin de educarlos y enseñarles la lengua quechua y la civilización... Como el Inca no consiguió poner aquí su ciudad, se fue a la sierra y allí fundó Quito...". Esta versión parece confirmar

un prejuicio extendido que refiere que los incas no consiguieron penetrar en las ignotas tierras de la Amazonía.

La investigación arqueológica ha resaltado la presencia de núcleos importantes, construidos durante el horizonte tardío o incaico en la región. Baste mencionar las hoy famosas ruinas del Abiseo (generalmente conocidas como el Gran Pajatén), y que se ubican sobre un pequeño afluente del río Abiseo, en zona de Ruparupa o Selva alta, a unos 2,800 m. sobre el nivel del mar. Puede mencionarse también al conocido sitio arqueológico de Tantamayo, y otros lugares que demuestran la presencia incaica en la región.

La actividad de los incas en la zona de Chachapoyas está, de otro lado, claramente documentada, tanto arqueológica como históricamente. En Cochabamba (Chachapoyas) se encuentra uno de los centros administrativos incaicos, de claro estilo "imperial" y, de otro lado, textos diversos han permitido interesantes aproximaciones que demuestran la presencia activa de los cuzqueños en la zona. De esta manera se desvanece el prejuicio alimentado desde los propios cronistas, de que la Amazonía era una región "salvaje" donde ni siquiera los incas se habían atrevido a ingresar. Ciertamente que debe distinguirse las zonas de la llamada "Selva alta" o Ruparupa de la Selva baja u Omagua.

Tupa Inca Yupanqui ingresó en la región de los Chachapoyas, incorporándola al Tawantinsuyu. Se atribuyen a dicho *Inka* las pautas administrativas que los españoles encontraron allí, de igual forma como se afirma de muchas otras regiones andinas, si bien se reconoce que la presencia incaica fue tardía en aquellas regiones norteñas. Se menciona la construcción de al menos un gran centro administrativo —del tipo que los incas distribuyeron por toda la región andina— en Cochabamba, aunque no parece haberse modificado mucho la distribución de la población local. Sí se introdujeron, en cambio, *mitmaquna* procedentes de otras zonas andinas, y la documentación conocida habla de un *yana* del *Inka* —Chuquimis— al cual Guayna Cápac colocó como curaca de mayor rango en Chachapoyas. Se menciona asimismo en la documentación que las divisiones decimales que afectaban a la población fueron introducidas por los incas, a la vez que extendían sus caminos y sistemas de depósitos.

Las informaciones documentales hablan también de una truculenta historia de sublevaciones, de la cual formó parte la anteriormente mencionada nominación de un *yana* como curaca, y conflictos entre viejas y nuevas autoridades étnicas. En los tiempos de Pizarro en Cajamarca, se relata incluso una matanza de curacas en Chachapoyas, por orden del *Inka*, de la cual se salvó Guaman (quien había sido nominado curaca siendo *yana*) por una intervención personal del propio Pizarro. Razón de esta eliminación de curacas, según se afirma, fue el apoyo que los mismos prestaron a Guáscar. Son informaciones tardías las que mencionan estos hechos, adecuándolos a situaciones posteriores a los acontecimientos de Cajamarca, como la introducción de las pautas de parentesco occidentales en la región norandina, que motivaron conocidos conflictos entre aspirantes a curacazgos (en realidad, al nombramiento español como *caciques*). Este problema es, sin duda, posterior al establecimiento de las encomiendas en la región.

En la Sierra de Huánuco se halla una zona estudiada, donde los incas ingresaron en la Amazonía, aunque con menor ímpetu que en el norte chachapoyano. Las informaciones recogidas en Huánuco precisan que parte de las *mitta* de la población en tiempos incaicos estaban dedicadas a la obtención de productos ubicados en las vertientes orientales de los Andes. Los Chupaychu, un grupo étnico que prestaba *mitta* en el centro administrativo incaico de Guanuco Pampa,

enviaba parte de sus pobladores a la zona oriental para buscar plumas, trabajar la coca y obtener otros bienes. Otra región de la Sierra Central del Perú donde se encuentran establecimientos incaicos que miran hacia la Selva es Ayacucho, habiéndose comprobado desde hace mucho la estrecha vinculación de la región con las vertientes orientales, especialmente en la zona del Apurímac. Duccio Bonavia identificó una serie de conjuntos incaicos en esta región.

Más hacia el sur, encontramos la presencia de los incas en las regiones amazónicas, especialmente en los territorios productores de coca ubicados en las *yungas* al norte de la ciudad de La Paz. Como es sabido, desde las tierras bajas al N. y E. del Cuzco hasta las vertientes orientales de La Paz se distribuyó un amplio conjunto de cultivadores de coca, estimulados por *mita* incaicas, que alcanzaron en tiempos españoles nuevo prestigio una vez que la coca allí producida tuvo precio e ingresó en el mercado colonial. Pero hay otras regiones, en los ámbitos más amplios de los Andes sureños, donde el altiplano es más extenso y la frontera selvática más alejada del mar, donde los contactos entre incas y poblaciones amazónicas alcanzaron niveles de arduo conflicto. Tal ocurrió en la región de los Chiriguanos, zona de guerra antes y después de la invasión española.

Al mismo tiempo que los españoles ingresaban en las regiones amazónicas, cumpliendo viejos augurios traídos de Europa, que anunciaban los reinos de las Amazonas o los países de la riqueza dorada, fueron diseñándose prejuicios alimentados por las dificultades del establecimiento europeo en la propia región. Así se creó la imagen de un "espacio vacío", que alimentó durante siglos la forma de concebir la Amazonía. Despoblada, o poco poblada, que venía a ser lo mismo en una organización donde la encomienda se basaba en la existencia de población que pudiera ser encomendada y produjera, entonces, renta, la Amazonía fue subvaluada después de las primeras expediciones. Solo las órdenes religiosas, jesuitas y franciscanos sobre todo, se ocuparon de extender la "frontera de la civilización", cristianizando a los nativos. Al gobierno colonial le interesó más la región andina, productora de los ambicionados minerales, y poblada de gente; la Selva fue por ello marginada. Sólo en el siglo XVIII volvemos a notar el interés por la región. Ahora eran viajeros y naturalistas; en el XIX la zona estuvo más visitada que nunca antes.

BIBLIOGRAFIA

Sobre el espacio andino y sus diseños, véase de Olivier Dollfus, *El reto del espacio andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1981); un estudio clásico y útil para un reciente visión del espacio norte del Perú costero hállase en el libro de Claude Collin Delavaud, *Las regiones costeñas del Perú septentrional* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1984). Un interesante estudio referente a la región norteña de los Andes es el de Jean-Paul Deler, *Genèse de l'espace équatorien. Essai sur le territoire et la formation de l'état national* (Institut Français d'Etudes Andines-Editions A.D.P.F., Paris, 1981).

Es amplia la bibliografía sobre la urbanización americana y andina; son útiles: Jorge E. Hardoy, *Ciudades precolombinas*, (Ediciones Infinito, Buenos Aires 1964); en diversos Congresos Internacionales de Americanistas se ha venido realizando simposios sucesivos sobre el tema, véase *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días* (Coordinado por J.E. Hardoy, R.P. Schaedel y Duccio Bonavia, *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, Lima 1972) y *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América*

Latina (J.E. Hardoy, R.M. Morde y R.P. Schaedel, compiladores, CLACSO Ediciones SIAP, Buenos Aires 1978).

Entre otra abundante bibliografía reciente sobre las ciudades en América hispana, consúltese: Francisco de Solano (compilador), *Estudios sobre la ciudad iberoamericana* (2a. ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1983) y *Villes et Nations en Amérique Latine (Essais sur la formation des consciences nationales en Amérique Latine)* (Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris 1983). Se ha mencionado en este capítulo el artículo de Ella Dubar Temple, "Aspectos jurídico-institucionales del régimen de la tierra en los primeros cabildos de ciudades peruanas" (*Actas del VI Congreso Internacional de Historia de América, II*, Buenos Aires 1982).

El problema de las reducciones ha sido tratado por muchos autores; véase por ejemplo: Manuel Vicente Villarán, *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las Leyes Nuevas* (P.L. Villanueva editor, Lima 1964); recientes artículos de Alejandro Málaga Medina se han ocupado del tema, "Las reducciones en el Perú (1532-1600)" (*Historia y Cultura*, 8, Lima 1974). El problema de los foráneos en los pueblos y reducciones andinas ha sido estudiado por Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América* (Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1970), donde también hay acápites interesantes sobre reducciones indígenas.

Acerca de las intendencias en el Perú, puede revisarse: Carlos Deustua Pimentel, *Las intendencias en el Perú, 1790-1796* (Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla 1965); John R. Fisher, *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: el régimen de las intendencias, 1784-1814* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1981).

Capítulo X

LA POBLACION Y SUS CAMBIOS

LOS cálculos acerca del volumen de la población americana y especialmente de la andina han despertado polémicas desde que en el propio siglo XVI Bartolomé de las Casas y sus seguidores dieran cuenta de la disminución catastrófica de la población antillana. Las exageraciones de la *Brevisima relación de la destrucción Indias*, publicada por Las Casas en 1552, dieron pábulo a la versión propalada a través de una leyenda negra amparada fuera de España, en la cual se dio la impresión de un genocidio voluntario; después se hicieron comparaciones entre la política demográfica iniciada por España en América en el siglo XVI con la efectuada por otras potencias coloniales de entonces, destacándose el uso y abuso de la mano de obra como si no fuera una característica de todo régimen colonial. Vale señalar que la información demográfica desarrollada por España en sus colonias alcanzó niveles insospechados en sus tiempos. Como todo sistema colonial, el español ocasionó movimientos de población, y los contactos humanos, sumados al traslado de animales y plantas, se aunaron a las condiciones coloniales de dominación para causar graves modificaciones en las poblaciones conquistadas, las que se manifestaron tanto en la introducción de nuevas enfermedades que alcanzaron rápidamente nivel epidémico y que se propagaron con estremecedora frecuencia, como en las también graves alteraciones de la vida económica, social y cultural de las poblaciones sometidas.

Los cronistas fueron los primeros en dejar testimonio de la disminución, tanto en otras partes del imperio español como los Andes, aunque no siempre dejaron testimonios numéricos basados en recolección de evidencias concretas. En el Perú, algunos lo hicieron, sin que se pueda verificar la exactitud de sus cálculos; tal es el caso de Cieza de León, quien recordaba la baja demográfica de diversos lugares, Jauja y Chíncha por ejemplo. El último caso ha continuado siendo en manos de los estudiosos modernos uno de los más empleados para ejemplificar la crisis demográfica, aunque siempre puede tenerse serias dudas sobre el grado de verosimilitud de las afirmaciones de los cronistas, especialmente cuando se trata de los autores clásicos que escribieron con anterioridad al momento en que la administración española iniciara su política permanente de visitas que incluían cálculos de la población. Cuando escribían Cristóbal de Molina, llamado "el almagrista", o Bartolomé de Segovia —posibles autores de una conocida crónica cuyo largo título se resumía en *Destrucción del Perú*— señalaban una ruta crítica que muchos cronistas y autores de informes prosiguieron

después. Denunciaban la crisis de la población sin indicar todavía evidencias numéricas producto de investigaciones concretas sobre el número de habitantes (el autor de la *Destrucción del Perú* escribía cuando empezaban a hacerse las numeraciones), pero planteaban en forma genérica la despoblación como una consecuencia de la invasión española, dando cuenta de los efectos de la guerra inicial y de las posteriores, incidiendo especialmente en los malos tratos a que eran sometidos los hombres andinos.

Diversas tendencias han presidido los cálculos de la población aborígen americana desde la época de los cronistas, en la cual muchos de los autores de aquellos tiempos y especialmente los incluidos en la línea lascasista plantearon el problema de la baja alarmante de la población, tópico que fue repetido y alimentado durante mucho tiempo por religiosos y funcionarios coloniales conscientes del problema y de sus implicancias tanto para la población andina como para la propia política colonial. Naturalmente, sólo teniendo en consideración la población prehispánica puede obtenerse una imagen real de la crisis demográfica, aunque mucho de ello puede verse claramente con la baja registrada en la documentación española de tiempos posteriores a la invasión. Los extremos de una amplia discusión al respecto se encuentran en las propuestas de Henry Dobyns, quien indicó que la población americana varió de algo más de 100 millones de habitantes previos a la invasión, a unos 4.5 millones hacia la mitad del siglo XVII; otra propuesta extrema y contraria —de Angel Rosenblat calculaba que entre los tiempos de Colón y la decimoséptima centuria la población habría descendido de algo más de 13 millones a unos 10, aunque había continuado disminuyendo hasta inicios del siglo XIX. Son célebres las discusiones en torno a este problema, animadas especialmente por las conclusiones de los estudios de la escuela de Berkeley, cuyos más destacados exponentes son Sherbourne F. Cook y Woodrow W. Borah, quienes estudiaron el México central y concluyeron que en menos de un siglo después de la invasión española la población del área había quedado reducida a menos del 4% de la existente antes de ella.

Los cálculos para la población andina comprendida dentro del ámbito de expansión del Tawantinsuyu de los incas son asimismo variables; en un reciente libro, la más completa y detenida investigación acerca de la población peruana entre los siglos XVI y XVII, N. David Cook analiza detenidamente el área del Tawantinsuyu comprendida dentro de la del Perú actual, concluyendo que su población pudo alcanzar los 9'000,000 de habitantes antes de la invasión española (ver Cuadro 1), cifra algo menor que la obtenida por otros investigadores, como Nathan Wachtel. En buena cuenta, hay concordancia entre los especialistas para afirmar que dicha población disminuyó hasta unos 600,000 habitantes hacia 1620, menos de cien años después de la llegada de Pizarro y sus compañeros. Aunque estas cifras se manejan para el actual territorio peruano, el índice de despoblación puede admitirse para todo el más extenso ámbito del Tawantinsuyu, y debe recordarse siempre que los cálculos hispánicos de la población se organizaron primeramente sobre el territorio de las audiencias y, desde el siglo XVIII, en relación con las intendencias entonces creadas como jurisdicción administrativa.

Una disminución tan drástica puede explicarse únicamente por una concurrencia de factores, donde a la influencia de las epidemias se aúna la disminución de la tasa de natalidad (desgano vital incluido); si bien Cook señala que la reacción biológica de la propia población ante la presión de las epidemias bien pudo ser más rápida de lo previsto. A ello debe añadirse las migraciones forzadas, especialmente aquellas motivadas por muchas formas de organización de mano de obra como la mita, generalmente identificadas con la mita minera

CUADRO 1

ESTIMACION TOTAL DE LA POBLACION INDIGENA DEL PERU, 1530-1630

Región	1530	1540	1550	1560	1570	1580	1590	1600	1610	1620	1630
Costa norte	257318	186270	137857	104117	80123	62706	49975	40449	33263	27787	23578
Costa central	1489904	323149	227545	168134	128820	101399	82044	67710	56942	48715	42323
Costa sur	168130	109268	73719	51259	36587	26406	19883	15394	12164	9844	8168
Sierra norte	373933	317702	273631	238187	209057	180753	163366	146274	131034	117737	106125
Sierra central	445726	379370	324412	278724	240604	207094	180992	159071	140052	123776	109801
Sierra sur	1003832	872999	764383	673054	595528	528315	471946	423104	380578	343655	311557
Total	2738843	2188758	1801547	1513475	1290719	1106673	968206	852002	754033	671514	601552

Fuente:
N. David Cook,
"Estimaciones sobre
la población del Perú
en el momento de la
conquista", *Histórica*,
I, 1. Lima 1977, p. 42.

de Potosí o de Huancavelica, pero extensibles a la de la coca y a otras formas adicionales que añadieron su influencia disturbadora. De otro lado, en diversas zonas andinas, la influencia de la despoblación se manifestó de manera distinta, por ejemplo, hay evidencia de que en las tierras altas, como las del altiplano Perú-boliviano, la población sufrió los estragos de la crisis después que en las regiones costeras y, aparentemente, la ruta de la despoblación corrió por los Andes de Norte a Sur. Puede afirmarse, además, que la población altiplánica sufrió los más serios embates de la crisis demográfica con posterioridad a la instauración de la mita minera de Potosí que la afectaba directamente, y del establecimiento de las reducciones.

Como se ha visto, las reducciones fueron un proyecto ambicioso de reorganizar la política de utilización del territorio y los patrones de poblamiento andino, de manera tal que sirvieran mejor a los diversos órdenes de la política colonial; a través de ellas se buscó congregarse a la población en núcleos poblados a la manera europea, reproduciendo en cierta forma modelos de asentamiento empleados en los tiempos de la dilatada guerra de Reconquista española. Las reducciones y las nuevas ideas relativas a la organización de la familia, por ejemplo, significaron a la larga un reordenamiento drástico de la población andina, con efectos visibles en la demografía.

Todo lo anterior se sumó en la crisis de la población a los efectos que provocaron en la misma las variadas formas de tributación, muchas de ellas acumuladas en la práctica, la transformación de las condiciones alimenticias motivada por la migración forzosa y la consiguiente pérdida de los recursos tradicionales en una proporción aun no calculable con acierto. Poco se sabe todavía acerca de las modificaciones ecológicas producidas por la recomposición de la población, el establecimiento de poblados, y la introducción de nuevas especies animales y vegetales en los Andes.

El alcance y las consecuencias de esta catástrofe demográfica serán motivo de muchos estudios especializados en el futuro, y es menester indicar que desde mediados del siglo XVII puede hallarse algunos indicios de recuperación de la población, aunque la mayoría de los especialistas prefiere mantener todavía al siglo XVIII como el momento en el cual se inició la recuperación demográfica del área andina.

LAS EPIDEMIAS

Las epidemias fueron una de las causas mayores de la mortandad, de la misma manera a como había ocurrido en las Antillas, América Central y México. Es visible que si los números logrados por los especialistas son correctos, las causas de la despoblación no pueden limitarse a las guerras desatadas por el propio contexto de la invasión, ni tampoco al efecto adicional de las posteriores contiendas entre españoles (aunque en las mismas participó también, de grado o fuerza, la población indígena) durante la década de 1540-1550. Aunque es evidente que la violencia bélica causó muchas víctimas, y que la imposición del régimen colonial con los abusos y exacciones del momento de la propia conquista primero, y después de la encomienda y de la mita (aparte de otras formas de trabajo forzado), motivaron suicidios, decrecimiento de la natalidad y migraciones poco afortunadas, todo el contexto de la imposición colonial no basta para fundamentar por sí solo una larga caída demográfica, si se descuentan consecuencias importantes de la misma invasión, como las epidemias. Estas quedan como la causa directa más importante de la despoblación, si bien su traslado a esta parte del mundo no puede ser aislado del contexto general de la expansión europea desde fines del siglo XV. Al lado de las epidemias transplantadas desde el Viejo Mundo, se hizo sentir otro fenómeno: a consecuencia de la disminución de la dieta, la migración forzada y la pérdida de recursos generalizada en el siglo XVI, la población andina quedó más expuesta que antes al asalto de las enfermedades diversas, conocidas o no en los Andes.

Se ha discutido acerca de si las epidemias se presentaron en la región norteña del Tawantinsuyu antes del tercer viaje de Francisco Pizarro; las crónicas mencionan que el propio *Inka* Guayna Cápac murió como consecuencia del contagio de una viruela presentada en forma epidémica, aunque las mismas crónicas clásicas suelen confundir los síntomas de la enfermedad con los de la rubéola, e incluso el cronista andino Santa Cruz Pachacuti menciona una especie de *caracha* o sarna que cubría la piel de los afectados. Dobyns señala una ruta de la epidemia de viruela inicial desde México hasta el Perú, pasando por la América Central, y calcula que debió de llegar a los Andes entre 1524 y 1526, siendo entonces una peste importante desde el Viejo Mundo la que diezmó a la población andina antes de la invasión española propiamente dicha, si bien la misma epidemia fuera consecuencia de la invasión en otros lugares de América, de las cuales procedía, y llegara a los Andes antes que la hueste encabezada por Francisco Pizarro. Varios autores relacionaron la violencia de los estragos de esta epidemia, y el mencionado Dobyns opinó que debió influir grandemente en la disminución masiva de la población, en mayor proporción que las posteriores epidemias, dada la novedad del virus en el área. Puede recordarse los ejemplos de alta virulencia que acompañaron la introducción de la viruela en otras partes del mundo. Se carece, sin embargo, de datos confiables e información precisa sobre la extensión de esta epidemia y de otras anteriores a la invasión española.

La viruela llegó al Nuevo Mundo con los españoles, alcanzando conocida virulencia en las Antillas y en México, extendiéndose posteriormente por América Central. Se afirma que desde México se trasladó a los Andes. Pizarro y sus compañeros la hallaron en la Costa ecuatorial (Coaque) entre 1530 y 1531. Rebrotó cuando menos en 1558-59, 1585, 1589-91, 1597, 1606, 1619, 1632, 1680, 1749, 1756 y 1814. Su alcance y consecuencias fueron distintos en cada ocasión, aunque se recuerda que varias de las epidemias ocurridas en los Andes centrales

en el siglo XVI alcanzaron una enorme difusión entre las actuales áreas de Colombia y Chile, y que muchas veces se presentó la enfermedad acompañada de otras, como el sarampión o la escarlatina. Otras enfermedades que tuvieron alcances epidémicos, con alta mortandad entre la población andina, fueron el sarampión y el tifus, apreciándose asimismo la presencia frecuente de la gripe, todas ellas en el siglo XVI y continuadas en los tiempos posteriores; el Cuadro 2 da una idea completa del desarrollo de las epidemias en el virreinato del Perú hasta el siglo XVIII y explica en buena parte las dificultades de la población para librarse de una continua depresión demográfica. Es claro para los especialistas que la virulencia de las epidemias se explica por su reciente introducción en el siglo XVI (el caso típico de la viruela) y por la falta de anticuerpos entre la población; se ha hecho notar en casos específicos que las epidemias americanas —andinas en este caso— se presentaron con escasa posterioridad a las ocurridas en Europa, ello ocurrió por ejemplo con la gripe al finalizar la década de 1550. La disminución de las epidemias coincide con los más conocidos registros de recuperación demográfica en el siglo XVIII aunque, como se verá más adelante, hay otros síntomas de recuperación poblacional en el siglo anterior.

Las epidemias que atacaron a los seres humanos y a los animales no fueron las únicas causas del decrecimiento de la población. Debe tenerse en consideración además el efecto depredador de los animales importados, así como el de los vegetales traídos después de 1532; no sólo fueron catastróficos los efectos de la introducción de nuevas especies animales que trajeron consigo enfermedades diversas que fueron transmitidas a las especies locales, sino que la aclimatación de nuevas especies trajo consigo a la larga problemas ecológicos aun no bien precisados. En determinados casos, ciertos animales se reprodujeron en términos de plaga, como ocurrió con los ratones que el cronista Agustín de Zárate menciona habían venido al Perú en uno de los barcos fletados por el obispo de Plasencia, llegado al Perú en 1540 por la ruta del estrecho de Magallanes, generándose una descomunal abundancia de roedores en la Costa peruana en el siglo XVI. Al parecer se trató de ratones de especie distinta a la existente en los Andes, aunque la presencia de un término quechua para denominarlos (*ucucha*) no excluye la posibilidad de un neologismo incorporado entonces al vocabulario o ampliado para denominar a nuevas clases de roedores. El Inca Garcilaso de la Vega opinó que esta plaga habría sido de ratas, no de ratones.

Como los hombres y las enfermedades, las plantas y los animales depredaron el medio, desplazando muchas veces a las especies nativas ya aclimatadas, y a la vez que incorporaban nuevas actividades económicas y producían alimentos hasta entonces desconocidos, provocaban la erosión del suelo, agravada a veces como consecuencia de la incorporación de nuevos criterios de distribución de agua; todo ello coadyuvó a la crisis demográfica, a la par que sentó las bases para una importante modificación agropecuaria. Se desarrolló una ganadería de alto porte, aunque ésta no alcanzó nunca las dimensiones económicas que tuvo en otras regiones, como México, donde, como bien se ha dicho, el ganado vacuno ocupó el espacio desocupado por la gente a raíz de la catástrofe poblacional. Se generaron industrias basadas en los nuevos productos introducidos en los Andes a raíz de la presencia europea: la del vino es el mejor ejemplo temprano; luego se añadirían otras.

Podría pensarse que hubo otras razones para un decrecimiento de la población originaria en determinadas regiones del área andina, tal ocurrió por ejemplo en la Costa norte del Perú actual previamente a la conquista española, pues las crónicas insisten en que las guerras de conquistas de los incas fueron especialmen-

te fuertes en la región del Chimor, e igual cosa ocurrió en los territorios ecuatoriales, especialmente en los costeros, conquistados por los incas en tiempos de Guayna Cápac. En el caso del Chimor, debe añadirse la información frecuente en las crónicas que precisa cómo parte de su población fue redistribuida por los incas en diferentes regiones andinas, bajo la modalidad de los *mitmaqkuna*; esta reubicación se efectuó especialmente en los territorios ubicados al Sur del Chimor, aunque sus efectos reales son difícilmente precisables con la información actualmente disponible.

Las estimaciones conocidas sobre la despoblación de la Costa arrojan un decrecimiento mucho más agudo en dicho ámbito que en la Sierra en general y, al parecer, la despoblación de la primera de las regiones nombradas se inició antes que en la segunda, habiendo indicadores que denuncian que en determinadas áreas de la Sierra sur peruana y del altiplano Perú-boliviano la crisis demográfica sólo llegó a ser efectiva con posterioridad a la década de 1570. Tal ocurrió en la región del lago Titicaca, donde el grupo étnico Lupaqa —denominado por los españoles “provincia” de Chucuito— incrementó su población en aquellos tiempos; sin embargo, no se sabe aun con certeza si este aumento registrado documentalmente en los testimonios españoles de la época se debió a una situación real o fue simplemente una consecuencia de la mejora de los instrumentos hispánicos de cómputo poblacional y de la incorporación, en los propios censos españoles, de poblaciones anteriormente no registradas en ellos.

Otra área afectada por una más rápida disminución de la población puede ser identificada con las regiones productoras de coca y situadas al este de los Andes. En el siglo XVI entraron bajo control español especialmente las *yungas* (tierras cálidas y húmedas) ubicadas hacia la Selva, desde el Cuzco hasta la región vecina a la ciudad de La Paz. En un reciente estudio N. David Cook ha recordado la inexistencia de registros parroquiales del siglo XVI para esta región en particular, precisando gracias a otros instrumentos que la disminución de la población fue mayor en parte de la misma que en el promedio de la Sierra sur; se trata de cuatro repartimientos de los 16 cercanos al Cuzco (Gualla, Paucartambo, Amaybamba y Matinga), y los datos registrados corresponden al periodo transcurrido entre 1572 y 1602.

Dada la importancia que adquirió la coca al liberalizarse su uso después de la invasión española, puesto que anteriormente fue un producto constreñido básicamente al empleo ritual, su ingreso al mercado español generó un importante movimiento económico y requirió constantemente de mano de obra no abundante en las mismas zonas productoras, de menor densidad poblacional que las vecinas tierras altas. La migración se incrementó fuertemente una vez puesto en explotación el rico yacimiento argentífero de Potosí, donde la concentración de población andina ofrecía un más amplio mercado potencial para la hoja sagrada de los Andes. La disminución de la población en los cuatro repartimientos anteriormente mencionados se relaciona directamente con ello, pues se trataba de una región donde la frecuencia de las enfermedades endémicas propias de las tierras bajas y húmedas era mayor, y las mismas afectaban singularmente a la población proveniente de las regiones altoandinas.

De esta forma se aprecia que la expansión de viejos cultivos andinos, dedicados al mercado introducido en los Andes en el siglo XVI, colaboró a profundizar la crisis demográfica en las regiones donde los mencionados cultivos se expandieron para satisfacer las necesidades del nuevo mercado. Así el área Sur peruana y el altiplano Perú-boliviano fueron afectadas tanto por la mita minera como por la expansión de los cultivos de la coca. La incidencia de ambos

factores sobre la disminución de la población debió aumentar después que las disposiciones dictadas a raíz de la visita general decretada por el virrey Toledo establecieron el incremento de la cuota de mitayos destinados al trabajo minero y, al aumentar la población de Potosí y otros centros mineros altiplánicos, creció asimismo la demanda de la hoja de coca.

Siempre estuvo presente entre los españoles del siglo XVI la vieja costumbre andina, resaltada por los cronistas, de limitar la permanencia de la gente de las tierras altas en los valles costeros o las *yungas* ubicadas al este de los Andes, ambas zonas eran consideradas tradicionalmente como insalubres para la gente de la altura. Después de la invasión española continuaron las migraciones estacionales, aunque muchas veces al margen de los criterios acostumbrados de control ecológico. En Moquegua por ejemplo (valle donde concurrían desde siglos antes los pobladores del altiplano para cultivar maíz, ají y otros productos), se utilizó en el siglo XVI mano de obra de las tierras altas para los cultivos y trajines de la vid, el vino y otros bienes importados. En 1597, un español —Diego de Narváez— introdujo en el valle a pobladores provenientes de las provincias de Pacaxes y Chucuito, ribereñas del lago Titicaca, los cuales se dedicaron tanto al cultivo del maíz como al del trigo; al morir parte del contingente, Narváez debió explicar bajo declaración notarial que las muertes se habían producido a causa de la peste que assolaba la región y no por haber trasladado gente fuera de los tiempos acostumbrados desde las tierras altas del valle de Moquegua. Este hecho ejemplifica no solamente los problemas que ocasionaban los movimientos de población, muchos de ellos al margen de los criterios andinos, realizados por los españoles para finalidades de cultivos viejos y nuevos, sino también que sus consecuencias habían obligado ya a las autoridades coloniales a fines del siglo XVI a reglamentarlos. Ciertamente, la reglamentación no obvió las consecuencias.

VISITAS Y PADRONES DE POBLACION

Los cómputos de la población colonial se han realizado sobre la base de distintas fuentes; anteriormente se indicó que las cifras proporcionadas por las crónicas en general son poco confiables, y son conocidas algunas exageraciones notorias como las ya mencionadas de fray Bartolomé de las Casas para la población antillana. Otro ejemplo notable, en el caso peruano, estaría configurado por las muchas cifras de población que registra el carmelita fray Antonio Vázquez de Espinosa, cuyo *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* fuera concluido hacia 1628, cuando su autor tenía ya algún tiempo de regreso en España. Espinosa estuvo viajando un largo periodo por el extenso territorio del virreinato del Perú, y en cada lugar recogió nutrida información, destacando entre ella la demográfica, aunque se ocupó de otros muchos aspectos de la vida andina colonial. Sin embargo, las cifras que recopiló no siempre corresponden a la época en que visitó las diversas regiones y ciudades del Perú colonial, y se ha verificado que algunas de sus informaciones llegan a ser hasta 50 años anteriores al tiempo de la terminación de su obra, habiendo tomado sus cifras de cómputos previos; ello hace muy relativo su valor como fuente para la demografía. En otro orden de cosas, las crónicas produjeron información numérica cuando hablaban de los ejércitos del *Inka*, magnificando muchas veces el número de sus soldados, posiblemente en pos de un mayor engrandecimiento de las hazañas de sus contemporáneos españoles y de la mayor gloria de quienes

vencieron a los hombres andinos e incorporaron la región a la Corona española.

Pocos años después de iniciada la invasión española, la Corona disponía que la naciente administración colonial iniciara proyectos específicos tendientes a lograr prolijas descripciones de la tierra, complementadas por cómputos poblacionales. Las *visitas* resultantes se han convertido en los últimos años en una de las fuentes más importantes para la demografía histórica de aquellos tiempos, aunque su información excede en mucho a los cálculos poblacionales, ingresando en múltiples aspectos de la vida económica, social y cultural de las poblaciones andinas. Las primeras disposiciones expedidas por la Corona para la realización de las visitas datan de los primeros tiempos de Pizarro en los Andes, órdenes que fueron transferidas después a personalidades como el obispo de Panamá fray Tomás de Berlanga y a las audiencias (la de Lima se estableció en los tiempos del primer virrey Blasco Núñez Vela).

La finalidad demográfica de las visitas estaba determinada tanto por el interés de la Corona en saber con cuánta población tributaria podía disponer, pero también estaba fundamentada en la necesidad de distribuir encomiendas, de modo que los participantes de la hueste (los primeros candidatos a las mismas) estaban particularmente interesados en favorecerlas, dado que las encomiendas eran desde la época antillana la más visible recompensa a que podían aspirar los conquistadores, siendo asimismo el más importante medio para adquirir renta y *status* dentro del régimen colonial inicial. La trayectoria de la encomienda en el Perú se inició en los tiempos del propio Francisco Pizarro, quien otorgó las primeras de ellas, muchas veces modificadas en medio de los avatares de las dos primeras décadas hispánicas en los Andes, cuando los españoles disputaron por el poder, primero entre sí y después con la Corona, en defensa de sus propias encomiendas; las encomiendas iniciales se repartieron ciertamente antes de que se dispusiera de convenientes instrumentos censales, lo cual ocasionó numerosas confusiones en el reparto de la población y, naturalmente, en las informaciones censales propiamente dichas.

Hay información acerca de que las primeras visitas de la tierra se hicieron efectivas en la región de Piura en 1532, aunque no ha sobrevivido hasta nosotros ningún testimonio de las mismas. Los primeros testimonios de visitas que hoy conocemos provienen de 1540, disponiéndose de dos realizadas en la zona norte del Perú (Cajamarca y Jayanca, la última cerca a Lambayeque), aunque las hay de zonas más al Sur, que incluyeron básicamente una enumeración de pueblos, casas y gente. Las visitas se llevaban a cabo sobre la base de cuestionarios. Estos últimos se perfeccionaron con el tiempo; los correspondientes a las primeras visitas como las indicadas para Cajamarca y Lambayeque son todavía precarios y muy generales, pero después los cuestionarios para las visitas se transformaron en excelentes piezas indagatorias sobre muchos aspectos de la vida de la población, conforme se fue acumulando la experiencia española sobre los Andes y su gente.

Las visitas de 1540 estuvieron encomendadas al cuidado del propio Pizarro y del padre Vicente Valverde; después de ellos las continuó Cristóbal Vaca de Castro, quien tuvo a su cargo la pacificación de la alterada colonia después de la muerte de Francisco Pizarro. Si bien quedan pocos testimonios de las mismas, hay fundadas esperanzas de que los investigadores podrán hallar nuevos textos para su estudio en los próximos años.

En 1549 se continuaron las visitas en los tiempos de Pedro de la Gasca, el real enviado que sofocó las rebeliones de los encomenderos dirigidos por Gonzalo Pizarro; los pocos fragmentos de las mismas han sido recientemente

incrementados con nuevos aportes documentales de María Rostworowski de Diez Canseco. Las visitas realizadas en el tiempo de Gasca dirigieron prioritariamente sus interrogaciones hacia la búsqueda de una información comparativa entre los tributos incaico y español, ello complementó la información demográfica, permitiendo analizarla dentro de mayores contextos.

Entre los tiempos de Gasca y los del virrey Francisco de Toledo siguieron haciéndose visitas, acerca de las cuales hay mayores y mejores testimonios, motivados estos tanto por el perfeccionamiento de los interrogatorios de las mismas preparados por una burocracia cada vez más experimentada, como por la mayor inquietud de la propia administración en registrar las respuestas. Las visitas comienzan a producir una información cada vez más completa sobre la vida andina colonial, que excede en mucho al tema demográfico que aquí interesa; pero debe destacarse que en aquellas visitas realizadas en los tiempos de Toledo (1569-1581) y después en las mejor conocidas *Relaciones geográficas* —realizadas mayormente en la década de 1580— los datos demográficos aparecen más diluidos en medio de una nutrida información, a la vez que se presentan problemas comparativos con los tiempos anteriores, toda vez que las visitas de esa época se hicieron sobre la base de los corregimientos —demarkaciones jurisdiccionales y territoriales iniciadas en 1565— y ya no únicamente sobre las encomiendas que fueron la base fundamental de las anteriores.

Evidentemente, la introducción de un nuevo sistema de delimitación territorial como los aludidos corregimientos alteró fundamentalmente los datos relativos a la composición regional de la población; ello ya se apreciaba en la visita toledana pero se hizo más patente en las posteriores, pues entre 1580 y los finales del siglo XVII —los dos grandes momentos de “visitas generales” del virreinato— muchos de estos procedimientos se hicieron a pedido de parte, cuando los curacas los solicitaban para demostrar la necesidad de rebajar los tributos conforme decrecía la población; también se llevaron a cabo para solucionar problemas de jurisdicción territorial o poblacional de los propios curacas, delimitaciones de haciendas y de tierras comunales, etc. Con anterioridad a los tiempos del virrey Toledo, habían tenido más influencia las visitas destinadas a delimitar mejor los ámbitos de cobro tributario de los encomenderos.

Conforme pasó el tiempo, las visitas comenzaron a dar cuenta de las diferentes composiciones de la población; como las pautas tributarias que rigieron a partir de la visita general de Toledo y la consecuente tasa general de la tributación que distinguían entre *originarios* y *forasteros*, las visitas incluyeron la necesaria diferenciación. Los primeros eran aquellos registrados en las reducciones originales, terminadas de hacer durante la visita toledana, los segundos eran los que habían salido —generalmente en forma ilegal— de las propias reducciones; los primeros estaban obligados al tributo, los segundos, los “huidos”, lo evadían hasta transformarse en “forasteros” exceptuados de contribución de la misma manera que los mestizos. Entre finales del siglo XVII e inicios del XVIII se aprecia la forma cómo las visitas incorporaron a las diferentes castas resultantes de la clasificación colonial y, cuando en la década de 1680 el virrey Duque de la Palata inició una nueva numeración general de la población, las autoridades coloniales modificaron el sistema de asignación tributaria incorporando a los forasteros, mestizos, yanacunas y otros grupos poblacionales que anteriormente estuvieron liberados total o parcialmente del pago tributario. Las visitas detallaron cuidadosamente los pobladores incluidos en cada uno de los mencionados grupos, precisando si tenían o no tierras, entre otros aspectos que interesaban a la administración colonial. A lo largo del siglo XVIII, numerosas visitas y revisitas fueron fuente

censal más precisa, detallándose en las mismas los frecuentes cambios y recomposiciones de la población, registrándose al paso de una categoría a otra (de originarios a forasteros, por ejemplo), procedimiento que aparecía ya en la documentación de la centuria anterior. Como parte complementaria de las visitas coloniales, los padrones de tributarios primero, y de pobladores en general después, se constituyeron también en una fuente importantísima para el estudio demográfico de la población andina durante el periodo colonial.

A la par que las visitas, los registros elaborados en las parroquias son otra de las más importantes fuentes para el estudio del comportamiento demográfico a partir del siglo XVI. Al iniciarse las tareas de la evangelización fueron establecidos los registros en las parroquias, si bien su utilización fue un tanto irregular hasta los concilios celebrados en Lima. Especialmente el realizado en 1583 reguló el establecimiento de los libros parroquiales, precisando las pautas con los cuales debían ser elaborados y los datos que debía contener cada asiento; estas normas tuvieron vigencia perdurable a lo largo del entonces extenso virreinato de Lima, aunque no fue posible mantener un estrecho control sobre el cumplimiento de las normas que regulaban el establecimiento de los apellidos para la población andina (que antes de la invasión española no los había usado), pues ya en el siglo XVIII tales normas podían ser consideradas innecesarias dado el establecimiento de los mismos entre la población y la normalización de las pautas de herencia, que permitían su transmisión de generación en generación.

Los registros de bautizos, matrimonios y defunciones resultan particularmente útiles para reconstruir la población de un área, y precisar más correctamente su composición en término de edades, indicando ciertamente fenómenos como la mortalidad infantil, la edad en que se realizaban los matrimonios y la frecuencia de los alumbramientos. El cómputo de las edades de la población debió superar asimismo el inconveniente originado en que la población andina no utilizaba el mismo sistema de cómputo (edades correlativas, basadas en números) sino, como destacara hace años J.H. Rowe, los cronistas del XVI indicaron la existencia de hasta nueve clases de edad, una de las cuales estaba dedicada a los inválidos; ello no debe extrañar si se recuerda que aun en el propio siglo XVI no todos los españoles se hallaban en condiciones de proporcionar informaciones precisas sobre su edad, sólo a partir de la generalización de las pautas parroquiales y de los cómputos poblacionales basados en constancias confiables fue posible determinar la edad de los pobladores. Así en los Andes, antes de la generalización de los registros parroquiales, el único dato sobre la edad resultaba ser el ojo del visitador.

De otro lado, los registros parroquiales proveen informaciones importantes para los estudios andinos, pues en sus asientos se anotaba también la procedencia de los padres del bautizado o de los contrayentes de un matrimonio, detallándose entonces los grupos de parentesco a los que pertenecían los inscritos (*ayllu*), y permitiendo aproximaciones importantes a las pautas matrimoniales existentes en una determinada área o grupo étnico, haciendo posible seguir la ruta de las migraciones y el asentamiento de los forasteros. Un buen ejemplo de lo que es posible hacer con los registros parroquiales para reconstruir la población y su comportamiento se puede apreciar en los mencionados estudios de N.D. Cook.

CRISIS DE LA POBLACION

Diversos motivos pueden ser esgrimidos como agravantes de la crisis demográfica, sin soslayar el efecto definitivo de las epidemias. El primero de ellos puede señalarse en la modificación de los patrones de asentamiento y la ruptura de las pautas tradicionales de abastecimiento. A ello se sumará después la introducción de migraciones forzadas y trabajos obligatorios como la mita colonial. En una sociedad como la andina el efecto de la alteración de las pautas de abastecimiento pudo ser más rápidamente notorio que la modificación de los patrones de asentamiento en sí (establecimiento de las reducciones), aunque ambos fenómenos estaban relacionados entre sí. Una de las consecuencias inmediatas de la desaparición del Tawantinsuyu fue la quiebra del sistema redistributivo que éste administraba al nivel más generalizado.

Durante un tiempo no precisable, pero seguramente breve, los depósitos del Tawantinsuyu pudieron seguir aprovisionando a las unidades étnicas con determinados bienes, y los administradores de los mismos continuaron llevando la cuidadosa contabilidad de sus existencias. Ello se aprecia en los documentos que acompañaron las probanzas de los curacas —como la de los señores étnicos de Jauja— en las cuales se consignó lo que la población entregó a los españoles del tiempo de Pizarro y lo que estos *ranchearon* (= robaron) de los propios depósitos. Pero comprobada por la población la desaparición del *Inka* y la no aceptación del nombrado por Pizarro como sucesor de Atahualpa, la administración de su sistema redistributivo basado en los depósitos decayó rápidamente, y se aprecia la pugna entre los españoles y los hombres andinos respecto de los *mitmaqkuna* y los *mittani* que se encontraban laborando fuera de su hábitat y grupo originarios. En el caso de aquellos que eran *mitmas* del Inka, se registra en la documentación el argumento señalado: como el *Inka* ya no gobernaba, debían abandonar sus trabajos y reincorporarse a su grupo étnico. Ello favorecía inicialmente al propio grupo, que adquiriría de esta forma mayor cantidad de mano de obra, a la vez que beneficiaba al encomendero que incrementaba sus posibilidades tributarias en su primer momento, cuando la población no se hallaba todavía enumerada y más cuidadosamente distribuida. Cuando esto último se hizo, fue formalmente más difícil para el encomendero utilizar más mano de obra de la que le había sido señalada en la cédula que daba origen a su encomienda.

Luego el problema se complicaba, pues es presumible que los grupos étnicos pequeños no pudieran controlar todos los microclimas necesarios para mantener un nivel productivo que reemplazara la redistribución del Tawantinsuyu y, de hecho, debían cumplir con las exigencias de los encomenderos y de la Corona española, que no consideraban una contribución basada en una cantidad de mano de obra, como la incaica, sino medida en cantidades de bienes. Esta situación podía colocar a la población en dificultades para mantener su nivel de abastecimiento. Concurría a esto mismo la política de las reducciones, estimulada por la administración desde épocas tempranas, aunque finalizada solamente en los tiempos del virrey Toledo. Las reducciones limitaron las tierras a las que tenía acceso la población al establecer un límite territorial (no uno basado en ámbitos ecológicamente diferenciados) en torno a las mismas.

Sumando todos los factores —epidemias, migración forzada a zonas insalubres, mita minera, limitación de uso de recursos agropecuarios, reducciones, etc.— puede explicarse la presencia de una aguda crisis demográfica en los

Andes del siglo XVI. En su estudio sobre el colapso demográfico de los Andes peruanos en dicho tiempo, N.D. Cook señala que, utilizando un modelo de máxima mortalidad, y una base de población de 1,000, 83 personas sobrevivieron una centuria después del contacto y, con un modelo de mínima mortalidad, sobrevivieron unos 207 de los mismos 1,000. Se aprecia entonces una considerable caída de la población. En los años 70 del siglo XVI, los datos españoles permiten calcular una población andina poco mayor de 1'300,000 habitantes; la disminución es visible, si se recuerda los 9'000,000 existentes —según el mismo Cook— antes de la invasión española. La disminución continuó, como se aprecia en el siguiente cuadro:

CUADRO 3						
Población tributaria estimada para el Perú, 1570-1620						
Región	1570	1580	1590	1600	1610	1620
Costa norte	20,398	15,359	11,769	9,170	7,262	5,844
Costa central	25,189	20,567	17,082	14,331	12,140	10,374
Costa sur	8,711	6,403	4,936	3,925	3,193	2,668
Sierra norte	42,677	34,544	30,224	26,002	22,372	19,356
Sierra central	41,994	36,966	33,070	29,802	26,965	24,539
Sierra sur	121,584	108,738	97,944	88,611	80,500	73,462
Total	260,544	222,570	195,017	171,834	152,424	136,235

Fuente: N.D. Cook,
*Demographic
Collapse...*, 1981: 118.

Ciertamente, el cuadro anterior indica números de tributarios, es decir, cabezas de familia, con lo que puede estimarse poblaciones totales aproximadamente cinco veces mayores para cada una de las cifras entre 1570 y 1620, calculando en casi 5 el número de personas promedio por familia. La población disminuyó así continua y fuertemente hasta la tercera o cuarta década del siglo XVII, si bien todavía no está muy claro si después de entonces continuó bajando de igual forma, o si la disminución se matizó o detuvo.

HACIA LA RECOMPOSICION DE LA POBLACION

A lo largo del siglo XVII fue evidente para la administración colonial que el rendimiento del tributo disminuía conforme bajaba la población. Fueron muchas las voces que se levantaron entonces tanto para denunciar la progresiva disminución de los habitantes andinos, como para buscar fórmulas que permitieran solucionarla. Puede apreciarse que las mismas incidían en la conveniente necesidad de reducir las cargas tributarias agravadas por las diversas modalidades de la mita y otros servicios que afectaban a la población; las mayores acusaciones recayeron sobre las tristes consecuencias de la mita minera, que alimentaba tanto la producción de la plata de Potosí como otras actividades similares dentro del propio altiplano o en la zona de Huancavelica de donde se extraía

el azogue. Aunque en diversos momentos posteriores al tiempo del virrey Toledo las autoridades españolas trataron de disminuir la presión tributaria, los efectos de las medidas tomadas no llegaron a ser apreciables.

Una propuesta original elaborada a fines del siglo XVI e inicios del XVII fue la del cronista andino Guaman Poma de Ayala; proponía éste que se permitiera a la población andina administrarse en forma independiente a través de sus propios curacas, los cuales —como repetía constantemente Guaman Poma— eran sus únicos “señores naturales”. Este proyecto se complementaba con la reducción del peso de la exacción, debiéndose eliminar no sólo las encomiendas (las cuales se hallaban en realidad en proceso de extinción en los tiempos de Guaman Poma, pues los encomenderos ya no cobraban los tributos, haciéndolo los corregidores en su lugar), sino concentrar la población española en las ciudades, devolviendo el ámbito rural al control de la población andina. Los hombres andinos, en palabras del cronista, no recusaban entonces el sistema colonial sino que lo mantenían, reclamando en cambio que toda la administración del mismo se hiciera a través de los curacas. Pensaba Guaman Poma que eliminando las cobranzas adicionales al tributo, la mita por ejemplo, la renta tributaria prestada a la Corona española no sería dañada sino incrementada y garantizada a la vez. Haciendo desaparecer los excesos se podría conservar mejor la población, entendiéndose dentro de aquellos las múltiples prestaciones de servicios personales, agravadas por las consecuencias de la mita minera que, por ejemplo en Huancavelica, producía enfermedades que diezaban a la población afectada, y cuyas consecuencias eran recordadas con horror por el cronista, nativo de una región vinculada a la mita del azogue. Al disminuir o evitar definitivamente las presiones adicionales ejercidas por los funcionarios, especialmente los corregidores de indios, la población encontraría en poco tiempo muchas mejores condiciones para prestar su concurso tributario, evitándose a la vez su disminución.

No deja de tener un orgulloso y explicable carácter etnocéntrico la afirmación de Guaman Poma acerca de que los hombres andinos librados a sus propias fuerzas y gobernados por sus señores naturales, serían capaces no sólo de mantener sino de incrementar las rentas reales. Antecedentes de esta propuesta se encontrarán en las agitadas gestiones de los frailes lascasistas encabezados por fray Domingo de Santo Tomás en la segunda mitad de la centuria anterior. Para lograr su propuesta, exigía Guaman Poma que los españoles fueran confinados (“reducidos” en sus términos) a las ciudades, y que la población andina fuera dejada libremente a cargo de sus autoridades étnicas. El campo debía ser andino y ésta era la única forma de garantizar el incremento de la población que, como bien comprendía también Guaman Poma, era la base de la riqueza de la propia Corona española; ésta no sería nada sin los “indios”.

Toda esta argumentación se hallaba relacionada con la comprobada y trágica disminución de la población. El cronista andino destacaba no sólo que la administración colonial no podría sobrevivir a su ausencia definitiva, sino también hacía suyas las argumentaciones de los lascasistas del siglo XVI que habían organizado “congresos” o juntas de curacas, en los cuales se elaboraron propuestas plasmadas en memoriales que proponían similares soluciones; en aquellos “congresos” se llegó a nominar a fray Bartolomé de las Casas para que hiciera llegar sus propuestas al rey de España, cosa que hizo hacia 1560.

Desde los años iniciales de la invasión se habían levantado protestas contra la despoblación tempranamente comprobada. Religiosos y funcionarios habían escrito sobre el asunto; clásico es el caso de Cristóbal de Molina o Bartolomé de Segovia, uno de ellos fue el hasta ahora no totalmente esclarecido autor

del célebre texto cuyo largo título explica por sí solo su contenido y tendencia. Se trata de la *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú en suma para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y población de estos reinos, y para entender con cuanto daño y perjuicio se hizo de todos los naturales universalmente de esta tierra; y como por la mala costumbre de los primeros se ha continuado hasta hoy la grande vejación y destrucción de la tierra, por donde parece faltan más de las tres partes de los naturales de la tierra, y si Nuestro Señor no trae remedio, presto se acabarán los más de los que quedan; por manera que lo que así se tratase más se podrá decir destrucción del Perú que conquista ni población*. Esta relación, escrita en 1553, es uno de los documentos que marcó el inicio de una larga serie de textos y memoriales relativos a la crisis demográfica, de la cual se apreciaba efectos en fechas tan iniciales como la de su redacción. Los administradores coloniales no fueron extraños a estas inquietudes, y desde tempranas fechas tanto laicos como religiosos dejaron testimonio de su preocupación, y aunque no emplearon siempre términos tan dramáticos como los usados por Molina o Segovia, proporcionaron muchos elementos para estudiar la opinión de la administración y especialmente la de la Iglesia acerca de la disminución demográfica.

En el siglo XVI destacan las páginas del provisor de la diócesis del Cuzco Luis de Morales, quien denunciaba los malos tratamientos recibidos por los pobladores andinos como causa determinante de su disminución. Morales escribía en años tan tempranos como 1541, dando testimonio de las exacciones de los tiempos iniciales. Después lo hicieron fray Domingo de Santo Tomás y el licenciado Polo de Ondegardo, y cuando en 1567 el licenciado Francisco Falcón redactaba su *Representación hecha... en Concilio Provincial sobre los daños y molestias que se hacen a los indios*, exponía detenidamente las ya visibles consecuencias de la invasión de los procesos de la colonización. Como los anteriores, fueron muchos los autores que se ocuparon de estos asuntos y, a fin de cuentas, las cartas y memoriales de los propios virreyes se hicieron también eco de las preocupaciones motivadas más directamente en la administración por la visible disminución de los tributos. Quejas de esta naturaleza abundan a lo largo del siglo XVII y cuando a finales del mismo el virrey Duque de la Palata señalaba en su correspondencia la necesidad de rehacer el régimen tributario vigente desde la época del virrey Toledo, lo hacía porque ya era comprobable en el último cuarto de dicha centuria que la población había cambiado de *status* y que el número de forasteros, mestizos y yanaconas había crecido en detrimento de los originarios, sujetos estos últimos al tributo y a la mita.

La generalidad de los investigadores acepta que en el siglo XVIII la población andina se recuperó de los efectos de la crisis demográfica; así aparece de los múltiples documentos empleados para su cómputo, y especialmente en las visitas y padrones elaborados como consecuencia de las mismas. Pero la recuperación de la población debe buscarse más atrás, en las ocasiones en que se determina el estancamiento de la crisis misma. Nicolás Sánchez Albornoz ha destacado diversos indicios que alcanzan una gran importancia, fundamentalmente en torno a la presencia, el número y las actividades de los forasteros, que constituyen una de las más destacadas formas de migración poblacional durante la Colonia. La visita general del virrey Toledo, realizada durante la década de 1570-80, dio origen a una tasación general de los tributos; no fue la primera, habiase buscado lo mismo en los momentos anteriores en los que se realizó la visita de Gasca (1549-50).

Establecía la tasa toledana que el tributo era pagado por los originarios, entendiéndose por tales a los habitantes incluidos en los padrones de las reduccio-

nes realizadas a la par que la visita toledana. No pagaban tributo, en cambio, los mestizos, los yanaconas, los forasteros. Se asistió entonces a un proceso que buscaba incorporar al mayor número de originarios posible a los padrones de tributarios, y para ello se acentuó la presión sobre los curacas, a fin de que redujeran a los "indios huidos" de las mismas; pero a la vez entraron en juego distintos conjuntos de intereses contrarios al de la administración: de un lado, los dueños de haciendas dedicadas al cultivo de la coca (especialmente las ubicadas en las *yungas*, al Este de los Andes) favorecían el asentamiento de yanaconas en las mismas, aceptando entonces a los huidos de las reducciones y buscando que permanecieran en lo posible al margen de los padrones de tributarios, discutiendo incluso el derecho de la administración a empadronarlos como tales. Similar actitud se halló en los encomenderos desde tiempos anteriores, y también entre los dueños de obrajes.

Al disponer de una mano de obra desligada siquiera parcialmente de las obligaciones tributarias y de la mita minera, era posible consolidar de un mercado de mano de obra disponible para muchas empresas particulares. Lo mismo ocurría con los curacas, quienes deseaban registrar el menor número de tributarios en los padrones de población de las reducciones, pues eso les permitía disponer de mano de obra al margen de ellas, única garantía de riqueza dentro de los criterios de la economía andina.

Todo ello facilitó el crecimiento de los mestizos, registrados como tales en los propios libros de parroquias y en los padrones de reducciones, donde puede verse incluso en los asientos correspondientes a una familia, en el cual se ha registrado a uno o dos hijos como mestizos, siendo toda la familia restante registrada como tributaria. Así crecieron también los forasteros, categoría que crecería notablemente durante el siglo XVII, y allí se muestra la creciente importancia de la misma en contraposición al decrecimiento de los registrados en los padrones de tributarios. La sugerencia de Sánchez Albornoz es que el crecimiento de los forasteros (aun considerando los no registrados como tales), así como el incremento de los mestizos, debe dar números distintos al de la población en general, puesto que los estudios demográficos sobre esta época se basaron mucho en el número de tributarios, en baja constante.

Comparando las cifras entre 1620 y 1754, se notaría una disminución de aproximadamente un tercio entre la primera cifra (estimada por Cook) y la segunda proporcionada por el censo del virrey Conde de Superunda. Sin embargo, el estudio de Germán Colmenares sobre la provincia de Tunja en Colombia arroja una pregunta importante, que Sánchez Albornoz recoge: en Tunja la disminución de los tributarios (base general de los censos hispánicos) no significa una reducción global de la población, sino una modificación del *status* de parte de la misma, disminuyendo el número de tributarios y aumentando el de mestizos y forasteros. Algo similar pudo pasar en el Perú, pues desde las visitas de la primera mitad del siglo XVII se puede apreciar una modificación similar a la mencionada. Sánchez Albornoz recuerda las palabras del virrey Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, quien al disponer una nueva numeración general de la población andina, afirmó:

De muchos años a esta parte se ha reconocido la despoblación grande a que han llegado todos los pueblos de estas dilatadas provincias del Perú y los graves inconvenientes que se van continuando de no aplicarse el remedio a tan universal ruina, pues no puede conservarse el reino con sólo las principales ciudades si todo el resto de sus miembros se enflaquece y despuebla como se va sucediendo... [ello ocurría por]... la facilidad

con que los naturales mudan sus domicilios retirándose a las ciudades y escondiéndose a donde nunca les alcance la noticia de sus caciques y gobernadores...

Ello ocurría, en verdad, desde finales del siglo XVI, pero la alarma de las autoridades españolas se hizo notoria cuando el tributo indígena descendió notablemente en el siglo XVII; cuando escribía De la Palata, hacía cerca de 50 años que la situación era crítica. A partir del censo De la Palata los padrones incluyeron a los mestizos y forasteros de forma similar a los tributarios.

Sin embargo, la consideración de los forasteros como tributarios no impidió la migración, como puede observarse en un ejemplo proporcionado por el mismo Sánchez Albornoz: entre 1695 y 1754, en tres repartimientos de la provincia de Chayanta, el número de forasteros se incrementó de 49 a 1,031, mientras el de originarios pasó de 1,237 a 1,123 en el mismo periodo, en el cual se está de acuerdo aceptar que la población se hallaba en proceso de recuperación.

Deberá estudiarse este tema con mayor énfasis para poder determinar el momento terminal de la crisis demográfica. Finalmente, debe añadirse también que los curacas debieron considerar fundamental el crecimiento de los forasteros, pues era la única manera de crecer económicamente, si se piensa que no hay evidencia de la desaparición total de las relaciones de parentesco entre los forasteros y sus comunidades de origen, por ello se requiere de nuevos análisis en torno al mantenimiento y recomposición de las relaciones de parentesco en la Colonia. Todo lo anterior puede retraer el momento final de la baja demográfica hasta el segundo tercio del siglo XVII.

La voluntad de la administración de contar con cómputos demográficos confiables colisionó, muchas veces, con los mencionados intereses contrapuestos de las autoridades locales coloniales, de los hacendados o de los mineros, y con los de la población andina representados por los pedidos de los curacas y sus actitudes concretas. Un ejemplo no referido a la población humana sino pecuaria, es ilustrativo de la concurrencia de intereses. En 1591, cuando el visitador Alonso Fernández de Bonilla trabajaba en la región serrana de Arequipa, saltó a la vista que a pedido de los curacas se habían modificado la intención de las tasas tributarias toledanas, cambiándose la entrega de camélidos por su valor en pesos, fijado en forma estable por la administración. Los ayudantes del corregidor cobraban el tributo en ganado, depositaban su valor en la caja real de Arequipa y empleaban el ganado recogido en caravanas de llamas fletadas con diversos efectos, particularmente vino, hacia el centro minero de Potosí, donde después de varios viajes vendían el mismo ganado a un precio varias veces superior al pagado como su equivalente tributario.

La presión sobre los curacas para reducir a los "indios huidos" fue constante desde el siglo XVI; los curacas mantuvieron mucho tiempo una sorda guerra frente a los intereses de la administración, y finalmente manifestaron su impotencia para lograr el propósito de la misma. El problema interesante surge cuando los huidos van siendo reconocidos como forasteros, establecidos en forma permanente fuera de sus reducciones. Como ya se dijo, los forasteros, en contra de los originarios, aumentan constantemente desde inicios del siglo XVII, y su número siguió incrementándose después que las disposiciones tributarias de los últimos años del siglo XVII los incluyeron entre los obligados a las prestaciones tributarias. Es posible que el crecimiento de los forasteros pudiera deberse a una actividad de los propios curacas, que veían en ellos una forma de incrementar la población exenta del tributo, evadiendo de este modo parte de los efectos desestructuradores de éste. Hoy comienzan a estudiarse nuevamente las actividades

de los curacas en el centro minero de Potosí, por ejemplo, donde en el siglo XVII se aprecia una intensa actividad comercial dirigida por las autoridades étnicas. En el mismo siglo, como ha demostrado Sánchez Albornoz, existían en Potosí numerosos forasteros y yanaconas y un reciente libro de Peter Bakewell señala que la mayoría de la mano de obra eran *mingas*, asalariados y no mitayos. Según ha mostrado Sánchez Albornoz, a finales del siglo XVII el 41% de la población del Alto Perú era migrante y vivía fuera de sus reducciones originarias.

Otros cálculos globales de la población dejan ver la importancia de los forasteros, creciente en el tiempo; los datos proporcionados por el contador de retasas José Orellana en un informe sucinto que preparara "de mandato verbal del Excmo. Señor Virrey Conde-de Superunda" (1751, vid. Cuadro 4), indican:

612,529 personas de las cuales:
2,082 caciques
88,160 tributarios
54,920 forasteros
34,486 reservados
143,180 muchachos
189,702 mujeres

Debe compararse la cifra total anteriormente indicada con los números totales de población registrada para 1620 en el cuadro elaborado por Cook (Cuadro I).

Interesa registrar el movimiento de la población desde 1630, aunque no se disponga de muchos cuadros comparativos al de Cook, salvo los elaborados por Vollmer. Las cifras de Orellana, contemporáneas a las usadas por Vollmer, indican un tímido crecimiento algo más de un siglo después, tendencia que se aprecia igualmente si se toma como referencia al obispado del Cuzco, por ejemplo, al que Orellana asigna 127,538 personas; en datos publicados por Magnus Mörner, basados en una importante visita eclesiástica a los pueblos del obispado cuzqueño, se registró 126,250 habitantes en 1689-90; en 1786 se estimaban 206,605 h. para la misma región. Sin embargo, Mörner reproduce en su libro un mapa elaborado después de la visita del obispado del Cuzco por el obispo Bartolomé María Heras (1798), donde figuran 315,315 h., número altísimo que indicaría un crecimiento inédito en algo más de 100 años. Es interesante comprobar que entre el censo de Orellana (1754) y la estimación de 1786 se encuentra la gran rebelión de Tupa Amaro.

Otra curva de crecimiento notable puede verse en las cifras arequipeñas. En las sumas del censo del virrey Conde de Superunda, elaboradas por Orellana (Cuadro 4), se registró una población andina para el obispado de Arequipa de 13,983 personas (cifra que puede ser, sin embargo, discutible); en el censo realizado por Hipólito Unanue e incluido en la memoria de gobierno del virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos (1792, Cuadro 5), el mismo obispado de Arequipa aparece contando con 66,609 personas clasificadas como "indios" y 17,797 registradas como "mestizos". En la última oportunidad el obispado arequipeño contaba con 136,135 habitantes, los cuales continuaron subiendo: en 1804 eran 138,736 según las cifras publicadas por Francisco Xavier Echeverría y Morales en su *Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa*.

CUADRO 4

	Caciques y principales	Originarios	Forasteros	Reservados	Muchachos	Mujeres	Personas
Arzobispado de Lima	263	17,720	4,371	5,381	23,408	50,310	101,453
Arzobispado de Chuquisaca	352	11,589	15,359	6,540	27,093	56,085	117,018
Obispado de Mizque	18	3,182	506	1,021	4,538	8,571	17,836
Obispado del Cuzco	639	20,711	12,053	7,697	28,455	57,986	127,541
Obispado de La Paz	196	10,550	13,644	5,999	28,400	48,944	107,733
Obispado de Arequipa	129	3,083	667	805	3,175	6,124	13,983
Obispado de Guamanga	248	8,537	2,933	3,912	8,689	23,532	47,851
Obispado de Trujillo	237	12,788	5,387	3,131	19,422	38,149	79,114
Total	2,082	88,160	54,920	34,486	143,180	289,701	612,529

"Razón que da D. José de Orellana, contador de Retasas de este Reyno, de mandato verbal del Excmo. Sr. Virrey Conde de Superunda, de los Indios de todas clases que se consideran existentes en los Arzobispados y Obispados que abajo se expresan..." [1754], en: Manuel A. Fuentes, ed. *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español...*, T. IV (Apéndice: "Estados o documentos a que se refiere este tomo cuarto") pp. 7-15 (numeración independiente). Las sumas han sido corregidas.

CUADRO 5

Intendencia	Clérigos	Religiosos	Religiosas	Beatas	Espanoles	Indios	Mestizos	Castas libres	Esclavos	Totales
Lima	431	1,100	572	84	22,380	63,163	13,747	17,864	29,763	149,104
Trujillo	460	169	162		19,098	115,647	76,949	13,758	4,724	230,967
Arequipa	326	284	162	5	38,731	66,609	17,797	7,003	5,258	136,175
Tarma	229	127		15	15,999	105,487	78,681	844	236	201,618
Huancavelica	81	18			2,341	23,899	4,537		41	30,917
Guamanga	176	45	82		5,378	75,284	29,621	794	30	111,410
Cuzco	315	474	66	113	31,828	159,105	23,104	993	284	216,282
Total	2,018	2,217	1,044	217	135,755	609,194	244,436	41,256	40,336	1'076,473

"Estado de las siete Indentencias en que esta dividido el Virreynato de Lima, con expresión de las Ciudades, Villas y Pueblos que comprenden, número de sus Doctrinas y el de sus havitantes, con distinción de las respectivas clases á que estos corresponden", hecho por Hipólito Unanue, redactor de la *Memoria de gobierno* del virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos (1792). En: M. A. Fuentes, *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*, T. VI, Lima 1859, pp. 6-9 (anexos). [Se ha observado pequeñas diferencias en las sumas; han sido corregidas].

BIBLIOGRAFIA

Un estudio clásico sobre la población americana colonial es el de Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América* (Ed. Nova, Buenos Aires 1954), Rosenblat es el más conocido defensor de la tesis de una población americana reducida y, consecuentemente, de una baja crisis demográfica. Para una versión moderna del tema poblacional a nivel americano véase de Nicolás Sánchez Albornoz, *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000* (Alianza Editorial, Madrid [1973] 1977). Clásico para el Perú es el estudio de George A. Kubler, *The Indian Caste of Peru, 1795-1940* (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. N° 14, Washington 1952). Para Mesoamérica, donde se creó un nuevo e influyente modelo de interpretación demográfica, véase de Woodrow W. Borah y Sherburne F. Cook, *The population of Central Mexico (1531-1610)* (Ibero-Americana N° 44, University of California Press, Berkeley 1960), *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest* (Ibero Americana N° 45, University of California Press, 1963) y *Essays on Population History: Mexico and the Caribbean* (University of California Press, Berkeley 1971-77; hay traducción española de los dos primeros volúmenes, Siglo XXI, México 1977-78). Es importante la compilación de estudios editada por William M. Denevan, *The Native Population of the Americas in 1492* (University of Wisconsin Press, Madison 1976).

En este capítulo se ha mencionado insistentemente el artículo de Henry F. Dobyns "An Outline of Andean Epidemic History to 1720" (*Bulletin of the History of Medicine*, 37, 1963); véase, del mismo autor: "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate" (*Current Anthropology*, 7, 1966). El artículo de José Toribio Polo es clásico: "Apuntes históricos sobre las epidemias en el Perú" (*Revista Histórica*, 5, Lima 1913; más adelante, en el mismo volumen, Polo publicó una *Addenda*). El reciente libro de Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española* (Alianza Editorial, Madrid 1976) analiza la despoblación dentro del marco de la desestructuración de la población andina.

El reciente libro de Noble David Cook, *Demographic Collapse. Indian Perú, 1520-1620* (Cambridge University Press, New York-Londón 1981) es la más completa aproximación al tema en el Perú; si bien limita su estudio a los límites actuales del país. Véanse entre otros trabajos del mismo autor: *The People of the Colca Valley. A Population Study* (Westview Press, Boulder, Colorado 1982), "Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la conquista" (*Histórica*, I, 1, Lima 1977) y "Population data for Indian Peru: Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Hispanic American Historical Review*, vol. 62-1, Feb. 1982).

Sobre los registros parroquiales véase de Nicolás Sánchez Albornoz, "Les registres paroisseaux en Amérique Latine: quelques considérations sur leur exploitation pour la démographie historique" (*Revue Suisse d'Histoire*, vol. 17, 1967). La reconstrucción de una población por medio de los registros parroquiales puede verse en N.D. Cook, "La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-47. Un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas", en F. Pease G.Y., ed., *Collaguas I*, (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1977).

La población andina en los censos del siglo XVIII ha sido estudiada por Günther Vollmer, *Bevölkerungs politik und, Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit 1741-1821* (Bad Homburg vor der Höhe, 1967). Se ha mencionado en este capítulo el libro de Magnus Mörner, *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la Colonia* (Universidad del Pacífico, Lima 1978), así como el artículo de John H. Rowe, "The Age Grades of the Inca Census" (sobretiro de *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, México 1958). Importante información demográfica sobre el Cuzco se halla en el libro editado por Horacio Villanueva Urteaga, *Cuzco 1689. Informes de los párrocos al obispo Mollinedo. Economía y sociedad en el sur andino* (Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1982). Se encontrará importante información demográfica sobre el Cuzco en Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX* (Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco 1983).

Bibliografía general sobre la demografía histórica: William H. Mc Neill, *Plagues and People*

(Anchor Press-Doubleday, New York, 1976); Marcel Reinhard y André Armengaud, *Histoire générale de la population mondiale* (Paris 1961) y A.M. Carr-Saunders, *World Population. Past Growth and Present Trends* (Oxford 1936). El volumen primero del libro de Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, économie et capitalisme. Les structures du quotidien: Le possible et l'impossible* (Armand Colin, Paris, 1979) trae una importante meditación de conjunto sobre el comportamiento de la población mundial en dicho tiempo (hay traducción española, por Alianza Editorial, Madrid).

Capítulo XI

LA ECONOMIA DE LA COLONIA

SON muchos los estudios que nos aproximan a la vida económica de los Andes durante la Colonia, si bien no se logra todavía una saludable claridad sobre ella; las temáticas han sido también muchas y ya se han explicado abundantemente la organización de la explotación minera, así como los varios rendimientos de sus productos, entre los cuales priman notoriamente la plata y el azogue. De igual forma, se ha iniciado el estudio de la constitución de los regímenes diversos de la propiedad agraria, y la organización de los distintos sistemas de hacienda. Finalmente, se ha hablado con largueza de la formación del mercado, iniciado con la introducción de la moneda y del comercio, destacando en este campo los estudios realizados en torno al monopolio comercial del Estado español, así como los análisis del contrabando, más extendido aparentemente en el siglo XVIII. En años recientes se incide con mayor frecuencia en las investigaciones sobre la formación de un mercado interior, y también en los análisis que permiten precisar mejor la participación de las poblaciones colonizadas en las actividades mercantiles, casi siempre bajo formas particulares, desde que no desaparecieron las formas de intercambio existentes antes de la invasión española.

Con ésta se inauguró una nueva época en la economía andina. Introdujeron los españoles la moneda, y con ella nuevas nociones acerca del intercambio: el comercio y el mercado. Se vio con anterioridad que el intercambio tradicional andino estaba regido por la reciprocidad y la redistribución; en él los bienes fluían por canales restringidos en buena cuenta a las pautas básicas de las relaciones de parentesco. La comprensión de esta modalidad originó confusiones iniciales entre los españoles, cuando en el segundo viaje de Francisco Pizarro el piloto Bartolomé Ruiz halló una balsa en las vecindades de Tumbes; no pudo menos que identificarla como parte de una actividad comercial. Pero la balsa estaba cargada con piezas de ropa (*cumbi*, especialmente), con objetos de oro y plata, conchas marinas (*Spondylus = mullu*) y piedras preciosas, bienes todos que no pertenecían al ámbito de los intercambios normales y que eran muy posiblemente ofrendas religiosas u objetos de intercambio ritual entre unidades étnicas. Es sabido ya que la noción de tributo no funcionó en los Andes, en tanto una prestación de parte de la renta personal, sino como una entrega de fuerza de trabajo. No hubo entonces tampoco entrega de objetos como tributo. Era natural, de otro lado, que los españoles identificaran todo

intercambio como mercantil; así lo hicieron también en las regiones americanas en las cuales se establecieron antes que en el Perú. Incluso, después de su experiencia antillana y mexicana, los españoles trasladaron a otros lugares de América, ciertamente a los Andes, el término *tiánguez*, proveniente de una palabra náhuatl e identificado con la plaza del mercado, y así en la documentación andina desde el siglo XVI dicha palabra reemplazó a *ccatu*, a la que se otorgó el sentido de lugar de intercambio en quechua.

También en el mucho económico funcionaron así estereotipos que se hicieron comunes con el tiempo, y de la misma manera que los primeros cronistas del siglo XVI, los autores posteriores siguieron empleando los términos del intercambio europeo para identificar las nociones andinas de intercambio. Los problemas derivados de estas confusiones iniciales están todavía presentes en la investigación histórica y hoy se busca con mayor interés precisar mejor las relaciones económicas de la población andina antes y después de la llegada de Francisco Pizarro.

La introducción de la moneda generó una importante transformación en el panorama de la economía andina; en un principio la moneda fue usada en forma limitada, dada su escasez, antes como un patrón de referencia que como un valor generalizado de cambio, aun entre los propios españoles. Al establecerse los primeros tributos, estos se pagaron siempre en especie; aunque se llegó a regular una equivalencia en moneda (pesos), la misma sólo fue real en tiempos posteriores. Cuando en 1549 comenzó a ponerse en ejecución la tasa tributaria ordenada por el presidente de la Audiencia de Lima Pedro de la Gasca, la misma incluyó cantidades de bienes, si bien reproducía la experiencia española de los años previos. Solamente en la tasa mandada hacer por el virrey Francisco de Toledo después de la visita general que hiciera llevar a cabo en el inicio de la década de 1570, se estableció una equivalencia monetaria para los tributos estables que la población debía abonar a la administración colonial. Sin embargo, desde los momentos iniciales de las encomiendas, establecidas desde los días de Francisco Pizarro, se fue precisando un rendimiento correspondiente a cada una de ellas, calculado en pesos ensayados, pero éste respondía más que a una renta efectivamente cobrada en moneda, al valor atribuido a los productos que se entregaban y a la presunción de lo que podía pagar de tributo cada hombre andino involucrado en el mismo. Era entonces una equivalencia teórica, y los tributos recaudados por los encomenderos fueron cobrados siempre en especie, como lo certifican las ya publicadas tasas de la Gasca; cuando los encomenderos dejaron de cobrar los tributos y estos fueron recaudados por los corregidores de indios, se continuó con el mismo sistema. Aun en los tiempos posteriores al virrey Toledo, desde los cuales la tasa hallábase calculada en pesos ensayados, la contribución efectiva continuó haciéndose en bienes que los españoles buscaban hacer ingresar al mercado por ellos inaugurado en los Andes.

Las primeras fundiciones oficiales de metales preciosos se hicieron en Cajamarca, midiéndose en pesos y marcos el oro y la plata distribuidos entre los españoles que allí se hallaron en la captura del *Inka*, y que se beneficiaron con el reparto del botín reunido bajo la modalidad del rescate pactado, según es fama. Del monto total se separó el quinto real, impuesto de la Corona así llamado porque equivalía a la quinta parte de los tesoros hallados o metales preciosos fundidos; Hernando Pizarro fue, oportunamente, el encargado de llevar a España este primer producto de los impuestos que la Corona castellana cobraba en los Andes.

Los pesos de oro recaudados en Cajamarca debieron tener, según los datos

proporcionados por Francisco de Xerez y Pedro Sancho —secretarios de Pizarro— una ley de 22 1/2 quilates. Cada marco de plata valía entonces 2,210 maravadises, haciéndose en consecuencia una aleación de 930 gramos fino. Al calcular estas cifras, Manuel Moreyra y Paz-Soldán consideró que se obtuvieron en el rescate de Atahualpa 5,729 kg. 699 gramos de oro puro y 11,041 kg. 433 gr. de plata pura, correspondiendo a 1'326,539 pesos de oro y 51,610 marcos de plata. La parte más importante de este botín inicial emigró rápidamente a España juntamente con los quintos reales, como relataron los primeros cronistas. Francisco de Xerez señaló que arribaron a Sevilla 708,580 pesos de oro y 49,008 marcos de plata. Naturalmente, estos montos son válidos únicamente si el cómputo realizado en Cajamarca es correcto, aunque es muy probable que no incluyera todo lo recaudado en aquel momento. Parte de las cantidades llegadas al puerto de Sevilla lo hicieron bajo la forma de barras, planchas y pedazos de metal; una parte no precisada arribó a su destino metropolitano en su forma original de vasijas u otras formas de las piezas que fueron entregadas por la población andina durante el procedimiento del rescate del *Inka*.

La moneda ingresó de esta manera en los Andes junto con los españoles. En su primera época predominaron los pesos corrientes, no ensayados ni sellados, se ha calculado que cada uno equivalía a 360 maravedises, aunque no es una equivalencia constante; dicha moneda circuló profusamente con varios valores hasta que se reglamentó el peso ensayado con un valor de 450 maravedises, en los tiempos del virrey Francisco de Toledo. Posteriormente se llamó peso corriente a la moneda también llamada *macuquina* o bárbara, no marcada ni sellada, que continuó circulando. El peso sellado tuvo también valores diferentes, siendo el más generalizado el de ocho reales; los hubo también de 9, 11, 12 1/2 reales y 13 1/2 reales. Estos últimos fueron denominados pesos fuertes o dobles. En casos específicos se fijó el valor del peso para determinadas operaciones, por ejemplo, el virrey Toledo señaló que los reales quintos y los tributos indígenas debían pagarse en pesos de 12 reales y medio (425 maravedises). El peso ensayado clásico o legal era de 450 maravedises, equivalente a 13 1/4 reales. Era la moneda de referencia.

Pero la moneda así introducida tuvo, como se dijo, una vida azarosa que mejoró cuando la producción de plata de Potosí se hizo presente después de 1545. Los precios funcionaron muchas veces en el papel. La historia de los precios en la época inicial de la Colonia está por hacerse, aunque después de los estudios precursores de Guillermo Lohmann Villena sobre los precios limeños hay ya aproximaciones en un campo que es fecundo en informaciones y cuya importancia no se oculta. Puede hallarse en las tasas tributarias, especialmente en las de la época del virrey Toledo, la manifestación del interés de la administración en estabilizar los precios o, al menos, señalarlos. Pero en líneas generales se encuentra una distorsión de los mismos en las propias tasas, dada la disposición del propio virrey, quien señalaba que los tributos indígenas debían ser pagados en pesos de un valor de 12 reales y medio, mientras que las tasas anteriores estaban establecidas en productos, calculadas en pesos corrientes o ensayados de menor valor que el peso tributario, así establecido. No se conoce el efecto real de esta medida, aunque es posible que tuviera consecuencias importantes en los precios reales y aun en el valor de la moneda.

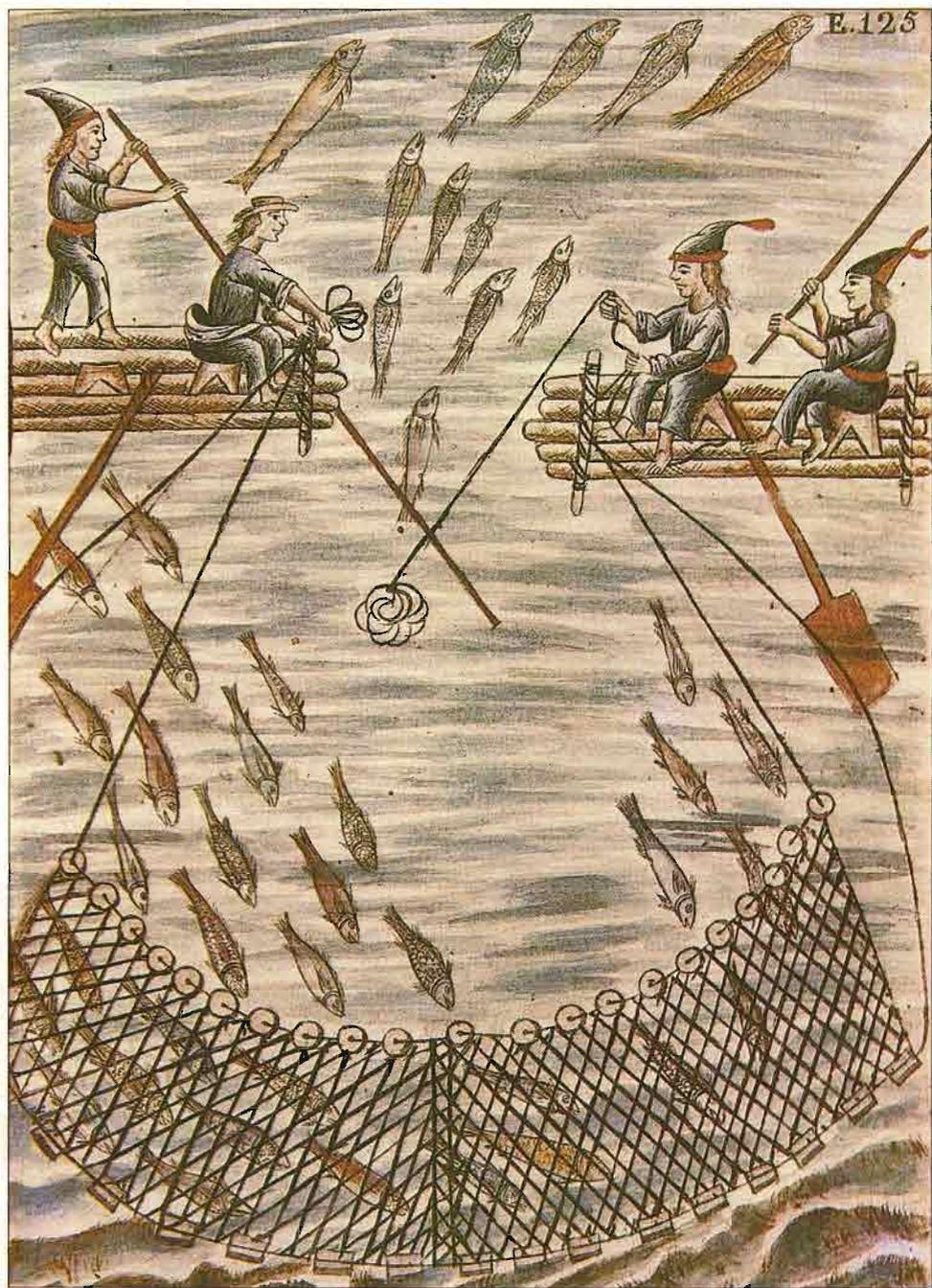
Con todo, los precios tuvieron una vigencia fundamentalmente urbana durante un tiempo considerable (teniendo en cuenta las rutas troncales del comercio español), toda vez que la escasez de la nueva moneda era visible y que las condiciones del mercado eran más claras en las ciudades habitadas

por la población española y en las rutas transitadas por ella, siendo menos vigentes (o simplemente inexistentes) en los medios rurales donde, como se vio, el tributo continuaba pagándose aun después de los tiempos toledanos bajo la forma de especies. Lohmann ha señalado variaciones en los precios de los productos del comercio local, como el vino, una vez que éste alcanzó cosechas importantes en los valles de la Costa del Sur del Perú y aprovisionó un amplio mercado que se extendía desde las zonas andinas como Potosí y el Cuzco, además de otras ciudades del virreinato, hasta las más alejadas regiones chilenas, accesibles por mar o incluso el importante mercado panameño, desde donde pudo filtrarse el vino contrabandeado hacia Europa. Los precios de los productos importados siguieron vías distintas a las de los locales, alcanzando muy altos niveles en los momentos iniciales, abaratados después, salvo condiciones especiales de escasez de aprovisionamiento.

Interesa precisar las modificaciones que el nuevo régimen económico originó en la vida andina, las cuales no se limitaron ciertamente a la introducción de la moneda. Quizás uno de los elementos más importantes e influyentes en la población se encuentre en la imposición del régimen tributario; éste cambió la relación económica del poder con la gente. Anteriormente al siglo XVI la gente andina entregaba energía humana al Tawantinsuyu, de la misma manera que a las unidades étnicas administradas por los curacas; el poder organizaba una redistribución eficaz y generalizada, basada en buena cuenta en bienes que la unidad étnica no podía obtener en cantidad suficiente o en calidad determinada (el caso de la ropa tejida redistribuida por el *Inka*, por ejemplo). Se vio en los primeros capítulos de este libro la forma cómo la redistribución legitimaba la situación del *Inka*, así como también la del curaca —en los dos niveles básicos de aplicación de la redistribución—, y el poder eminente del primero era generalmente reconocido. Después de establecido el régimen colonial se interrumpió este sistema en lo que a la redistribución realizada por el poder central se refiere (no así en el caso de los curacas), a pesar de los esfuerzos de las autoridades étnicas por restablecer con el nuevo poder español relaciones de esta naturaleza. En lugar de ello se impusieron relaciones de carácter tributario, las cuales introducían un elemento nuevo: el tributo no era una forma de prestación equivalente a la redistribución, por cuanto entrañaba la entrega de parte de la renta personal.

Inicialmente, el tributo colonial pudo afectar recursos comunes, ello se aprecia en los esfuerzos de los frailes dominicos evangelizadores de Chucuito, en la región del lago Titicaca, destinados a lograr que los productos comúnmente administrados —por ejemplo el ganado de la comunidad— financiaran el pago del tributo; ello no prosperó y las tasaciones primigenias de los tributos indígenas se realizaron calculando una cantidad determinada por persona afectada a los mismos. Aunque los curacas fueron responsabilizados por el entero de la tasa del grupo, y ello alcanzó mayor estabilidad a partir de la tasa toledana, las autoridades étnicas estaban obligadas a cobrar la parte correspondiente a cada individuo y eran responsables por el monto total de los tributos que sus dependientes debían pagar.

A la vez, la nueva economía introdujo la noción de salario. Si bien existen muchos testimonios de que la administración o sus miembros entendieron desde el siglo XVI los fundamentos básicos de la reciprocidad, pensaban a la vez que el salario respondía a una mejor noción de justicia distributiva. Considerar *más justo* el salario conllevaba conceptuar injusta la redistribución y también la reciprocidad en sus modalidades asimétricas. Por ello puede notar-



*"Indios pescando con
chinchorro" (Martínez
de Compañón)*

se en muchos casos la violencia ejercida sobre los curacas. Durante la visita general mandada hacer por el virrey Toledo se llevó a cabo, por ejemplo, una averiguación concreta destinada a precisar las formas específicas en que los curacas empleaban la mano de obra de su grupo en la realización de ciertas tareas, como la siembra y cosecha en zonas alejadas de su hábitat nuclear, y muy especialmente en torno a aquellas labores vinculadas al acarreo de los bienes entre las zonas de producción y las de consumo o depósito; toda forma de *mitta* andina podía ser vista por los españoles como una explotación realizada por los curacas mientras que, por el contrario, el salario alcanzaba niveles de justicia liberadora. Por aplicar las pautas de una reciprocidad asimétrica el curaca resultaba injusto y explotador.

Aquí radica un problema grave, pues puede afirmarse que, como en otros casos conocidos, los escribanos de las visitas toledanas simplificaron las respuestas de los interrogados (los pobladores andinos), y las modificaron a veces sustancialmente, dejando así la impresión de que era la propia población andina la que consideraba más justo el sistema del salario y del tributo establecido por los españoles que las formas andinas tradicionales de retribuir el uso de la mano de obra. De igual forma, en las mismas visitas aparecen en las manos de los escribanos versiones —contradichas en muchos otros testimonios— de que la gente andina prefería atribuir a la manera hispánica (es decir en dinero o en bienes equivalentes y convertibles en él) que participar en las formas clásicas de organización del trabajo comunal. De esta forma los documentos oficiales justificaban la desestructuración de la organización tradicional y su cambio por la española.

La introducción del salario significó de esta manera una alteración grave de los regímenes de reciprocidad y de redistribución. Sin embargo, puede verse que al margen de los entusiasmos de los funcionarios de los tiempos toledanos por introducir el salario en las relaciones existentes al interior de la etnia, el régimen de remuneraciones monetarias no prosperó en las mismas. Donde sí lo hizo fue en las zonas mineras, o en las haciendas, los obrajes y las ciudades, aunque siempre con limitaciones serias que merecen detenido estudio. Discutir la naturaleza y la calidad del salario en estos ámbitos es un amplio problema no resuelto, pero se aprecia que desde entonces hasta el presente funcionaron simultáneamente las relaciones recíprocas y redistributivas (al interior de las unidades sometidas a los curacas) y el salario incorporado en el siglo XVI y generalizado después; si bien este último coexistió con las diversas formas de empleo de la mano de obra forzada. Aun hoy, los pobladores andinos pueden distinguir lo que se siembra “para plata” (para el mercado y producido con mano de obra asalariada) de aquello que es “para comida” (para consumo, con mano de obra administrada bajo los patrones de la reciprocidad).

La introducción del salario y las presiones mencionadas sobre los curacas sí intervinieron, en cambio, en la desestructuración de las relaciones de determinadas jerarquías de curacas, tal como se aprecia en el caso de los *hatun curacas*, o señores étnicos de muy alto rango (¿supra étnicos?), quienes no duraron mucho tiempo y ya estaban en crisis en la primera mitad del siglo XVII. A su crisis cadyuvó la encomienda, motivando el fraccionamiento de las unidades étnicas, y también la confusión establecida en la administración española entre diferentes jerarquías de curacas. Los corregimientos establecidos desde 1565 incrementaron la presión.

LOS ENCOMENDEROS Y LA ECONOMIA COLONIAL

La primera institución colonial a través de la cual se cobraban los tributos indígenas fue la encomienda. Ya se ha visto que ésta alcanzó rápida vida propia en las colonias españolas de América desde la época antillana. Las encomiendas peruanas se iniciaron en los tiempos de Francisco Pizarro, fueron alteradas seriamente por los desórdenes derivados de las luchas entre los propios españoles y especialmente por aquellos que procedieron de la rebelión de los encomenderos dirigidos por Gonzalo Pizarro. A partir de 1565 los encomenderos fueron relevados por los corregidores en el cobro de los tributos de la población andina, pasando los primeros a recibir una renta, progresivamente devaluada entre finales del siglo XVI e inicios del XVII. A partir de la rebelión de Gonzalo Pizarro, la encomienda quedó limitada a dos vidas (la del primer titular y la de su sucesor); si bien las Nuevas Leyes de 1542 habían dispuesto su desaparición, las rebeliones de los encomenderos aconsejaron el indicado remedio menos drástico a las autoridades metropolitanas.

A los encomenderos se les encargó diversas tareas tendientes a buscar una aculturación dirigida, adicionando otras obligaciones relativas a la evangelización, pues a su costo debían mantener doctrineros; se suponía en las disposiciones administrativas coloniales que su ejemplo debía servir también de pauta para que sus dependientes aprendieran a vivir bajo las normas de las sociedades europeas. Lo último no duró porque los encomenderos fueron rápidamente confinados en las ciudades y fue restringida su permanencia en el ámbito de residencia de los encomenderos. No se limitaron en cambio otras actividades del encomendero entre la población, principalmente comerciales, y las empresas que los encomenderos organizaron atravesaron la vida económica de los pobladores andinos encomendados a ellos. Los encomenderos pudieron emplear por ello la mano de obra andina en múltiples actividades agrarias, mineras o ganaderas.

Los encomenderos fueron durante un tiempo los mayores potentados de la nueva colonia española. Aunque perdieron algunas prerrogativas económicas sobre la mano de obra, como consecuencia del traslado de sus funciones como cobradores de tributo a las manos de los "corregidores de indios", ya habían ingresado muchos de ellos a las actividades comerciales, mientras que otros invertían en tierras los rendimientos de la renta de la encomienda. Debe considerarse que el alejamiento del cobro de los tributos después del establecimiento de los "corregimientos de indios", no distanció a los encomenderos del empleo de la mano de obra andina para sus propias empresas y deberá investigarse mejor la relación que entonces establecieron encomenderos y corregidores en diversos lugares.

Durante mucho tiempo los encomenderos y sus descendientes mantuvieron su prestigio social, ocupando cargos edilicios o administrativos, y así fue la larga su influencia en la vida colonial. Dos ejemplos arequipeños serán útiles aquí. En primer lugar véase el caso de Lucas Martínez Vegazo, residente en Arequipa, quien alcanzó notoriedad comercial desde los días aurorales de la presencia española en los Andes; organizó después explotaciones mineras en Tarapacá, movilizandole para ello la mano de obra que sus encomiendas le proporcionaban; sus actividades comerciales y mineras, aparte de la administración de otros negocios que en algún momento incluyeron la adquisición de barcos y el cabotaje, hacen ver un buen ejemplo de reproducción de las rentas de la encomienda. Lucas Martínez ha sido objeto de un estudio minucioso, reclamado por otros de sus colegas; al hacerlos, se podrá disponer de mejor información

acerca del funcionamiento de las encomiendas y también de los ámbitos en los que se hizo posible su influencia económica.

Un segundo ejemplo es el proporcionado por algunos descendientes de familias arequipeñas de encomenderos, quienes extendieron sus actividades al valle de Moquegua, donde se establecieron como hacendados. Luego algunos de ellos adquirieron encomiendas propias. La migración hacia Moquegua estuvo propiciada por la poca disponibilidad de tierras en la campiña arequipeña, rápidamente ocupadas. Comercio, minas y tierras fueron así los campos fértiles donde se expandió la actividad de los encomenderos, aunque en muchos casos la vida administrativa y judicial concentró también sus esfuerzos.

Un buen ejemplo de concurrencia de los beneficios de una encomienda con los de funcionario los tenemos en Juan Ramírez Zegarra, encomendero de Cabana (Collao) y funcionario de la Corona durante tiempo, especialmente en los días del virrey Toledo; fue corregidor de Arequipa, gobernador de Chucuito, visitador del Cuzco y de la zona del propio lago Titicaca de la cual había sido gobernador. Fundó una importante familia arequipeña con proyección hasta el presente. Si bien su encomienda no fue de las más grandes o rentables, puede verse fácilmente el traslado de su prestigio como encomendero, y de su renta, a otros ámbitos de la vida arequipeña de la época.

La población andina ingresaba bajo la jurisdicción de un encomendero a través de sus respectivos curacas, quienes prestaban obediencia al primero. Como la múltiple significación del término *curaca* fue reducida en aquellos tiempos hasta ser prácticamente identificable con "jefe", la incorporación de la gente andina al régimen de la encomienda trajo indiscutibles problemas en la organización de los grupos étnicos, desagregando la población de estos cuando algunos encomendados eran empleados por los encomenderos respectivos en tareas a realizarse en zonas marginales a sus acostumbradas del control ecológico, o cuando parte de la población de un mismo grupo étnico era encomendada en distinto encomendero. Como en algún caso ya mencionado, parte de la población de Chucuito fue consignada en un encomendero residente en Arequipa, los hombres andinos que habían trabajado como *mittani* en Sama y Moquegua fueron así desagregados de su unidad étnica; aunque los mencionados *mittani* de Chucuito fueron retornados a la autoridad de su grupo después de largas gestiones de sus curacas, no siempre pudieron ser rescatados otros pobladores pertenecientes a diferentes unidades étnicas que se hallaban en similares situaciones.

Aunque los encomenderos tuvieron muchos derechos simultáneos sobre poblaciones dispersas, trataron conforme pasaba el tiempo de concentrar sus propios derechos a la mano de obra y al tributo en una región más claramente delimitada; los encomenderos iniciales se comportaban en buena cuenta como curacas o iban de la mano de los mismos, trabajando con gente dispersa en amplios territorios y movilizandolos bajo formas más ajustadas a la *mitta* tradicional andina. Los posteriores esfuerzos de los encomenderos para reunir a sus encomendados en un solo ámbito o región tuvieron éxitos parciales, pues la Corona limitó las permutas de pobladores asignados a las encomiendas, cuando distintos titulares de ellas buscaban reunificarlos intercambiándolos. La Corona no aceptó esta tendencia de los encomenderos a solucionar los problemas derivados de la dispersión de sus encomendados, pues ello habría equivalido a otorgarles mayores facilidades para una consolidación agraria y feudal de la institución.

LOS CORREGIDORES DE INDIOS

Después de 1565 los corregidores de indios reemplazaron a los encomendados en lo que al cobro de los tributos atañía, también lo hicieron en lo que se refiere al ejercicio de la autoridad delegada por la Corona española. Aunque las disposiciones legales que presidían su acción lo prohibían, los corregidores se incorporaron rápidamente al universo comercial sobre la base del rendimiento legal o ilegal de sus jurisdicciones. Autoridades indiscutibles en ellas, eran generalmente escrupulosos en el entero de los tributos y sus otras obligaciones para con las autoridades centrales, presionando duramente a los curacas para completar la cuota tributaria que les cabía recaudar; los curacas no podían responder por los pobladores andinos huidos (ni, posteriormente, por los forasteros) pero en la práctica eran compelidos a incluir en el pago la parte correspondiente a su tasa. Los corregidores ingresaban al reciente mercado colonial con productos que obtenían de la renta de sus subordinados o del trabajo forzoso al cual podían —no debían— obligar a los habitantes de sus jurisdicciones. Fácilmente podían influir para que la administración modificara los propios criterios tributarios de manera tal que se beneficiaran los corregidores mismos. Anteriormente mencioné cómo el Protector de Naturales de Caylloma (en ese entonces la provincia de Collaguas), un funcionario cuyo cargo y tareas está claramente expresado en su propio título, gestionó a nombre de los curacas que el tributo que debía pagarse en camélidos se hiciera efectivo en dinero; autorizados a ello los pobladores, el corregidor continuó con la cobranza del impuesto en animales, depositando su valor en la caja real de Arequipa. Como éste era notoriamente menor que el precio de venta que alcanzaban los animales en Potosí, el corregidor y sus lugartenientes arrendaban el ganado para transporte y posteriormente lo vendían en dicho centro minero. Aunque este caso parece bastante claro para explicar un tipo de abuso de los corregidores, no debería excluirse una posibilidad diferente, y es que los propios curacas prefirieran emplear el mismo sistema para proveerse de efectivo.

Con el tiempo los corregimientos fueron puestos en venta por el Estado español ante las penurias constantes del erario público; ello incrementó los problemas locales, pues casi al mismo tiempo los corregidores recibieron la facultad de introducir en sus jurisdicciones un conjunto variable de mercaderías que estaban autorizados a vender entre la población; estos fueron los conocidos "repartos" compulsivos que, junto con la venta de los cargos públicos, fueron características fundamentales de la vida económica fiscal desde el siglo XVII, y especialmente en el siglo XVIII. Debe mencionarse, sin embargo, que los repartos estaban garantizados en la legislación, y que debían basarse en precios justos, pero una cosa fue la intención del legislador y otra la que ocurría en la práctica. Se ha señalado que este proceso fue paralelo al crecimiento de una burguesía comercial urbana, como también que los repartos mercantiles buscaron ampliar el mercado interno que se consideraba restringido, pues al repartirse forzosamente mercaderías diversas entre la gente andina, ésta debía salir de su régimen tradicional de autosuficiencia e ingresar en el mercado colonial en formación para poder obtener la moneda necesaria para el pago de las ventas oficialmente impuestas.

En realidad, la población andina ya había ingresado al mercado, aunque en forma aparentemente marginal y de acuerdo con pautas propias, sin perder en ningún caso su autosuficiencia. El régimen de los repartos buscaba entonces una integración mayor entre la población, no a través de las actividades mismas

de la gente sino como una imposición de la autoridad, que de esta manera alimentaba un mercado destinado en buena cuenta al control criollo y peninsular. El ingreso de la población andina al mercado es siempre un tema fundamental y tratable en forma independiente; no tuvo por cierto las características de los planes españoles, aunque pareció adecuarse en mucho a las prácticas establecidas por éstos.

Los corregidores fueron durante largo tiempo los más importantes funcionarios locales del virreinato entre la población andina. Subsistieron hasta el establecimiento de las intendencias, que originaron las mayores modificaciones administrativas coloniales durante el siglo XVIII. A raíz de la organización del nuevo régimen, que llegó a ser implantado en el Perú después de la rebelión de Tupa Amaro, intendentes y subdelegados pasaron a ser las autoridades locales de la administración, aunque en buena cuenta los últimos correspondían a los antiguos corregidores. Durante años se había ido organizando el nuevo sistema, habiéndose iniciado en Cuba, donde el primer intendente de La Habana llegó en 1764, veinte años antes de la implantación del régimen de las intendencias en el virreinato del Perú. Es sabido que después de la visita que realizara a México José de Gálvez (quien fuera posteriormente Secretario de Indias) se agilizó el proceso y, durante los gobiernos de los virreyes Manuel de Guirior y Agustín de Jáuregui, habíase realizado la visita de Antonio de Areche al Perú; éste preparó el camino para la puesta en marcha de las reformas y tomó parte activa en la debelación de la rebelión de Tupa Amaro. Esta había llamado poderosamente la atención de la administración española acerca de los excesos de los corregidores de indios (a pesar de que durante mucho tiempo hubo violentas reacciones y numerosos memoriales contra los excesos de estos funcionarios), y específicamente había motivado discusiones sobre los repartos de mercaderías que los corregidores efectuaban. En 1782 se hizo cargo Jorge de Escobedo como visitador y superintendente, reemplazando a Areche, y bajo su administración se implantaron definitivamente las intendencias. Las reformas suponían el incremento de los derechos aduaneros y la búsqueda de una mayor eficiencia en la recaudación de las rentas fiscales, al lado de la intención de suprimir las exacciones tributarias sucesivamente ampliadas con la superposición del tributo, la mita en sus diversas modalidades, y los repartos.

LA MINERÍA EN LOS TIEMPOS COLONIALES

Pocos temas han sido más mencionados en la historia del Perú colonial como la actividad minera, que alcanzó en esos tiempos notoria importancia, hasta el punto de haber sido considerada, con razón, como uno de los ejes fundamentales del régimen virreinal. Debe recordarse que los bienes mineros no tuvieron igual sentido para la población andina, quien los consideró de uso preferentemente ritual. Desde los primeros años del establecimiento español en el Perú la minería fue así el instrumento capital de la organización económica, y es posible verificar que muchas actividades, comerciales por ejemplo, se formaron y organizaron alrededor de la producción minera, a la vez que los grandes centros de producción, especialmente Potosí, no sólo constituían los núcleos más grandes de agrupación urbana sino los más apetecibles mercados del área.

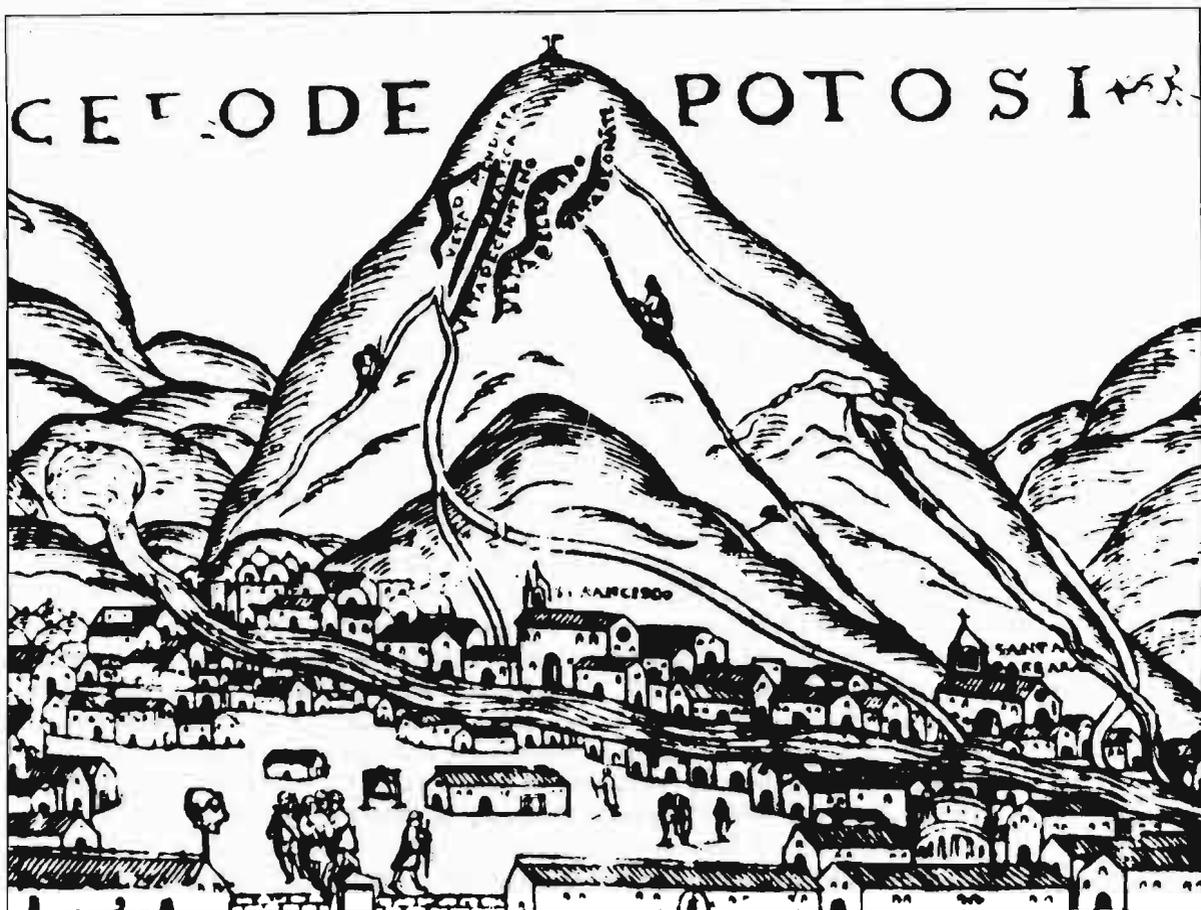
En los primeros momentos de la vida española la urgencia de los metales preciosos se manifestó en la búsqueda ansiosa de los tesoros de los incas, cuya

fama había alcanzado notorios niveles a raíz del rescate del *Inka* Atahualpa y del saqueo del Cuzco; las versiones legendarias acerca de tesoros escondidos alimentaron frecuentemente la imaginación popular y durante largo tiempo los españoles los buscaron con la misma asiduidad que las también legendarias tierras de El Dorado. Posteriormente, el hallazgo de minas, especialmente de plata, alimentó las necesidades metropolitanas manifestadas en una exigente y creciente demanda monetaria. Es indiscutible que la economía colonial estuvo marcada así por la minería; aunque no fue ésta la única forma de explotación de los recursos, sí gravitó fundamentalmente en la renta de la administración, al lado de aquella producida por las aduanas. También es hoy conocido que, por ejemplo en el siglo XVIII, hubo reclamos motivados por la escasa atención prestada al desarrollo agrario, y los célebres Jorge Juan y Antonio de Ulloa, autores de las *Noticias secretas de América*, lo proclamaban así al mismo tiempo que autores diversos lo hacían en el propio virreinato. En el *Voto consultivo* del oidor Bravo de Lagunas (1755) se reclamaba mayor atención por la agricultura, cerrar las fronteras a los productos de importación e incentivar la industria, clásicas medidas proteccionistas al tiempo que la administración colonial abría los puertos al comercio.

A pesar de los esfuerzos de algunos visionarios que apreciaban la importancia de una diversificación de los recursos, la explotación minera fue estimulada a lo largo de todo el periodo colonial, dado que era la forma de obtener más rápidos y seguros beneficios, transformándose así en la característica básica de la riqueza producida por el gobierno colonial en el Perú. Pero es también indiscutible que la minería no llegó a transformar la estructura de ingreso de los pobladores andinos, puesto que el salario mínimo, matizado seriamente por la mita o trabajo forzado en las minas, no transformó al poblador en un profesional asalariado a tiempo completo. En este sentido, la minería empobreció a la población, cuya riqueza se había basado previamente en las formas del uso de la mano de obra para alimentar una redistribución desde muchísimo tiempo antes de la invasión española.

La aparición de Potosí despertó por ello el interés de la administración, aparte de la natural codicia de los españoles en el Perú; ello fue acrecentado por el descubrimiento de otras minas que, como en el caso de las de azogue de Huancavelica, resultaron producir los complementos indispensables para la producción de la plata en gran escala. Pero la producción de las minas no quedó limitada, ciertamente, a estos dos grandes centros, aunque Potosí concentró la mayoría absoluta de la producción del virreinato del Perú por lo menos hasta mediados del siglo XVII; desde antes del descubrimiento del Cerro Rico potosino en 1545, los españoles habían iniciado los trabajos mineros, buscando principalmente ubicar aquellos lugares que habían sido explotados por la población andina con anterioridad, tal fue el caso de Porco, aunque este yacimiento, como otros, fue casi abandonado ante el auge notorio de la producción de Potosí.

Ya en el siglo XVII se había ampliado notoriamente el horizonte minero, aunque Potosí mantenía evidente primacía, extendida en forma general a todo el Alto Perú; hacia la mitad de la centuria se hallaban en funcionamiento las minas de Puno (Laicacota), conocidas no solamente por su producción argentífera sino por los desórdenes motivados por la rebeldía empresarial encabezada por los poderosos hermanos Salcedo que originaron la enérgica intervención de la administración en los tiempos del virrey Conde de Lemos. También hacia la misma época había alcanzado notoriedad el asiento minero de Caylloma,



Cerro de Potosí y el de Cerro de Pasco había iniciado sus operaciones asimismo apenas transcurrido el primer cuarto del siglo XVII.

Durante las dos primeras centurias coloniales, la economía fiscal gravitó de esta manera sobre la minería, y el cuidado de la recaudación de la renta minera compartió con los tributos el mayor interés de la administración. La plata era el más importante producto de exportación y alcanzó un nivel extraordinario cuando el descubrimiento de la mina de mercurio de Huancavelica permitió abaratar los costos de la explotación argentífera e incrementarla notoriamente. El azogue producido en Huancavelica evitó durante años la costosa importación transatlántica del mineral procedente de las minas españolas de Almadén o del producido en Idria, en la región del Mar Negro; y en diversas ocasiones se intentó aprovisionar el mercado mexicano, aunque a la larga Potosí acaparó la mayor parte de la producción local del mercurio. La producción de Huancavelica fue tan grande que superó ampliamente a la de Almadén, y hacia 1575 sobrepasaba los 6,000 quintales, más del doble que la mina española; la producción de esta última alcanzaría años después un notable crecimiento, alcanzando los 20,000 quintales hacia 1775, época ésta en la cual Huancavelica se hallaba ya en una larga y definitiva decadencia.

Otro elemento de capital importancia que distinguió la minería peruana fue el trabajo forzado empleado en la misma, el cual perduró hasta el siglo

XIX, siendo abolido en 1812, aunque desde el siglo XVIII buena parte de la energía humana de los mitayos estaba dedicada a tareas distintas de la minería. El equivalente mexicano de la mita, denominado "repartimiento", tuvo una vida menos larga, dejando de ser importante hacia la mitad del siglo XVII. Debe añadirse que los trabajos forzados en las minas mexicanas se concentraron en la región altiplánica donde había estado el centro del control azteca, y prácticamente no funcionaron en las regiones norteñas, en las cuales se hallaba gran número de yacimientos mineros y cuya población (ubicada en la llamada Gran Chichimeca) no fue posible someter al yugo minero. Ello estableció una diferencia fundamental entre la minería mexicana y la peruana, pues la primera pudo contar más rápidamente con un mercado de mano de obra asalariada en el ámbito minero, ello fue mucho más restringido en el Perú dada la continua vigencia de la mita minera.

La producción de plata fue creciente; antes del descubrimiento de Potosí se había producido en el Perú entre 1531 y 1545 plata por un valor de 1,621'957,686 maravedises, equivalentes a 3'604,350 pesos ensayados de 450 maravedises, pero en el quinquenio siguiente (1546-50) se obtuvo unos 9'713,151 pesos ensayados. El quinquenio de mayor producción durante el siglo XVI fue el de 1586-90, donde Potosí arrojó una producción de plata valorada en 32'138,419 pesos ensayados. Estas cifras provienen de los estudios realizados por el historiador chileno Alvaro Jara, según los ingresos registrados por concepto del impuesto del quinto real, pagado sobre la producción del virreinato del Perú hasta 1600. Para los años siguientes a éste se cuenta con información calculada sobre la base de las remesas de metales preciosos, específicamente plata, del Callao a España; los anteriores cálculos de Jara permiten establecer para 1600 una producción de 8'238,872 pesos, habiéndose remitido a España 2'444,376 de ellos. El dinero remitido consistía en las ganancias finales de la Corona, después de deducirse los gastos de las distintas ramas de la administración local. Las anteriores informaciones, basadas en lo recaudado por concepto del impuesto del quinto real son, ciertamente, aproximadas, pues se refieren únicamente a la producción legal y registrada. Hubo frecuentes medidas de la administración colonial destinadas a sancionar la circulación de plata no registrada, la cual evadía normalmente el pago de los impuestos y servía generalmente para efectuar pagos internos, dentro del propio virreinato. Dicha plata iba entonces a alimentar la mayor parte del mercado local. De otro lado, está demostrado que fueron continuas y muy grandes las remesas de plata de particulares no registradas en las oficinas de la Real Hacienda, a lo cual se añaden otras formas de contrabando.

Los datos de la producción de la plata potosina, calculados en marcos, se muestran en el cuadro adjunto. Allí se aprecia el notable incremento de la producción en el quinquenio de 1570-75, correspondiendo el mismo a la generalización de la amalgama por mercurio y al inicio del aprovisionamiento estable de la mano de obra proporcionada por la mita organizada por el virrey Toledo. Con altibajos, la producción se mantuvo sobre los 800,000 marcos hasta 1615; esta cifra sólo se volvió a alcanzar entre 1640-45, después de un declive que se transformó en constante a partir de la década de 1650.

En el siglo XVIII la minería peruana se diversificó al explotarse un mayor número de yacimientos, aunque no hubo innovaciones fundamentales en el campo tecnológico; se ha destacado en cambio los esfuerzos para retornar a los niveles de producción logrados anteriormente, tanto en Potosí como en Huancavelica. Ya entonces la minería peruana de la plata producía menos



"Indio texiendo"
(Martínez de
Compañón).

que la mexicana. John R. Fisher ha estudiado la minería andina en el último cuarto del siglo XVIII, y se aprecia un nuevo crecimiento de la producción que, a finales del siglo, alcanzó a sobrepasar los 600,000 marcos de plata, decreciendo después. Lo notable en estos tiempos fue el trabajo realizado en Cerro de Pasco, donde luego de haberse obtenido una producción constante entre 1790-95 (unos 280,000 marcos como tope), la misma descendió bruscamente entre 1811-12. Fisher explica cómo se trabajó constantemente para desaguar las minas inundadas, llegándose a mandar fabricar bombas hidráulicas en Inglaterra, las cuales fueron efectivas y a poco de su instalación se elevó vertiginosamente la producción; en las batallas iniciales de la guerra de la Independencia fueron destruidas las instalaciones, clausurándose la mina a la vez que se desplomaba la minería en general.

LA MITA Y EL TRABAJO FORZADO COLONIAL

La mita fue un instrumento poderoso en las manos de la administración colonial. Teóricamente tomaba como punto de partida a la ancestral utilización de la mano de obra por el poder en los Andes, que utilizaba por turnos la energía de la población, aunque, como ya se ha indicado, había una diferencia esencial originada en que las formas clásicas de la mita andina estaban encuadradas dentro de un régimen de reciprocidad y redistribución, mientras que la mita colonial hallábase basada en una contribución al poder, si bien matizada por la existencia de un régimen salarial.

La mita colonial sirvió en buena cuenta como un motor fundamental para la economía estatal y privada española en el Perú. Aunque se la identifica generalmente con las actividades mineras de los grandes centros de Potosí y Huancavelica, ingresó en muchos órdenes de la producción y los servicios a lo largo de la Colonia. Los mitayos colaboraron en las minas, en los obrajes y las fábricas textiles, aprovisionaron los tambos mantenidos en los caminos para apoyo, hospedaje y servicio de viajeros y comerciantes, vigilaron y reconstruyeron los puentes, trabajaron en las haciendas y hasta sirvieron de correos, prolongando la tradición de los chasquis incaicos. También se llamaron mita en el lenguaje administrativo colonial los trabajos que se requerían a los pobladores andinos para la construcción de edificios públicos o privados, guarda de ganados, etc. El trabajo forzado en la mita fue así un elemento clave en la formación de una economía rediseñada en los Andes desde el siglo XVI.

Desde los orígenes de la colonización española hubo servicios personales, posterior y frecuentemente reglamentados y limitados por los autoridades metropolitanas bajo la influencia de importantes sectores de la Iglesia, buscándose continuamente evitar los abusos cometidos en los dominios coloniales americanos. Justamente lo frondoso de la legislación, continuamente reiterada, hace notar la extensión de los servicios en todos los órdenes de la vida colonial. Tomaron estas muchas formas y fueron también muchas veces gratuitos, aunque conocidas disposiciones reales dieron margen a la obligatoriedad de prestarlos bajo contrato y pago, debiendo ser compelidos los habitantes a alquilar su fuerza de trabajo.

Se originaban estas disposiciones —que abandonaban los ya aceptados criterios de la libertad de los naturales— en los continuos reclamos de funcionarios, hacendados, mineros o comerciantes, también de evangelizadores, quienes alegaban que los pobladores andinos no deseaban trabajar y caían, en consecuencia,

en la temida ociosidad, fuente y origen de todos los males azuzados por el demonio. Se toma nota aquí de un extendido estereotipo originado en la falta de comprensión —general en todos los sistemas coloniales europeos— de un sistema económico distinto, pues nadie podría aseverar que los hombres andinos fueran realmente ociosos. Lo que ocurría era que la gente andina no estaba acostumbrada a intervenir en un mercado de mano de obra en busca de un salario, inexistente en sus patrones económicos tradicionales, donde la reciprocidad y la redistribución demandaban de manera distinta la mano de obra.

Los servicios personales, gratuitos o retribuidos, y de igual forma la mita colonial, determinaron la extracción de parte de la mano de obra del ámbito de la redistribución étnica y no suplantaron la redistribución incaica extendida por todos los antiguos dominios del Tawantinsuyu. La creación de un mercado de mano de obra fue así estimulada y alimentada por la reglamentación de los servicios personales y por la mita establecida por el virrey Francisco de Toledo en los años 70 del siglo XVI.

La mita de Potosí fue, junto con la de Huancavelica, la más célebre mita minera del virreinato peruano. Potosí alcanzó fama desde 1545, año en que los españoles descubrieron su rica minería de plata. Sus primeros años estuvieron marcados por las guerras civiles entre españoles, en especial por la de Gonzalo Pizarro que duró hasta 1548. Así, relata el cronista Agustín de Zárate, que Potosí producía la mayor cantidad de plata fina conocida entonces, “y donde menos les salía, era ochenta marcos por quintal, que es la mayor riqueza que se ha visto ni leído”. Como consecuencia del descubrimiento del mineral de Potosí casi se abandonaron otros centros mineros ya en funcionamiento en el ámbito Alto peruano; Porco, por ejemplo.

Independientemente de la atmósfera bélica en que nació, Potosí alcanzó rápidamente una producción importante, y desde sus inicios estuvo marcada por la presencia activa de la población andina. Los primeros trabajadores mineros emplearon métodos tradicionales andinos para la refinación de la plata: las llamadas *guayras*, hornos que fundían el mineral alimentándose el fuego con el viento que ingresaba por las ventanas de los mismos. Este sistema estuvo predominantemente en manos andinas, y los que escribieron sobre Potosí y su minería anteriormente a los tiempos del virrey Toledo lo hicieron notar; el licenciado Juan de Matienzo, afirmaba que había infinidad de pobladores andinos fundiendo plata en la *guayras*, y añadía enfáticamente que aquellos extraían *hasta seis veces más* plata fundida del mineral subsidiario (“la tierra que echaban encima”) que los españoles del mineral rico.

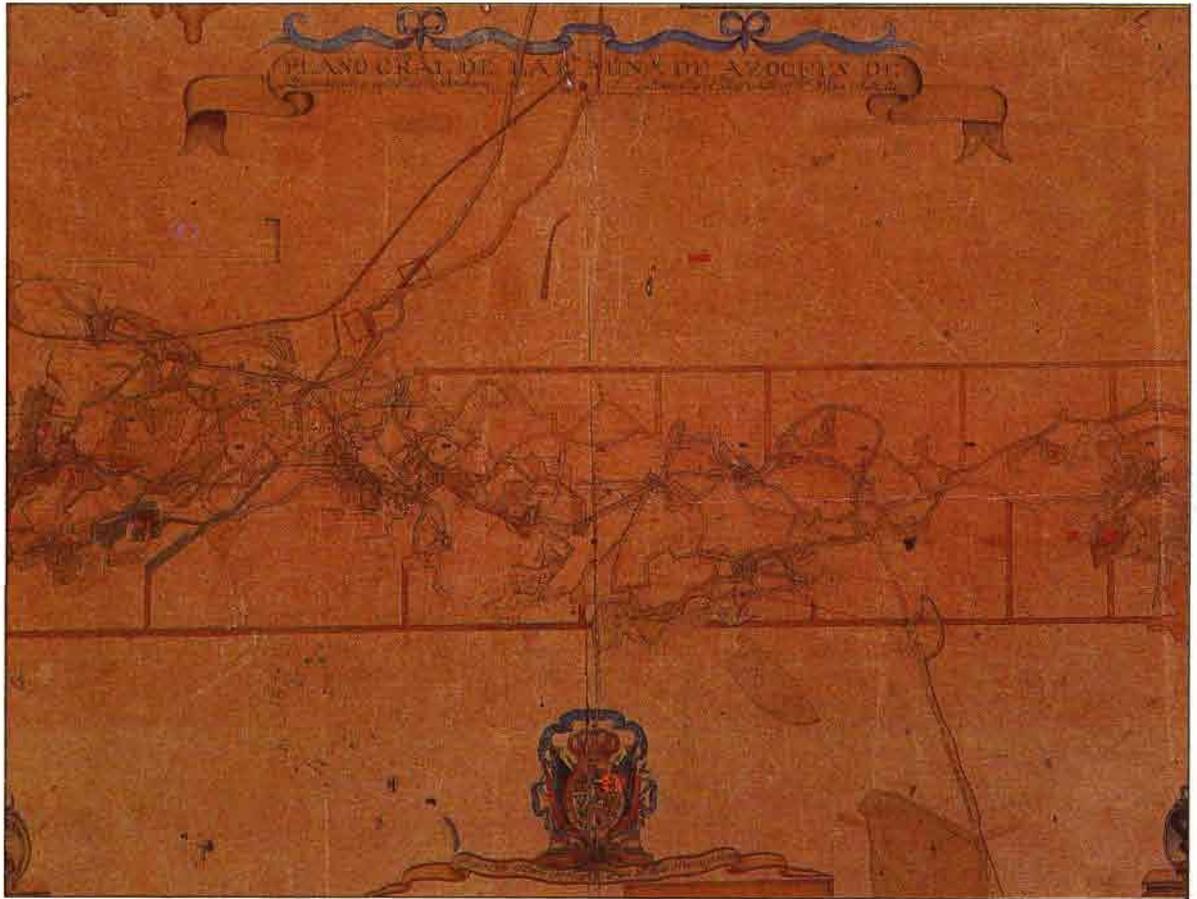
Quejábese así Matienzo de que los pobladores andinos obtenían un alto rendimiento. Ello puede verse confirmado por otra situación: en el mismo año 1567 en que Matienzo concluía su célebre obra, el cabildo de Potosí asignaba dos cuadras para que los pobladores andinos instalaran su mercado del metal; dos años después (en 1569) señalaba el mismo ayuntamiento que, siendo insuficientes las plazas o mercados en que los pobladores vendían la “plata mala”, debía adjudicárseles tres o cuatro plazas más. Estas informaciones comprueban una creciente actividad de la población en la producción de la plata potosina, destinada a los compradores españoles, aunque no debe descartarse que los propios hombres andinos la adquirieran para ingresar al mercado hispánico o para emplearla en el pago de los tributos impuestos por la Corona.

En el mismo año de 1569, la audiencia de La Plata buscaba remediar una situación derivada de esta mayor producción de mineral —prácticamente no sellado ni marcado— al acoger favorablemente una petición para controlar

PRODUCCION DE PLATA, SEGUN QUINTOS REALES

1573	1'111,182	1616	5'948,444	1659	3'782,151
1574	1'484,173	1617	5'070,241	1660	3'087,406
1575	1'557,796	1618	5,019,780	1661	2'950,815
1576	2'576,028	1619	5'244,363	1662	3'018,532
1577	3'387,095	1620	5'059,295	1663	2'739,270
1578	3'904,640	1621	5'199,425	1664	2'863,780
1579	5'160,550	1622	5'170,843	1665	3'100,785
1580	5'654,499	1623	5'125,626	1666	3'196,201
1581	6'039,608	1624	5'141,506	1667	3'352,999
1582	6'446,308	1625	4,847,278	1668	3'269,229
1583	5'777,356	1626	4'890,200	1669	2'952,118
1584	5'749,590	1627	5'054,537	1670	2'623,324
1585	7'220,137	1628	5'545,232	1671	3'159,604
1586	6'891,412	1629	4'601,377	1672	2'951,699
1587	5'800,532	1630	4,551,445	1673	3'201,316
1588	6'819,038	1631	5,046,919	1674	3'186,577
1589	7'467,837	1632	4,561,474	1675	2'858,825
1590	6'728,787	1633	4'747,766	1676	2,433,729
1591	7'390,730	1634	4'656,282	1677	2'601,970
1592	7'466,068	1635	4'478,274	1678	3'089,008
1593	7'519,102	1636	6'739,109	1679	2'946,694
1594	6'638,820	1637	5'664,518	1680	2'976,447
1595	7'365,657	1638	5'554,879	1681	3'243,792
1596	6'944,504	1639	5'338,932	1682	3'118,683
1597	6'413,666	1640	4'628,226	1683	3'460,467
1598	6'200,613	1641	4'447,937	1684	3'401,258
1599	6'303,583	1642	4'284,424	1685	3'099,361
1600	6'144,406	1643	4'373,637	1686	2'775,734
1601	6'988,527	1644	4'120,655	1687	3'052,355
1602	7'185,593	1645	4'296,801	1688	3'055,946
1603	6'994,241	1646	3'977,845	1689	3'061,204
1604	6'273,076	1647	4'215,788	1690	3'183,750
1605	7'249,419	1648	5'316,200	1691	2'809,507
1606	6'787,463	1649	5'048,689	1692	2'009,124
1607	6'691,343	1650	4'341,411	1693	2'700,216
1608	5'678,311	1651	3'825,591	1694	2'586,971
1609	5'357,579	1652	3'766,325	1695	2'635,297
1610	5'390,902	1653	3'594,349	1696	2'369,566
1611	6'144,517	1654	3'950,068	1697	2'231,077
1612	6'289,490	1655	3'570,129	1698	2'056,236
1613	5'680,483	1656	3'803,256	1699	2'054,178
1614	6'005,648	1657	4'415,179	1700	1'917,980
1615	6'406,375	1658	4'149,450		

Fuente: Lamberto de Sierra, "Manifiesto de los productos que ha reunido Censos Potosí ..." en: Manuel Moreyra y Paz Soldán, *La moneda colonial en el Perú*, Lima 1980, p. 263 y ss.



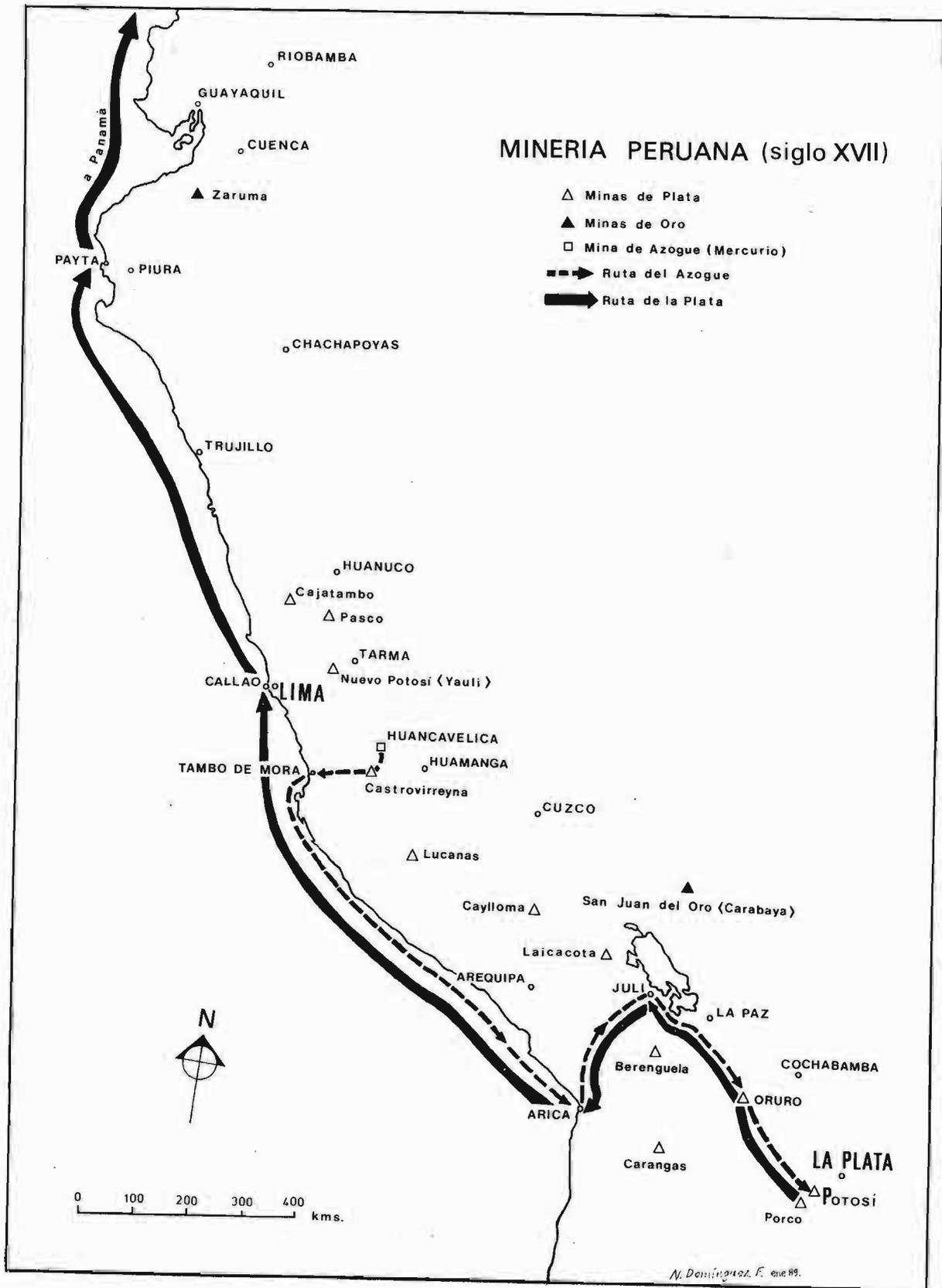
*Planos de las minas de
Huancavelica (Museo Nacional de
Historia, Lima)*

o eliminar la “mala plata” que había invadido la región. Resulta interesante el fenómeno, pues casi parece configurar lo que hoy llamaríamos una producción y mercado informal de la plata, basado en la plata baja, la cual desplazaba a la buena del mercado diario de la época.

Cuando en los tiempos del virrey Francisco de Toledo se generalizaron los procedimientos de amalgamación por azogue, la producción logró un nuevo e importante auge. A la par, en 1574 llegaron a Potosí los primeros hombres andinos reclutados como mitayos, ya oficializados de acuerdo a las disposiciones toledanas, reordenándose la mano de obra minera a la vez que mejoraba la tecnología de la explotación del mineral. Antes del establecimiento de la mita toledana, Potosí fue alimentado con mano de obra de las encomiendas y se establecieron diversos repartimientos de trabajo forzado. Hacia 1550 ya había en Potosí gente andina proveniente de diversas zonas vecinas, desde el Cuzco hasta Cochabamba, pasando por la densamente poblada región del lago Titicaca. Con Toledo se establecieron las provincias (jurisdicciones coloniales) que estaban obligadas a contribuir a la mita de Potosí, ellas eran: Porco, Chayanta, Paria, Carangas, Sicasica, Pacajes, Omasuyos, Paucarcolla, Chucuito, Cavana, Cavanilla, Quispicanchis, Azángaro, Asillo, Canas, Canchis. Otras provincias del área sur peruana y boliviana fueron consideradas libres de esta mina, aunque no de otras de influencia más localizada, pero en ocasiones algunas de ellas fueron incorporadas algún tiempo al servicio de la mita de Potosí —tal como ocurrió con Collaguas, por ejemplo—. Calculábase en los tiempos de Toledo que debían acudir al Cerro Rico de Potosí unas 13,500 personas anualmente, provenientes de las 16 provincias obligadas al servicio de la Villa Imperial de Potosí, anteriormente mencionadas; dicho número correspondía a la séptima parte de la población censada en aquel entonces. Del número total de mitayos —la gruesa de la mita— trabajaba una tercera parte a la cual se denominaba *mita ordinaria*.

Los mitayos se trasladaban al centro minero con sus familias, y acudían al mismo conducidos por los Capitanes de Mita, los cuales eran curacas que se turnaban en esta tarea. La capitanía de la mita era considerada en algunas partes a nivel de la provincia colonial, que en determinados casos podía corresponder con la unidad étnica o, al menos, con su hábitat nuclear. En la provincia de Chucuito, por ejemplo, sorteaban o turnábanse para la capitanía los curacas de más alto rango de la misma (la unidad étnica Lupaqa), quienes la consideraban especialmente onerosa porque incrementaba su responsabilidad por los mitayos, pues debían asumir las faltas y cubrir aquellos que escapaban del servicio. A la vez se debilitaba la autoridad de los curacas de etnia (*hatun curacas*) que no ingresaban llanamente dentro de la noción de “cacique” subordinado a la autoridad española y “nombrado” por ésta. Esta situación llevó a que en 1640 una provisión del virrey Marqués de Mancera dispusiera (resolviendo un pedido de los curacas de la provincia) que la capitanía de la mita de Chucuito se dividiera entre los curacas de los diferentes pueblos de la misma. Los capitanes generales de la mita eran auxiliados por curacas subordinados, quienes servían también como controladores del trabajo en el yacimiento minero.

Percibían los mitayos un salario, calculado en los tiempos del virrey Toledo en 3.5 reales por día, aunque esta cifra variaba algo según el trabajo que desempeñaban los mismos, fueran mineros, acarreadores de mineral o trabajadores de las fundiciones. Con su salario pagaban también los mitayos una parte del tributo correspondiente al grupo étnico o a la provincia colonial a la que pertenecían. Aparte de los mitayos hubo en Potosí un mercado de mano de obra compuesto por los *mingas*, los cuales alquilaban su fuerza de trabajo para el laboreo minero;



además, cabe mencionar a los denominados "indios de faltriguera", que eran aquellos que lograban exceptuarse del turno o mita mediante el pago de una suma de dinero.

A lo largo del siglo XVII la mita potosina tuvo una caída acorde con la baja de la población, aunque posiblemente más lenta que aquella; modificáronse incluso los turnos en que laboraban los mitayos, reduciéndose a dos. En la misma centuria se produjo una importante crisis de los rendimientos del mineral, vinculada ciertamente a la inundación que redujo sustancialmente la producción azoguera de Huancavelica, aunque también iniciaba su lenta decadencia el otrora riquísimo filón de la plata de Potosí. Sucediáanse los memoriales de los mineros que veían descender su producción, al lado de otros escritos preparados por los funcionarios preocupados por la baja en la percepción de las rentas reales, y también los muchas veces audaces arbitrios propuestos por técnicos diversos que buscaban solucionar la carencia y elevar la producción del mineral. Mientras Potosí había alcanzado entre 1585 y 1605 las más altas cotas de producción, después de 1615 se hizo visible la importante baja de la misma, que aunque tuvo recuperaciones ocasionales no alcanzó nunca más los topes anteriormente registrados. Hacia 1720 la curva de la producción de la Villa Imperial hallábase cerca de los rendimientos de las primeras épocas de su historia, anteriores al empleo del azogue de Huancavelica y a la introducción de la mita minera para la producción de plata.

EL COMERCIO

El comercio colonial tuvo especial influencia en el desarrollo de la nueva sociedad. Desde los primeros momentos de la invasión española se constituyó un fuerte movimiento desde y hacia Panamá y Nicaragua. Los hombres de Cajamarca y sus continuadores en los Andes formaron de esta manera una tupida red mercantil, de la cual quedaron abundantes testimonios en los documentos de la época, especialmente en los importantísimos libros notariales, que hacen hincapié en un comercio temprano, donde los españoles comenzaron a invertir en transacciones diversas los frutos de los botines iniciales. Desde Coaque en adelante abundan las compraventas entre españoles en el Perú y también hacia fuera del país después de Cajamarca, donde realza particularmente el tráfico marítimo; los barcos que lo sirvieron se construyeron por vez primera en Panamá, posteriormente en Nicaragua y años después en Guayaquil.

Hacia el año de la muerte de Atahualpa había ya unos treinta barcos en las aguas del océano Pacífico, y a partir de allí la cifra se incrementó sustancialmente. Desde los primeros momentos de la presencia española en los Andes puede apreciarse el volumen de la importación, y hasta parece que Hernando Pizarro fue uno de los más grandes inversionistas en este campo, alcanzando inclusive una franquicia real para ello.

Inicialmente, los primeros productos de exportación fueron los metales preciosos producto del botín de la conquista, pero prontamente surgieron otros aunque el valor de la exportación de plata fue siempre importante. Mientras, los españoles en los Andes importaban numerosos bienes que servían para su avituallamiento; entre los primeros productos importados puede señalarse a los alimentos: harina, quesos, aceite, aceitunas, vino, pasas, almendras, canela y otras especias; también eran importantes las ropas: camisas, calzas, jubones,

borceguíes, botas y zapatos, guantes, sombreros, terciopelo, raso, damasco, piezas de holán, etc. De otro lado figuran entre las importaciones de aquellos tiempos las armas de todo tipo, caballos y sus arneses, así como herramientas de todas clases, especialmente las empleadas en la herrería, además de clavos y fuelles, fustas y látigos, martillos y herraduras. Se aprecia también la temprana importación del papel, espejos y naipes. Finalmente, proliferó el comercio de esclavos, donde destaca inicialmente la importación de indígenas procedentes de Centro América (especialmente de Nicaragua). A todo lo anterior se añadió la importación de plantas y animales europeos, algunos de los cuales venían previa aclimatación parcial en Centro América. Piura, Lima y el Cuzco fueron los centros iniciales del comercio. El tráfico se incrementó cuando ocurrió la rebelión de Manco Inca en 1536; allí llegaron barcos desde la América Central y desde México, cargados no sólo con hombres de guerra y pertrechos militares, sino también con numerosos bienes que alimentaron las relaciones comerciales.

Naves de Hernán Cortés iniciaron el comercio entre el Perú y la Nueva España en los propios tiempos de la guerra de Manco Inca, y el profesor Woodrow W. Borah ha estudiado el comercio entre ambas regiones en el siglo XVI. En 1542, México exportaba hacia el Perú vástagos de frutas (especialmente membrillo, durazno, peral y manzano), así como esquinós, mientras que los mercaderes mexicanos regresaban a la Nueva España cargados con plata peruana. Barcos procedentes de México trajeron al Perú las noticias acerca de la promulgación de las Leyes Nuevas relativas a la supresión de las encomiendas, las cuales originaron la intensa rebelión de los encomenderos acaudillados por Gonzalo Pizarro. Cortés fue así activo comerciante en el Perú inicial, y barcos suyos hicieron numerosos viajes; el capitán de uno de aquellos, Lorenzo Ladrón de Guevara, se avecindó finalmente en el Cuzco, fundando una familia de larga duración en la vida de la ciudad. Hasta los años 70-80 del siglo XVI continuaron las operaciones del conquistador de México y sus herederos en el Perú; al margen de la exportación de plata peruana en sus barcos, hay indicios del tráfico de "ovejas del Perú"; llamas sin duda alguna.

Años después de los primeros tiempos coloniales, el comercio marítimo fue planteado en términos monopólicos, asumiendo la Corona castellana la condición de interlocutor comercial privilegiado. La centralización de las actividades comerciales tenía antecedentes desde los tiempos de los Reyes Católicos, quienes lograron, a fines del siglo XV, organizar en Burgos el monopolio lanero que canalizaba las exportaciones por el puerto de Bilbao. En el caso americano, el monopolio fue asumido por la propia Corona como asunto fundamental para la organización del comercio de las tierras recién descubiertas, de modo tal de garantizar los ingresos de la propia Corona; ello significaba que los bienes importados desde las colonias debían pasar previamente a través de España, y así se fortalecieron los lazos comerciales de ésta con el resto de Europa, que desde tiempo antes se habían establecido entre los productores castellanos de lana, también de aceite y vino, con los importantes mercados de los Países Bajos.

A la restricción anunciada se sumó otra, pues se estableció al puerto de Sevilla como el único punto a través del cual se organizaba el tráfico comercial americano. Se proporcionó así un auge excepcional a Sevilla, y en dicha ciudad se organizó la Casa de Contratación, el más alto organismo comercial para el mundo español en las Indias. Sólo en el siglo XVIII se modificó el sistema, ampliándolo al puerto de Cádiz, y en este último tiempo se organizaron numerosas compañías comerciales.

Puede argumentarse que el monopolio fue más real en la legislación que en la vida diaria. De hecho, intervinieron en el comercio sevillano comerciantes genoveses o alemanes, así como estuvieron presentes capitales no españoles en el tráfico mercantil; pero el monopolio fue organizado sobre la base de un rígido control sobre las rentas provenientes de América y es conocida la captura de los fondos individuales y su conversión en deudas de la administración metropolitana bajo la forma de juros, censos y otros documentos de crédito, como ocurrió en el siglo XVI; ello es un empréstito forzoso. Son conocidas las actividades de la banca alemana en Castilla, y también el tránsito de la plata americana hacia los banqueros que solventaban los gastos de la política europea del imperio español, además de incluirse la plata entre las exportaciones españolas hacia el norte europeo.

De otro lado, se ha destacado que el monopolio fue fundamentalmente castellano, cuyo comercio se volcaba así prioritariamente hacia el Atlántico. El otro gran circuito comercial español de la época —el catalán, insertado dentro del reino de Aragón— quedó excluido del monopolio sevillano cuyas rentas eran cuidadosamente recaudadas por la administración castellana. De este modo quedaron definidos una vez más los dos clásicos ámbitos de la economía española en Europa, pues los castellanos ampliaron sus rutas atlánticas hacia América, mientras el comercio catalán siguió volcado hacia el Mediterráneo.

El régimen monopólico así establecido se hizo efectivo a través de un complicado sistema de flotas que, saliendo de Sevilla, se dirigían hacia las Antillas, donde se separaba la parte de aquellas que tenía como destino la Nueva España; la flota restante continuaba su recorrido hacia el istmo de Panamá, donde recalaba en el puerto de Nombre de Dios, el mismo que posteriormente fue reemplazado por Portobelo, establecido como puerto de arribada oficial de la flota en el Atlántico panameño hacia finales del siglo XVI, y donde se realizaron las célebres ferias posteriores a dichos tiempos. Las mercaderías eran desembarcadas allí y transportadas por tierra, a lomo de mula, hasta la ciudad de Panamá, a las orillas del océano Pacífico. En este lugar se embarcaban en otras naves, pertenecientes a la denominada Armada del Mar del Sur, que las transportaba hasta el Callao. Si bien ésta era la ruta general, hubo excepciones.

Fuera del régimen de las flotas hubo, sin duda, viajes aislados, aunque durante mucho tiempo fuera altamente riesgoso realizarlos, dada la presencia de piratas y corsarios en las aguas del Caribe y otros mares. La ruta de Panamá hasta el Callao fue establecida después de otra previa, que tenía como puerto de llegada a Paita; el éxito inicial de este último puerto se originó en la poderosa presencia de la corriente de Humboldt, que corre de Sur a Norte paralela a la Costa peruana y en su cercanía, la cual obligaba a los barcos a alejarse de las costas y navegar hacia el Sur hasta Pisco, de donde no era difícil llegar hasta el Callao. A ello hay que añadir el fuerte viento del Sur.

Las rutas internas fueron frecuentemente transitadas desde los tiempos de Pizarro, en principio, por barcos que venían desde México o Centro América, como se indicó. Poco después del establecimiento español en los Andes, Lucas Martínez Vegazo, un rico encomendero del Sur del Perú, disponía de un barco que no sólo le permitía realizar sus operaciones comerciales para beneficio de sus propias empresas mineras y la negociación de los frutos de sus encomiendas, sino que pudo emplearlo en actividades de visible rendimiento político, como cuando lo avitualló para auxiliar a las tropas de Pedro de Valdivia, que atravesaban momentos difíciles en su empresa chilena; tiempo después, cuando

la rebelión de Gonzalo Pizarro —de quien fue ardiente partidario— el barco tuvo empleo militar. Otro ejemplo interesante de tráfico marítimo en el Perú es el proporcionado por el curaca de Tacna, Diego Caqui, el cual disponía de dos fragatas y un balandro para transportar principalmente el vino que producía en el mencionado valle; sus rutas parecen haber abarcado desde la Costa chilena hasta posiblemente Panamá.

Finalmente, una vez establecida y organizada la producción argentífera de Potosí, y en funcionamiento la del azogue de Huancavelica, se generó un activo movimiento naviero entre Tambo de Mora —lugar donde se embarcaba el azogue— hasta Islay primero y posteriormente hasta Arica, puerto éste que en los tiempos del virrey Francisco de Toledo fue oficializado como el de tránsito obligado hacia Potosí y lugar donde se embarcaba la plata procedente de este último centro minero hacia la capital del virreinato.

En el siglo XVIII el comercio marítimo internacional fijó otra ruta importante, cuando se arruinaron los cultivos del trigo en la Costa peruana; a fines de la indicada centuria el abastecimiento de este cereal, producido anteriormente en abundancia en los valles de la Costa, había venido notoriamente a menos. Sobre la disminución de las cosechas se dijo entonces que podría deberse a fenómenos naturales, como los terremotos, pero es posible que las verdaderas razones estuvieran relacionadas con plagas sucesivas o con modificaciones en el régimen del riego de los propios valles productores. La carencia de trigo en la Costa peruana generó la importación de dicho producto desde Chile, cuya exportación creciente hacia el Perú obligó a incrementar los cultivos en dichas tierras meridionales.

LAS RUTAS TERRESTRES

Se indicó anteriormente que desde los primeros momentos de la invasión española abundaron las transacciones comerciales. Desde que se establecieron las primeras ciudades comenzó una creciente actividad mercantil entre los españoles vecindados en ellas. Las rutas fueron determinadas por los caminos incaicos y a través de ellos se realizó un fuerte movimiento, que se incrementó conforme se organizaba la renta de la encomienda y los españoles iniciaban la creación de un mercado, en el cual buscaban ansiosamente incorporar a la población andina. Sin embargo, a la vez que estos hechos se producían, la gente andina trataba de alejarse de los caminos, por cuanto éstos y sus cercanías eran garantía de conflicto, saqueo o explotación. Si los caminos incaicos fueron la base del tráfico, los españoles buscaron rápidamente modificar parte de su trazo, y un cuidadoso cronista como Cieza de León llamaba la atención alrededor de 1549 sobre que los españoles preferían utilizar para sus desplazamientos los caminos de los valles, mientras que el camino incaico había transcurrido preferentemente por las altas punas.

Los caminos se relacionan también en el diseño de un mercado interior, aunque éste siguió las rutas de aquellos que vinculaban ciudades importantes y centros mineros. El tema del mercado interior ha sido objeto de estudios sólo en los últimos años, aunque ya hay contribuciones importantes en torno al tema.

Como ya se hizo notar, la ruta de Paita a Lima alcanzó notoriedad inicial ante las dificultades de la navegación entre Panamá y el Callao. Durante tiempo,

pasajeros y mercaderías hacían el largo viaje por los arenales de la Costa norte. En el siglo XVI el mismo duraba unos 60 días, pero ya en el XVIII habíase reducido a menos de 30. El camino del Cuzco a Lima alcanzó importancia no sólo por la fundación hispánica de la última ciudad convertida en capital colonial, sino por la sublevación de Manco Inca (1536) y sus consecuencias, especialmente la guerra mantenida después por los incas de Vilcabamba, en forma de guerrillas que afectaban las rutas terrestres. Poco a poco fueron habilitándose otras rutas, progresivamente transitadas en torno a las Guerras Civiles entre los propios españoles en los Andes, y cuando terminó en 1548 la guerra iniciada por los encomenderos acaudillados por Gonzalo Pizarro, los caminos de Charcas estaban nutridos de viajeros atraídos principalmente por las minas descubiertas en Porco y, desde 1545 en adelante, por la revolución económica que significó la aparición del riquísimo yacimiento minero de Potosí.

Desde Potosí hasta el mar se estableció la ruta de la plata, y luego del descubrimiento de la mina de azogue de Huancavelica se complementó en la ruta del mercurio. Pero el tráfico de la plata y del azogue fueron minoritariamente terrestres; nunca hubo una ruta efectivamente utilizada en gran escala por tierra entre Lima y Potosí para el transporte de los minerales. La gran ruta de la plata iba desde Potosí al puerto de Islay primero, por la vía de Juli y Arequipa, y después directamente de Juli a Arica, cuando este último puerto fue habilitado como zona oficial de embarque de plata. La vía del azogue transcurría transversalmente también desde Huancavelica hasta Tambo de Mora, puerto en el cual se embarcaba con destino a Arica, para seguir desde allí al centro minero de Potosí en sentido opuesto al de la plata. Así se diseñó desde el siglo XVI el camino de la exportación, transversal a los Andes, en dirección a los puertos, tendencia mantenida en buena cuenta hasta nuestros días. El tráfico de minerales por la ruta terrestre, desde Huancavelica hasta Potosí, pasando por Guamanga y el Cuzco, fue abiertamente minoritario y generalmente en forma de contrabando.

No ocurrió lo mismo en el acarreo de los abastecimientos que Potosí requería, aunque aparentemente los alcances de las vías de aprovisionamiento al centro minero más grande de la Colonia no alcanzaron zonas tan remotas como las de la Sierra Central del Perú actual. En cambio, la Sierra sur-peruana, la actual Bolivia y el Norte argentino y chileno sí estuvieron directamente relacionados con el gran mercado de Potosí, y de esas regiones fluían los abastecimientos, principalmente alimentos y ropa para el uso de la región minera.

Las rutas terrestres se enriquecían con el producto de las encomiendas, cuyos beneficiarios deseaban transformar en dinero el producto de las mismas (objetos) en los mercados urbanos, y después en las zonas mineras al alcance. Conforme avanzó el siglo XVI y la minería se desarrolló fueron ampliándose las rutas de abastecimiento, como la ya indicada de Potosí; así fueron poblándose las rutas de Charcas y pronto Juli fue importante cruce de caminos donde se reunían y renovaban las recuas de llamas que venían desde el Cuzco, desde los valles costeros productores de maíz, algodón y otros bienes, también de las tierras bajas ubicadas por ejemplo entre el Cuzco y la Selva, extendidas hasta las *yungas* bolivianas: la gran zona productora de la coca, donde se formó gran número de haciendas que la producían; así la antigua hoja sagrada de los Andes alcanzó gran demanda y difusión, no sólo en las zonas mineras. Otras regiones productoras de coca se desarrollaron para abastecer centros mineros ubicados más al Norte en los Andes. Para alimentar Potosí y los otros centros altiplánicos se estimuló la agricultura de la vid en los valles costeros

del Sur peruano y Norte chileno actuales, y allí destacó la producción de Siguan, Vitor, Moquegua, Tacna y otras zonas; de ellos se llevaba también maíz y ají. Los tubérculos y el *chuñu* procedían generalmente del altiplano peruano-boliviano y, en general, los abastecimientos alimenticios parecen haber fluido desde más lejos de los ámbitos de las provincias coloniales que se hallaban afectadas por la mita que proporcionaba la mano de obra para la explotación minera.

Un punto importante que requiere estudios en el desabastecimiento que produjo entre la población andina el crecimiento de un mercado nuevo de productos agrarios, dirigido hacia las ciudades y los centros mineros. Es cierto que al mismo tiempo que se formaba dicho mercado la población iba decreciendo, pero no debe olvidarse que al momento de la aparición de la gran minería colonial las unidades étnicas andinas sufrían simultáneamente los efectos de la crisis demográfica (con la consiguiente falta de mano de obra para el abastecimiento tradicional), del tributo y de los servicios personales que incluían prestaciones para la minería desde mucho antes del establecimiento de la mita minera en los años del gobierno del virrey Toledo. Todo ello se aunaba a la estimulación de un mercado, nuevo en el área, que conducía parte importante de la producción agraria hacia los nuevos centros coloniales.

Al igual que Potosí, cada uno de los núcleos urbanos fue organizando paulatinamente la red vial que lo abastecía y, con la introducción del régimen comercial, el sistema de mercado y el transporte a él vinculado, fueron reemplazando en parte los antiguos criterios de aprovisionamiento andinos basados en las cadenas de depósitos como los que ampliara y distribuyera el Tawantinsuyu por el amplio territorio que dominara. Este reemplazo fue lento y parcial, pues la gente andina no se abasteció nunca en forma total (ni siquiera en proporción importante) del mercado español, y éste coexistió con las formas tradicionales de la producción andina descritas al comienzo de este libro. Las rutas del aprovisionamiento andino no fueron así las mismas que las del mercado español en los Andes, aunque las últimas se sobrepusieron muchas veces a las primeras. Lo fundamental fue, a fin de cuentas, el mantenimiento de las mecánicas productivas previas a la invasión española, deterioradas por la colonización, la crisis demográfica, las reducciones y la introducción del mercado, pero nunca desaparecidas ni eficazmente reemplazadas.

En el siglo XVII era ya visible que muchas de las antiguas rutas de los incas se habían destruido por desuso y la consiguiente falta de mantenimiento; de ello dejaba constancia el cronista y viajero carmelita fray Antonio Vásquez de Espinoza, quien terminó de escribir su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* hacia 1628. Caminos y tambos antiguos que los poblaban habían sido abandonados y reemplazados por otras rutas que evitaban las punas en cuanto ello era posible. La desaparición de la mecánica redistributiva del Tawantinsuyu, y su sustitución (no su reemplazo) por un régimen de mercado que privilegiaba la explotación minera, estableció pautas que han durado siglos en la historia del Perú. El país andino veía trasladado su eje fundamental a la Costa y a sus nuevas ciudades-puertos, y así adquirieron mayor importancia las rutas transversales que comunicaban ciertos puntos neurálgicos enclavados en los Andes (Huancavelica, Cuzco, Potosí) con los puertos a través de los cuales se exportaba la nueva riqueza minera que contribuyó grandemente al sustento de la economía europea. Los Andes comenzaron a mirar hacia el mar; todo ello es historia contemporánea.

Donde hubo discrepancias fue en las vías de salida al exterior. La administración colonial impuso la ruta del Pacífico, a pesar que desde el siglo XVI había

opiniones ilustres —entre ellas la del licenciado Juan de Matienzo— que sospechaban la mayor importancia y rentabilidad de la ruta atlántica del Río de la Plata. Esta fue inaugurada y transitada, desarrollándose ciudades importantes en el camino que conducía a Buenos Aires (Salta, Tucumán, Córdoba, etc.); fue un camino privilegiado del contrabando, que llevó a la administración al establecimiento de aduanas intermedias que lo trabaran. Sólo muchos años después esta ruta fue admitida, y su desarrollo en el siglo XVIII coincidió con la creación del virreinato de Buenos Aires y la declinación del universo comercial del Pacífico. Antes que esto último ocurriera, la ruta del altiplano hacia el Sur sirvió para la introducción de mulas, necesarias para el arrieraje, que venían desde el Tucumán y constituyeron un ciclo importante en el comercio de la época.

EL COMERCIO DEL SIGLO XVIII Y EL CONTRABANDO

Durante el siglo XVIII, y dentro de un amplio conjunto de reformas introducidas por la dinastía borbónica en España y sus dilatadas colonias, la organización económica fue modificada en puntos importantes, uno de ellos fue la nacionalización de las casas de moneda y la reformulación del monopolio minero; el Estado español ya no solamente era el gran destinatario de la producción argentífera americana, sino que intervino a partir de entonces directamente como empresario en la acuñación de la moneda. Si bien estas disposiciones se dieron en 1728, no se hicieron efectivas en el virreinato peruano hasta unos veinte años más tarde. Las reformas no impidieron la denunciada pérdida del valor de la moneda, ni tampoco erradicaron su contrabando. Asimismo, no evitaron otros problemas, como aquel derivado de la falta crónica de circulante en el virreinato peruano. En 1717 la Casa de Contratación y otras importantes oficinas gubernamentales vinculadas con el comercio americano, fueron trasladadas desde Sevilla a Cádiz, un puerto que desde finales del siglo anterior había adquirido carácter de puerto oficial para el comercio americano. Durante el mismo siglo XVIII hubo modificaciones en el régimen de las flotas, y también se cambiaron las rutas al alcanzar auge Buenos Aires, que anteriormente fuera solamente un puerto de abastecimiento para la ruta del Cabo de Hornos hacia el Pacífico.

De otro lado, también en los tiempos de los Borbones, el sistema de convoyes entró en progresivo desuso y se organizó un régimen de "barcos de registro", que sólo el Consulado de Cádiz tenía facultad para fletar. El Consulado era una institución originariamente aragonesa, fue establecida en Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos y era una corporación gremial mercantil, pero funcionaba también como un tribunal para asuntos comerciales. Fue trasladado a América y ejerció notable influencia en la vida económica de la región. Aunque en el siglo XVIII se constituyeron empresas para comerciar con América en general y con el Perú en particular (si bien las últimas fueron minoritarias), se notó una tendencia marcada de los miembros del consulado de Cádiz a monopolizar las operaciones comerciales; los comerciantes agrupados en el tribunal del consulado peruano, con sede en Lima, organizaron a su vez un régimen similar que a la larga podía entrar en contradicción con los propios intereses del monopolio de Cádiz. De esta manera se fue formando una oposición entre el comercio peninsular y el criollo americano, que tuvo efectos en la consolidación de la conciencia criolla y el apoyo de los últimos a las tesis del

libre comercio; por ello no debe extrañar las afirmaciones acerca de que los miembros del Consulado colonial no sólo apoyaran el contrabando, sino que participaran en él.

El contrabando se transformó en una institución en el siglo XVIII. Basado en barcos franceses e ingleses llegó así a tener una importancia capital en el comercio peruano. Los tratados que pusieron fin a los conflictos hispánicos en Europa, especialmente el tratado de Utrecht, firmado al fin de la guerra de sucesión española que llevó al trono a Felipe V, establecieron cláusulas que permitían el ingreso de navíos ingleses en las colonias americanas de España; de esta manera comerciantes ingleses buscaron desplazar del mercado a los franceses que ya habían ingresado en la región evadiendo las medidas de control de la administración colonial, y muchas veces con la complicidad de los comerciantes y funcionarios coloniales. A fines del siglo XVII la feria de Portobelo era todavía importante, y a ella debían acudir los comerciantes peruanos, quienes, sin embargo, se resistieron a hacerlo; entre las razones que dieron a inicios del siglo XVIII para persistir en esta actitud se hallaba la competencia que encontraban en la apertura y crecimiento visibles del comercio bonaerense.

En el siglo XVIII se produjeron otros dos acontecimientos que afectaron el sistema comercial colonial. La nueva política española reorganizó los virreinos americanos, creándose el de la Nueva Granada (Colombia) y el de Buenos Aires, el último en 1776. Posteriormente se promulgó el reglamento de libre comercio, el cual abrió numerosos puertos españoles al tráfico americano (1778); previo a éste se había iniciado la liberalización de las restricciones comerciales entre las propias colonias americanas, que beneficiaron el comercio peruano-mexicano, que había pasado por una etapa de crisis luego de su intensa actividad inicial. No obstante ello, se mantuvieron las restricciones al tráfico de aquellos productos americanos que podían competir con sus similares españoles, en una variada forma de proteccionismo. A fines del siglo la remozada Compañía de Filipinas ingresaba como cualquier comerciante al Nuevo Mundo español, ampliándose entonces el comercio existente entre Manila y México (el célebre galeón de Manila); en ciertos momentos dicha compañía adquirió privilegios especiales, como la introducción de esclavos africanos en el Perú, Río de la Plata y Chile, empresa que no fue boyante. Pero su influencia se notó más en la fuerte introducción de productos manufacturados provenientes del Asia.

El Reglamento de Libre Comercio no sólo ratificó la apertura portuaria española, sino disminuyó los impuestos existentes a la vez que se quebraba el clásico monopolio comercial. Los resultados no se hicieron esperar y el intercambio creció vertiginosamente, pero el mercado americano fue rápidamente saturado. La guerra entre España e Inglaterra modificó las cosas, a la vez que se autorizaba el ingreso de "navíos de permiso" procedentes de otros países europeos a los puertos americanos, la limitación del mercado ocasionó problemas internos notándose efectos visibles en la producción y en el comercio. El incremento del comercio en torno a una mayor importación influyó asimismo en la emigración del circulante, y ha motivado que algunas propuestas de investigadores recientes busquen explicar las rebeliones andinas de finales del siglo XVIII como acontecimientos favorecidos por la crisis que atravesaron determinados grupos dedicados al arrieraje y el comercio local, actividades donde destacaron curacas como el propio José Gabriel Tupa Amaro.

A la crisis de los comerciantes se aunó el contrabando. A fines del XVIII el Tribunal del Consulado de Lima criticaba la abundancia de las importaciones, quejándose a su vez de la competencia que ofrecía Buenos Aires, pues los

géneros importados a través de este último puerto pagaban fletes menores e inundaban un mercado que los comerciantes limeños habían controlado durante largo tiempo. La importación de tejidos originó un paulatino reemplazo de la producción local por la extranjera. Ello pesó, naturalmente, sobre la economía urbana, pero sus efectos sobre la población rural andina, marginal al salario y al comercio aun en esos tiempos, están todavía por estudiarse, si bien, la importación de tejidos pudo afectar la producción de los obreros indígenas, no se ha medido todavía el nivel de ingresos por medio del salario entre la gente andina vinculada a la producción que no se abastecía por métodos tradicionales de reciprocidad y redistribución.

MODIFICACIONES EN LOS INTERCAMBIOS ANDINOS

La invasión española había ocasionado alteraciones importantes en la organización económica de la población, ya mencionadas con anterioridad al indicar la desaparición de la redistribución realizada por el poder en su más amplia escala (el *Inka*); en términos generales, al buscarse sistemáticamente reemplazar las relaciones de reciprocidad y redistribución por las relaciones salariales y un régimen de mercado de mano de obra, la población andina se vio sometida a una fuerte presión. Algunos ejemplos pueden dejar entrever que las cosas no se limitaron a la simple sustitución de un régimen por otro.

En 1588 murió Diego Caqui, curaca de Tacna. Dejaba en su testamento un conjunto de bienes, cuyo volumen y variedad llama la atención: disponía de 110,000 cepas de vid sembradas y en plena producción; tenía una fábrica de vino, lo cual representaba no sólo una importación tecnológica sino también el eventual pago de salarios por un tipo de mano de obra especializada no andina; contaba de otro lado con dos fragatas y un balandro, con los cuales transportaba vino desde Arica hasta Chile por el Sur, alcanzando por el Norte posiblemente hasta Panamá. De otra parte, administraba la producción de la uva con mano de obra andina, era dueño también de una fábrica de odres y del ganado para transportar el vino hacia los mercados coloniales de Potosí y el Cuzco. Aparentemente, era un hombre plenamente incorporado al mercado occidental, apenas transcurridos cincuenta años de los sucesos de Cajamarca.

Pero si bien la información sobre Diego Caqui se circunscribe a casi únicamente su testamento otorgado en Tacna, sus descendientes continuaron siendo curacas del valle y, al parecer, mantuvieron durante muchas generaciones no sólo su cargo de curacas sino también su prestigio étnico. En los días de la Independencia, su descendiente José Rosa Ara, curaca en esos días, tuvo una destacada participación en el bando patriota. La pregunta inevitable es cómo pudieron mantener los curacas de Tacna su situación como tales dentro de la unidad étnica, si se habían colocado al margen de las tradicionales relaciones de reciprocidad y redistribución. Sólo si éstas se mantuvieron es posible pensar en la estabilidad de la situación de los curacas coloniales. No parece ser tan cierta la constante afirmación acerca de que los curacas se transformaron simple y llanamente en explotadores y subordinaron sus acciones a los intereses de las autoridades españolas. El mantenimiento de su prestigio como tales autoridades étnicas es posiblemente la mejor garantía de la conservación de las relaciones de redistribución al interior de la etnia, y el empleo de la mano de obra andina así lo explica en las actividades del mencionado curaca de Tacna, puesto

que era gente andina no asalariada la que realizaba el tráfico por cuenta del curaca entre los lugares de producción y los de consumo, en los medios urbanos del Cuzco y del asiento minero de Potosí; al mismo tiempo, el curaca parece mantener la estructura de las relaciones redistributivas y el acceso a nuevas formas de actividad económica, en este caso vinculadas al régimen comercial inaugurado por la colonia española.

Un caso posterior puede proporcionar una imagen similar. En la primera mitad del siglo XVII un curaca de Pomata, en la región de Chucuito, Diego Chambilla, administraba un complejo sistema de aprovisionamiento de alimentos y otros bienes al centro minero de Potosí; tenía allí un apoderado español, Pedro Mateos, hombre importante en dicha Villa, puesto que se desempeñaba como escribano de la misma. Al fallecer el apoderado se produjo una complicada situación, con la intervención de albaceas y herederos, puesto que Mateos debía a su socio más de 20,000 pesos por las mercaderías que había vendido, y de las cuales no había rendido cumplida cuenta ni enviado el dinero correspondiente a su proveedor andino.

Al margen de las circunstancias del pleito suscitado, que produjo un abultado expediente judicial, lo que interesa es observar la situación del curaca de Pomata, quien parece mantener los antiguos criterios de los Lupaqa de Chucuito (grupo étnico al cual pertenecía) que hacían posible el acceso a las tierras de los valles de la Costa sur del Perú (Sama y Moquegua, por ejemplo), en los cuales se obtenía determinados productos para llevarlos al altiplano. De la documentación del litigio entre Chambilla y los herederos-albaceas de Pedro Mateos se obtiene información no solamente sobre los productos que ingresaban en el intercambio, sino también acerca de las relaciones que mantenía el curaca con los componentes de su propio grupo étnico. Hay información en el mismo expediente y en otra documentación de épocas cercanas sobre los pobladores de la región al SO del lago Titicaca, la cual permite ver claramente que los curacas de la zona continuaban manteniendo intacto su prestigio étnico, y que la autoridad que emanaba de éste les permitía utilizar, de forma ancestralmente conocida, la mano de obra proporcionada por la población a su cargo. No interesa entonces tanto comprobar que el curaca realizaba operaciones mercantiles, sino tener en cuenta que las mismas no estaban desligadas del régimen tradicional de la redistribución llevada a cabo al interior de su propio grupo. Este caso, que es notorio dado el volumen de las transacciones que realizaba el mencionado curaca con el único apoderado que se le conoce —lo cual no excluye, por cierto, la existencia de otros— debe llamar la atención de un lado sobre el mantenimiento de las zonas clásicas de producción de los Lupaqa y, de otro, sobre de manera cómo el curaca pudo administrar simultáneamente las relaciones tradicionales con las actividades comerciales. Si se ha hecho notar que en el siglo XVII el capital de las casas comerciales limeñas alcanzaba sumas entre los 50 y los 100,000 pesos (aunque algunos comerciantes como el portugués Manuel Bautista Pérez giraban sobre los 400,000), y si el apoderado Mateos debía a Chambilla más de 20,000 ¿en cuánto se podría calcular el volumen anual de las operaciones del curaca? (véase en el capítulo siguiente el cuadro de salarios del virreinato en el siglo XVII).

Visiblemente, las propuestas del virrey Toledo tendientes a desarticular la autoridad de los curacas al interior del grupo étnico, y a reemplazar las relaciones de redistribución por las salariales, no tuvieron éxito.

El caso de Diego Chambilla no es único; se dispone de numerosa información documental sobre él, justamente porque sus actividades devinieron conflicti-

vas al fallecer el apoderado del curaca sin rendir convenientemente las cuentas a que estaba obligado, y ello motivó largas y dilatadas gestiones judiciales. Poco después, en el mismo siglo XVII, se presentó una situación que no puede dejar de relacionarse con la anterior, un curaca de Chucuito, Bartolomé Cari, alegaba ante la administración colonial que no le interesaba disponer del nombramiento de "cacique" o de capitán de mita; en torno a las discusiones suscitadas por esta actitud aparentemente insólita, un importante funcionario español de la región de Charcas —Diego de Carvajal y Sandi— afirmaba que el prestigio del curaca era suficiente para poder mantener e incluso acrecentar su situación como autoridad étnica, y que no requería en consecuencia de ningún nombramiento español.

Los curacas coloniales mantuvieron entonces su prestigio étnico, y casi se puede asegurar que ello fue posible por el mantenimiento de su capacidad redistribuidora. Pero al mismo tiempo que los curacas podían disponer de mano de obra para la redistribución, puede apreciarse que la misma energía humana podía ser aplicada a la producción de bienes cuyo destino era el mercado español. No importa para este asunto que los compradores de los productos obtenidos por la administración de los curacas fueran hombres andinos residentes temporalmente o en forma estable en Potosí, como puede verse en el caso mencionado del curaca de Pomata; aquellos adquirirían con su salario los productos alimenticios tradicionales andinos que Chambilla hacía llegar a la Villa Imperial. También puede pensarse, sin embargo, que parte de dicha producción podía ser muy bien empleada para alimentar a los mitayos lupaqa que se hallaban en el mismo centro minero, puesto que es sabido que el mismo tenía los más altos precios del virreinato peruano. Aun considerando esto, es importante tener en cuenta que los ingresos que podía obtener el curaca, a través de sus transacciones comerciales, parecen tener un empleo que puede considerarse redistributivo: por ejemplo la construcción de las iglesias realizadas en la propia ciudad de Pomata en el siglo XVII, en la cual debieron tomar parte instituciones como las cofradías indígenas que, como resulta de recientes estudios, eran entidades que administraron grandes cantidades de circulante durante la misma centuria. Interesa, pues, por ello una mayor investigación acerca de las actividades económicas de los curacas, mediadores antes que intermediarios entre el sistema económico impuesto por el régimen colonial y la tradicional economía andina.

La actividad económica de los curacas reviste así especial significación, dada la permanencia de la institución al margen de los nombramientos españoles de "caciques" o de su ocasional empleo como capitanes de la mita en las regiones afectadas por las actividades mineras. Los curacas mantuvieron una intensa actividad tendiente a sustraer la mano de obra andina de los sectores vinculados al circuito español, adquirieron nuevas técnicas de intercambio, como está visto, y participaron activamente en el mundo comercial de la Colonia; pero lo que interesará más a la investigación futura es ver cómo el mantenimiento de las relaciones redistributivas permitía a los curacas seguir ejerciendo su autoridad tradicional, la cual sólo entró en crisis en los Andes como consecuencia de las modificaciones originadas en la guerra de la Independencia.

En el siglo XVIII las actividades de los curacas estaban diversificadas y se ha señalado su creciente participación en el universo comercial español. La crisis de los grandes centros mineros de Potosí y Huancavelica estaba compensada entonces por el crecimiento de las empresas mineras en otras áreas geográficas del virreinato peruano, ya mencionadas. A la vez, se ha señalado la importancia que entonces tenía el arrieraje, generalmente en las manos de los curacas

andinos, quienes participaban activamente en el transporte en todas las áreas del virreinato del Perú. Asimismo, se ha precisado la importancia del circuito importador de mulas tucumanas, aunque el mismo sufrió una contracción en los tiempos de la sublevación de Tupa Amaro; no obstante lo último, en los años inmediatamente previos y posteriores a la misma, la provincia de Tinta, una de las zonas claves de la sublevación disponía de las mayores concentraciones de mulas del área del sur del Perú. Debe investigarse la forma cómo los curacas mantuvieron la redistribución y, en general, el conjunto de relaciones al interior de sus respectivos grupos étnicos en estos tiempos, pues si bien se aprecia su mayor participación en el comercio, se nota a la vez que la misma, aunada a su condición de cobradores de los tributos y de los repartos efectuados por los corregidores, no los aisló de la gente andina que los seguía reconociendo como sus dirigentes legítimos. Es notorio que en las sublevaciones del siglo XVIII los enemigos eran los corregidores en particular y los españoles (los no-indígenas) en general, hallándose así una contradicción entre las intenciones de dirigentes como Tupa Amaro de aunar a su proyecto a los criollos y a los mestizos, y el rechazo de la población de dicho intento. De hecho, el curaca siguió siendo en el siglo XVIII un mediador antes que un simple intermediario, mantuvo su juego en ambos sistemas —el andino y el europeo— y no se puede considerar que su participación en el comercio español de la época sea únicamente una incorporación al régimen económico de la dominación colonial.

LAS HACIENDAS

Con la invasión española se inauguró en los Andes la propiedad agraria bajo pautas europeas. Desde los primeros momentos de la presencia española y la fundación de las ciudades se aprecian los repartos de tierras entregadas a los vecinos españoles de las mismas en los momentos en que las propias ciudades se formaban. Se ha estudiado con cierto detalle la formación de las haciendas en determinados valles de la Costa, aunque los estudios no han sido tan generalizados como se hubiera deseado, existiendo en cambio numerosas interpretaciones del sistema hacendario, en las cuales ha primado la caracterización del mismo como feudal. Sin embargo, se ha buscado precisar esta condición (feudal-colonial, por ejemplo, al decir de Macera). Aunque al mismo tiempo se discute la inadecuación de esta conceptualización, se aprecia en términos generales la necesidad de mayor investigación sobre el tema. Es evidente, sin embargo, y contrasta con lo anterior, la importancia que ha tenido la hacienda en la vida colonial y específicamente en la situación y actividad de la población andina.

En el siglo XVI pueden distinguirse dos tipos básicos de haciendas: en primer lugar aquellas que se formaron en los entornos urbanos, y las que se establecieron en las yungas productoras de coca ubicadas al Este de los Andes desde el Cuzco hasta Charcas. Las primeras funcionaron inicialmente como huertas para el abastecimiento inmediato de las ciudades y fueron expandiendo su ámbito al tiempo que aquellas crecían. Hacia finales del siglo XVI puede verse el crecimiento de estas haciendas circum-urbanas hacia los valles vecinos, conforme se ampliaba el mercado que debían abastecer; en estos tiempos puede apreciarse por ejemplo la vinculación entre el valle de Chancay y la ciudad de Lima, así como la expansión de los propietarios-encomenderos de Arequipa

hacia el valle de Moquegua. Las haciendas productoras de coca estuvieron vinculadas al crecimiento de las labores mineras en la región del altiplano del lago Titicaca y de Charcas, y a la nueva difusión del empleo de la coca en las propias minas, lo cual transformó rápidamente al producto en uno de los pocos bienes convertibles en dinero a poco de concluida la invasión y el establecimiento de los españoles en los Andes. Como afirmaba el licenciado Polo de Ondegardo hacia 1561, la coca se había convertido en el "trato universal" de la economía de la época. Ello explica el auge que tuvieron las haciendas dedicadas a su cultivo, vinculadas tempranamente a los encomenderos y sus familiares.

En ambos casos las haciendas estuvieron relacionadas con las prestaciones de servicios personales andinos, repartidos los pobladores por los cabildos urbanos en el primer caso mencionado, y directamente administrada la población por los encomenderos en el segundo. Los pocos estudios realizados sobre estas haciendas tempranas no permiten una apreciación general, aunque sí puede afirmarse que la vinculación entre la encomienda y la formación de las haciendas se realizaba a través de las prestaciones personales de la población andina, controlada por la primera. Es cierto que los encomenderos estaban prohibidos por disposiciones legales específicas, vigentes entonces, de establecer haciendas en los ámbitos de sus propias encomiendas, pero ello fue rápidamente superado en el propio siglo XVI a través del empleo de la mano de obra de que los encomenderos disponían, y es visible en el caso de los repartimientos de mano de obra que acompañaron el establecimiento de las haciendas coqueras en el Este de los Andes sureños, similar a los repartimientos que se realizaron para el inicio de las actividades mineras, aún antes del auge del gran cerro rico de Potosí. De otro lado, las repetidas prohibiciones legales para que los encomenderos formaran haciendas denuncia, asimismo, situaciones de hecho.

Al acentuarse la crisis demográfica y al disminuir y desaparecer el control de los encomenderos sobre la mano de obra andina a raíz de las reformas introducidas a partir de la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, las que fueron aplicadas en los Andes con modificaciones después de la derrota de los encomenderos alzados contra la Corona bajo el mando de Gonzalo Pizarro, la relación entre encomenderos y hacendados varió, y la provisión de mano de obra a las haciendas estuvo más vinculada al quehacer de los corregidores de indios y sus subordinados cuando después de 1565 se hicieron generales los corregimientos. Es, de otro lado, muy poco probable la relación directa entre la encomienda y el latifundio colonial posterior a los primeros tiempos del establecimiento español, al menos en el siglo XVI.

Si bien se ha demostrado que la renta más importante de la encomienda hallábase en el producto agrario, dado que durante largo tiempo el tributo indígena se pagó en especies, las cuales eran cobradas por los encomenderos e introducidas por estos al mercado en formación; no se ha medido, sin embargo, la transformación de la renta agraria en dinero a través de dicha circulación alimentada por la encomienda. No se puede entender tampoco la hacienda colonial inicial sin la presencia del trabajo forzado, dentro de la encomienda primero y de la mita ya organizada bajo las pautas establecidas por el virrey Toledo y sus sucesores después. Esto último vincula la hacienda con el corregimiento, dado que los corregidores eran los encargados del reclutamiento de la mano de obra andina.

En segundo lugar, debe indicarse un diferente tipo de hacienda, distinto por su origen aunque no necesariamente por las formas de reclutamiento de la mano de obra; se trata de aquellas tierras que fueron consideradas vacantes

(tierras vacas) después de la entrada en funcionamiento de las reducciones culminadas en los propios tiempos del virrey Toledo. Hay numerosa evidencia sobre las "composiciones" de tierras realizadas a partir de los últimos años del siglo XVI y que permitieron nuevos ingresos a la administración colonial, pues ésta cobrada su precio nominalmente estipulado. No sólo fueron españoles quienes compusieron tierras de esta forma, sino también lo hicieron así pobladores andinos; esto último es particularmente visible en el caso de los curacas, pero a la vez es un tema apenas esbozado en las investigación.

Las reducciones y composiciones de tierras dieron lugar a una nueva situación marcada claramente por la pérdida de las tierras comunales, que se aunó así a las tierras que dejaron de trabajarse por causa de la crisis demográfica y las migraciones. A raíz de esta nueva organización agraria es que se produce la nueva hacienda que funcionará en el mundo colonial, originada por la expoliación de las tierras indígenas ahora en una mayor escala favorecida también por la crisis demográfica. Cuando más adelante, muy avanzado el siglo XVII, población comenzó a recuperarse de la catástrofe demográfica iniciada en el siglo XVI, su acceso a la tierra estaba bloqueado por una hacienda pujante, vinculada al desarrollo minero y urbano que le ofrecía un mercado atractivo. De manera similar a como ocurrió en el campo minero, el restablecimiento de la población y la formación de los grupos crecientes de forasteros originó la aparición de un mercado de mano de obra que pudo ser absorbido en parte por la hacienda, aunque ésta trató siempre de contar con una fuerte proporción de mano de obra alimentada por la mita colonial.

También hacia finales del siglo XVI muchas de las haciendas que habían estado en manos de conquistadores y de encomenderos pasaron a las manos de la Iglesia, y las órdenes religiosas se beneficiaron con ellas, en buena cuenta gracias a la aplicación de la noción de "restitución", generalizada en la prédica lascasiana. En ella se había discutido largamente sobre si los bienes y riquezas obtenidos por medio del saqueo inicial o a raíz de las circunstancias que se originaron en la invasión española eran bien habidas, e incluso la influencia de las mismas ideas se manifestaba en la negativa de la absolución final a los encomenderos. Ello llevó a muchos de estos a ceder parte de sus bienes directamente a los pobladores andinos o a la Iglesia, para que ésta los dedicara al beneficio de los encomendados. Si bien ésta fue una de las formas como se originó la hacienda eclesiástica, debe anotarse asimismo que las propias órdenes religiosas recibieron donaciones pías de manos de los españoles avecindados en las ciudades y medios rurales; también las obtuvieron de pobladores andinos, aunque debe distinguirse los bienes de las cofradías que, según parece por los resultados de últimas investigaciones, bien pudieron ser bienes de la población andina refugiados en ellas bajo el patrocinio de la Iglesia, y no propiedades de las instituciones eclesiásticas propiamente dichas. Hasta épocas muy recientes las tierras de la Iglesia, especialmente aquellas dedicadas a los santos patronos, han sido consideradas por los pobladores andinos como bienes comunes. Tanto en la Costa como en la Sierra formóse de esta manera un tipo peculiar de hacienda, que financió muchas de las tareas de la evangelización al sostener a sus actores. El siglo XVII fue una centuria de crecimiento de la propiedad religiosa que, en muchos casos, alcanzó notorios índices de rentabilidad.

Pablo Macera ha distinguido zonas agrícolas que permitirían precisar grandes circuitos agrarios en el Perú del siglo XVIII; precisa que la Costa disponía de esta manera de por lo menos cuatro grandes zonas agrarias: a) Piura, donde predominaba el cultivo del algodón y la ganadería; b) desde Lambayeque

hasta Chíncha, región en la cual predominó el cultivo de la caña de azúcar; c) el sur chico, en presencia de viñedos y algodones; y d) el extremo sur, donde destacó agricultura diversa en la zona arequipeña y los viñedos y olivares de la región de Moquegua, mientras que en Tacna parece predominar el cultivo de la alfalfa y el algodón nuevamente. Reconoce asimismo en la Sierra situaciones muy variadas, determinadas por la ecología y la altura, donde la zona *quechua* destacaba por la presencia de chacras de panllevar, de estancias ganaderas y de obrajes, mientras que los valles más cálidos y bajos desarrollaban la caña de azúcar y las *yungas* ubicadas al este de los Andes mantenían el auge de la siembra de la coca. También en el siglo XVIII destacó el cultivo del tabaco en las regiones de Lambayeque y Cajamarca.

Esta diferenciación, que es útil, requerirá sin duda alguna de matices y precisiones, y de mayores estudios pormenorizados que permitan apreciar la sustitución de los cultivos indígenas desde el siglo XVI en adelante, tanto en la Costa como en la Sierra. En la primera destaca la producción del trigo, dispersa en los valles de la Costa Central y de conocida suficiencia para el abastecimiento de los medios urbanos del área hasta la crisis de su cultivo iniciada en el siglo XVII y claramente visible en el siguiente; dicha crisis llevó a la importación masiva del trigo chileno para el abastecimiento de los medios urbanos costeros, que se hallaban prácticamente incomunicados de las regiones productoras ubicadas en la Sierra; por lo menos no existía un medio de transporte adecuado para el traslado de granos en gran escala dentro del territorio peruano.

Los grandes circuitos diseñados requieren asimismo de precisión mayor en lo que a la región andina se refiere, puesto que la variación de los cultivos obedecía asimismo a razones de mercado en las zonas cercanas a las ciudades. En zonas específicas, Tacna por ejemplo, se ha visto la vigencia inicial de la vid, mantenida en el siglo XVII en el valle de Sama a lo menos, pero no se ha estudiado detenidamente la producción en un número significativamente diverso de haciendas, para poder diseñar mejor un mapa agrario regional. Es importante anotar la urgencia cada vez mayor de estudios sobre la agricultura de los pobladores andinos y las transformaciones en los cultivos de la población, al margen de las actividades agrarias existentes en las grandes propiedades.

LA AGRICULTURA Y LA GANADERIA ANDINAS DURANTE LA COLONIA

En principio, la agricultura andina sufrió transformaciones importantes a raíz del establecimiento español en los Andes. Cambiaron los criterios matrices de la actividad agrícola como consecuencia de los nuevos cultivos importados, pero sobre todo debido a la introducción de los criterios mercantiles sobrepuestos a los tradicionales de autosubsistencia y redistribución. Se ha visto que el mercado no reemplazó a la última, que ingresó entonces en un progresivo deterioro, pero el mercado tampoco desplazó los criterios agrícolas andinos dedicados a lograr una autosubsistencia fundamental. Los esfuerzos de los españoles para transformar la agricultura en mercantil fueron infructuosos, y se ha indicado muchas veces que en la actualidad en muchas regiones de los Andes se sigue distinguiendo aquello que se cultiva "para plata" —es decir para el mercado— y aquello que se trabaja "para comer", en lo último interviene aun hoy día la reciprocidad.

En algunos ámbitos ingresó sin embargo el criterio mercantil en la agricultura andina, especialmente cuando algunos de sus productos fueron compulsivamente generalizados; tal ocurrió con la coca (producida especializadamente en determinadas regiones) que fue convertida en objeto de comercio adquirible y convertible en moneda, y generalizado a partir de las zonas urbanas y las regiones mineras. En principio fueron cuatro los principales productos andinos que alcanzaron "convertibilidad" monetaria en el siglo XVI, fundamentalmente por su inmediata aceptación como sustitutos de la inhallable moneda para el pago de los tributos, y también para su empleo privilegiado en las transacciones entre hombres andinos y españoles y aun entre estos últimos. John V. Murra ha precisado que dichos productos fueron el mullu, la coca, el maíz y el tejido. El primero fue eliminado rápidamente de la circulación formal al comprobarse su utilización casi única en el universo ritual; no ocurrió lo mismo con la coca, tan importante como el *mullu (spondylus)* en términos religiosos, dado que se descubrió el enorme prestigio que tenía entre la población (consecuencia posible de su uso limitado anterior a la invasión española), al lado de su empleo como estimulante, cuya utilidad fue corroborada rápidamente por los españoles en las zonas altas y especialmente en las regiones mineras. En el caso de la coca, el mercado desaforado soterró la previsible acusación de idolatría.

No hay estudios suficientes acerca de la participación de los productos andinos en los mercados urbanos en desarrollo desde el siglo XVI. Mucha información inicial hállase en la diversa documentación editada y puede apreciarse que la introducción de los cultivos europeos fue irregular y muy variable durante el siglo XVI a lo menos. Los cronistas viajeros por los Andes y los autores de las *Relaciones geográficas de Indias*, por ejemplo, informaron con mayor atención acerca de los cultivos españoles y anotaron la presencia de éstos en la dieta indígena, no precisaron con igual detenimiento la multitud de los cultivos andinos. Hubo de esperarse hasta avanzado el siglo XVII para que un autor como el jesuita Bernabé Cobo realizara un cuidadoso inventario de los mismos.

Los documentos tributarios, especialmente las tasas iniciales que señalaban el impuesto pagable en cultivos, van informando acerca de aquellos objetos andinos que ingresaban en el ámbito mercantil, justamente porque eran empleados como parte del pago de los tributos que recibían los encomenderos primero y los corregidores posteriormente. En la tasa mandada hacer por Pedro de la Gasca en 1549 puede hallarse información acerca de ello, y también de aquellos cultivos ya incorporados a la agricultura andina o cuya introducción se deseaba fomentar, tal es el caso del trigo, que aparece en ellas a sólo 16 años de la muerte de Atahualpa en Cajamarca, como una de las formas del pago tributario por la población andina, si bien es cierto que es mencionado junto con el maíz, lo que deja la impresión de que podría haber sido considerado equivalente a éste en términos tributarios. Destacan en la tasa productos manufacturados o "cocidos", como el pescado seco, el chuñu y el caui (raíz secada al sol), apareciendo diversos productos agrarios andinos con valor tributario, como ocurre con las gramíneas de altura (kañiwa, quinua), los tubérculos (papa, oca), el ají, tan celebrado en las crónicas y visitas de la tierra, también los frijoles y el algodón, y finalmente cabuya, maguey, molle, etc. Naturalmente, las tasas dejan testimonio de la entrega de productos manufacturados en general (mantas de cabuya, alpargatas, ojotas, cabestros, cinchas, sogas, etc.). El ganado aparecerá frecuentemente (ovejas y carneros de la tierra), añadiéndose los cerdos

introducidos desde la invasión española.

La utilización de los recursos andinos en la tributación motivó entonces que los españoles buscaran transformarlos en dinero o en plata, para ello las únicas posibilidades se hallaban en las ciudades en crecimiento o en las zonas mineras. No se ha estudiado todavía el mercado urbano a profundidad, y puede observarse que la mayoría absoluta de los precios señalados en trabajos pioneros corresponden a productos importados, producidos o no en la región andina. Sin embargo, hay numerosa documentación sobre los precios que alcanzaban los productos andinos en determinadas regiones donde se desarrolló una demanda también andina; Potosí es el mejor ejemplo. En la primera mitad del siglo XVII el curaca de Pomata, Diego Chambilla, aprovisionaba el mercado potosino con diversos productos andinos, destacando el ají (que hacia 1620 se vendía a 9 pesos el cesto, aunque variaba), el chuñu (bajo las formas de *moraya* y chuñu común), el cochucho y la harina, aunque también ingresaban auquénidos, lana, tejidos (incluyendo paños de Quito), manteca, tocino y vino. Las cuentas del apoderado español que estaba a cargo de los negocios del curaca de Pomata en Potosí no fueron del todo claras, pero de ellas y del voluminoso expediente judicial entonces levantado se aprecia que Chambilla tenía recursos de muy diversos ámbitos (el Cuzco, la zona del altiplano lacustre y los valles de la Costa). Puede afirmarse que la mayoría de estos bienes era producida bajo la modalidad de la *mita* andina tradicional en lugares alejados del hábitat nuclear lacustre, incorporándose como principal producto europeo el vino que los mismos curacas trajinaban y aun producían en los valles sureños del Perú.

Pero la existencia de un mercado para productos agrícolas andinos en ciudades como Potosí no supone en ningún caso la desaparición de la autosubsistencia andina. Como ya se ha mencionado, las unidades étnicas vieron reducido su acceso a los recursos agrarios, entre otras cosas como una consecuencia del establecimiento de las reducciones finalizadas en los tiempos del virrey Toledo; pero la gente andina debió desarrollar estrategias compensatorias que debieron atenuar los efectos de la pérdida de recursos, al mismo tiempo que ocurría la crisis demográfica, puesto que sólo la presencia de un conjunto de estrategias bien armadas pudo evitar el violento deterioro de su economía de subsistencia. La continuidad de la exacción colonial y la pérdida de parte de sus recursos tradicionales motivada por la limitación territorial, la pérdida de tierras y sobre todo por la disminución de la mano de obra —parte importante de la cual era empleada por el poder colonial— deterioró fundamentalmente la capacidad de la población andina para la obtención de un excedente agrícola, alimento fundamental de la redistribución. Ello socavó la cohesión de las grandes unidades étnicas (ya en crisis en el segundo cuarto del siglo XVII) y fue reduciendo el ámbito de acción de sus autoridades.

Fue justamente la actividad de los curacas en el campo de los cultivos importados —especialmente la vid y el trigo— así como en las manufacturas y el transporte, lo que evitó el derrumbe total de la economía de la población. La ya mencionada “producción informal” de bienes mineros se extendió a los agrarios, alimentada por la *mita* ancestral, permitió sin duda a los curacas vinculados a los centros mercantiles como Potosí obtener recursos para pagos tributarios. Entre los dineros registrados en las cuentas del curaca Diego Chambilla, anteriormente mencionado, figuran algunos entregados a Bartolomé Cari, curaca principal de la provincia de Chucuito, los mencionados fondos estaban destinados al pago de los tributos de la provincia.

Con el ganado ocurren diversos fenómenos; la documentación de algunas zonas donde su existencia era importante, permite apreciar que pocos años después de la invasión los camélidos aparecían registrados en un "padrón de indios ricos", determinada su condición por el número de cabezas de ganado que poseían. Es posible que esta situación se haya debido a que los ganados que figuraban como "del *Inka* o del Sol" en las informaciones que adquirían los españoles eran considerados como aquellos que eran repartibles entre los conquistadores españoles. Ello debió motivar su reparto, pues lo indicado se refiere a Chucuito, y debió emplearse en la región lo ocurrido previamente en otros lugares más al norte, como el propio Cuzco y sus inmediaciones. Los frailes dominicos parecen haber entendido la finalidad del ganado "comunal" y estuvieron estimulando que el mismo fuera vendido para ayudar a pagar el tributo, lo cual fue sancionado por la administración española que ordenó levantar, en cambio, el mencionado Censo de "indios ricos".

El ganado intervino también en la cuestión tributaria, de la misma manera que el maíz y otros productos que servían para el pago de los impuestos a la Corona española. Como era previsible, el precio del mismo alcanzó niveles más altos después del descubrimiento de Potosí y especialmente en torno al centro minero, dada la importancia de las llamas para el transporte del mineral. Ello motivó posteriormente fraudes cuando la población ganadera se redujo como consecuencia de las epidemias que la asolaron a finales del siglo XVI. Casos como el anteriormente mencionado de Collaguas fueron frecuentes; allí la autoridad colonial eximió a los tributarios de la contribución en ganado, dada la disminución de éste por la peste, pero la misma fue cobrada siempre en la forma indicada por el corregidor, mientras empozaba el dinero correspondiente en la Caja Real de Arequipa, y empleaba posteriormente el ganado así recaudado en el trajín de diversos productos hacia Potosí, vendiendo finalmente los animales en la mencionada villa minera a un precio varias veces superior al asignado a cada uno de ellos en la tasa tributaria.

Aunque los estudios sobre la importancia del ganado en la vida andina durante la Colonia han precisado puntos importantes, especialmente la continuidad de su presencia, se requiere de mayor investigación acerca de la forma cómo la gente andina utilizó los auquénidos, variando o no sus criterios tradicionales, fuera de aquel ámbito relacionado con el comercio inaugurado por los españoles en los Andes.

LOS OBRAJES Y LA TEXTILERIA

Desde los primeros días de su presencia en la región andina, los españoles informaron sobre la importancia de la actividad textil en los Andes. Habiendo comprobado las grandes cantidades de ropa que guardaban los depósitos incaicos, dejaron testimonio de ello no sólo en las crónicas, sino también las primeras actividades comerciales hispánicas en la región. Se aprecia así, en los primeros tiempos la exportación de ropa hacia otras colonias españolas en América. Los barcos que hacían el tráfico hacia y desde México la llevaban.

A la vez, los españoles comprobaban el prestigio que la ropa tenía entre la población andina; por ello había sido incluida rápidamente entre las tasas tributarias, y los españoles buscaban por entonces abrir un mercadeo de la misma entre la población que había perdido la redistribución antes realizada

por los incas. En 1549 la ropa figuraba entre los bienes que entregaban los Chupaychu de Huánuco al encomendero Gómez Arias, al cual daban entre 160 y 200 piezas de la misma (manta y camiseta), al mes. A ello había que añadir 20 costales "hechos de cabuya". La ropa era así considerada "convertible en dinero" en las tasaciones tributarias. Ello se hará más visible después; como un ejemplo, una tasa tributaria para Chucuito, dispuesta por el gobernador Lope García de Castro, precisaba la entrega de 1,600 vestidos de lana, 1,000 de los cuales eran de *ahuasca* (tejido común; burdo) y el resto de *cumbi* (tejido bordado; fino), indicándose incluso medidas estandarizadas para su confección.. En la década de 1570, la tasación general hecha a consecuencia de la visita del virrey Francisco de Toledo, consideraba la ropa como parte importante del tributo en la amplia región que la visita comprendía.

Esa generalización de la ropa tributaria es independiente del desarrollo de los obrajes, pero denuncia la rápida convicción de los españoles acerca de que los tejidos eran un buen campo para iniciar el desarrollo del mercado. Las actividades iniciales de los españoles en el uso, distribución y aun comercio de la ropa, pudieron haber sido alimentadas por el saqueo de los depósitos; luego la ropa ingresada al mercado provino del tributo y, finalmente, se establecieron obrajes en múltiples lugares, y se organizó diversas mitas para asegurar la provisión de la mano de obra para los mismos.

Con el tiempo, los obrajes cobraron creciente importancia. Generalizado el comercio de la ropa, diversificaron su producción a la vez que aparecían *chorrillos* o pequeños talleres, muchos de ellos de propiedad de la gente andina, especialmente de curacas. Cuando Potosí creció como centro urbano, puede apreciarse en sus libros de Cajas Reales la permanente venta de ropa en almoneda, es decir, en remate, la cual era aprovisionada desde ámbitos muy lejanos. Puede observarse, hacia el final del siglo XVI, escrituras que denuncian el tráfico de ropa hacia Potosí desde lugares aparentemente tan remotos como Moquegua.

En el siglo XVII los obrajes proliferaron. Se ha iniciado el estudio sistemático de los mismos, desde que hace unos veinte años Fernando Silva Santisteban abrió la investigación sobre el tema. Hoy los obrajes son más conocidos, se les estudia individualmente, precisando mejor su importancia local y regional, la afluencia de la mano de obra y los problemas sociales que motivaron, muchas veces terminando en rebeliones, que en el siglo XVI incluyen casos de quemas de obrajes.

La presencia de la mita en los obrajes fue continua. Las quejas acerca de la presión que la misma ejercía se generalizaban por tiempos. Pero no puede dejarse de lado que significaron la aparición de una industria cuyo peso y proporción definitiva en la economía colonial está aun por esclarecerse.

BIBLIOGRAFIA

El universo de la economía colonial puede ser visto en una muy amplia bibliografía. Los estudios sobre la moneda han sido últimamente reforzados con la edición de los trabajos de Manuel Moreyra y Paz-Soldán, editados originalmente entre 1938 y 1978: *La moneda colonial en el Perú. Capítulos de su historia* (Banco Central de Reserva del Perú, Lima 1980); son conocidos los estudios sobre el tema de Humberto F. Burzio: *La Ceca de Lima* (Buenos Aires 1942) y *La Ceca de la Villa Imperial de Potosí y la moneda colonial* (Buenos Aires 1945), así como su *Diccionario de la moneda colonial hispanoamericana* (Santiago de Chile 1956-58). Los estudios clásicos sobre el circulante

de plata y su remisión a España, considerando sus consecuencias en la economía europea son el de Clarence H. Haring, "American Gold and Silver in the first half of the Sixteenth Century" (*The Quarterly Journal of Economics*, XXXIX, 1915), y de Earl J. Hamilton, *American Treasure and Price Revolution in Spain* (Harvard University Press, Cambridge 1934; hay ed. española: Ariel, Barcelona 1975); si bien el debate sobre las cifras de Hamilton y sus consecuencias ha tomado auge en los años pasados, sigue siendo un libro fundamental; añádese, en torno a la moneda el importante libro de Pierre Vilar, *Oro y moneda en la Historia* (Ariel, Barcelona 1972). Sobre los precios españoles y la influencia de la plata americana, véase de J. Nadal, "La revolución de los precios españoles en el siglo XVI" (*Hispania*, XIX, 1959).

Los cálculos sobre la producción minera pueden verse en Alvaro Jara, *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana* (Centro de Investigaciones de Historia Americana, Santiago de Chile 1966); sobre los envíos posteriores de caudales a España, véase: Carmen Báncora Cañero, "Las remesas de metales preciosos de El Callao a España en la primera mitad del siglo XVII" (*Revista de Indias*, 75, Madrid 1959) y de María E. Rodríguez Vicente: "Los caudales remitidos desde el Perú a España por cuenta de Real Hacienda. Series estadísticas (1615-1739)" (*Anuario de Estudios Americanos*, XXI, Sevilla 1964). Un reciente estudio sobre la minería de Potosí es el de Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain. Indian Labour in Potosí. 1545-1650* (University of New Mexico Press, Albuquerque 1984). La mita de Potosí ha sido estudiada por Alberto Crespo Rodas: "La mita de Potosí" (*Revista Histórica*, XXII, Lima 1956) y "El reclutamiento y los viajes en la mita del Cerro de Potosí" (VI Congreso Internacional de Minería, *La minería hispana e hispanoamericana. Contribución a su investigación histórica*, vol. I, León 1970), y por Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita (1573-1700). Compulsory indian labor in the Andes* (Stanford, 1985). Sobre la historia de Potosí es clásico el libro de Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Brown University Press 1975; 3 vols.). Sobre Huancavelica, es clásico consultar los trabajos siguientes: Arthur Preston Whitaker, *The Huancavelica Mercury Mine* (Harvard University Press, Cambridge 1941), Guillermo Lohmann Villena, *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII* (Sevilla 1949), y Gwendolyn B. Cobb, *Potosí y Huancavelica, Bases económicas del Perú*, originalmente una tesis presentada a la Universidad de California-Berkeley (Academia Boliviana de la Historia, La Paz 1977). Para la minería peruana del siglo XVIII, véase de John Fisher, *Minas y mineros en el Perú colonial. 1776-1824* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1977). Para una comparación entre las minerías peruana y mexicana, véase, de David Brading y Harry Cross, "Colonial Silver Mining: Mexico and Perú" (*Hispanic American Historical Review*, 52, 1972), y D. Brading, "Las minas de plata en Perú y México colonial: un estudio interpretativo" (*Desarrollo Económico*, 41, Buenos Aires 1971).

Las informaciones sobre el tributo colonial son muchas, la fuente legal puede hallarse en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Yndias* ([1681] Madrid, 1973). Un resumen de la situación reciente del tributo indígena en el Perú colonial se halla en Ronald Escobedo M., *El tributo indígena en el Perú. Siglos XVI y XVII* (Universidad de Navarra, Pamplona 1979); véase también A. Málaga Medina, "El virrey don Francisco de Toledo y la reglamentación del tributo en el virreinato del Perú" (*Anuario de Estudios Americanos*, XXIX, Sevilla 1972). Para el tributo altooperuano, véase Josep M. Barnadas, *Charcas, 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial* (La Paz 1973), y Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978); sus anotaciones sobre el peso tributario en la población andina son particularmente interesantes.

En torno a la organización económica del virreinato, véase, entre las obras generales, de Ismael Sánchez Bella, *La organización financiera de las Indias. Siglo XVI* (Sevilla 1968). Una versión distinta se hallará en Javier Tord Nicolini y Carlos Lazo García, *Economía y sociedad en el Perú colonial (dominio económico)* (en *Historia del Perú*. Editorial Juan Mejía Baca, T. IV, Lima 1980). Sobre la economía del siglo XVIII y la separación del virreinato de Buenos Aires, es clásico el libro de Guillermo Céspedes del Castillo, *Lima y Buenos Aires, repercusiones económicas y políticas de la creación del Virreinato del Plata* (Escuela de Estudios Hispánicos Americanos, Sevilla 1947);

véase: John R. Fisher, *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: el régimen de las Intendencias, 1784-1814* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1981), también Carlos Deustua Pimentel, *Las intendencias en el Perú (1790-1796)* (Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla 1965), y Herbert S. Klein, "Las finanzas del Virreinato del Río de la Plata en 1790" (*Desarrollo Económico*, vol. 13, N° 50, Buenos Aires 1973).

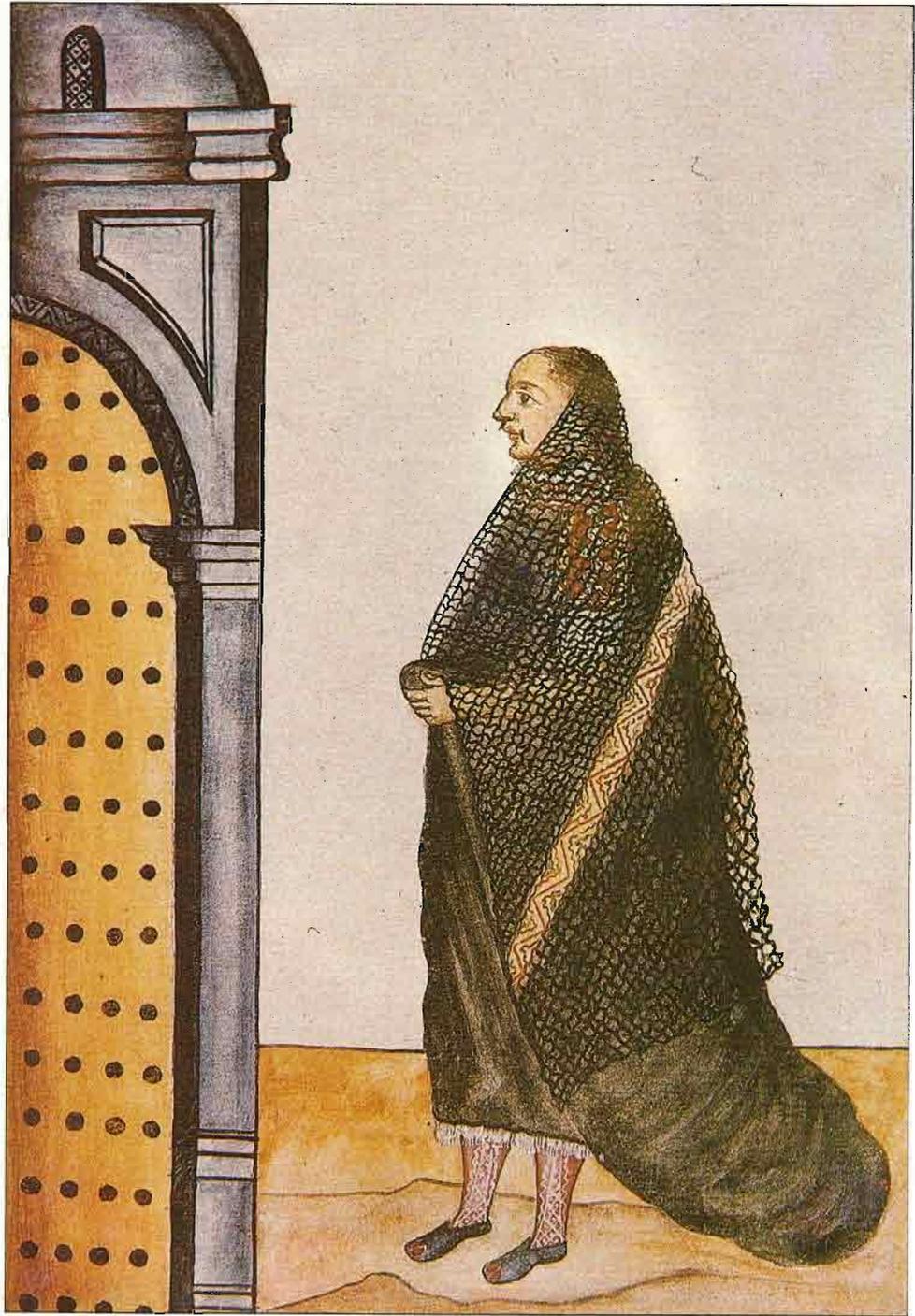
Para el estudio de la economía es importante revisar: Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial, Mercadeo interno, regiones y espacio económico* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1982); del mismo autor, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial" (En: E. Florescano, comp., *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)* (Fondo de Cultura Económica, México 1979). Sobre los corregidores: Guillermo Lohmann Villena *El corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias* (Madrid 1957); Alfredo Moreno Cebrián, *El corregidor de Indios y la economía peruana en el siglo XVIII* (Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1977); Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1980). El comercio colonial tiene también múltiples estudios: véase Geoffrey J. Walker, *Spanish Politics and Imperial Trade 1700-1789* (Indiana University Press, Bloomington-London 1979); sobre el mencionado caso del intercambio peruano-mexicano ver Woodrow W. Borah, *Comercio y navegación entre México y el Perú en el siglo XVI* (Instituto Mexicano de Comercio Exterior, México 1975). Es clásico el estudio de Pierre y Huguette Chauau, *Seville et L'Atlantique (1504-1650)* (Paris 1955-59, 11 vols.). El contrabando ha sido muy bien estudiado en Sergio Villalobos, *El comercio y la crisis colonial* (Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago 1968). Sobre el comercio limeño véase Guillermo Lohmann Villena, "Apuntaciones sobre el curso de los precios de los artículos de primera necesidad en Lima durante el siglo XVI" (*Revista Histórica*, XXIX, Lima, 1966) y Guillermo Céspedes del Castillo, "Datos sobre el comercio y finanzas de Lima, 1707-1708" (*Mercurio Peruano*, 333, Lima 1954). El tribunal del consulado ha sido estudiado: María E. Rodríguez Vicente, *El Tribunal del Consulado de Lima en la primera mitad del siglo XVII* (Madrid 1960). Ver también Manuel Moreyra y Paz-Soldán ed., *El Tribunal del Consulado de Lima. Cuaderno de Juntas (1706-1720)* (Lima, 1956-59, 2 vols.).

En torno al servicio personal y la mita, así como a sus efectos en la población andina hay una numerosa bibliografía, véase Jorge Basadre, "El régimen de la mita" (*Letras*, Lima 1937); Karen W. Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1974). La reciente obra de Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú* (El Colegio de México 1978-80, 3 vols.) es fundamental, debe revisarse también, sobre la mita, los citados artículos de Alberto Crespo R., y el libro de Cole, citado.

Sobre la propiedad agraria, véase: Magnus Mörner, "La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes" (en E. Florescano, comp., *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, Siglo XXI, México 1975); Pablo Macera, *Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas* (Universidad de San Marcos, Lima 1968); Robert G. Keith, "Origen del sistema de hacienda. El valle de Chancay" (en José Matos M. comp., *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (IEP, Lima 1976), del mismo autor: *Conquest and Agrarian Change: The emergence of Hacienda System on the Peruvian coast* (Harvard Univ. Press, Cambridge 1976); Keith A. Davies, *Landowners in Colonial Peru*, (University of Texas Press, Austin 1984); Manuel Burga, *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX* (IEP, Lima 1976); Nicholas Cushner, *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru. 1600-1767* (State University of New York, Albany 1981); Pablo Macera, *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)* (*Nueva Crónica*, 2, Lima 1966), "Tratados de Utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas" (*Historia y Cultura* 3, Lima 1969). También: Magnus Mörner, "En torno a las haciendas de la región del Cuzco desde el siglo XVIII" (en Florescano, ed. *Hacienda...*, citado), y *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la Colonia* (Universidad del Pacífico, Lima 1978). Acerca de las crisis agrícolas, véase: Demetrio Ramos, *Trigo chileno, navieros del Callao y hacendados limeños entre la crisis agrícola del siglo XVII y la comercial de la primera mitad del XVIII* (Madrid 1967), y

Oscar Febres Villarroel, "La crisis agrícola en el Perú en el último tercio del siglo XVIII" (*Revista Histórica*, Lima).

Sobre los obrajes, véase Fernando Silva Santisteban, *Los obrajes en el virreinato del Perú* (Museo Nacional de Historia, Lima 1964) y Myriam Salas de Coloma, *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán* (Lima 1979).



*"India de Colán con
traje de Iglesia"
(Martínez de
Compañón)*



*"Indio de sierra con
traje de Iglesia"
(Martínez de
Compañón)*



"Indio de sierra a caballo" (Martínez de Compañón)

Capítulo XII

LA SOCIEDAD COLONIAL

LOS estudios sobre la sociedad colonial en el Perú son muchos y variados. Una síntesis de ellos sería aventurada no sólo por su volumen, sino también por la variedad de tendencias que en los últimos años suele matizar en torno al desarrollo de los estudios de inspiración marxista. En líneas generales, este capítulo mantendrá ciertos elementos básicos comunes a la información tradicionalmente obtenida por el lector, pero tratando de incorporar una imagen que señale, a pesar de la limitación de espacio y del obligado señalamiento de los diferentes grupos que constituyeron la necesidad peruana durante la Colonia, la diversidad de matices y la fluidez propia de una sociedad en movimiento. No debe por ello considerarse a los grupos de españoles, mestizos, andinos, o africanos esclavos como grupos cerrados, a pesar de la existencia de castas muchas veces nominalmente limitativas, más fuertes en el papel, al parecer, que en la realidad.

DE LA SOCIEDAD DE ENCOMENDEROS A LA SOCIEDAD BUROCRÁTICA

Una vez transcurridos los primeros años tormentosos del establecimiento español en los Andes, terminadas ya las guerras entre los propios españoles y definida la administración colonial desde los tiempos de Pedro de la Gasca, pareció delimitarse también el contexto social de la Nueva Castilla convertida ya en el virreinato del Perú. La muerte de Gonzalo Pizarro en el cadalso parece cancelar un primer momento del "conquistador" para pasar a un segundo en el cual predomina el colonizador en una distinta empresa. Un largo tiempo transcurriría todavía para que la nueva sociedad en formación delimitara claramente sus perfiles; pero los años transcurridos desde la invasión hasta el final de la gran rebelión acaudillada por Gonzalo Pizarro determinaron algunos de los más duraderos de ellos. El primero, la estratificación: españoles, mestizos e "indios", con una lista múltiple de variantes enriquecida con el tiempo y con la inmigración africana esclavizada. Inicialmente, los dos sectores mencionados primero —españoles y mestizos— configuraron el primer nivel del mapa social; los criollos serían identificados con posterioridad.

Los españoles que vinieron al Perú —como en general quienes arribaron a América en aquellos tiempos— eran súbditos de la Corona de Castilla; ésta reivindicó para sí el Nuevo Mundo. Rápidamente se formaron agrupaciones que determinaron una categorización de los españoles: los conquistadores se definieron y graduaron por su antigüedad en la tierra, y entre ellos primaron aquellos que se habían encontrado en la captura del *Inka* Atahualpa y participado en el reparto del botín de Cajamarca. Los de Cajamarca —definidos y estudiados como grupo por James Lockhart— formaron así una aristocracia especial dentro del conjunto de los españoles de la primera hora; se beneficiaron primero del botín de la conquista, aunque más adelante los acontecimientos que se desarrollaron entre ellos, y las actitudes que tomaron frente a los mismos, perfilarían el grupo en relación con la conducta que sus miembros siguieron en los bandos sucesivos que se formaron a raíz de las conocidas Guerras Civiles entre los conquistadores. Los pizarristas vencieron a los almagristas y fueron vencidos a su vez por la Corona. Al tiempo de la muerte de Gonzalo Pizarro las banderías se habían poblado y despoblado sucesivamente y las encomiendas habían cambiado de manos en repetidas oportunidades; allí alcanzaron situación más duradera quienes pudieron probar su adhesión sin tacha (o con alguna de menor importancia) a la Corona y sus representantes. Naturalmente, el prestigio se acrecentaba cuando al mantenimiento de su situación después de la guerra de Gonzalo Pizarro podían añadir la pertenencia al grupo originario de los que habían “ganado la tierra”. La conjunción más feliz en la nueva sociedad era la de conquistador-encomendero sobreviviente a las guerras y purgas consiguientes. Todavía no se hablaba de criollos.

José Durand ha explorado, en un libro cuya validez no han demorado los años, la forma cómo se veían y cómo actuaban en consecuencia los españoles en el Perú del siglo XVI. La autopercepción de los españoles como conquistadores y señores potenciales y efectivos determinó así las conductas de los miembros de la hueste perulera, quienes reprodujeron en los Andes, como en el resto de la América española, las nociones de honra y de hidalguía (muchas veces recién adquirida), así como también los criterios de limpieza de sangre, que abundaron sus probanzas en busca de beneficios a la par que la descripción prolifica de sus hazañas.

Sin embargo, había grupos internos dentro del sector español, configurados por las banderías y lealtades específicas y por las agrupaciones de quienes se habían incorporado en momentos sucesivos a la hueste perulera. Los extremeños tenían ciertamente primacía en alianza con los Pizarro, se formaron asociaciones mercantiles, redes de compromisos; se redactaron poderes para comprar, vender y cobrar deudas, promesas de ventas y propiedades comunes ampliadas después con alianzas matrimoniales y padrinzgos múltiples que vincularon entre sí a los españoles que se establecían en la región andina.

Después de Gasca —e incluso con él mismo— se inició un proceso distinto. Recordando que la causa principal de la guerra iniciada por los encomenderos bajo las órdenes de Gonzalo Pizarro fueron las Nuevas Leyes de reconocida inspiración lascasiana, no puede dejarse de lado que con el virrey que las trajo —Vasco Núñez Vela—, venía también al Perú la voluntad manifiesta de la Corona de instalar una autoridad real firme, por encima de la de los encomenderos. Estos, que sentían ser los auténticos “señores” ganadores de las nuevas tierras, sintieron en carne propia la poco sigilosa actividad de la Corona para desplazarlos. Cabe recordar también que éste fue un fenómeno constante desde los días de Cristóbal Colón en las primeras posesiones españolas en las Antillas, donde

al primer momento de una casi autónoma empresa había sucedido otro de absorción de poder y privilegios por parte de la Corona castellana, cuyo crecimiento no era sólo visible por la incorporación de sus nuevos dominios americanos, sino que se consolidaba y centralizaba en la propia España.

Al igual que en las Antillas, el Istmo, Centramérica y México, los españoles en el Perú sintieron así su desplazamiento del papel protagónico de los días iniciales. Con el establecimiento definitivo de la Audiencia de Lima, la progresiva generalización de las tasas de los tributos indígenas que entonces todavía cobraban los encomenderos (la primera tasación general se realizó en los tiempos de Gasca), y el reemplazo de la autoridad de la hueste perulera por la del virrey y sus funcionarios, se delimitaron los alcances formales de la nueva estructura vertical y centralista que moldearía la vida del Perú hasta nuestros tiempos.

Cuando Antonio de Mendoza se hizo cargo del virreinato del Perú en 1551 venía precedido de tres lustros de experiencia mexicana, donde las turbulencias habían sido anteriores. Si bien Mendoza duró menos de un año en el cargo, inauguró una nueva recolección sistemática de información, que la ya asentada administración habría de precisar y profundizar después de él; mandó realizar visitas, responder copiosos interrogatorios, y Juan de Betanzos escribió por encargo suyo la *Suma y narración de los Incas* (1551), donde presentó un importante resumen de la historia de los gobernantes cuzqueños. Poco después del fallecimiento del virrey, un grupo de encomenderos acaudillado por Francisco Hernández Girón se sublevó nuevamente en su última intentona como grupo para defender sus privilegios. Las cosas de la tierra estaban ya pacificadas cuando llegó a Lima el nuevo virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete (1556-1560). Desde este momento la autoridad colonial quedó establecida sobre las bases firmes de la administración. Los encomenderos pasaron progresivamente a ser respetables rentistas a partir del establecimiento de los cargos de Corregidores de Indios por todo el territorio del virreinato, y estos se convirtieron en los responsables de la cobranza de los tributos, a la vez que en instancias judiciales y en representantes de la autoridad del virrey en sus respectivas jurisdicciones. Este paso no fue automático, muchos encomenderos habían ingresado al comercio desde la primera hora de la invasión española, y fueron empresarios dinámicos. Sus propias empresas estaban relacionadas con la mano de obra que extraían de sus encomiendas, donde ellos fueron, a la vez, recaudadores de los tributos reales. Al establecerse los corregimientos, la administración del tributo pasó a los Corregidores; a ello se añadió después el control de la mano de obra, y los encomenderos vieron diluirse su poder. Conservaron, sí, prestigio social aunque las rentas de las encomiendas disminuyeron. La tercera generación de encomenderos era ya de carácter rentista, y en un contexto inflacionario, donde la renta se aminoraba inexorablemente.

Comenzó a estructurarse de esta manera una sociedad cada vez más centralista, donde el privilegio provenía en último caso de la merced real. La Colonia estaba en marcha, y la epopeya de los primeros años españoles en los Andes dejaba paso a una sociedad burocratizada, que alcanzaría su primera y mayor gloria en los once años del gobierno del virrey don Francisco de Toledo.

Los españoles se constituyeron así en el estamento superior de la nueva sociedad colonial establecida. La encomienda y las entradas en busca de nuevas tierras constituyeron los más importantes premios para aquellos que se habían distinguido en la ampliación de los nuevos dominios de la Corona castellana.

Únicamente en los tiempos iniciales los dirigentes de la empresa fueron beneficiados con cargos de gobierno; así, tanto Pizarro como Almagro obtuvieron sendas gobernaciones, cuya delimitación inicial dio origen a la primera de las llamadas Guerras Civiles. Hernando Pizarro tuvo ocasionalmente autoridad en el Cuzco, cuando su hermano Francisco marchó a buscar un lugar diferente para fundar una nueva ciudad desde la cual regir su gobernación; finalmente fue Lima, después de un fallido intento en Jauja, y en su elección primó ciertamente la cercanía al mar. Mientras, Almagro iba a hacerse cargo de conquistar su todavía imprecisa gobernación sureña. Al regresar de Chile este último se decidió el triunfo español sobre Manco Inca, y se da inicio asimismo a la guerra de las Salinas, la primera contienda entre españoles en los Andes. Vencido en ella Almagro, fue ejecutado y sus partidarios marginados; después asesinarían a Francisco Pizarro y gobernarían fugazmente el Perú.

Siendo los Pizarro los más poderosos entre los encomenderos, no es extraño que Gonzalo, encomendero en Charcas, Collaguas y otros lugares, acaudillara la insatisfacción de los encomenderos cuando la administración quiso someterlos a las nuevas autoridades locales a la vez que ponía límites terminantes a la transmisión hereditaria de sus beneficios y prebendas. Los encomenderos se habían constituido en el sector más privilegiado de la población española en las nuevas tierras, y fuera de sus rentas tenían la obligación de servir con sus armas, caballos y subordinados a la Corona, gozando en contrapartida de un derecho real de intervención deliberante en los asuntos del gobierno a través de la poderosa institución municipal que controlaban; por su parte, la administración metropolitana buscaba reeditar aquí los pasos llevados a cabo en sus colonias previas para establecer su poder indiscutible con la instauración de una fuerte administración local; todo ello era acorde con lo que el gobierno de Carlos V hacía en la propia España.

Pero si los encomenderos perdieron el poder político en aras del afianzamiento de la administración, no fueron privados del prestigio social que habían consolidado dentro del propio grupo español en el Perú. Su influencia se hizo vigente en las ciudades donde residían, y buena parte de la renta de la encomienda se dirigió a la tierra, la minería y el comercio. Posteriormente sus descendientes ingresarían en la administración, por ejemplo a través de los corregimientos u otras prebendas. Pero no fue éste el caso de todos, y muchos de los pequeños encomenderos vieron desdibujarse el futuro a la par que crecía la administración colonial y se poblaba de nuevos inmigrantes el territorio del nuevo virreinato.

La instalación de una cada vez más sólida burocracia sólo es explicable por el incremento de la migración, paralelo al deseo de la Corona de establecer un control de las actividades realizadas en sus colonias, poco a poco los cargos administrativos fueron aumentando. Cada nuevo virrey venía con una corte de paniaguados que buscaban establecerse en el virreinato, muchos lo lograron a través de la burocracia. Así se apreció una transformación de las esperanzas de una buena parte de la población española en los Andes; al principio su ambición era la obtención de una encomienda, después lo fue conseguir un cargo burocrático y algunos sólo pudieron contentarse con honores relumbrantes.

Hubo de este modo un traslado paulatino del prestigio social de la encomienda a la administración. Ello se puede ver en las solicitudes de mercedes; en el siglo XVI predominaron las probanzas que buscaban demostrar los servicios prestados en las empresas de la conquista, después se notará el incremento de las solicitudes destinadas a probar los servicios prestados en la explotación minera y en otras actividades que acrecentaban las rentas reales. De esta forma

rentas y cargos eran privilegios reales e incluso lo eran las formas clásicas de la actividad empresarial puesto que, por ejemplo, las minas de azogue de Huancavelica llegaron a ser prontamente “nacionalizadas”, puestas en propiedad de la Corona y entregadas en concesión a los mismos que las habían venido explotando o que fueron sus descubridores; ello ocurrió asimismo en los tiempos del virrey Toledo y significó la superposición de la autoridad administrativa como fiscalizadora de las empresas mineras. La Corona iba absorbiendo los recursos y controlando estrechamente su explotación a la par que concentraba en sí la fuente de todos los privilegios y honores siendo, en consecuencia, el origen del prestigio y el poder dentro del grupo español.

Por ello la actividad de los sectores dirigentes se encaminó a encastillarse en la propia administración; esto ocurrió con españoles y criollos en un largo proceso que a fin de cuentas relativizó la autonomía de la propia burocracia, haciendo menor su poder real, mediatizado por la presencia y constante intervención de las familias de antiguo linaje o prestigio reconocido, cuyas hijas se casaban muchas veces con los altos dignatarios u otros funcionarios venidos de España; grupo incrementado por los comerciantes, mineros, financistas y otros personajes importantes que formaron así una ceñida red de relaciones que influía mucho más en la vida real de la administración de lo que sus diseñadores habrían soñado o aceptado. Sin embargo, si la independencia y el poder de la burocracia fueron afectados y mediatizados de esta manera, no se modificó su criterio originalmente centralista y quizás sólo ello dio la conocida imagen de un Estado fuerte en la Colonia. En realidad, el Estado colonial sólo demostró su fuerza en ocasiones, como cuando los mineros de Puno encabezados por los hermanos Salcedo quisieron hacer un Estado dentro del Estado y llegaron a desafiar la autoridad de un virrey tan autoritario como Pedro Fernández de Castro, el Conde de Lemos.

Lemos gobernó el Perú entre 1667 y 1672. Cuando arribó a la sede de su gobierno hacía ya tiempo que había diversos disturbios entre españoles en las regiones mineras; en la Villa Imperial de Potosí se habían desarrollado choques violentos entre “vicuñas” y vascongados, donde se entremezclaban todavía desde bandas de vagabundos hasta facciones de mineros y soldados, andaluces, extremeños y vizcaínos. Las facciones alteraron profundamente la vida del centro minero y debieron ser reprimidas por la autoridad central. Las querellas aparentemente menudas existentes entre andaluces y vascongados, fueron hondas en el sector empresarial minero y reflejaron también el conflicto entre aquél y el Estado colonial; ello fue muy visible particularmente en Puno, donde las minas de Laicacota de propiedad de los hermanos Salcedo constituyeron un poder que llegó a enfrentarse a la autoridad local y posteriormente al propio Conde de Lemos. Los Salcedo —Gaspar y José— eran considerados entre los hombres más ricos de la América española y su poder social era tan visible que se afirma que Gaspar de Salcedo había llegado a dotar personalmente a unas 70 monjas; Basadre, al recordar el hecho, afirma que la dote individual de cada una era de 4,000 pesos y que casi no había gente importante en el país que no les debiera favores, tanta era la rentabilidad de sus empresas mineras. Aquí se trató ciertamente de un enfrentamiento entre el poder empresarial vinculado a los criollos y la administración. Lemos personalmente fue a sofocar la rebelión de los poderosos mineros y la ahogó en sangre. El yacimiento minero fue devastado y las minas dejaron de funcionar. Reabiertas después como propiedad fiscal se anegaron, cancelándose su riqueza.

Los españoles pobres, aquellos que no se beneficiaron raudamente del

botín inicial y muchos que llegaron después de los esplendorosos momentos de la gesta pizarrista, formaron "compañías" ocasionales con variada fortuna y engrosaron posteriormente los grupos de exsoldados de las Guerras Civiles, de vagabundos y pedigüños. Durante años las autoridades españolas los ocuparon en integrar las fuerzas de múltiples "entradas" o expediciones en busca de nuevas tierras y también de nuevas riquezas que repartir. Muchos hallaron tumba propicia entre las tropas desastradas que regresaron con Gonzalo Pizarro de la expedición al Amazonas en tiempos de Francisco Pizarro, la cual fue culminada por Francisco de Orellana navegando el gran río. Después de vencidos los almagristas en la guerra de las Salinas, Pedro de Valdivia emprendió la conquista de Chile que Almagro no culminara, y Gonzalo Pizarro inició desde el Cuzco la búsqueda del Amazonas o, como se decía entonces, del país de la canela.

Más adelante, después de muerto Francisco Pizarro, se hicieron varias expediciones, entre ellas a los Bracamoros, Moyobamba y el Tucumán, algunas de ellas eran reiteraciones; cuando gobernaba el Marqués de Cañete se organizaron otras como la dirigida al Amazonas, que fuera comandada por Pedro de Ursúa y finalizara con la aventura enloquecida del célebre Lope de Aguirre. Muchas entradas sirvieron para buscar establecimiento a los antiguos soldados sin fortuna hasta que estos hallaron reposo adecuado, o buen ámbito para medrar en el circuito de la plata del Collao, especialmente después del descubrimiento de Potosí en 1545.

Vencidas las sublevaciones de los encomenderos contra la Corona se hizo visible el crecimiento de la sociedad burocrática, a través de cuyos canales se ejerció el poder y se regimentó la vida social; aunque no se eliminaron entonces los elementos de prestigio originados en la gesta española de la conquista. Los descendientes de los personajes de la hueste perulera debieron compartir—cuando no subordinar— sus privilegios a los de los encomenderos provenientes de los grupos victoriosos de las sucesivas Guerras Civiles primero, y después contar con la formidable competencia de una cohorte de administradores. Esta se inició con la fundación de la Audiencia de Lima y la instauración del virreinato con sede en la misma ciudad.

Si bien puede decirse que las plazas secundarias de la nueva administración podían ser ocupadas en una primera instancia por los múltiples españoles que no habían logrado posición favorecida en los tiempos iniciales del establecimiento de la nueva sociedad, pronto se vio que los virreyes y altos funcionarios civiles y eclesiásticos venidos de la metrópoli traían consigo una legión de allegados en busca de prebenda o de trabajo estable. Paulatinamente el virreinato del Perú se vio poblado de funcionarios peninsulares distribuidos en una amplia jerarquía administrativa. Muchos de ellos entroncaron con las familias de la ya constituida dirigencia criolla.

Cuando en 1565 se organizaron los denominados Corregimientos de Indios, con jurisdicción específica sobre la población andina rural, se pobló también el campo de funcionarios menores: cobradores del real tributo y escribanos, por ejemplo. Con el tiempo, los cargos iban muchas veces a las manos de criollos o mestizos, aunque lo último fue ciertamente excepcional y se encontraría ejemplificado en aquellos casos en que descendientes de los incas pidieron y aun obtuvieron un nombramiento de corregidor; se trataba por cierto de mestizos totalmente aculturados, provenientes de familias de alto prestigio en la sociedad colonial, y que habían entroncado en sus orígenes hispanos en los Andes con descendientes de la antigua dirigencia incaica. Antes que



Virrey don Francisco de Toledo (Museo Nacional de Historia, Lima)

20
D. F. TOLEDO
HIJO SEGUNDO
DE LA CASA DE ORO
PESA EN TRO ENES.
CIUDAD EN 26 DE
NOVIEMB. DE 1669 Y
BOLVIOSE A ESPAN
EN 23 DE SEPTI
EMBRE DE
1781.



Virrey Melchor de Navarra y Rocafre, Duque de la Palata (Museo Nacional de Historia)

E. I. E. S. D. Melchor de Navarra Rocafull, Duque de la Palata de los Consejos de su M. Tomó Posesion del Virreinato del Perù en 30 de Noviembre de 1681

mestizos socialmente identificados como tales eran españoles con ascendencia incaica. Tal fue el caso de los hermanos Arenas y Florencia Inga, quienes solicitaron a mediados del siglo XVII corregimientos en diversos lugares de los Andes, lográndolo a lo menos en un caso, cuando uno de ellos —Alonso— logró ser nominado corregidor de Ibarra en el Ecuador; su nombramiento dio

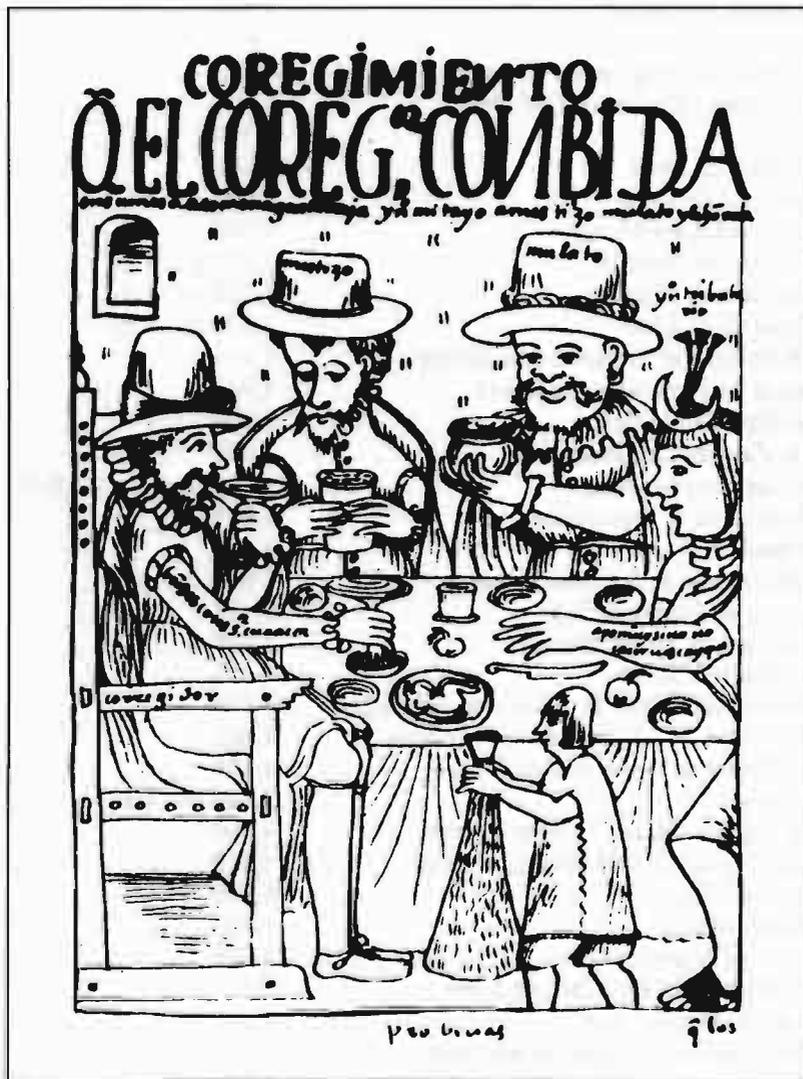
lugar a una movilización indígena sin procedentes cercanos, motivada por el deseo de los últimos de encontrar en ellos a los redivivos descendientes de los incas que los redimirían de la situación colonial.

La sociedad burocrática se incrementó así en desmedro de los encomenderos, y el prestigio se trasladó a los poseedores de los muchos cargos obtenidos como una merced real. La existencia de un alto número de cargos o mercedes honorarias es ya indicio de la importancia que se otorgaba a los mismos en el ordenamiento social de la clase dirigente, y el peso real que tenían en la jerarquización de la población española. Este criterio se trasladó a los demás estamentos de la sociedad colonial, y así puede verse tanto a los descendientes de los incas como a los curacas en general buscar prestigio a través de reales mercedes, que en el caso de los últimos podía reducirse a sólo el uso del *don* y a una exoneración tributaria.

Una muestra selectiva

de los cargos burocráticos se aprecia en un resumen que presenta Guillermo Lohmann Villena en su notable estudio *El Corregidor de Indios en el Perú bajo las Austrias*, donde reproduce una nómina de empleos y salarios efectivos en el Perú de la segunda mitad del siglo XVII; la misma proviene de la *Noticia del Perú* de Francisco López de Caravantes, un funcionario impar cuyo voluminoso trabajo ha sido editado recientemente con estudio previo del propio Guillermo Lohmann:

El corregidor según Guaman Poma. Nótese la distinción de tamaño entre personajes andinos y españoles. Así ejemplifica y critica el cronista



Empleos y salarios
efectivos en el Perú de la
segunda mitad del siglo
XVII

CARGO	SALARIO (ps. de 8 rs)
<i>Magistrado de la Audiencia</i>	4,875
<i>General de la plaza del Callao</i>	4,875
<i>Inquisidor</i>	4,875 p
<i>Contador del Tribunal de la Santa Cruzada</i>	4,875
<i>Contador del Tribunal de Cuentas de Lima</i>	3,891
<i>Factor</i>	3,350
<i>Tesorero de la Caja de Lima</i>	3,350
<i>Contador de la Caja de Lima</i>	3,350
<i>Capitán de la Guardia del Virrey</i>	3,350
<i>Tesorero de la Caja de Trujillo</i>	2,707 ps. 4 rs.
<i>Contador de la Caja de Trujillo</i>	2,707 ps. 4 rs.
<i>Deán de la Catedral de Lima</i>	2,172 ps. 4 rs.
<i>Contador de Resultas del Tribunal de Cuentas</i>	2,166
<i>Protector general de Naturales (en Lima)</i>	1,960
<i>Tesorero de la Caja de Caylloma</i>	1,950
<i>Contador de la Caja de Caylloma</i>	1,950
<i>Corregidor de indios (promedio)</i>	1,625 (de 975 a 4,875)
<i>Notario del Secreto de la Inquisición</i>	1,625
<i>Contador Ordenador</i>	1,625
<i>Comisario Subdelegado de la Santa Cruzada</i>	1,625
<i>Veedor de la Caja de Huancavelica</i>	1,625
<i>Contador de la Caja de Huancavelica</i>	1,625
<i>Prior del Consulado de Lima</i>	1,625
<i>Maestre de Campo del Tercio de Infantería del Callao</i>	1,625
<i>Catedrático de Prima de Cánones de San Marcos</i>	1,625
<i>Catedrático de Prima de Leyes de San Marcos</i>	1,625
<i>Canónigo (en Lima)</i>	1,360 ps. 4 rs.
<i>Tesorero de la Caja de Castrovirreyna o Arica</i>	1,300
<i>Contador de la Caja de Castrovirreyna o Arica</i>	1,300
<i>Veedor en Huancavelica</i>	1,300
<i>Cantero de Huancavelica</i>	1,300
<i>Cura Doctrinero de Huancavelica</i>	1,300
<i>Cónsul del Tribunal del Consulado de Lima</i>	1,300
<i>Piloto Mayor de la Mar del Sur</i>	1,200
<i>Catedrático de Prima de Teología de San Marcos</i>	1,137 ps. 4 rs.
<i>Tesorero de Arequipa</i>	1,135 ps. 6 rs.
<i>Contador de Arequipa</i>	1,135 ps. 6 rs.

La lista contenida en el cuadro anterior es sólo indicativa, por cuanto no considera la totalidad de los cargos rentados por encima o por debajo de ella, y también muchos otros que entrarían en la misma; de otro lado, muchos de los mencionados cargos eran frecuentemente múltiples y repartidos en diferentes lugares del virreinato del Perú o formaban parte de instituciones corpo-

CARGO	SALARIO (ps. de 8 rs)
<i>Relator de la Audiencia de Lima</i>	1,082 ps. 4 rs.
<i>Abogado de Naturales de Lima</i>	980
<i>Protector de Naturales en el Cuzco o Guamanga</i>	980
<i>Archivero de la Audiencia</i>	980
<i>Capitán de Galeras</i>	980
<i>Ensayador de Caylloma</i>	975
<i>Fundidor de Caylloma</i>	975
<i>Médico del Hospital de Huancavelica</i>	975
<i>Ensayador de la Caja de Castrovirreyna</i>	812 ps. 4 rs.
<i>Catedrático de Escritura</i>	780
<i>Catedrático de Vísperas</i>	780
<i>Catedrático de Decreto</i>	780
<i>Racionero de la Catedral de Lima</i>	780
<i>Alférez de la guarnición del Callao</i>	675
<i>Protector de Indios en Huancavelica, Huánuco o Arequipa</i>	650
<i>Tasador de la Audiencia de Lima</i>	650
<i>Solicitador de la Audiencia de Lima</i>	650
<i>Ensayador de la Caja de Lima</i>	650
<i>Balanzario de la Caja de Lima</i>	650
<i>Asesor del Cabildo de Lima</i>	650
<i>Condestable de Artillería de Arica</i>	513
<i>Contramaestre de la Armada del Mar del Sur</i>	500
<i>Balanzario de Huancavelica</i>	490
<i>Oficial de la Contaduría del Cuzco</i>	490
<i>Cura de Vilcabamba</i>	490
<i>Tesorero de Huánuco o Paita</i>	490
<i>Contador de Huánuco o Paita</i>	490
<i>Contador de Retasas del Tribunal de Cuentas de Lima</i>	490
<i>Sargento de la guarnición del Callao</i>	450
<i>Soldado de la Guardia del Virrey</i>	416
<i>Protector de Indios de Arica, Piura o Ica</i>	416
<i>Artillero de Arica o el Callao</i>	390
<i>Cirujano del Hospital de Huánuco</i>	281 ps. 2 rs.
<i>Soldado de la guarnición del Callao</i>	270
<i>Balanzario de la Caja de Arequipa</i>	162 ps. 4 rs.

rativas cuyos restantes miembros contaban con similares emolumentos. Sería muy largo enumerar el número total de cargos de la burocracia, pero se considerará su dimensión si se recuerda nuevamente que cada virrey o funcionario de especial importancia, como un arzobispo, obispo o visitador general, por ejemplo, venía con una variada gama de subordinados a los cuales situaba co-

mo funcionarios en el Perú en muy diversas colocaciones civiles o eclesiásticas; ello da una idea del crecimiento de la administración en sus múltiples niveles.

Ciertamente, no es en los cargos de elevado salario donde se encontrará el mayor número de favorecidos con un destino en la frondosa burocracia colonial; muchísimos españoles desempeñaron cargos secundarios, aunque pronto los criollos tuvieron acceso a los mismos, estableciéndose una rivalidad que duraría largo tiempo. A través del diario ejercicio de la administración se apreció una centralización jerárquica en la decisión —génesis del centralismo moderno en los países andinos— que no impedía sin embargo la independencia real de los funcionarios locales, quienes a pesar de la abundante legislación que prescribía la protección de los pobladores andinos, llevaron su exacción hasta límites intolerables sobre todo cuando a partir del siglo XVII las penurias financieras de la Corona española llevaron a la pública venta de los empleos oficiales y se generalizó después la autorización a los corregidores para “repartir” —*id est* vender compulsivamente— efectos muy diversos importados entre los habitantes andinos de sus jurisdicciones.

La importancia de los cargos honoríficos, así como la de los títulos nobiliarios fue grande; así se aprecia en una larga lista de los pertenecientes a las Ordenes Nobiliarias, donde destacan las de Santiago y Calatrava entre otras, y una abundosa relación de títulos que fueron cuando menos los siguientes: 1 Duque, 73 Marqueses, 50 Condes y 3 Vizcondes. Al reseñarlos, el P. Rubén Vargas Ugarte S.J., anotó razones que podrían extender aun más el número de los títulos de nobleza concedidos por la Corona española a los residentes en el virreinato del Perú. Otras fórmulas de prestigio extendidas fueron las Compañías de Gentiles Hombres Lanzas y de Arcabuces, que funcionaron hasta los principios del siglo XVII, y la de Alabarderos, que sobrevivió hasta los tiempos del último virrey del Perú, José de la Serna. Los miembros de estas compañías recibían, además, salario.

Al virrey Francisco de Toledo se le atribuye la organización más duradera del virreinato del Perú. En sus once años de gobierno estableció las pautas básicas de la administración, sembrando el país de ordenanzas diversas y sumamente detalladas que pueden ser consideradas como el germen fructífero del bosque legislativo que aun existe en nuestros días; organizó también el sistema económico basado en el tributo y en el trabajo personal de la población andina, sistematizado bajo el nombre de mita, aunque ésta solamente conservó el nombre y la identificación de turnación del antiguo régimen de prestación de mano de obra andina; puede considerarse a la mita colonial como un impuesto adicional, parte de cuyo rendimiento estaba dirigido a complementar los tributos que la población debía satisfacer, al menos en lo que a la mita minera se refiere. Para la organización del tributo y la regulación del trabajo indígena, así como para cubrir otras finalidades de la administración, Toledo hizo realizar —e incluso condujo personalmente— una gran visita administrativa sustentada en una gigantesca encuesta que describió grupos étnicos y trató de aclarar situaciones locales y precisar recursos económicos, a la vez que contaba a la población que debía tributar; la visita toledana cubrió buena parte del ámbito central del virreinato, la más densamente poblada. Culminó también Toledo las reducciones o poblados en los cuales se concentró compulsivamente a la población indígena; finalmente, dio pautas seguras a la administración central que durante el gobierno de sus predecesores había estado controlada mayormente por la Audiencia limeña y, en consecuencia, habíase determinado la presencia sólida de una jerarquía centralizada; las cartas e informes del virrey incluye-

ron muchas acusaciones contra los magistrados corruptos, y en alguna ocasión llegó a sugerir a la Corona se reemplazara a las audiencias de Charcas, Quito y Chile por funcionarios dependientes directamente del virrey. Conocido por su eficacia administrativa, Toledo parece haber preferido el poder personal y autoritario al de una administración que ya se diluía en sus tiempos entre la sociedad misma, pero no logró vencer el predominio que había alcanzado la burocracia establecida a partir de las audiencias, ni tampoco pudo modificar la creciente preeminencia del poder social que, a lo largo de la centuria siguiente a su gobierno, iría trasladándose a los criollos.

Los conflictos entre el virrey y la autoridad corporativa dependiente del Consejo de Indias no evitaron que en los once largos años de su presencia peruana quedaran establecidas las pautas predominantes de la sociedad peruana colonial que funcionaba por los canales burocráticos, pero que no se hallaba en una real dependencia de ellos. La autoridad real se impuso sobre la administración, pero no disminuyó a ésta que continuó creciente y profundamente arraigada en la vida social; la administración siguió siendo una fuente de prestigio y una de las cartas de juego de los sectores predominantes en la sociedad colonial. Por ello se habla de una sociedad burocrática.

Hubo otros problemas y rozamientos entre Toledo y los encomenderos que se hallaban encastillados en los cabildos urbanos, institución de larga y muchas veces conflictiva trayectoria en la vida española, e incluso llegó a disponer que uno de los alcaldes ordinarios de los cabildos fuera elegido por los vecinos-encomenderos y el otro por los residentes españoles que no lo eran. Dicha disposición se había acatado en Lima en los tiempos del gobernador Lope García de Castro, pero debe recordarse que la capital del virreinato disponía de un menor número de encomenderos en relación con los residentes españoles que no lo eran; en términos absolutos, recuerda Roberto Levillier que Lima tenía en los años del gobierno toledano sólo 32 encomenderos, Cuzco 80, Quito 50, Arequipa y Trujillo 35 cada una, La Plata y Piura 32 cada una, Guamanga y La Paz contaban finalmente con 30 cada una. Este es un ejemplo del predominio diferenciado de los encomenderos en los diversos medios urbanos, y era visiblemente en el caso del Cuzco un resabio de su esplendor inicial, cuando pareció que se transformaría, como en el caso de Tenochtitlán, en la ciudad base del establecimiento español en los Andes. La distribución altamente visible de encomenderos en las ciudades establecidas en regiones de mayor población indígena está directamente relacionada con ésta, pero la baja presencia de encomenderos en Lima podría quizás atribuirse a su origen exclusivamente relacionado con el establecimiento de un poder alternativo: el de la administración, aun desde los tiempos del propio Francisco Pizarro.

Buscó Toledo una organización total del virreinato, restableciendo las relaciones con la Iglesia bajo las pautas del real patronato, que otorgaba a la autoridad política el derecho a nombrar a los obispos. Hizo más fluidas las relaciones con las dependencias del virreinato limeño, imponiendo su autoridad que tantos conflictos había ocasionado a sus antecesores, especialmente el Marqués de Cañete.

Definidas las pautas de una sociedad dominada formalmente por la burocracia, con autoridad delimitada y privilegios reconocidos, la vida colonial pareciera haber transcurrido por sendas estables hasta el siglo XVIII, aunque ésta es una verdad a medias, pues la administración estatal sufrió serios descabros cuando en el siglo XVII las rentas tributarias disminuyeron alarmantemente y los órdenes de la vida social se vieron alterados seriamente por dos situacio-

nes que tuvieron diferentes consecuencias; la primera, la emergencia creciente del grupo criollo en las ciudades, y, la segunda, los cambios provocados entre la población andina como consecuencia de la crisis y posterior reconstrucción de sus criterios y valores tradicionales (cosa más visible en un largo plazo), así como el estancamiento de la crisis demográfica que la había sumido en una depresión sin precedentes.

A la vez, era posible el reemplazo definitivo de los encomenderos y sus descendientes por los administradores, empresarios y comerciantes, cuya constante presencia ha sido opacada por la visión superficial de una sociedad dominada por nobles rentistas y palaciegos que movían los hilos de una administración subordinada aunque extendida. En contraste, ya en los tiempos de Toledo se apreció la consolidación de un pujante sector empresarial, no por estar vinculado al monopolio comercial metropolitano menos importante en la vida colonial.

En realidad, la autoridad impuesta por Toledo en el ámbito político definió sólo los caracteres externos de la vida social de la Colonia después de sus tiempos; no alteró los niveles de prestigio iniciados en Cajamarca y permanentemente modificados con el ingreso de múltiples ingredientes provenientes de las diferentes actividades de los personajes del mundo español en el Perú, de manera similar a como tampoco evitaron sus puritanismos administrativos la permanente y rentable vinculación entre burocracia y empresa. No parece cierta una visión general de la Colonia basada en un sector dirigente de rentistas puramente señoriales, al contrario, se aprecia desde los tiempos en que se inicia el establecimiento español la estrecha relación existente entre el pujante comercio y la creciente empresa minera o la industria textil obrajera, la producción agraria marginal a la autosubsistencia y dedicada a un mercado en formación, de un lado, y la presencia formalmente predominante de la administración, de otro. La interdependencia y la movilidad social debió ser mucho mayor de lo normalmente aceptado.

Uno de los mejores ejemplos de ello se encuentra en la extensa red de relaciones familiares que entrelazó los diferentes grupos de españoles. Al comienzo de la vida colonial pudo tenerse la impresión de que los encomenderos se casaban entre ellos, una vez establecidas sus familias españolas, pero no debe olvidarse que los encomenderos mismos estaban mucho más comprometidos en el universo comercial de lo que sus actividades públicas o sus bravatas en busca de pergaminos podían hacer pensar. Cuando la encomienda decayó ya estaba vigente la amplia red de vinculaciones matrimoniales con los administradores, mineros, hacendados y comerciantes; ello tomaba características variantes en cada ciudad, pero adorna un tono general que se incrementaba con las progenies extraconyugales, la emergencia de los criollos y la llegada de nuevos inmigrantes desde la península, muchos de los cuales venían a engrosar clientelas familiares ya establecidas en el virreinato del Perú.

Los criollos no constituían al principio un problema, puesto que compartían el *status* de españoles, pero a lo largo del siglo XVII comenzaron a ser cada vez más claramente foco de conflictos no siempre bien aquilatados, salvo en recientes investigaciones vinculadas sobre todo a su participación en la vida de las órdenes religiosas, pues la Iglesia era un ámbito ecuménico en el cual se entrecruzaban más fácilmente los diferentes sectores de la sociedad colonial peruana. Justamente uno de los temas menos destacados en las recientes investigaciones sobre la sociedad colonial es el de la movilidad social, específicamente dentro del sector conformado por españoles y criollos, al cual también se podría agregar —aunque con ciertas reservas importantes— del de los mestizos. Puede

adelantarse que la continua inmigración española transformó a la administración en todos sus niveles en la puerta de ingreso a los cambios producidos en la composición del propio grupo español entre los siglos XVI y XVII.

Cuando el siglo XVIII la administración metropolitana buscó lograr una nueva centralización del poder extendible a los ámbitos coloniales, la sociedad criolla se hallaba más clara y sólidamente establecida, participaba de las aspiraciones nobiliarias de los españoles e integraba el grupo dominante colonial. Pero a la vez, algunos precursores entre los criollos habían asumido el papel de mediadores o intermediarios entre los españoles y los hombres andinos, y los conflictos que entonces se hicieron más visibles se encuentran relacionados con ello. La Iglesia fue parte fundamental de este propósito, pues en ella se experimentaron los primeros conflictos desde el siglo XVII.

DE PERULEROS A CRIOLLOS

El grupo criollo nació en América cuando los españoles formaron familias con mujeres provenientes de la propia península ibérica; aunque esta afirmación es válida en teoría, no es absolutamente cierta. Al principio pudieron compartir el nombre de peruleros, mientras el nombre mismo del Perú iba alcanzando jerarquía precisa, nunca marginal al mito de la riqueza fácil e infinita. Los criollos van a aparecer como grupo años después, cuando la población española de América ya estaba asentada y podía constituir un sector social que reclamaba derecho a la preeminencia o por lo menos a participar en la dirigencia de la sociedad hispanoperuana. Las familias criollas, o como se dijo más adelante en los albores de la independencia, los "españoles americanos", en una frase asaz sobrevaluada, no fueron únicamente tales, y solamente un nuevo estudio podrá determinar si entre ellos hubo un porcentaje creciente de mestizos, aunque ello originara un determinado matiz segregacionista. Ser criollo fue a la larga más que una diferenciación racial una categoría social, y así es más claro el papel de los mismos en la historia del Perú desde el siglo XVI. De las muchas cosas que se han escrito sobre los criollos, queda una duda inicial acerca del momento en que estos sintieron la competencia peninsular; pero, en términos generales, nótase desde el siglo XVII su presión, en plena movilidad ascendente, dentro del ámbito del poder.

En las esferas de la propia Audiencia de Lima puede apreciarse, por ejemplo, la paulatina presencia de oidores, alcaldes o fiscales criollos. Entre los siglos XVI y XVII, señala Guillermo Lohmann Villena, sobre 256 ministros de la Audiencia limeña, hubo sólo 20 criollos, 11 de ellos limeños, y 31 españoles casados con criollas. En cambio, entre 1700 y 1821 las proporciones son notoriamente más altas; los peninsulares llegan al 46.3%, mientras los criollos fueron el 46.1%. De los últimos eran peruanos el 33%, siendo el resto de ellos chilenos, neogranadinos, panameños, altoperuanos y bonaerenses. El 7.5% no llegaron a tomar posesión del cargo y se reputan por peninsulares. En números concretos, los miembros criollos de la Audiencia, con efectividad en el cargo, fueron 73 contra 85 peninsulares, contándose entre los últimos a 8 presuntos españoles y 12 que no llegaron a tomar posesión. Las cifras de Lohmann dan así una idea del predominio que los criollos alcanzaron en el ámbito de la Audiencia limeña, y ello debe entenderse un fenómeno general, si bien se requieren estudios más precisos sobre otros sectores de la vida colonial.

El estudio citado precisa asimismo que en determinados momentos del siglo XVIII —entre las décadas de 1740 y 1770— el predominio criollo fue absoluto en la institución, añadiendo al recuento a los peninsulares casados con criollas. entre 1747 y 1774 sólo hubo un oidor peninsular y a veces de uno a tres casados con criollas. En 1780 se invirtió la tendencia, recobrando los españoles originarios el control de la Audiencia limeña al mismo tiempo que se producía la rebelión de Tupa Amaro; esta situación se mantuvo constante hasta la finalización del poder español en el Perú.

Es una larga historia la que explica cómo se llegó a una preeminencia criolla en un organismo de la alta política colonial; ella acompaña y matiza la del establecimiento español en los Andes. Allí tuvo presencia el conflicto basado en la diferencia y la oposición, pero también se generalizaron criterios que constituyeron las pautas de la nueva sociedad. En su elaboración participaron sobre todo españoles y criollos, aunque no estuvo ausente la de mestizos y andinos aculturados. La actividad de los curacas (apoyada por mestizos y criollos "indigenistas") fue importante en la formación de las pautas de solución de conflictos y en la actividad frente al conflicto mismo. La historia de la aculturación tiene un papel importante en la formación de los nuevos criterios que normaron las relaciones sociales. Una generación simplista atribuye toda norma a la administración. Esta, sin embargo, actuó muchas veces como una respuesta a planteamientos andinos o criollos, sin que esto quiera decir que los aceptó en su integridad.

Se ha discutido mucho sobre cuándo los criollos empezaron a considerarse como un grupo distinto y competitivo con los españoles, y recientemente se ha insistido con nuevos argumentos en una noción de identidad que podría retrotraerse más de cien años antes de los finales del siglo XVIII. En este último tiempo el pensamiento ilustrado, predominantemente criollo, había generado el *Mercurio Peruano*, célebre periódico de la época que se apreció como el órgano que llevó la voz criolla en busca de una nueva identidad y de una nación posible. Sin embargo, en el siglo XVII, la Iglesia, una de las instituciones claves que atraviesa la vida y la historia del Perú desde el siglo XVI, era ya un campo de batalla, donde se generaron conflictos gestados en la rivalidad entre los criollos y los peninsulares. Fue así la Iglesia este campo anunciado, y en sus órdenes regulares y cabildos eclesiásticos se desarrollaron las luchas mencionadas a lo largo de años, a veces satirizadas en la literatura de sus tiempos y en la posterior a la independencia, como ocurrió en la *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma.

Criollo se llamó a todo hijo del país nacido dentro de familia española. Al igual de lo que había ocurrido con los mestizos, se les consideró originariamente dentro de un solo grupo hispánico, frente al cual se definirían los "indios" en las dos grandes repúblicas —de españoles y de "indios"— que respondían al ordenamiento legal que así identificaba dos estamentos jurídicos diferentes. Se verá que la cosa es más sutil.

Con la historia y la vida del Perú ocurrió desde el siglo XVI un hecho perpetuado hasta nuestros días: los derechos y las obligaciones de los ciudadanos nacían de una merced real o de una disposición legal emanada del poder e indiscutida, impuesta del mismo modo como se estableció un conjunto de normas a partir de la invasión española y se definieron las dos repúblicas mencionadas. La gente perdió así la posibilidad de definirse —delimitarse en un universo social— a través de sus propias actividades y de las relaciones que establecía, y fue organizada desde entonces en sectores preclasificados

por la incontestable fuerza de la ley. A la vez, se inauguraba un amplio movimiento que cruzaba las diferencias legales buscando evadirlas, y se generaba un sistema de castas más abiertas que cerradas, que fue entendido de diversas maneras, para catalogar a sus miembros. Si al principio fueron simplemente españoles (o cristianos, como gustaban autodenominarse siguiendo tradiciones de la reconquista española) e "indios" (como denominaron los primeros a los habitantes originarios de la tierra), pronto los mestizos primero, después los criollos y los africanos importados bajo las pautas de la esclavitud, formaron grupos identificables y siempre entrecruzados.

Ya en el siglo XVI y antes del gobierno del virrey Francisco de Toledo se mencionaba a los criollos en los documentos estatales, en la correspondencia oficial y privada, y aun en obras como la *Geografía y descripción universal de las Indias*, escrita en 1574 por Juan López de Velasco, cosmógrafo y cronista del Consejo de Indias, publicada siglos después. Velasco dedicó un párrafo de su libro a los criollos, ratificando que en sus tiempos eran tenidos por españoles, si bien anotaba que corrían ciertas versiones calumniosas contra ellos, marcando la diferencia inicial. Los autores de aquella época hicieron notar que el hombre de *criollo* provenía de la distinción entre africanos originarios y los nacidos en las Indias; al precisar así, el Inca Garcilaso de la Vega señalaba:

Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias, inventáronlo para diferenciar los que van de acá [desde España, donde escribel], nacidos de Guinea, de los que nacen allá porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria [= tierra de sus respectivos padres] que no sus hijos por haber nacido en la ajena, y los padres se ofenden si los llaman criollos. Los Españoles por semejanza han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá.

Diversos testimonios del siglo XVI, entre ellos el citado Juan López de Velasco o el célebre jesuita José de Acosta, referían el término sólo a los hijos de españoles, ignorando la versión que luego popularizara Garcilaso de la Vega. Hacia la mitad del siglo XVII había incluso autores que, mencionando el término en similar acepción, afirmaban ignorar el origen del vocablo generalmente extendido en sus tiempos. Un autor de nuestros días señala la década de 1560 como la de la inauguración del término en América española, y Bernard Lavallé, quien ha estudiado más reciente y detenidamente el problema de los criollos en el ámbito de las órdenes religiosas peruanas, registra 1567 como la primera oportunidad del empleo del término en el Perú aunque el concepto del criollo como descendiente de los españoles y diferenciado de ellos era anterior. Para cerrar la cuestión terminológica, bastará decir que el dominico criollo fray Juan Meléndez, autor de los *Tesoros verdaderos de las Indias*, discutía en 1681 el nombre de "indiano", que en España se otorgaba en aquellos tiempos a quienes aquí venían o nacían; afirmó asimismo que era cerrada la ya generalizada denominación de "indios". De esta manera, los hispano-peruanos fueron llamados peruleros, indianos y criollos. El último término alcanzó mayor duración específica, manteniéndose como denominación de los descendientes de españoles nacidos en América, que habían hecho suya. Con el tiempo, lo criollo sería una identidad frente a lo español, y el grupo criollo admitiría incluso a muchos que en circunstancias estrictamente "legales" habrían sido considerados como mestizos. En el siglo XX prominentes miembros de la sociedad criolla son descendientes de hombres andinos (Basadre, Forero, Jiménez Borja, etc.).

Las autoridades españolas en el Perú fueron conscientes, desde tiempos relativamente iniciales, de la importancia de los criollos y de las dificultades

que sobrevendrían como consecuencia de su propia existencia en la política ulterior de la Corona. Cuando en los años 60 del siglo XVI gobernaba el virreinato del Perú el Conde de Nieva, se hallaba en pleno auge la discusión sobre la perpetuidad de las encomiendas y sus consecuencias. El propio Nieva escribía al rey de España que veía un gran problema de graves implicancias para el futuro colonial en dicha perpetuación hereditaria de los derechos de los encomenderos en las manos de sus descendientes nacidos aquí (no emplea aún el término *criollo*, aunque se refiere claramente a ellos). Afirmaba que en el plazo de medio siglo o menos los encomenderos criollos que hubieran heredado las encomiendas no se sentirían vinculados a los reyes y ni siquiera a la propia España y su política americana; la razón era que, habiendo nacido aquí, no conocían a los reyes españoles y, en cambio, sentirían aborrecimiento al ver *su patria* (patria = lugar de nacimiento) gobernada por extranjeros; esto ocurriría, a juicio de Nieva "*aunque sean descendientes de españoles porque el amor que por nacimiento y naturaleza de nacer en hombre en la tierra adquiere es muy grande, tanto y acaso mayor que a los padres y a la tierra de donde descienden*". Como un ejemplo recordaba el conde de Nieva lo ocurrido en Nápoles (entonces también un virreinato español), donde los hijos de españoles se enfrentaban como napolitanos a la política del imperio español. No le faltaba razón al virrey cuando concluía vaticinando que en el futuro los criollos se sentirían *tan naturales* de la tierra —el Perú, y identificado como tal en realidad— como los propios pobladores andinos.

La anteriormente citada tesis de Bernard Lavallé ahondó los estudios sobre la formación de una conciencia criolla, ejemplificada en la vida y conflictos internos de las órdenes religiosas en la región andina. Precisa que, desde los finales del siglo XVI, las autoridades coloniales advirtieron a las metropolitanas acerca de los movimientos y las actitudes iniciales de los criollos en el seno de las órdenes. Más adelante se hicieron flagrantes los conflictos dentro de las propias órdenes, y se generalizó la oposición entre criollos y peninsulares, mayormente entendida por la lucha en torno a la posesión de los cargos de gobierno local de las mismas, llegándose a establecer un régimen de alternancia en el gobierno de las provincias religiosas y de sus monasterios. El estudio de Bernard Lavallé constituye hoy día la más completa revisión del problema, y arroja luces sobre la situación crecientemente conflictiva de los criollos en general. Esta situación fue originada en términos generales por las restricciones que se les quiso imponer al acceso o al rango dirigente de sus propias instituciones, y también se extendía a la jerarquía eclesiástica (lo cual originó conflictos entre los obispos y sus respectivos cabildos episcopales). La situación de los criollos en el clero y en el seno de las órdenes regulares es un buen ejemplo de lo que ocurrió en el ámbito de la sociedad colonial en general. En el siglo XVIII serán criollos, a veces calificados como mestizos o comprendidos con ellos, quienes apoyarán movimientos y reclamaciones indígenas.

La ideología criolla ha sido también objeto de amplios debates. Se le atribuye el nacimiento de una conciencia nacional que abrió el camino a la independencia, generada así en un proceso ideológico tímido tal vez en la expresión dentro de un orden social establecido, pero firme en sus convicciones, aireadas ya en la generación del *Mercurio Peruano* de 1791-95 por los criterios europeos del libre comercio y el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos, o a la aceptación de que el poder emanaba de la voluntad de los ciudadanos. No por discutir si los propios criollos se sentían los únicos ciudadanos de su propio mundo se invalida esta actitud consciente. La discu-

sión ideológica prosiguió hasta después de la guerra de la independencia, y provocó durante las difíciles coyunturas previas a la misma —como ocurrió con las sublevaciones andinas del siglo XVIII, especialmente la de Tupa Amaro— acercamientos y actitudes en defensa del derecho de los hombres andinos, a los que los criollos deseaban incorporar al nuevo Estado cuya formación se favorecía con sus discusiones sobre la identidad del Perú y de los peruanos. Cuestión aparte son los resultados finales. La primera constitución del Estado independiente (1823) convirtió a los hombres andinos en peruanos sin ejercicio de facultades ciudadanas, como el derecho electoral, consagrando el voto de los pudientes y el de los educados aculturados al sistema occidental.

Requiere mayor atención el estudio del grupo criollo-mestizo de las ciudades andinas. El caso del Cuzco puede resultar muy distinto al de las ciudades de la Costa como Lima; en sus *Noticias cronológicas del Cuzco*, Diego de Esquivel y Navia recuerda que hubo desórdenes entre españoles y criollos en dicha ciudad llegando a las armas en 1698. Da fe asimismo de un claro comportamiento criollo, que bebía en las fuentes del Inca Garcilaso de la Vega. Es interesante comprobar que Esquivel parece haber tenido acceso a la segunda edición de los *Comentarios reales* (impresa en 1723-24), en cuyo prólogo se mencionaba una conducta andina que adquiere ribetes mesiánicos. Debe añadirse que tanto Esquivel como sus familiares los marqueses de Valle Umbroso formaban parte de un activo grupo criollo que incluso afirmaba que la gente andina no debía obedecer a los españoles (a quienes motejaban de *guambos*), sino a ellos mismos —es decir a los criollos— que eran *apus* y descendientes de los incas. Trabajos recientes hacen ver cómo los criollos cuzqueños lograban imponerse a los corregidores y a otras autoridades coloniales. Incluso el cabildo eclesiástico del Cuzco decidía en 1733 no dar empleo en su diócesis a los clérigos que no fueran oriundos de ella; esto se debía sin duda a la necesidad que sentían de contrarrestar la costumbre de los obispos, generalmente foráneos, de colocar o nombrar a sus protegidos venidos con ellos a los cargos eclesiásticos más codiciados o mejor rentados.

Las *Noticias cronológicas del Cuzco* son así importante fuente de informaciones en torno al comportamiento criollo en la ciudad del Cuzco; reflejan una clara actitud criolla que coincide incluso con los reclamos de los pobladores andinos en la violenta crítica a los corregidores, cuyas exacciones oprimían a la población. Esquivel y Navia no dudó en responsabilizar a los corregidores y sus abusos de la sublevación de Juan Santos Atahualpa, y apoyó en cierta medida las aspiraciones de los descendientes de los incas, aunque parece no distinguir siempre entre aquellos que eran criollos y los que eran andinos.

Recientes propuestas hacen ver la rápida y creciente incorporación de los criollos a la conquista del territorio y la general uniformización de sus sociedades, definidas desde la propia versión del criollo. El nacimiento y desarrollo de una sociedad criolla que alcanzaría su apogeo inicial durante el XVIII y se perpetuaría desde la república decimonónica, será materia todavía de muchos estudios que delimitarán mejor la formación y desdoblamiento del mundo hispano-peruano. La vida de los criollos en la formación histórica del Perú y su influencia determinante en la sociedad contemporánea son elementos capitales, no obstante que en nuestros días podría llegar a considerarse a *criollo* una categoría vacía de sentido o muy ampliada con otros grupos sociales provenientes también de la Colonia, en un momento en que la antigua "república de indios" toma carta definitiva de ciudadanía en la configuración del Perú del siglo XXI.

MESTIZOS O ACULTURADOS

Estrecha y conflictivamente vinculado a los grupos iniciales anteriores se encuentra el de los mestizos, posteriormente más relacionados con la población andina. Habían aparecido como una consecuencia inevitable de la propia invasión; hijos de español e indígena, fueron al comienzo claramente asimilados al estamento hispano. Llegaron los primeros a los Andes en el mismo inicio del proceso de invasión, y el más célebre de ellos fue Diego de Almagro "el mozo", hijo del socio de Pizarro, nacido en Panamá y actor fulgurante de las luchas por el poder en el territorio de la Nueva Castilla. No fueron los mestizos iniciales los primeros aculturados, destacaron también algunos indígenas rápidamente asimilados, llevados a España por Pizarro después del segundo viaje, uno de ellos fue don Martín, quien se hizo llamar después Martín Pizarro; había nacido en Poechos y fue conocido en la hueste perulera como "Martinillo". Intérprete en Cajamarca, llevó una vida truhanesca que acabó en Sevilla, desterrado por haber peleado en el bando de Gonzalo Pizarro.

Los mestizos hijos de ricos encomenderos y los de españoles sin fortuna pulularon en los primeros días de la Colonia, y el más famoso de los primeros, el Inca Garcilaso de la Vega, recordaría frecuentemente en sus *Comentarios reales de los incas* a aquellos que convivieron con él en el Cuzco español del XVI. Aunque es muy amplia la discusión sobre el mestizaje y éste ha sido propuesto como un elemento fundamental de la constitución de la sociedad peruana a partir de la Colonia, no se agota el fenómeno en la misceginación como tal —mezcla racial— sino que adquiere un muy amplio contexto cuando se plantea como parte de un proceso de aculturación larvado en el siglo XVI. Este sí es un fenómeno fundamental en la organización de la sociedad peruana desde la Colonia, y su estudio detenido rebasa los límites de este libro. Además, cuando la generalidad de los autores se refiere al mestizaje, suele entenderlo como el producto de la unión hispano-indígena, aunque en realidad el fenómeno de la misceginación abarca todos los componentes humanos que vinieron a América como consecuencia de la invasión hispánica.

Lo que aquí interesa es precisar a grandes rasgos el papel de los mestizos como grupo social, aceptando que cuando hablamos de mestizos nos referimos no sólo a aquellos identificados como tales *racialmente*, sino al grupo más rápidamente aculturado. Sin embargo, debe reconocerse que la calificación de *mestizo* encerraba durante la Colonia —y después de ella— tanto una calificación social (casta) como una racial. No parece exacto afirmar la inexistencia de un racismo en ello.

Al inicio los mestizos no formaron un grupo independiente, pues tanto aquellos que le eran racialmente como los que se aculturaron a la manera del anteriormente mencionado Martín Pizarro, estuvieron claramente dentro del grupo español. Pero de la misma manera que estos buscaron individualizarse basándose en la antigüedad de su participación en la empresa colonial primero, y después en los servicios prestados en el descubrimiento de nuevas tierras o riquezas o en su lealtad a la Corona, especialmente durante los complicados tiempos de las Guerras Civiles, los mestizos de la primera generación pugnaron por mantenerse dentro del grupo español y de hecho estaban totalmente asimilados al mismo; se distinguían por ser bilingües y por su inevitable ambivalencia cultural.

El grupo español y la administración fueron rápidamente conscientes de que el sector mestizo comprometía la homogeneidad del grupo dominante

dentro de la sociedad colonial. Se consideró a la vez útil y potencialmente peligroso su bilingüismo y su fácil e incontrolable contacto con la población andina; por ello no extraña que sólo dieciséis años después de la muerte de Atahualpa la Corona expidiera una disposición que prohibía a los mestizos ejercer cargos públicos, estableciendo de esta manera una clara discriminación que rompía la hasta entonces monolítica unidad del contingente español. Dicha disposición fue rápidamente seguida por otras similares, algunas de las cuales establecían discriminaciones entre los propios mestizos, distinguiéndose los legítimos y vecinos de las ciudades de los ilegítimos y habitantes del mundo rural; los últimos fueron prohibidos de gozar de renta de tributo o de mano de obra indígena, es decir, quedaban excluidos de la herencia potencial de una encomienda. También se les prohibió ejercer cargos de curacas y portar armas occidentales. Más adelante se les impediría el acceso al orden sacerdotal, por diferentes causales que, en este caso, fueron muchas veces soslayadas como se ha demostrado. Las discriminaciones aludidas se amparaban en prejuicios raciales: eran “hijos de indias”, y argumentos políticos y de seguridad: podían tener contactos no controlables y perniciosos con la población indígena e incluso delinquir, diluyéndose después entre la misma.

La tendencia de la legislación colonial hace ver que los mestizos ingresaban en una categoría amplia, en la cual eran incluidos también los mulatos y los libertos, por ejemplo. Se ha hecho notar que las leyes y otras disposiciones administrativas no son muy precisas al hablar de este asunto, pero al parecer no se referían a aquellos mestizos ya claramente incorporados al grupo español y aceptados por éste; ello se desprende del tenor de las disposiciones tributarias o de aquellas otras que tenían que ver con las reducciones indígenas, en cuyo ámbito no se admitía la presencia de mestizos o de mulatos, tampoco la de españoles.

Existía una tradición de segregación étnica en la historia de la España reciente. Hasta los finales del siglo XIV convivieron en la península ibérica los españoles cristianos con los judíos y los árabes; en esos tiempos se inició una serie progresiva de restricciones que culminaron con la persecución y, finalmente, con la sucesiva expulsión de ambos grupos. Desde 1492 se iniciaron las expulsiones masivas de los judíos, y poco tiempo más tarde se comenzó a perseguir a los cristianos nuevos, los conversos, quienes fueron sistemáticamente acusados de mantener sus antiguas creencias. En 1609 se expulsó también de España a los moriscos o árabes convertidos al cristianismo, y ya asimilados. La integración de estos grupos a la sociedad española había sido muy amplia y rica en aportes. Los judíos estaban mejor integrados y, hasta la caída de Granada en 1492, los árabes fueron los únicos (aparte de los cristianos) en mantener una organización política con dominio territorial en la península. La costumbre del trato a los no cristianos en las regiones árabes de España se encuentra presente en los relatos de los cronistas de Indias; así —destaca Magnus Mörner— el célebre Bernal Díaz del Castillo, cronista de la conquista de México podía escribir que los españoles organizaban en México bandas para saquear las poblaciones indígenas: “robaban los pueblos y tomaban las mujeres por fuerza, y mantas y gallinas, como si estuvieran en tierra de moros”. Los criterios de la guerra de la Reconquista se trasladaron a América junto con sus ideales y su mística.

De tenerse en especial consideración una interesante propuesta de Julio Caro Baroja, quien recuerda que en la península ibérica la dominación extranjera (árabe) no fue uniforme, por lo cual hubo regiones que se consideraron a sí

mismas como "más puras" o "menos contaminadas" por el componente étnico invasor; éste no sólo introducía una dominación política, una economía o técnicas diversas, sino una cultura y, sobre todo, una religión histórica entendida como opuesta a la católica y verdadera. La mezcla llegaba entonces a extremos con la contaminación religiosa, y ello explicará la profunda preocupación española por la limpieza de sangre, siempre relacionada con una vida cristiana pura e incontaminada con cualquier forma de vida religiosa, que en España se traducía en las relaciones con el judaísmo o el islam. Este asunto pasó a América, y es visible la preocupación de los evangelizadores acerca de la contaminación con la temida idolatría de la población indígena. A fines del siglo XVII el arzobispo y virrey Melchor de Liñán y Cisneros podía aun acusar a los negros, mulatos y mestizos de los pecados públicos muy extendidos a su juicio en la capital del virreinato del Perú.

Algunos de los mestizos nacieron dentro de condiciones especialmente favorables, como es el caso de los hijos que Francisco Pizarro tuvo en Inés, mujer principal de Guaylas, puesto que de un lado fueron favorecidos con la renta de una encomienda antes que ello fuera prohibido, destacándolos el conquistador en su testamento incluso su propia madre, la cual estaba a la sazón casada con un español y que no tenía encomienda propia; de otro lado gozaron de los beneficios de la aculturación, y fueron enviados a España al cuidado de Hernando Pizarro después de la muerte de su padre. Pueden ser similares a este caso los de los hijos de vecinos principales de las ciudades, pero evidentemente esa no fue la situación de la mayoría, que se diluyó entre la población andina o engrosó los grupos crecientes de vagabundos que a finales del siglo XVI asolaban las campiñas andinas y eran rechazados tanto por los españoles y la administración colonial como por la propia población andina sometida a presiones y saqueos. Un buen ejemplo de la repulsa que ocasionaron entre la propia gente andina fueron las frases lapidarias que les dedicara Guaman Poma, probablemente las más duras que pronunciara el cronista andino. Los grupos de vagos en los Andes del XVI no estaban compuestos sólo por mestizos; también había en ellos españoles y mulatos, y contra todos ellos se generalizaban las condenas de ambas orillas de la estructura social de la Colonia inicial.

Los mestizos fueron colocados, entonces y con el tiempo, fuera de los dos grandes sectores de la nueva sociedad, la "república de españoles" quería expulsarlos o subordinarlos, y no los admitían fácilmente los pobladores andinos encuadrados en la "república de indios".

Destaca Angel Rosenblat en su conocido libro sobre el mestizaje una carta del virrey Conde de Nieva (1562), en la cual denunciaba la "mala inclinación" de los mestizos, que le hacía temer desórdenes causados por ellos, llegando a sugerir la prohibición del matrimonio de españoles con mujeres andinas y con esclavas. Ciertamente, de la información no se desprende que se tratara de una norma absoluta, porque la carta del virrey no se extiende a la generalizada *barraganía*, socialmente tolerada.

Más adelante, en los tiempos de Lope García de Castro, quien gobernaba el Perú en su condición de presidente de la Audiencia limeña, se hicieron más visibles las levantiscas situaciones a que las presiones conducían a los mestizos, quienes protestaban contra la segregación que se les imponía. El mismo García de Castro trató de evitar el problema repartiendo prebendas, a la vez que buscaba hacer notar a los funcionarios metropolitanos del Consejo de Indias que el grupo hispánico en los Andes había cambiado desde los tiempos primigenios de los españoles en ellos; señalaba que "la tierra está llena de *criollos* que son

estos que acá han nacido y llena de *mestizos y mulatos*".

En 1556 grupos de mestizos aliados con españoles participaron en una conspiración; había comprometidos pobladores de algunas de las principales ciudades, Lima, Cuzco y Guamanga por ejemplo. Destacaban Juan Arias Maldonado y Pedro del Barco —ambos mencionados por el Inca Garcilaso— y muchos otros más. Entre los españoles predominaban los descontentos no alcanzados por los repartos de prebendas o marginados como consecuencia de su conducta desleal a la Corona durante las Guerras Civiles, pero la alianza con los mestizos dio tono y calidad distinta a la conjura; incluso intervenía en ella don Carlos Inca, prominente descendiente de la antigua nobleza cuzqueña, y se tomó contanco con los incas refugiados en Vilcabamba. Delatada la conspiración, sus cabecillas fueron apresados y castigados; otras sublevaciones ocurrieron también a finales del XVI en Quito.

Si bien los mestizos iniciales se había asimilado rápidamente al sector hispánico de la población, las restricciones que se hicieron presentes ya en la mitad del siglo XVI los marginaron parcialmente del mismo. Las disposiciones tributarias del virrey Toledo volvieron a diferenciarlos de la población indígena al eximirlos del tributo que los últimos debían pagar, así como de la mita que suponía la entrega de la mano de obra andina para los trabajos emprendidos por los españoles en muchos ámbitos de la organización económica implantada por éstos. Entre los años 70 del siglo XVI y los 80 del siguiente, los mestizos aliviados del tributo formaron —junto con los forasteros, indígenas migrantes, en similar condición—, un sector progresivamente diferenciado dentro de la población no española, y a ello se debió en buena cuenta su incremento permanente. Hacia finales del XVI ya se destacaba, en los padrones de población indígena, que la administración levantaba en las reducciones establecidas, la presencia de niños y jóvenes declarados y catalogados como mestizos, lo cual permitía su exoneración tributaria, no embargante su pertenencia a una familia andina. Cuando a fines del mismo XVI la visita general dispuesta por el virrey Duque de la Palata y concluida por el Conde de la Monclova, incluyó mestizos, mulatos y libertos entre los tributarios, los padrones que desde entonces se hicieron los señalaron puntualmente a pesar de que su condición ya no los exoneraba de tributo. Es interesante observar las ramificaciones que admitieron los padrones desde entonces hasta la finalización del dominio español, donde se especificaron, ahora claramente, las castas que dividían a los habitantes de esta tierra.

Las leyes de protección a los indígenas buscaron también en el siglo XVI eliminar a los mestizos y a los mulatos de las reducciones, donde los foráneos estaban en general prohibidos, incluso los españoles. Esto es claramente visible en el siglo XVII, donde ya estaba extendido el prejuicio de que los mestizos eran gente de mal vivir, al mismo tiempo que en el teatro de Lope de Vega el *indiano* podía llegar a ser sinónimo de fugitivo de la justicia. Las mismas leyes de Indias, recogidas en la célebre *Recopilación*, establecían otras prohibiciones para los mestizos: se confirmaba que no podían ser "caciques" (cosa frecuentemente incumplida), así como tampoco podían desempeñar otras tareas administrativas. La natural consecuencia de estas normas era la marginación.

Indudablemente, la proporción de mestizos fue creciendo entre los siglos XVI y XVII. Cuando a finales de esta última centuria Hipólito Unanue escribía la memoria de gobierno del virrey Francisco Gil de Taboada y Lemus (1796), dejaba constancia de un notorio incremento de la población catalogada como mestiza, afirmando que en el virreinato limeño existían 244,236 mestizos frente a 608,894 indígenas y 135,755 españoles. Pero al margen de este incremento

demográfico, el "problema mestizo" seguía preocupando a los españoles. De un lado se hacía general conciencia que, contra el conocidísimo refrán, el hábito sí hacía al monje y así don Alonso Carrió de la Bandera —el célebre autor de *El lazarrillo de ciegos caminantes*, publicado bajo el seudónimo de *Concolorcovo*— pudiera afirmar suelto de huesos que los hombres andinos podían pasar entonces por mestizos y viceversa, si se vestían y actuaban como tales, extendiendo esta situación a otras castas. También en el siglo XVIII los célebres Jorge Juan y Antonio de Ulloa señalaban en sus *Noticias secretas de América* (editadas después en 1826), que fuera de los mestizos de primer grado [hijos de español(a) y andina(o)], los demás, desde los hijos de español y mestiza en segundo grado en adelante, "Son tan blancos como españoles". Incluso afirmaron que no sería posible distinguirlos fácilmente en la propia España. A la vez, mantenían Juan y Ulloa los prejuicios antiguos, pues pensaban que los ya muy abundantes mestizos eran de poca utilidad en el Perú, puesto que eran "ociosos" y "llenos de vicios". Propusieron entonces hacer una leva obligatoria y formarlos militarmente en España, pero manteniéndolos en regimientos separados "para evitar que familiarizados con los blancos concibieran en España más altos pensamientos que los que tienen en sus países natales", y no quisiesen volver a ellos (o, quizás, dentro de la misma línea de pensamiento de Juan y Ulloa, fueran perniciosos en la sociedad americana).

LOS ORIGINARIOS

Si los mestizos fueron durante un primer y largo tiempo un sector emergente, y con posterioridad fueron rechazados conforme se organizaban los españoles como grupo dominante cohesionado sucesivamente en torno a la hueste, a la encomienda, a la minería y el comercio, finalmente a la burocracia naciente, también fue definiéndose la situación de la población andina mantenida en un *status* confuso mientras no se determinó claramente los límites entre la "república de españoles" y la "república de indios" con la aplicación progresiva de una frondosa legislación que buscaba normar, generalmente desde la metrópoli, las relaciones entre los vencedores y los vencidos de la guerra de la conquista.

Ciertamente, los primeros tiempos fueron de una relativa indefinición. Los españoles buscaron aprovechar fisuras y conflictos entre la gente andina, y trataron de diversas maneras de organizar un grupo dependiente o títere. Cuando sus intentos de conformarlo fracasaron después de la rebelión encabezada por Manco Inca y el establecimiento de éste y sus sucesores en Vilcabamba, la definición se hizo exigente para aquellos pertenecientes a la antigua dirigencia cuzqueña, y se extendió rápidamente hacia los señores étnicos. Los curacas andinos habían intentado establecer con los españoles vinculaciones de parentesco (con su secuela de derechos y obligaciones mutuas) como ya se vio en el caso de Francisco Pizarro con Inés Guaylas; también buscaron durante muchos años ser reconocidos como equivalentes e interlocutores válidos, e incluso solicitaron encomiendas para ellos; lo último resultaba ciertamente inaceptable para el punto de vista español que sólo las admitió para aquellos inmediatos descendientes de los incas residentes en la ciudad del Cuzco y aculturados en los primeros momentos.

Pero la población andina había cambiado drásticamente de *status* dentro de la nueva sociedad en formación: habían sido definidos como "indios" por



*Ultima Cena
(Patrimonio eclesiás-
tico del Cuzco)*



*Prosección
Museo de la Iglesia
(Cuzco) (Patrimonio
eclesiástico del
Cuzco)*

los españoles, y este mismo término indicaba de por sí una subordinación inalterable no menguada por el reconocimiento jurídico de la condición humana: eran ahora vasallos, tributarios de la Corona castellana. La nueva situación estaba definida por las consecuencias de la invasión misma y el establecimiento subsecuente de un nuevo sector, étnicamente determinado, como dominante; así la legislación que establecía los derechos de los "Indios" lo hacía bajo la óptica de la diferencia y el control que ésta justificaba. El derecho de conquista se imponía y estableció rápidamente límites a la movilidad social, dando como consecuencia una sociedad de castas basada en la diferenciación étnica. Sólo en el siglo XVIII parece haberse modificado en la práctica este criterio.

Sin embargo, la distinción no impedía la movilidad por otros medios, y la población andina encontró los mecanismos para acceder a la riqueza, no así al poder. Las exacciones de la Colonia inicial no pudieron desbaratar tan rápidamente la economía de la población hasta que a la crisis demográfica se aunaron la presencia del tributo organizado masivamente, y la de la mita en sus varias formas. Cuando la población comenzó a remontar la baja numérica pudo notarse así un enriquecimiento aparentemente sectorial en manos de los curacas, pero donde no estaba ausente la vieja redistribución al interior de los grupos étnicos. Ello duró hasta los finales del siglo XVII, cuando las reformas tributarias iniciadas bajo el gobierno del virrey Duque de la Palata establecieron nuevos padrones tributarios que alcanzaban a la mayoría absoluta de la población, manteniendo a los "originarios" —habitantes de las reducciones— como tributarios, pero incorporando también a mestizos, libertos y, por cierto, a los forasteros —huidos de las reducciones— que habían logrado escudarse del tributo gracias a las propias disposiciones del virrey Toledo, después de cuyos tiempos se incrementó notablemente el número de emigrantes de las reducciones andinas.

Dentro de la población andina se generaron diversos procesos a lo largo de la Colonia, en una trabajosa adaptación paralela a la resistencia frente al establecimiento de una dominación que no concluyó con el hecho político de la eliminación del Tawantinsuyu, sino que buscó sistemáticamente convertir a la población andina en súbdita de la Corona metropolitana. Generalmente se asume que *conversión* refiere fundamentalmente al ámbito religioso, sin embargo abarcó todos los órdenes de la vida, puesto que los españoles pensaron que su propio estilo de vida era el mejor posible; por ello buscaron permanentemente hacer "vivir en pulicía" —es decir, en buen orden— a la población de sus colonias. El hecho que este criterio fuera general y europeo, repetido después en otros modelos colonizadores, no lo exime de individualidad en el caso andino.

La historia de la población andina desde el siglo XVI en adelante incluye una sorda lucha por europeizarla de grado o fuerza, contando o no con la resistencia de la población a la aculturación forzada. Aun en nuestros tiempos coexisten criterios similares, pues de un lado se avizora el futuro como lo primero mencionado, y de otro se aspira a la restauración de identidades históricamente existentes a veces, pero no siempre vigentes en la actualidad. En ambos casos extremos suele perderse de vista que la identidad es siempre contemporánea, pero no excluye en modo alguno la determinante influencia histórica de una continuidad manifiesta. No es posible renegar del pasado con miras a construir un futuro; sólo cabe asumirlo, que no es lo mismo que justificarlo. La tarea de la historia es la comprensión.

En capítulos anteriores se ha visto la forma como se vieron mutuamente españoles y andinos en el siglo XVI; también se ha esbozado algunas formas

de aculturación forzada o voluntaria, a la vez que las modalidades que tomó la resistencia. Un punto de permanente interés y debate en la investigación contemporánea es definir la población andina durante el Tawantinsuyu. Se ha afirmado que éste impuso un criterio uniforme e indiscutible y, como consecuencia de ello, las muchas identidades étnicas se rebelaron aprovechando la invasión española y favoreciendo a ésta, puesto que con ello contribuían a destruir la "oprobiosa" dominación incaica. De otro lado puede argumentarse con igual o mayor validez que la unidad *política* del Tawantinsuyu estuvo basada en el empleo de las características, elementos y criterios comunes a los diferentes grupos étnicos. En esta línea, podría verse asimismo que durante la dominación hispánica, las múltiples etnias andinas —previas al Tawantinsuyu y sobrevivientes a él— fueron organizadas bajo el patrón político expresado en la "república de indios".

Convertidos en "indios" por decisión del poder, los pobladores andinos asumieron oficialmente su nuevo *status* en sus relaciones con la autoridad, a la vez que una larga historia iba desestructurando su organización y reestructurándola después en un proceso no interrumpido hasta nuestros días. Finalmente, debe recordarse que, como las identidades son permanentemente elaborables, se asiste en nuestros días a la búsqueda de macroidentidades andinas —nuevas por cierto en parte— basadas por ejemplo en la identidad lingüística, marginales si no opuestas a las nacionales conformadas a lo largo de la experiencia histórica. Este es un problema sumamente amplio y complejo, que excede a este libro.

Amplias y duraderas fueron las modificaciones generadas entre la población andina a raíz de la invasión española del siglo XVI. Ya se ha hablado de ellas en diferentes partes de este libro. Aunque parezca una división arbitraria, debe recordarse que la mayor parte de la población andina siguió siendo rural durante la Colonia; ello no significa, sin embargo, que su vida no fuera alterada por la presencia de las ciudades hispánicas o por las nuevas prácticas productivas, puesto que es muy claro que así ocurrió. Interesa averiguar qué sucedió con la población, entendida ahora como la otra cara de la sociedad colonial, escindida de ella por la división entre república de españoles y de "indios", pero siempre ingresada en una unidad global interactuante. Ya no es una novedad proponer que el tributo, la mita en sus diversas formas, y las reducciones indígenas establecieron algunos de los canales de integración y subordinación de la población. Tampoco lo es decir que los sucesivos intentos españoles de formar un mercado que integrara a la población andina dentro de un único ámbito productivo y comercial no fueron totalmente satisfactorios, puesto que la población andina siempre supo hallar los medios para mantener al margen del mercado la producción de subsistencia. Pero el control político, la preeminencia económica, la introducción de nuevos patrones religiosos, fueron cambiando las pautas sociales andinas, que la evangelización delineaba a la vez que protegía, en un relativo aislamiento.

Cambió por ejemplo la estructura familiar, entrando a tallar predominantemente la unidad doméstica, que era a la vez un sujeto tributario y sede de familia. Ello no significó por cierto la eliminación de viejas normas de parentesco, pero sí un canal importante a través del cual funcionó la aculturación, con las consiguientes modificaciones de las pautas matrimoniales al cambiar la noción de incesto, por ejemplo. Las aproximaciones a este tema han incidido mayoritariamente en analizar lo que ha quedado de la estructura familiar tradicional en el siglo XX. Pero se ha hecho poco para entender el funcionamiento

colonial del ayllu como grupo de parentesco, pues cuando se ha empleado la información censal proporcionada por los padrones de visitas hechas para finalidades tributarias, o cuando se ha analizado los libros parroquiales, casi siempre ha sido para estudiar la situación demográfica, en menos casos para ver la estructura de la familia. A la vez se ha entendido el ayllu como un fenómeno

estático, más como una organización política prehispanica que como una organización familiar, aunque lo último es tema importante en los estudios de la antropología contemporánea. Finalmente, aunque se ha iniciado el estudio de las cofradías andinas y se ha indicado que parecen haber reemplazado el ayllu como campo de funcionamiento de las relaciones de parentesco extendido, aun no se dispone de análisis más amplios sobre las mismas. De allí que mientras para algunos la familia colonial andina es vista únicamente como una familia europea, debe vérsela así en nuestros tiempos como el final de un largo proceso no plenamente exitoso, puesto que los elementos de la constitución de un sistema de parentesco extendido se encuentran no sólo en las comunidades andinas de nuestros días, sino también en los ámbitos ocupados en las ciudades por migrantes de las zonas rurales de los Andes. Este será un campo fértil para nuevas investigaciones.

¿Cuál fue el lugar —los lugares— que ocupó el hombre andino en la sociedad colonial? Es una pregunta respondida frecuentemente por

la vía más fácil: la de la dominación, lo cual supone que la gente andina careció de toda iniciativa excepto la rebelión armada. Lo que se aprecia en cambio es un rico conjunto de actitudes y actividades diversas, a través de las cuales la población andina fue capaz de vivir, no sólo de sobrevivir, al margen de la estructura dominante de la Colonia. Ello no excluye la dominación, pero permite una mejor comprensión de la población de su historia.



Batalla entre andinos y españoles

Los miembros de la élite incaica fueron distinguidos desde los primeros días de la invasión, cuando Francisco Pizarro quiso establecer un régimen títere nombrando *Inka* a Tupa Guallpa. Aunque éste murió —las crónicas afirman que envenenado— y Manco Inca fue nominado en su reemplazo, este último mantuvo una situación *sui generis* hasta que se alzó contra los españoles; mientras ello ocurría, y después, parte de la dirigencia cuzqueña permaneció en el Cuzco y coexistió con los españoles.

La vida de los descendientes de los incas en el Cuzco ha sido cuidadosamente reseñada en torno a algunas de las familias principales, especialmente de los descendientes de Guayna Cápac. Es ampliamente conocido que después que Sairi Tupac salió de Vilcabamba, su hija Beatriz Clara Coya casó con Martín García Oñaz de Loyola, quien apresaría al último *Inka* Tupa Amaro en los tiempos del virrey Toledo. Su descendencia acumuló los marquesados de Santiago de Oropesa del Valle de Yucay y de Alcañices, regresando a España y entroncando con familias nobles de la península.

Otro de los hijos de Guayna Cápac, Paullu Inca, vivió también en el Cuzco español y alguna vez se le señaló como candidato a una nominación de *Inka* por parte de los generales de Atahualpa; fue a Chile con Almagro, separándose de éste en los albores de la rebelión de Manco Inca; apoyó a Almagro contra Pizarro y fue fugazmente un *Inka* títere coronado por el primero. Posteriormente apoyó a los Pizarro e incluso los acompañó a combatir a Manco Inca, y se habló de nuevas veleidades almagristas, afirmándose que estuvo con Almagro el mozo en la batalla de Chupas. Sin embargo, Vaca de Castro lo premió por orden real, devolviéndole *mitmaqkuna* arequipeños que había perdido, y confirmando-le también en la encomienda que le había otorgado Francisco Pizarro. Apoyó a Núñez Vela, después a Gonzalo Pizarro, y supo estar al lado de Gasca. Sus hijos fueron legitimados al modo español y se le otorgó una ejecutoria de armas. Permaneció hasta el fin de sus días en el Cuzco, tratando en los últimos de atraer infructuosamente a Sairi Tupa a la ciudad; falleció en 1549. Sairi Tupa sólo regresó en los tiempos del virrey Marqués de Cañete (1558). El Inca Garcilaso recuerda que en sus tiempos cuzqueños, Paullu era uno de los pocos hombres andinos que hablaba español, habiéndolo tratado personalmente, puesto que fue compañero de juegos de su hijo Carlos Inca. Este fue casado con una española, María de Esquivel y su hijo, Melchor Carlos Inca, fue apadrinado por el virrey Toledo.

La imagen de Paullu, cambiabanderas e hispanizado, es clara en las crónicas y en otros documentos de la época, mencionándose también que la gente de Vilcabamba lo malquería. A su muerte, Paullu tuvo funerales católicos y andinos, afirmándose la masiva participación andina en los últimos. Su biografía complicada y las distintas posiciones que se le atribuyen permiten avizorar la trágica condición de los dirigentes vencidos, a la vez que el intento de los españoles de ejemplificar en él un estereotipo de ambivalencia y poca confiabilidad. Es muy posible que las contradictorias actitudes que se le atribuyen provengan de la indecisión en la comunicación y de discutibles informaciones producidas en un momento donde el valor de las probanzas de méritos y servicios era ciertamente muy precario para su utilización como fuente histórica actual.

Los hijos de Atahualpa vivieron en el Cuzco y después en Quito. Recientes ediciones documentales y estudios concretos permiten conocerlos mejor. Pero las situaciones no fueron las mismas y en Quito no se constituyó —como en el Cuzco— un sector amplio y participante de alta dirigencia incaica aculturada. Un buen ejemplo del aislamiento y, a la vez, de la autoconsideración

de los descendientes de Atahualpa durante la Colonia se halla en los pedidos de Bárbara Atahualpa Inga, quien vivía en Quito a finales de la primera década del siglo XVII. Publicados recientemente, las misivas y solicitudes de doña Bárbara se refieren a las rentas y mercedes recibidas por sus antecesores —ella era tataranieta de Atahualpa— de la Corona española. Las cartas hacen mención a la pobreza de la recurrente, pero Udo Oberem recuerda al publicarlas que este argumento era normal cuando se solicitaba mercedes y no debe ser tomado en consecuencia al pie de la letra. En ocasiones, refuerza sus pedidos aduciendo que mercedes similares a las que solicitaba habían sido concedidas por la autoridad real a Melchor Carlos Inca, cuzqueño descendiente también de Guayna Cápac; compara así la rama cuzqueña con la suya propia, entendiendo que los derechos de ambas eran iguales. Valdrá la pena estudiar la ahora más abundante documentación sobre este asunto. En el Cuzco sí pudo apreciarse a los descendientes de los incas, dentro y fuera de Vilcabamba, y los ajetreos que ocasionó su resistencia. A comienzos del siglo XVII, los descendientes de Paullu, por ejemplo, continuaban viviendo en la ciudad, aunque algunos de ellos, como el citado Melchor Carlos Inca, fallecieron fuera de ella (en España hacia 1510).

Los dirigentes incas del Cuzco se diluyeron con cierta facilidad. Aunque desde el siglo XVI muchos de ellos pedían que se les reconociera su condición de tales, no siempre tuvieron éxito, salvo en aquellos casos de los hijos de Guayna Cápac, como Paullu, los que se entroncaron con españoles y se aculturaron. En los tiempos del virrey Toledo hicieron probanzas los miembros de las diversas *panaca* o grupos de parentesco cuzqueños, y se aprecia que algunos cronistas de aquellos tiempos —como Pedro Sarmiento de Gamboa— recogieron la información. El reciente descubrimiento de una relación escrita por miembros de la panaca de Tupa Inca Yupanqui así lo confirma.

Pareciera que cien años después de la invasión española los descendientes de los incas no constituyeran un grupo representativo, si bien sus esfuerzos realizados en el siglo XVIII para recobrar su situación fueron efectivos. El tema, sin embargo, no se halla agotado. En plena guerra de la independencia, en 1824, los descendientes de varias de las panacas cuzqueñas se presentaron al virrey La Serna, entonces residente en el Cuzco, y solicitaron se rehabilitara ciertas ceremonias (procesiones por ejemplo) en las cuales las panacas reales se habían hecho presentes a lo largo del tiempo colonial, y que habían sido prohibidas a raíz de las sublevaciones y el crecimiento del prestigio del *Inka*. La sola presencia de este pedido resulta interesante, si se recuerda la afirmación inserta en las memorias de uno de los generales españoles de Ayacucho, quien decía que La Serna estuvo haciendo algunas gestiones para coronar a un descendiente de los incas como rey del Perú.

En términos generales, puede afirmarse que únicamente aquellos que lograron aculturarse en los primeros tiempos, así como los que entroncaron con familias españolas, mantuvieron su anterior situación de privilegio dentro del nuevo orden de cosas. Pero no todos los matrimonios entre descendientes de los incas y españoles fueron como el de Carlos Inca o el de Beatriz Clara Coya. Muchos otros fueron enlaces realizados posiblemente bajo presión española y no ajenos a medidas de control; así ocurrió con María Cusi Guarca Coya, viuda de Titu Cusi Yupanqui, quien fue casado con un soldado pobre. Esta mujer promovió un expediente para protestar porque la descendencia de Paullu Inca se hallaba privilegiada sobre su propia rama en los famosos paños que se pintaron sobre los incas en los tiempos del virrey Toledo. También

es visible que en muchos expedientes y solicitudes de mercedes hechas por los descendientes de los incas entre los siglos XVI y XVII se denuncia que se encontraban en situación de extrema pobreza. De otros casos conocidos, como el linaje incaico de los Sahuaraura, también remontable a Paullu, y que sobrevivió hasta el siglo XIX, se sabe que a finales del XVI tenían únicamente los medios básicos de subsistencia y que si lograron mejorar después su condición fue a cambio de integrarse al sector de los curacas; su rango subió en el XVIII y se hallaron entre los enfrentados a Tupa Amaro. Justamente, después de la derrota de éste, Justo Sahuaraura añoraba en su *Estado del Perú* (1784): "Ya no hay trajes de Incas, ñustas, bocinas, escofietas (cofia o redecilla) que suelen usar los incas nobles, vestidos de uniformes o de golilla; ya no llevan las insignias de los Incas ni plumaje".

La luna de miel entre algunos de los descendientes de los incas y los españoles se enturbió a raíz de la campaña final de Toledo contra los incas de Vilcabamba. Allí se abrió proceso judicial contra muchos de los miembros de la antigua élite que vivían en el Cuzco, acusándose incluso a don Carlos Inca de complotar en ese tiempo y añadiendo acusaciones de casos similares anteriores. Al comentar este hecho, Ella Dunbar Temple, cuyo estudio sobre los descendientes de los incas es el más completo, destaca la acusación específica de "haber pretendido alzarse con españoles y mestizos del Cuzco"; ello indica claramente la posibilidad de esta naturaleza de alianzas aun en el siglo XVI.

En el siglo XVIII la situación de los descendientes de los incas se vio favorecida por un auge de reconocimiento de su situación; muchos solicitaron entonces el mismo, y asimismo fueron muchos los pleitos entablados por diversas familias en torno al indicado reconocimiento de su condición de descendientes de los incas, así ocurrió en las familias Betancur y Tupa Amaro, las que alimentaron por años un largo litigio judicial.

La situación de los curacas fue distinta. En diferentes partes de este libro se ha podido apreciar cómo mantuvieron su prestigio y su poder, pues los españoles los requerían, de una parte, para el buen funcionamiento del régimen tributario y de la administración de la mano de obra andina. De otro lado, la capacidad de los señores étnicos para mantener la redistribución ancestralmente administrada por ellos, hizo posible la permanencia de su prestigio étnico, independientemente del hecho de recibir un nombramiento de "cacique" por parte de la Corona española. Pero también se ha visto que la crisis de la redistribución en gran escala estuvo estrechamente vinculada a la imposibilidad de continuar manejando grandes organizaciones étnicas; recientes estudios han recordado que ello hizo quebrar a los *Hatun curaca* durante el siglo XVII, mientras subsistieron con variada fortuna los curacazgos de menores dimensiones, muchos de ellos anteriormente pertenecientes a organizaciones étnicas de mayor tamaño. Incluso las capitanías de la mita potosina, que habían permanecido en muchas de las "provincias" españolas —correspondientes a grupos étnicos— bajo el mando único de un Capitán General de la Mita, fueron fragmentándose desde la primera mitad del siglo XVII; al parecer, la capitanía general de la mita de la provincia de Chucuito fue una de las que más tiempo permaneció unida.

Se ha revisado también la actitud de los curacas y su activa participación en la resistencia, así como también la permanencia de su prestigio entre la población, vivo todavía en los momentos de las grandes rebeliones del siglo XVIII; pero debe destacarse que se requiere aun de profusa investigación sobre

las diferentes formas cómo los curacas y sus sujetos se integraron, conflictivamente en muchos casos, a la sociedad colonial. No creo que sea cierto que se aculturaran sin más, y se convirtieran luego en dóciles instrumentos de la dominación colonial; lo que hoy se puede conocer de las actividades de los curacas durante la Colonia da pie para estimar lo contrario.

Dos son, pues, los procesos básicos en que se encontró inmersa la población andina a raíz del establecimiento del régimen colonial. De un lado la desestructuración de su organización original y tradicional, del otro, la reestructuración de la misma bajo un nuevo régimen y condiciones diversas. La población resultó sometida a la vez a dos regímenes de presión; por una parte el originado por la necesidad de mantener los canales de redistribución, por la otra, el iniciado por la introducción de un régimen de autoridad y producción marginal a la redistribución misma. El primero exigía una política conservadora de los criterios tradicionales, el segundo obligaba a una relativa aculturación. En el juego de ambos se puede entender buena parte de la situación de la población a lo largo de la Colonia, y en el mismo se generan muchas de las modificaciones históricas del hombre andino en diversos órdenes. Un ejemplo, que será desarrollado aparte, puede verse en la formación de un cristianismo andino que algunos autores recientes proponen; otro en las modificaciones introducidas en el control ecológico, en el cual participaban las unidades étnicas y —dentro de ellas— los grupos de parentesco. Los curacas de Chucuito debieron gestionar, en un caso ya repetido, durante largo tiempo la devolución de aquellos miembros del grupo que habían sido encomendados en manos de españoles residentes en Arequipa, pero una vez conseguido ello, o quizás al mismo tiempo que duraba la gestión, debieron organizar un régimen de intercambio restringido a las áreas y poblaciones tradicionales a las cuales habían tenido acceso (los valles de Sama, Moquegua e Inchura, por ejemplo) de modo de garantizar su provisión de importantes productos de la región de los valles costeros, como el maíz, aparte de los recursos marinos. Se ha mencionado asimismo con anterioridad las dificultades que tuvieron los curacas para poder disponer de efectivo destinado a cumplir con los tributos exigidos, y los frailes dominicos les ayudaron a vender antes de Toledo parte del ganado comunal para ello; no es extraño que se formara entonces un régimen de intercambio restringido entre quienes habían formado parte de una unidad étnica y quedado aislados o limitados en sus movimientos por estar adscritos a una encomienda primero o instalados en una reducción después.

Muchas fueron las formas cómo el hombre andino debió recomponer sus relaciones internas y su organización para hacer frente a las alteraciones producidas por la presencia europea y la aculturación iniciada con ella. Piénsese no sólo en los ejemplos citados, sino en otras consecuencias de las pautas tributarias, de la mita y de las reducciones, que exigían un reordenamiento de la población para asegurar la autosubsistencia al margen del mercado; ello en un contexto de crisis demográfica que agravaba el efecto de las medidas administrativas españolas.

La historia de la aculturación y de la re-estructuración de las organizaciones andinas, después de la crisis del siglo XVI, está en gran medida por escribirse, aunque los pasos iniciales ya han sido dados.

LA ESCLAVITUD

Desde tempranas épocas de la colonización española en América se inició la importación de mano de obra africana, primero para las Antillas, Panamá y otros lugares y, finalmente para las posesiones españolas sudcuatoriales. Mucho se ha escrito sobre ello, recordándose por ejemplo que el crecimiento del mercado de esclavos en América corresponde al declive de su similar mediterráneo; también, en lo que al Perú corresponde, el incremento de la trata negra ocurre en los años en que Portugal con sus posesiones africanas pasaron a poder de España. También se ha comentado abundantemente en torno al volumen de la importación; los cálculos más confiables, reproducidos en el excelente libro de Frederick P. Bowser, señalan que entre 1541 y 1870 se trajeron a toda la América hispánica 1'552,100 africanos. La cuota peruana fue una pequeña parte.

Pero antes que se desarrollara la esclavitud africana se generó la de los propios habitantes originarios de América. Los esclavos "indios" abundaron así desde la etapa inicial antillana, y pocos años después del establecimiento colombino se iniciaron cacerías de esclavos caribes, destinadas a repoblar las zonas del establecimiento español que habían sufrido los primeros efectos de la despoblación. El propio Colón había distinguido las pacíficas poblaciones de los primeros dominios castellanos de la ferocidad de los caribes que frecuentemente invadían sus territorios. No es ocasión de discutir este planteamiento que matizó durante mucho tiempo la esclavitud indígena, pues los capturados "en guerra justa" engrosaron las filas de los esclavos. Colón envió esclavos antillanos a España. Pero la Corona terminó por liberarlos tiempo después. Se inició de esta manera, desde los primeros días de la colonización, un debate largo acerca de si los pobladores americanos eran o no esclavizables.

Durante todo el proceso de asentamiento español en América se entendió, sin embargo, que cabía esclavizar aquellos pobladores que se resistían a la conquista, por ello se extendió en el ámbito del virreinato del Perú un tráfico de esclavos provenientes de las zonas bélicas de frontera, por ejemplo, Chiriguano, Chané o Araucano. Ejemplos hay muchos, pero cabe destacar que a finales del XVI e inicios del XVII los libros notariales de Moquegua registraban ventas de esclavos chiriguano y chané por determinado plazo, pasado el cual se convertían en yanacónas en una suerte de andinización de la esclavitud originada en la guerra.

Al Perú llegaron primero esclavos indígenas desde los días iniciales de la presencia de la hueste de Pizarro en los Andes; vinieron de América Central generalmente, muchos de Nicaragua y de la Nueva España. En 1533, una temprana cédula real daba licencia a los conquistadores del Perú para que pudiesen tratar, comprar y vender como esclavos, a los indígenas que tuvieran dicha condición y estuvieran en manos de los curacas andinos, si bien se establecía a la vez que debía averiguarse cuidadosamente su situación anterior. En esta autorización que convalidaba situaciones iniciales, puede hallarse el origen de un estereotipo extendido notoriamente en las crónicas y recogido acriticamente por la historiografía: la consideración de los "yanacónas" como esclavos en tiempo de los incas, y su posterior perpetuación "más humanitaria" al liberarlos del estatuto jurídico de tales esclavos durante la Colonia.

La importación de esclavos de origen africano se hizo inicialmente de tierras previamente colonizadas por los españoles en América. A mediados del XVI ya había muchos africanos, cuya participación en las Guerras Civiles

entre los españoles se halla abundantemente registrada, de la misma forma que lo está desde los primeros días de la invasión; al mismo tiempo, comenzaba a disminuir la esclavitud indígena y comenzaba a concentrarse en las belicosas fronteras de guerra. En esos mismos años comenzó a discutirse la conveniencia de importar africanos para trabajar las minas de plata; se ha afirmado muchas veces que este proyecto no prosperó porque el africano se aclimatava mal a la altura, donde se hallaba la riqueza minera, pero también se ha argumentado que la importación del gran número de esclavos que requeriría el trabajo minero había significado una cuantiosa inversión que los empresarios mineros no estaban en condiciones de realizar o trataron de evitar. Por ello se prefirió la utilización del trabajo compulsivo indígena, bajo la forma de la mita reglamentada finalmente en los tiempos del virrey Toledo. Todo ello no impidió por cierto la introducción de esclavos negros en las zonas altas de los Andes, y hay testimonio de su presencia en múltiples lugares andinos; como una muestra, hacia la primera década del siglo XVII había en Potosí unos 6,000 entre negros, mulatos y zambos, casi un 4% de la población que entonces tenía la famosa Villa Imperial de la plata peruana. A la vez se ha registrado una disminución posterior de dicha población.

Otra era la situación en la Costa. Un argumento socorrido ha sido siempre que ante la más rápida y crítica disminución de la población indígena en esta región fue necesario para los españoles reemplazarlos con esclavos importados. Quizás éste sea un argumento exagerado, pues los españoles emplearon permanentemente mano de obra andina en la Costa en apreciable proporción, fuera bajo la forma de mitas diversas en las haciendas y las ciudades, o también como yanacunas o trabajadores libres. Entre los siglos XVI y XVII el número de esclavos que ingresó al Perú no es muy grande en comparación con la población local. Bowser ha sugerido que el volumen del tráfico de esclavos entre 1594 y 1611 —es decir, la importación— estuvo alrededor de 600 a 800 personas importadas por año, cifra que aumentó entre 1615 y 1619 a 1,100-1,200 (otros datos del propio autor señalan que esta cifra pudo aumentar en los primeros cuarenta años del siglo XVII). Para 1640 podía calcularse para el virreinato del Perú una población de unos 30,000 esclavos.

Se hace necesaria entonces una revisión de los estereotipos generalizados acerca de una economía basada en la esclavitud en la Costa, sin que ello conlleve minimizar la importancia de la mano de obra esclava en determinados rubros de la producción rural costera ni su innegable importancia urbana, especialmente en Lima, en cuyo casco urbano, añadidas las huertas y chacras vecinas se hallaba quizás la mayor concentración de esclavos. En todo caso, el número de esclavos importados es solamente un indicador, puesto que debe considerarse la criollización de los propios esclavos al margen de su propia reproducción como grupo. En el XVIII se distinguía entre negros y castas, considerando las últimas como el producto de un mestizaje de mucha importancia en la configuración de la población costera ya en esa época.

La población africana se concentró —fue concentrada— en determinadas ciudades, especialmente Trujillo y Lima, y en las zonas rurales intermedias y al sur de la última. Cuando en 1613-14 se realizó el censo dispuesto por el virrey Marqués de Montesclaros, había 10,386 negros en Lima sobre una población total de 25,154 personas en la ciudad. Lima era, después de México, la ciudad con mayor proporción de población esclava o de origen africano. De los 30,000 negros que se calculaba para la cuarta década del siglo XVII en el virreinato del Perú casi dos tercios estaban adscritos al área metropolita-

na de la ciudad de los Reyes. Bowser señaló asimismo que en Trujillo había en 1604 un total de 1,073 negros, en un contexto donde existían 1,021 españoles, y 1,094 indígenas; otras informaciones del mismo autor precisan totales de 12,000 negros aproximadamente en la región circundante a dicha ciudad; si bien esta cifra es considerada dudosa, debe tenerse en cuenta a la vez el extenso territorio que dependía del ámbito urbano trujillano. En 1753 don Miguel Feyjóo de Sosa, en su *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú*, registraba entre negros y mulatos 3,650 personas, sobre un total de población urbana de 9,289. Resalta la disminución marcada de la población indígena (menos de 150).

Los valles con mayor presencia de esclavos se encentraban al Sur de Lima, en Ica, vinculados a la agricultura del azúcar y de la vid, aunque se encontraba población esclava a todo lo largo de la Costa en proporciones variables. No parece haber en cambio empresas agrícolas que tuvieran una gran población esclava concentrada; sobre una encuesta limitada, Bowser sólo halló tres plantaciones con más de 40 esclavos y una sola con un centenar.

Las actividades de la población africana se centraron en la agricultura y en la vida urbana, si bien su presencia es visible en el arrieraje costeño. En las ciudades desempeñaban tareas domésticas y generaron pronto un artesanado creciente. Los estudios sobre la esclavitud colonial han valuado la importancia de la mano de obra esclava africana en la economía de esos tiempos, así como también se ha estudiado el cimarronaje y la rebelión; el primero tuvo distintos contextos que en las zonas tropicales ubicadas al norte del Ecuador, sobre todo porque los valles costeños estaban aislados y en ellos se concentraban los esclavos, no era muy fácil entonces que se uniesen en un movimiento y carecían de la movilidad que permitía las vinculaciones existentes entre la población andina. De otro lado, la Costa peruana aparece, en términos generales, como una zona menos propicia que las regiones boscosas tropicales para el establecimiento estable de comunidades de fugitivos. Ello no evitó, ciertamente, la rebelión esclava ni la formación de comunidades de huidos, llamadas *palenques*; incluso cerca de Huaura, al norte de Lima, un topónimo señala su presencia.

La mayoría de los esclavos africanos importados al Perú durante la Colonia vinieron de Guinea y de Angola; el primer origen hizo que Felipe Guaman Puma identificara una parte del mundo con Guinea en la geografía de su *Nueva corónica*. También los hubo provenientes de otras regiones africanas, pero en menores proporciones. Los estudios sobre la trata negrera en América hispánica y en el Perú dan clara idea de las condiciones en que eran transportados los esclavos, de los precios que alcanzaron y de las condiciones de vida locales, compartidas en muchos extremos por la población andina y por las poblaciones sometidas en todos los ámbitos coloniales.

Una cuestión importante es la vinculación que se estableció entre la población andina y la africana importada. En los momentos iniciales de la invasión se apreció la eficacia bélica de los últimos, destacada por los cronistas de aquellos tiempos; pronto fueron identificados como instrumentos del nuevo poder, y así no debe extrañar que se generara cierta resistencia. Cuando escribía Guaman Poma de Ayala ya podía pensarse en una relación estable entre la gente andina y la africana importada; por un lado, Guaman Poma destaca la buena calidad personal de los esclavos importados —bozales—, pero ello es en realidad producto de una comparación con los “negros criollos” que el cronista andino repudia con argumentos similares a los que emplea para

maltratar a los mestizos. Se repulsa es así generalizada a las castas mezcladas. Afirma que los negros y negras criollos son "bachilleres y revoltosos, mentirosos, ladrones, robadores y salteadores, jugadores, borrachos, tabaqueros, tramposos", etc. En contraste, los españoles según el cronista, no saben lo que dicen cuando afirman que los bozales (africanos importados) no valen nada. La *Nueva corónica* de Guaman Poma confirma así, como es frecuente en la época, los prejuicios derivados de los principios de la limpieza de sangre. En otro lugar de la obra, los africanos son taimados y holgazanes, en contraposición con los pobladores andinos que no lo son en la relación del cronista: "no hay que fiar de negros esclavos —escribe— es gran regalo tengan hierro en el cuerpo por cencerro". Por ello no extrañará que el cronista reclame con energía que no se permita que ningún funcionario colonial ni curaca andino introduzca esclavos en los poblados indígenas.

De otro lado, se encuentra mucha gente andina que adquiere esclavos negros; son generalmente curacas quienes lo hicieron así, aunque recientes estudios demuestran que ya a finales del siglo XVI había andinos que no eran autoridades étnicas y poseían esclavos. No sólo ocurría esto en las zonas urbanas o sus vecindades, sino también en las "comunidades de indios". Cuando se ve que ciertos curacas tenían empresas que normalmente empleaban esclavos (el cultivo de la vid, por ejemplo), no llama la atención la difusión de la esclavitud negra entre la población andina.

Aun considerando la relativa identificación en términos del espacio social entre los pobladores andinos y africanos, sólo variada por el hecho jurídico que los primeros eran *vasallos* del rey de España, Guaman Poma consideraba que la presencia de negros entre la gente andina era perjudicial, como se dijo, y es posible que la razón más importante esté en que los negros formaban parte de las bandas de vagabundos (posiblemente más mulatos que bozales) que asolaban pueblos andinos y caminos. A la vez, pareciera que Guaman Poma viera a los esclavos como competidores del mercado de mano de obra urbana, por cierto que asalariado.

La actitud de un hombre como Guaman Poma frente a los negros sólo es explicable dentro del contexto colonial, su inclusión dentro de criterios europeos de la época no evita que al mismo tiempo su modelo personal contradiga muchas veces acremente la realidad, y se transforme en una expresión más de la resistencia andina. Dentro de la búsqueda de una justificación de la estratificación social rígida que garantizara el aislamiento que deseaba para la población andina, Guaman Poma extendía a los africanos, y especialmente a los negros criollos, el repudio que experimentaba hacia los mestizos. La población negra debía vivir, en su concepto, tan aislada como la andina, tener incluso sus propias autoridades. Tal vez se entienda mejor el pensamiento de Guaman Poma si se tiene en cuenta que la adopción de estos criterios permiten un contexto donde lo andino y lo español —que aquí incluye a europeos, africanos y "turcos" o moros— son opuestos irreductibles, terreno favorable al mantenimiento de la identidad y, ¿por qué no?, a la revuelta mesiánica.

BIBLIOGRAFIA

Los estudios sobre la sociedad colonial peruana son muchos y variados. Una buena introducción al tema, con énfasis en las novedades de investigación es el libro de Magnus Mörner, *Historia social latinoamericana (nuevos enfoques)* (Caracas 1979). Obras generales útiles en forma especial

sobre el mundo social, los libros de Richard Konezke, *Historia universal siglo veintiuno. América española, II, La época colonial* (Madrid 1971), y el ya citado de Guillermo Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)* (Barcelona 1983). El reciente estudio de James Lockart, "Social Organization and Social Change in Colonial Hispanic America" (*Cambridge Latin American History*, vol. II, 1984) plantea interesantes perspectivas comparativas.

Los estudios clásicos sobre los encomenderos son: Silvio Zavala, *La encomienda indiana* (2a. ed., México 1973) y Mario Góngora, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática después de la conquista, 1580-1660* (Santiago 1970); Enrique Torres Saldamando, *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú* (2a. ed., Lima 1967) y Manuel Belaunde Guinassi, *La encomienda en el Perú* (Lima 1945). El artículo de James Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies" (*Hispanic American Historical Review*, XLIX, 1982) ofrece perspectivas de análisis comparativas. El libro de José Durand, *La transformación social del conquistador* (México 1953, 2 vols.; el primero reimpresso incrementado, Lima 1959) es muy útil para comprender tanto el contexto ideológico de los primeros españoles en América y los Andes, como también en sus actitudes en torno al honor, la hidalguía y la nobleza; la relación entre los encomenderos y otros grupos puede verse, a más de los estudios citados de Góngora y Lockhart, en Susan E. Ramírez, *Provincial Patriarchs. Land tenure and economics of the power in Colonial Peru* (University of New Mexico Press, Albuquerque 1986); Robert Keith, *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast* (Harvard University Press, Cambridge and London 1976), y Keith A. Davies, *Landowners in Colonial Peru* (University of Texas Press, Austin 1984). Sobre los conquistadores debe revisarse también: Ruggiero Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores* (Paris 1972); para entender el comportamiento social de los españoles en Cajamarca y después, James Lockhart, *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru* (University of Texas Press, Austin 1972), y José A. del Busto, *La huerte perulera* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1981).

Los más recientes estudios sobre el comportamiento del grupo criollo son los de Bernard Lavallé, especialmente *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Royauté du Pérou. L'antagonisme hispano-créole dans les Ordres Religieux (XV^{ème}-XVII^{ème} siècles)* (Tesis doctoral, 1982). Importantes referencias a las actividades de los criollos en la administración limeña se encontrarán en los libros de Guillermo Lohmann Villena, especialmente en *El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias* (Madrid 1957), y *Los Ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700 -1821). Esquema de un estudio sobre un núcleo dirigente* (Sevilla 1974).

Sobre el mestizaje hay libros clásicos: Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*. (Buenos Aires 1974); una visión distinta en Alejandro Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje* (Santiago 1963); véase de Alberto Mario Salas, *Crónica florida del mestizaje en las Indias* (Buenos Aires 1960). Las Actas del congreso sobre el tema (Lima 1965), se hallan publicadas en *Revista Histórica*, XXVIII (Lima 1965). La más amplia y moderna revisión del tema se hallará en Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina* (Buenos Aires 1969).

Los estudios sobre la población andina a lo largo de la Colonia y los cambios ocurridos en su constitución son muchos; puede hallarse una larga lista en otros capítulos de este libro; entre los trabajos más destacables sobre la composición demográfica véase los de David N. Cook y Nicolás Sánchez Albornoz (Vid. cap. sobre demografía). Algunos de los más importantes cambios en la noción histórica de la situación de la población andina colonial surgieron de estudios no dedicados específicamente a la historia clásica de la Colonia, como los de Rowe (1946, 1955 y 1957, por ejemplo), Kubler (1946), y Murra (1975 y 1978), mencionados en otros capítulos de este libro. Los libros de Karen Spalding, *De indio a campesino* (Lima, 1974) y *Huarochirí, Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford 1984), y de Steve Stein, *Perú's Indian Peoples and the Challenge of the Spanish Conquest* (1983), *Huamanga to 1640* (Madison 1982) y de Stern son particularmente importantes y abrieron nuevas discusiones.

Los estudios sobre la élite incaica se desarrollaron a base de los trabajos de Ella Dunbar Temple, como "La descendencia de Huayna Cápac" (*Revista Histórica*, XI, XII, Lima 1937 y 1939); "Don Carlos Inca" (*Revista Histórica*, XVII, Lima, 1948); "Un linaje incaico durante la dominación española: los Sahuaraura" (*Revista Histórica*, XVIII, Lima 1949) y "Los caciques Apoalaya" (*Revista del Museo Nacional*, XI, Lima 1942). Véase, de la misma autora, "Notas sobre el virrey Toledo y los incas de Vilcabamba" (*Documenta*, II, Lima 1949-50). Los descendientes de Atahualpa han sido estudiados por Udo Oberem, *Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI* (Casa de la Cultura Ecuatoriana, Guayaquil 1976) y "Un ejemplo de autovaloración social entre la alta nobleza indígena del Quito colonial" (*Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 2, Quito 1982).

Los curacas andinos han sido estudiados en trabajos generales, salvo casos específicos, como el de E.D. Temple sobre los Apoalaya (citado, *supra*); más modernamente, estudios como los mencionados de Spalding los analizan, así como también se editaron probanzas y otros documentos, especialmente importante es, de Waldemar Espinoza, "Los Huancas aliados de la conquista" (*Anales Científicos*, 1, Huancayo 1971). Muchos otros son los estudios en los cuales se hallaría información valiosa sobre el comportamiento de los curacas durante la Colonia; véase, para mayor información y referencia bibliográfica mis artículos citados en el capítulo de resistencia andina y aculturación.

Sobre la dirigencia andina en el siglo XVIII, véanse los estudios citados para el tiempo de las sublevaciones de Juan Santos Atahualpa y Tupa Amaro, en el capítulo sobre la resistencia andina.

En torno a la esclavitud indígena hay trabajos clásicos, como el de Silvio Zavala, "Los trabajadores antillanos en el siglo XVI" (incluido en sus *Estudios indios*, México 1949). Aproximaciones a la esclavitud indígena peruana se hallarán en Rolando Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas* (2a. ed., Santiago 1984). Del mismo autor, véase *La esclavitud en Hispanoamérica* (Buenos Aires 1964). El más completo estudio sobre la esclavitud en el Perú hasta mediados del siglo XVII es el de Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650* (México 1977). En la *Revista del Archivo Nacional del Perú*, Emilio Harthterré y Alberto Márquez Abanto publicaron numerosa documentación. Fernando Romero ha estudiado diferentes aspectos de la población africana en el Perú, véase por ejemplo, "Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico social del Perú" (*Histórica*, IV, 1, Lima 1980). Sobre otros asuntos mencionados, véase de C. Lazo y J. Tord, *Del negro señorial al negro bandolero* (Lima 1977), y *El tumulto esclavo en la hacienda San José de Nepeña, 1779. Apuntes metodológicos para una historia social* (Lima, 1978).

Capítulo XIII

RESISTENCIA Y ACULTURACION: LAS REBELIONES

MULTIPLES formas ha tenido la resistencia andina ante la invasión española, iniciada en los días mismos de los sucesos de Cajamarca, cuando los generales incaicos movilizaron tropas y combatieron con los españoles hasta su arribo al Cuzco, y aun después del establecimiento español en esta ciudad. Más adelante, sería la propia dirigencia cuzqueña la que, acaudillada por Manco Inca, guerrearía con la hueste de Pizarro y terminaría refugiándose en Vilcabamba, donde quedó hasta los tiempos del virrey don Francisco de Toledo, hostilizando siempre las rutas que comunicaban el Cuzco con Lima.

Mientras duraban los incas de Vilcabamba surgieron otros movimientos de la población, dirigidos por curacas de diversos lugares de los Andes, los cuales han sido menos estudiados tal vez porque la información sobre sus actividades ha quedado resumida y dispersa en la documentación oficial, que prefería mantener en el primer plano al denominado Estado neo-Inca de Vilcabamba. En último término, puede hallarse movimientos populares, cuya manifestación fue religiosa, los cuales se iniciaron en el siglo XVI y que, junto con las continuas sublevaciones acaudilladas por curacas, configuraron un contexto de resistencia activa durante la Colonia, y diseñaron finalmente la formación de un mesianismo del *Inka*, cuyas versiones más elaboradas se generalizaron durante el siglo XVIII.

Al lado de la formación de esta ideología de respuesta, puede verse en los Andes un fenómeno distinto que llevó a un mayor alcance el ámbito de las sublevaciones, especialmente en el siglo XVIII, cuando la actividad de la población en este orden se hizo masiva, especialmente en los grandes movimientos rebeldes de Juan Santos Atahualpa, de Tupa Amaro y de Catari, cuya vigencia sobrepasó los ámbitos de una etnia y se extendió a través de distintas regiones de los Andes centrales y sureños, coincidiendo con otras sublevaciones localistas o atrayendo pobladores de otras áreas hacia los focos centrales de la rebelión. John H. Rowe afirmó hace años la formación de un movimiento nacional inca gestado a lo largo de la Colonia, pero claramente visible en el siglo XVIII; muchas investigaciones han precisado sus manifestaciones más conocidas.

La resistencia no se entiende, sin embargo, sin reconsiderar la capacidad de adaptación de la población andina, que aprendió rápidamente a trabajar, producir y crear *dentro* del régimen colonial. Así, resistencia y aculturación van de la mano en los Andes. Ello complica el panorama cuando se desea

explicar cómo cambió la vida andina desde el siglo XVI. Una primera imagen de esta situación fue propuesta por los propios españoles, que supusieron, de una parte, la "sumisión" política inmediata, explicada por los propios cronistas a base de su interpretación del dominio "tiránico" del *Inka*; la sumisión al régimen colonial fue explicada, así, por los autores del XVI como una consecuencia natural del rechazo de las unidades étnicas al dominio previo incaico. Modernamente se ha retomado esta versión (que fuera elaborada por los cronistas para justificar el dominio español en los Andes) usando al pie de la letra las informaciones documentales, especialmente de la probanzas españolas (véase, por ejemplo, las propuestas de Waldemar Espinoza), y afirmando que las unidades étnicas andinas *preferían aliarse* con los españoles antes que defender al Tawantinsuyu. También consideraron inicialmente los propios españoles del siglo XVI, que los pobladores andinos habían aceptado rápidamente la evangelización, y ello era una suerte de demostración de la falsedad de sus creencias ancestrales.

Una segunda imagen había sido propuesta igualmente por un cronista. Pedro de Cieza de León distinguió las formas de relación de las sociedades americanas con los españoles: la primera incluía una rebelión inmediata y constante, y estaba vinculada aquellas poblaciones más "salvajes", menos desarrolladas políticamente, es decir, aquellas sociedades que no habían organizado un gobierno central, "autoritario" y moderno. De otro lado, las sociedades que sí habían logrado tal tipo de organización política se hallaban en condiciones de aceptar más fácilmente la dominación colonial, pues habían conocido anteriormente "señores", que los gobernaron y acostumbraron a vivir "en buena policía", es decir, en buen orden.

La afirmación de Cieza de León no es totalmente correcta. Partía del supuesto de que la "civilización", el orden político entonces, era una creación de los incas en los Andes. No podía entender que el Tawantinsuyu tenía una corta duración de un centenar de años y que el orden social que él admiraba en la zona andina estaba vinculado a una larga historia de las unidades étnicas. Tampoco podía entender Cieza que podía funcionar una articulación entre el *Inka* y las unidades étnicas, originada en pautas distintas que la conquista y la violenta dominación política. Cieza fue precisamente uno de los españoles del XVI que más se aproximó a una comprensión de las nociones de reciprocidad y redistribución andinas; sin embargo, no podía olvidar las categorías europeas que organizaban su investigación y su imagen final de la población andina.

En cambio, teniendo en consideración que la "civilización" que los cronistas hallaban en los Andes se encontraba más vinculada a una organización étnica de larga duración y a una eficiente articulación interétnica, que se extendía a la vinculación con el Tawantinsuyu, puede comprenderse mejor que la gente andina tuviera instrumentos para adaptarse con éxito a nuevas situaciones políticas como aquella representada por la colonización española. Si hay algo que resalta vivamente en una historia andina vista en el tiempo largo, es justamente la capacidad de adaptación —aculturación— que ha mostrado y muestra en nuestros propios días. Es así que al hablar de resistencia es indispensable pensar en la adaptación.

Resistencia y aculturación van de la mano en los Andes, pues el hombre andino mantuvo y modificó, simultánea y constantemente, su identidad. Ello hace ver con otros ojos la resistencia, no la agota en un puro enfrentamiento pasadista, pero admite que la misma se vea en una rápida integración a los nuevos criterios que la Colonia exigía. Por ello puede verse cómo la creación de un mesianismo del *Inka* podía articularse con proyectos políticos de otro

tipo —más occidental— en las rebeliones andinas del siglo XVIII, donde categorías claramente cristianas se entrelazaban con explicaciones tradicionalmente andinas. De la misma forma que el hombre andino domesticó las alturas extremas, aprendiendo a aprovecharlas —a gozar de ellas, diría alguna vez John V. Murra—, aprendió a trabajar y adaptar su organización social, su economía y su vida religiosa a nuevas situaciones como las representadas en su momento por el Tawantinsuyu y por la invasión española.

LA LINEA DE LOS CONFLICTOS

Las crónicas del siglo XVI dieron noticia de los conflictos de la hueste inicial de Pizarro con los ejércitos que dependían de Atahualpa, y mencionaron las actividades de los soldados dirigidos por sus respectivos generales, donde destacaban Quisquis, Calchuchima y Rumiñahui; se precisa en las mismas crónicas que la resistencia nativa no fue suficiente para detener el avance de los españoles o, diciéndolo de otro modo, las informaciones españolas parecen privilegiar las victorias obtenidas gracias al apoyo divino o a una tecnología bélica distinta.

Muestras de la resistencia se encuentran así desde los días de Pizarro y su hueste en la región norteña del Tawantinsuyu; por ejemplo, se precisa en la crónica de Pedro Pizarro —sobrino del marqués gobernador— que llegado Pizarro a La Chira (Piura) para respaldar a los españoles que allí se hallaron, los cuales se encontraban en conflictos con los naturales de la región, mandó llamar a los curacas de La Chira y otros de Tangarará, reunidos los cuales hizo hacer una “información”. En ella los halló culpables de querer matar a los españoles, por lo que condenó a muerte a trece curacas, dándoles garrote primero y quemándolos después. De allí fue Pizarro a Piura. Este tipo de hechos demuestran una resistencia inicial, drásticamente sancionada y similar a la mencionada por otros autores, como Guaman Poma, quien recuerda que uno de sus antepasados —Cápac Apo Guaman Chaua— fue emparedado por Pizarro y Almagro en los momentos en que se buscaba incrementar el primer botín de la conquista. Surgían entonces fácilmente los conflictos y la resistencia era tratada con severidad. Años más tarde los curacas de Chucuito declararon, durante las visitas efectuadas por la administración colonial en el siglo XVI, que Hernando Pizarro y otros capitanes les habían quemado en un galpón más de seiscientos hombres.

Las propias crónicas dan por descontada la resistencia de Quisquis o Rumiñahui, los conocidos generales de Atahualpa, pero presentaron a su vez una versión tal de estos conflictos iniciales que dejaron la impresión de que no fueron escollos importantes en su marcha conquistadora. En contraste, destacaron las propias afirmaciones de los mismos cronistas acerca de que el juicio y subsiguiente ejecución de Atahualpa fueron, si no motivados, sí apresurados su desenlace por el hecho de que el *Inka* hacía convergir sus tropas hacia dicha ciudad. De hecho, el hostigamiento dirigido por Rumiñahui y Quisquis continuó durante la marcha de Pizarro hacia el Cuzco, y las crónicas detallan una situación paralela que, a sus ojos, motivó confusión, y fue el nombramiento de Tupa Guallpa como *Inka* por Pizarro.

Se ha visto en los capítulos preliminares de este libro cómo se llegaba a ser *Inka*. Es poco probable entonces que la entronización de Tupa Guallpa hubiera sido aceptada por la población, menos aun si además de haber sido

hecha al margen del complejo ritual acostumbrado —que legitimaba en términos sagrados la autoridad del gobernante— el mismo no había re-establecido las relaciones de redistribución con los diferentes grupos étnicos. Se ha de tener en consideración, en cambio, que los curacas andinos buscaron establecer estas relaciones con los españoles y, desde este punto estrechamente vinculado con las relaciones clásicas redistributivas, pueden entenderse mejor las “alianzas” de distintos curacas, como los de Jauja, con Pizarro y los españoles. De hecho, debió de ser confusa la situación para los hombres andinos que, de un lado, veían un nuevo poder que, llegando de fuera, se instalaba desplazando y ejecutando al *Inka* y, de otro, los portadores del nuevo poder —los españoles— presentaban un “sucesor” que había llegado al cargo de manera insólita, no entendible por la población andina, desde que los españoles explicaban que había llegado a ser *Inka* por un derecho de sucesión patrilineal, es decir, por los criterios que presidían la herencia en Europa y no en los Andes.

Esta situación debió verse favorecida por el conflicto entre el Cuzco y Tumipampa que, aunque puede ser andinamente explicado como una guerra ritual, no excluía los conflictos internos de la élite incaica en torno al mismo, con su natural secuela de banderías, e incluso de lealtades étnicas en favor de un bando o de otro. Huáscar y Atahualpa no habían reclutado sus respectivos adherentes en áreas diferenciadas; al contrario, puede verse desde las informaciones de las crónicas que sus partidarios podían provenir del área que, genéricamente, se entendía “mar cercana” al núcleo de poder del bando rival: así, Chíncha aparece como partidaria de Atahualpa, y uno de sus caracas acompañaba al *Inka* en la plaza de Cajamarca, mientras que los Cañaris —habitantes de la actual región ecuatoriana— apoyaron a Huáscar, y las crónicas relatan que su lealtad originó que sus poblados fueran arrasados por las tropas de Atahualpa.

Finalmente, como este último había vencido a su rival, al llegar los españoles se hallaba en un momento de consolidación de su autoridad, lo cual representaba el sometimiento de sus opositores y, de otro lado, el restablecimiento de las relaciones de redistribución con los grupos étnicos de diversos lugares de los Andes. No habiéndose logrado completar este proceso, tampoco es aventurado afirmar que los acontecimientos de Cajamarca fueron aprovechados por sectores de la élite cuzqueña que habían apoyado a Huáscar, para intentar consolidarse en el poder, y puede entenderse en este sentido la inicial y forzada colaboración entre Manco Inca y Pizarro. Poco tiempo después de instalados los españoles en el Cuzco, vióse que la colaboración con los españoles fue solamente una estrategia temporal.

Pizarro ocupó el Cuzco en noviembre de 1533. Durante unos meses adicionales, hasta el siguiente mayo, las tropas de Manco Inca acompañaron a los españoles en lucha contra Quisquis, el general de Atahualpa que se mantenía en armas contra los españoles, a la vez que luchaba contra el sector de la élite cuzqueña acaudillado por Manco Inca. Vencido Quisquis en Jauja e incrementado notoriamente el número de españoles en los Andes con nuevos refuerzos, a la par que se iniciaban las “entradas” hispánicas hacia aquellas regiones que anteriormente no habían sido visitadas por los españoles, las condiciones de la colaboración entre los conquistadores y Manco Inca se modificaron y, cuando en 1535 la hueste española disminuyó en el Cuzco como consecuencia de las ausencias de Francisco Pizarro, ya instalado en Lima desde enero de ese año, y de Diego de Almagro, quien se hallaba ocupado en su expedición a Chile, parece haberse gestado la rebelión andina bajo el comando de Manco Inca, la cual estalló en abril de 1536.

Las cosas no fueron tan simples, sin embargo, y las crónicas abundan en detalles acerca de la resistencia incaica ante los españoles, que no se redujo a la rebelión mencionada de Manco Inca. Autores recientes mencionan conflictos étnicos surgidos ante la invasión en el área del lago Titicaca, y también en otras regiones de la extensa Charcas; aunque los mismos parecen responder

más a problemas mantenidos latentes mientras duraba el Tawantinsuyu de los incas, no hay seguridad de que tales conflictos no se presentaran también durante la vigencia del poder cuzqueño. Hay, en cambio, noticias en las crónicas e informaciones de servicios de los primeros españoles que mencionan rebeliones cuyo alcance es difícil medir. Cuando a fines de 1534, Francisco Pizarro se hallaba por la Costa Central, buscando un emplazamiento para la ciudad que deseaba fundar (la cual será Lima), iba como su teniente Nicolás de Ribera. Hubo entonces una rebelión en la región de Ica, siendo debelada por el segundo de los nombrados. En su marcha, Ribera fundó la ciudad de Sangallán, cerca de Pisco, luego de haber ahuyentado o derrotado a unos 1,000 hombres sublevados contra la presencia española.

Las crónicas y la documentación oficial nos han dejado muchos relatos concernientes a la rebelión de Manco Inca; destacan como detonante de la sublevación la desaforada búsqueda de tesoros por parte de los españoles que, en aquellos

momentos, estaban seguros de que los hombres andinos los habían ocultado a su codicia. Esta impresión generó una abundante mitología de tesoros enterrados, alimentada por la imaginación popular. Justamente, se dice en las propias crónicas que Hernando Pizarro permitió a Manco Inca abandonar la ciudad del Cuzco porque aquel le había ofrecido entregarle fabulosas riquezas, las



Retrato de curaca,
según Guaman Poma

que hallábanse escondidas en las regiones vecinas a la ciudad sagrada de los incas. Para obtenerlas, Hernando liberó al dirigente cuzqueño, quien se hallaba prisionero a raíz de un anterior intento de marcharse de la ciudad.

Las tropas de Manco Inca pusieron cerco al Cuzco en mayo de 1536; las crónicas informan acerca de su número y que participaban en el asedio curacas y tropas provenientes de diferentes lugares de los Andes. Algunos cronistas, como Pedro Pizarro, afirmaron que en la parte inicial de la guerra Manco Inca reunió unos 10,000 soldados en Yucay, de donde se retiraron, y alcanzó a juntar 200,000 para cercar al Cuzco: "hera tanta la gente que ahí vino que cubría los campos, que de día parecía un paño negro que los tenía tapados todos media legua alrededor desta ciudad del Cuzco; pues de noche eran tantos los fuegos, que parecía un cielo muy sereno lleno de estrellas".

El Cuzco fue incendiado en las duras batallas que allí se libraron, y la fortaleza de Sacsayhuaman fue tomada y perdida sucesivamente por los contendientes. Al mismo tiempo que el Cuzco permanecía sitiado, y al conocer que desde Lima podría enviarse socorro a los españoles que resistían el cerco cuzqueño, tropas de Manco Inca se dirigieron hacia Lima al mando de Quizu Yupanqui. Durante meses se cernió la amenaza sobre Lima, y Francisco Pizarro debió pedir nuevos refuerzos a las otras colonias españolas en América. Derrotadas las fuerzas de Manco Inca en Lima, salieron de esta ciudad soldados españoles para auxiliar al Cuzco, pero su marcha fue demorada por la resistencia indígena en la Sierra Central. Hacia agosto de 1536 el cerco del Cuzco bajó en intensidad, y en los primeros meses del año siguiente, tropas españolas convergían sobre la ciudad. Alonso de Alvarado lo hacía desde la zona ecuatorial y Diego de Almagro retornaba de Chile. Después, Manco Inca se refugió en Vilcabamba.

Así se inició el gobierno de los incas de Vilcabamba que duraría hasta 1572, cuando las tropas enviadas por el virrey Toledo ingresaron a la misma. Desde Vilcabamba, una parte de la élite incaica allí encastillada mantuvo una guerra de guerrillas contra los españoles, amenazando sus rutas y configurando una modalidad de resistencia cuya relación con los grupos étnicos y con la propia dirigencia cuzqueña que permanecía en la ciudad no ha sido bien aquilataada todavía. Si, por un lado, se organizó una "corte" incaica en Vilcabamba, y desde allí se prepararon expediciones punitivas contra los grupos étnicos que apoyaron a las tropas españolas que combatían a Manco Inca, a la vez que hostigaban continuamente a los propios españoles, puede verse, de otra parte, un deterioro de la relación con las etnias andinas anteriormente sometidas al Tawantinsuyu, que no tiene necesariamente que ver con las controvertibles alianzas de los curacas con españoles, y a las que luego volveré. El poder del Tawantinsuyu no había estado basado únicamente en una imposición militar, como anteriormente se vio; se trataba de una organización construida en mucho sobre la base de un complejo de relaciones de redistribución, que daba origen a la circulación de un numeroso conjunto de bienes que la administración cuzqueña producía a partir de la mano de obra contribuida por las etnias en forma proporcional a su población. Pero dicha organización hizo crisis, primero, con el conflicto entre Guáscar y Atahualpa, y este último no llegó a restablecer las relaciones que le hubieran permitido un control generalizado, dado el corto tiempo que transcurrió entre la finalización del conflicto interno y la invasión española.

La fugaz y precaria entronización de Tupa Guallpa bajo el control de Pizarro tampoco pudo realizar esta tarea y, como puede verse, el aislado Manco

Inca y sus sucesores en Vilcabamba no se hallaron en ningún momento —a excepción de los inicios de la rebelión del primero— en condiciones de recomponer el sistema, como hicieron sus antepasados incas desde el Cuzco. Inexistentes las relaciones de redistribución, no era posible mantener el liderazgo del *Inka* en las mismas condiciones en que anteriormente había funcionado, y el aislamiento de Vilcabamba hizo más evidente su ausencia. A ello se debe que los intentos de resistencia vinculados con la élite cuzqueña refugiada en Vilcabamba duraran tan poco tiempo, y que, a la vez que se aprecia que el grupo de Vilcabamba reducía su influencia andina, crecían, en cambio, otras formas de resistencia desvinculadas de aquél. Esto no significa ignorar o silenciar el valor de la actitud de los incas de Vilcabamba y sus seguidores, sino tratar de comprender por qué ellos no pudieron mantener aglutinada en su alrededor a la población, a pesar de los largos años que duró su resistencia hasta que fueron sometidos por la autoridad colonial.



Batalla entre españoles,
según Guaman Poma

rar, al menos temporalmente, aprovecharse de la presencia española inicial para sacudirse del yugo incaico. Esta no es, ciertamente, una hipótesis novedosa, hállase en cambio en muchas de las propias crónicas del siglo XVI y parece encontrar una confirmación en las "alianzas" que se encuentran documentadas especialmente en "probanzas", documentos administrativos comunes en la Colonia. Sobre ellas se ha indicado algo en un capítulo anterior, haciendo

LOS CURACAS Y SU ACULTURACION RESISTENTE

Recientes investigaciones han propuesto que los curacas andinos no fueron uniformes en su resistencia frente a los españoles y que, en cambio, se aliaron con ellos para luchar contra el Cuzco, prefiriendo, de esta manera, la dominación hispánica a la sujeción al Tawantinsuyu de los incas. Se ha esgrimido como causa explicativa de esta actitud el hecho de que la dominación incaica en los Andes fue violenta y abusiva, y que los curacas y la población a ellos sometida pudieron conside-

notar que son documentos que requieren de una cautelosa interpretación. Es conveniente recordar, asimismo, que aquellos cronistas que han sido identificados con la escuela llamada toledana, abundaron los criterios en boga durante la época del gobierno del virrey Toledo, acerca de que la población andina había vivido bajo los incas un cuasi insoportable imperio de la injusticia y que, en consecuencia, los españoles habían devuelto a los hombres andinos su derecho a la independencia y un régimen de libertad. El yugo colonial era, según este criterio, preferible al régimen incaico.

Las opiniones en este sentido son vinculables a la discusión generalizada en España acerca de la legitimidad de la conquista, y forman parte de la justificación de la misma, relacionada íntimamente con la evangelización y la convicción, generalizada en Europa a partir del momento en que sus habitantes descubrieron nuevas tierras, de que era un deber de justicia humana trasladar la civilización europea a las mismas como una forma de desarrollarlas, y conducirlas así a una nueva y gran plenitud. Esta idea aceptaba, sin embargo, que determinadas sociedades americanas habían alcanzado logros extraordinarios en determinados aspectos de la vida material y social, e incluso coincidía en el tiempo —no siempre en los autores— con la versión que afirmaba que América había sido visitada por los propios apóstoles de Cristo, que la habían evangelizado en los tiempos primigenios del Cristianismo, y aun consideraba que algunos de los pueblos americanos (entre ellos los incas, según unos autores) habían tenido conocimiento del verdadero Dios o llegado, al menos, a él mediante un esfuerzo propio de razonamiento. Dentro de este contexto, no resulta extraño que los españoles consideraran que el gobierno de los incas del Cuzco había impuesto una tiranía de corte clásico o renacentista, y que la conquista de estas tierras por los súbditos de la Corona de Castilla los había liberado de ese gobierno injusto por propia naturaleza, pues al mismo tiempo que se debatía en torno a la evangelización posible de los americanos en los tiempos de los apóstoles, se aceptaba que los incas habían impuesto la idolatría y que, en consecuencia, su extirpación hacía volver a los hombres a la luz.

Al margen de discutir, como ya se hizo, la validez de las probanzas administrativas como comprobaciones de que la alianza de la población andina con los españoles era consecuencia del odio de la primera al dominio cuzqueño o incaico, parece más correcto preguntarse si los curacas que se "aliaron" con los españoles, no lo hicieron utilizando las formas tradicionales de relacionarse con el poder en los Andes. Solo así adquiere mayor claridad lo ocurrido en dos casos concretos empleados como los más conocidos ejemplos.

El primero de ellos se refiere a los tiempos de la mencionada rebelión de Manco Inca (1536), cuando los curacas de la región del Callejón de Huaylas enviaron hombres para auxiliar a los españoles sitiados en Lima por las tropas de Quizu Yupanqui; este asunto se halla documentado en una información —o "probanza"— mandada hacer por Francisco de Ampuero, español, casado con doña Inés (su nombre andino había sido Quispe Sisa), la cual era reconocidamente hija del *Inka* Huayna Cápac en una mujer de Huaylas, Contarguacho. Ampuero había casado con ella después de que doña Inés fuera mujer de Francisco Pizarro, con quien tuvo dos hijos. Ampuero llegó a afirmar que el *Inka* había hecho una especie de "repartimiento" (¿una encomienda?) en favor de su mujer de Huaylas; esto último es accesorio, pero da nuevamente fe de cómo el lenguaje de las probanzas sobrepasa la realidad sobre la cual querían informar aquellas. El haber tenido hijos con Pizarro establecía, de hecho, una relación de parentes-co, ilegítima a ojos hispánicos, pero no para los andinos; por ello

es fácilmente explicable que los curacas de Huaylas fueran en ayuda de Pizarro, bajo los cauces de las obligaciones de reciprocidad establecidas por el parentesco. Ello ocurrió durante la mencionada rebelión de Manco Inca; lo curioso es que, al parecer, la información de Ampuero es la única que menciona tal ayuda.

Un segundo caso es el configurado por las probanzas de méritos y servicios que hicieron los curacas Guacra Páucar de Jauja a partir de 1558, también mencionadas en un capítulo anterior de este libro. Allí se vio que las muestras de lealtad hacia la Corona, incluidas en las probanzas, pueden ser asimismo entendidas dentro de un intento de los curacas por lograr el reconocimiento de su *status* por parte de los españoles, pero, a la vez, dichas muestras de lealtad y seguridad de leales servicios prestados eran parte de la natural forma de enfocar las relaciones con el rey español, con la finalidad de lograr una "merced", una dádiva real (ésta podía ser una encomienda, un escudo de armas o aun una reducción tributaria). La entrega de bienes a los miembros de la hueste pizarrista, asimismo mencionada en las probanzas de los curacas aludidos, se explicaría por la necesidad de establecer con los españoles relaciones de reciprocidad y redistribución.

Los curacas de Jauja mantuvieron abierto su petitorio hasta 1570, y presentaron también su apoyo a las tropas que fueron a combatir a los incas de Vilcabamba, cosa que motivó una represalia de estos, la cual causó estragos en la zona del valle del Mantaro. Sin embargo, en el mismo periodo en que curacas de Jauja elaboraban sus probanzas y solicitaban mercedes a la Corona, hubieron denuncias que los complicaban en una sublevación antihispánica que, según el denunciante, tenía alcances desde Quito hasta Chile; ello ocurrió en 1565. Considerando que las relaciones interétnicas y aquellas mantenidas con el Tawantinsuyu oscilaban tradicionalmente entre niveles de consenso razonable y de conflicto posible, en las cuales la tensión era regulable por medio de la redistribución, no es extraño que algunos curacas mantuvieran este delicado juego con los españoles.

Hay otros casos que parecen más claros también en el siglo XVI, y se conoce que en los tiempos de la rebelión de Manco Inca en el Cuzco se denunció a los curacas de Otavalo, en el actual Ecuador, de conspirar para plegarse a la sublevación cuzqueña. Allí, don Alonso, curaca principal de Otavalo, y los otros implicados, parecen haber actuado al margen de las banderías formadas en torno al conflicto entre Huáscar y Atahualpa. Aunque los conspiradores de Otavalo fracasaron en sus empeños, pues fueron denunciados oportunamente, su acción testimonia la actitud de los curacas aun en zonas alejadas de Vilcabamba, donde podría sospecharse una menor relación con la élite cuzqueña.

Tanto este caso, como el anteriormente indicado de los curacas de Jauja, veintinueve años posterior, dan fe de las actividades de los curacas andinos en términos de una resistencia inicial, generalmente identificada con Vilcabamba; pero aunque estos dos conatos de sublevación son aislados y brevemente documentados, indican una línea de acción de las autoridades étnicas. Documentos de la época (era el tiempo del gobierno del licenciado Lope García de Castro) señalan que coincidentemente con la denuncia acerca de las actividades subversivas de los curacas jaujinos (aunque la información se refería, además a autoridades étnicas de otras zonas), hubo acusaciones similares que llevaron a prisión de implicados y requisas de armas. Naturalmente, la documentación oficial de entonces prefirió vincular toda actividad subversiva con los incas de Vilcabamba, y también se señaló una relación con el movimiento popular del Taki Onqoy.

Las informaciones sobre las acciones subversivas de los curacas del siglo XVI aparecen dentro de un contexto complicado, donde las autoridades étnicas presentaron probanzas de méritos y servicios en busca de privilegios que reconocieran su *status* tradicional dentro de la nueva sociedad colonial. Ello ha nublado artificialmente sus actividades, aunque debe tenerse en cuenta que el reconocimiento de su condición como curacas era un aspecto sustancial para la aceptación por parte de los españoles de su capacidad como interlocutores y mediadores entre españoles y andinos. Ello explicaría por qué razones los curacas debieron realizar largos y complicados trámites administrativos ante las audiencias; así como los motivos que explican sus viajes a la metrópoli, para llevar adelante sus gestiones.

A la vez, los curacas participaban en reuniones, llevadas a cabo bajo el patrocinio eclesiástico —especialmente de los dominicos, vinculados al movimiento generado por Las Casas— y a funcionarios coloniales, destinados a elaborar poderes a destacados personajes que se hallaban en buenas condiciones para defender los derechos de la población andina dentro del sistema colonial. El más célebre de estos poderes es el que otorgaron los curacas de la zona central del Perú, reunidos en Mama (Huarochiri), complementado con el elaborado por los curacas del Sur convocados en Arequipa y en Juli; estos nombraron como apoderados al propio Bartolomé de las Casas y a Domingo de Santo Tomás, también dominico y obispo de Charcas, añadiendo otros personajes como el oidor Bravo de Saravia, Gil Ramírez Dávalos y el franciscano Francisco Morales. Las actividades de los curacas, en permanente negociación con la autoridad colonial, constituyen así un importante capítulo de la historia de la resistencia y la aculturación andinas, donde un consenso negociado y muchas veces precario parece dominar el conjunto, llegando en ocasiones conocidas al conflicto.

USOS POPULARES DE LA RESISTENCIA Y ACULTURACION

Se ha discutido mucho en los últimos veinte años acerca de la resistencia popular andina contra la colonización española. Consecuentemente, una tradición historiográfica identificaba inicialmente la resistencia con la de los incas de Vilcabamba, habida cuenta de que la documentación conocida del siglo XVI parecía no dejar dudas acerca de la capacidad de dirigencia efectiva de los sucesores de Manco Inca refugiados en aquella ciudadela. El Inca rebelde se constituyó de esta manera, a ojos de los informantes españoles de aquella época, en el símbolo de la resistencia, y no pudo observarse entonces que su capacidad de convocatoria disminuía a la par que se disolvía su capacidad de mantener su situación anterior como ente redistribuidor.

A la vez, se ha pensado en diversas ocasiones que los incas de Vilcabamba resultaban ser un grupo “no aculturado”, a diferencia de la dirigencia cuzqueña, que sí habría iniciado un rápido proceso de adecuación al mundo hispánico. Tal cosa es relativa, por lo menos, el mejor ejemplo podría hallarse en la *Ynstrucción...* escrita (mandada escribir) por el Inca Titu Cusi Yupanqui, donde la aceptación de criterios españoles es clara y conocida, aunque puedan achacarse en parte al redactor español del texto. Interesaría, por ello, disponer de mejores estudios del proceso de negociación de los incas de Vilcabamba con la administración española.

El más conocido movimiento andino del siglo XVI es el Taki Onqoy, cuyo

centro de actividad ha sido localizado en la región del río Pampas (Ayacucho). Sus participantes anunciaban, en medio de bailes extáticos, que las guacas andinas habían vencido al dios de los cristianos y que, en consecuencia, los españoles serían echados de los Andes gracias a las enfermedades que las propias guacas les enviarían para diezmarlos. Una campaña de extirpación fue llevada a cabo por el clérigo Cristóbal de Albornoz, pues las actividades de los participantes en el movimiento fueron calificadas de idolatría, la cual era propiciada, según el clérigo extirpador, por los propios incas refugiados en Vilcabamba.

Las informaciones de servicios o probanzas del propio Albornoz son la fuente principal para conocer el movimiento; en ellas se destaca la constelación de guacas o divinidades andinas que se invocaban. Mencionábase entre otras a Chimborazo, Titicaca, Tampusoto, Carhuarazo, y otras más que algunos testigos de las informaciones de Albornoz elevan hasta sesenta o setenta. De esta manera, había muchas e importantes divinidades en juego, y entre ellas figura Tampusoto como una solidaria *pacarina* (= lugar de origen) de los incas cuzqueños. La presencia de divinidades del altiplano lacustre (Titicaca) y del área quiteña (Chimborazo) puede dar alguna imagen de la amplitud de difusión del movimiento o del ámbito que aspiraba a alcanzar; pero la mencionada presencia de una deidad incaica no es suficientemente clara, pues de la información existente no puede extraerse su situación en el conjunto del movimiento; tampoco su sola mención obvia el hecho de que los incas no eran indicados sino en la frase usual de la documentación española de la época, que remitía al "tiempo del Ynga" toda la vida andina anterior a la llegada de Francisco Pizarro a los Andes. Los incas de 1565-70 son los de Vilcabamba, y a ellos no se hace mención sino dentro del general criterio de los españoles de aquella época, que representaba en ellos a la resistencia institucional andina. No se menciona en la lista de guacas del Taki Onqoy a *Inti* o a *Punchao*, denominaciones de la divinidad solar incaica.

Las guacas andinas se habían reunido nuevamente para luchar contra los españoles, de forma similar a como, relataría Guaman Poma años después, las divinidades andinas se reunían con el *Inka* para apoyarlo en sus campañas. Solo que en esta ocasión lo hacían sin el *Inka*. Las deidades andinas se resentían de esta manera —informaban los testigos de Albornoz, contestando las preguntas del interrogatorio propuesto por él mismo— del abandono en que habían caído ante el avance de la evangelización, y los mismos testimonios indicaban que así como las guacas habían sido poderosas para "crear" a los Andes, a sus pobladores y a los productos de que se alimentaban los últimos, así mismo resucitaban después de la muerte del *Inka*, que suponía entonces su derrota, como divinidad andina, en Cajamarca.

Había una diferencia sustancial, que los propios testigos señalaron: las guacas no se encarnaban ya en los árboles o en las piedras, sino en los propios cuerpos de los hombres andinos que las seguían, y hablaban a través de ellos, recibiendo también estos seguidores las ofrendas que correspondían a las divinidades. Este asunto hace pensar en la posesión diabólica, noción común en el pensamiento cristiano de la época y elemento fundamental de las campañas contra herejes e idólatras a lo largo de la historia europea. El dirigente más conocido del Taki Onqoy es Juan Chocne, quien se hacía acompañar de dos mujeres que se hacían llamar Santa María y Santa María Magdalena; predicaba la abstención de participar en el culto católico y anunciaba el retorno de la vida anterior en los Andes, lo cual fue identificado por los españoles como la vuelta al tiempo del *Inka*.

Otros movimientos similares al Taki Onqoy fueron registrados en el siglo XVI, entre ellos destacaban el Moro Onqoy y Yanahuara. El primero fue asociado con una epidemia en los últimos años del siglo XVI, posiblemente variólica, que alcanzó amplia difusión en el virreinato del Perú; para salvarse de ella se recomendaba un retorno a los viejos cultos. Apareció un predicador mestizo en Apurímac, quien exigía el retorno al culto tradicional, so pena de difundir la temida enfermedad entre la población, motivando entregas de ofrendas y las ceremonias correspondientes. El movimiento parece haber sido rápidamente extinguido por los jesuitas, en cuyas informaciones se encuentra documentado.

Fray Alonso Ramos Gavilán, agustino, menciona otro caso de similar actividad de la población; en las páginas de su *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros* (1621), relata que en Yanahuara (en el obispado del Cuzco) se hizo presente en 1596 un predicador maligno, quien afirmaba que la peste de sarampión y viruelas que había azotado la región era consecuencia de la evangelización y del abandono de las divinidades tradicionales; fue suprimido rápidamente por la autoridad colonial.

Durante el siglo XVIII se generalizaron otras actitudes de resistencia que tenían tradición en los Andes, originadas en los permanentes reclamos de los curacas de diversas regiones, quienes habían viajado incluso a la propia metrópoli para presentarlos ante las autoridades centrales de la monarquía española. Es continua la presencia de memoriales que, en ocasiones, como desde el siglo XVII, se identifican con las actividades de frailes criollos en el virreinato del Perú en una actitud progresivamente indigenista.

En 1734, Vicente Mora Chimo Cápac, miembro de una importante familia de curacas trujillanos, presentó un *Manifiesto de los agravios, bexaciones, y molestias que padecen los Indios del reyno del Perú*. No era el primer memorial que elevaba a consideración de las autoridades metropolitanas; al parecer, se hallaba en España desde 1721 ó 1722, año en el que presentó su primer escrito, donde afirmaba que "fue nombrado Procurador por el Virrey" y que había viajado cuatro mil leguas "por hacer presente a V. Mag. el desamparo total de los miserables Indios y la tyranía con que generalmente son tratados de los Ministros españoles, y en especial de los Visitadores...". Presentó otros memoriales en 1724 y 1727; es posible que permaneciera buena parte, si no todos esos años, en España. No todos los textos correspondían a sus peticiones o reclamos regionales: el memorial de 1727 contenía íntegramente un texto preparado por el curaca José Chuquiguanca, gobernador del pueblo de Azángaro, quien afirmaba ser descendiente de Tupa Inca Yupanqui y afirmaba el mismo estando preso en la cárcel de Lima.

Vicente Mora Chimo Cápac, como antes que él Guaman Poma, discute, alega y propone soluciones desde dentro de la situación colonial. En sus escritos, como en tantos otros, el orden colonial no se elimina ni se propone una alternativa distinta. Sí busca, en cambio, una aplicación más justa del mismo régimen. En una frondosa redacción, Mora distribuía sus ataques contra los funcionarios locales del gobierno español, naturalmente contra los corregidores, a la vez que reclamaba el cumplimiento de la legislación real protectora de los pobladores andinos, que cita profusamente; señalaba ejemplos de diversos lugares de los Andes. A la vez, extendía sus quejas por el incumplimiento de las preeminencias acordadas por sucesivas disposiciones gubernamentales a los curacas; después de hablar de éstos, a los cuales debía tratarse como a los "nobles Hijos-Dalgo de Castilla", mencionaba que tampoco se guardaban las consideraciones debidas a "los Indios menos principales, o descendientes de ellos *limpios de sangre*,

como descendientes de la Gentilidad, sin mezcla de inyección, u otra secta reprobada"; ello da indicios de la adopción de una noción de limpieza de sangre, a semejanza de la hispánica.

Otro conocido ejemplo de las posturas reivindicacionistas de los curacas, que se presentaban muchas veces como descendientes de los incas cuzqueños, es el de fray Calixto de San José Túpac Inca, quien se afirmaba descendiente de Tupa Inca Yupanqui y era donado franciscano. Fray Calixto era hijo de Pedro Montes y de Dominga Estefanía Tupa Inca, siendo natural de Tarma. Viajó a España en 1750 (año de una célebre rebelión de curacas en Lima), acompañado de un religioso de su misma orden, fray Isidoro de Cala, quien lo presenta elogiosamente en su correspondencia. Fray Calixto llevó personalmente a la Corte una *Representación verdadera y Exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la magestad del señor rey de las Españas y emperador de las Indias don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie sacándolos del afrentoso vituperio y aprobio en que están más de doscientos años*. Se afirmaba que el texto había sido impreso en 1748, dos años antes del viaje de su autor a España, y que había sido puesto en conocimiento de los curacas de diversos lugares entre la Sierra Central y el Cuzco, aparte de aquellos curacas que se hallaban por entonces en Lima; también suele indicarse que su impresión fue clandestina. Coincide con otro texto, redactado en latín por otro franciscano, fray Antonio Garro (aunque se afirma que su autor pudo ser el mencionado Cala y Ortega), y se titulaba *Planctus Indorum Christianorum in America Peruntina seu vae lacrimabile, lamentabilis luctus, atque ululatus, multusque ploratus ab imo corde ...*; remitido en 1750 al Sumo Pontífice, fue recogido por las autoridades, conservándose pocos ejemplares. El espíritu de ambos textos es claramente unánime.

El memorial de fray Calixto contiene una larga argumentación que, en algunos momentos, tiene claros tonos lascasianos, y gira en torno al incumplimiento de las reales disposiciones y leyes de Indias, que establecían la protección de la población indígena por las autoridades reales. Una de sus quejas tiene que ver directamente con la exclusión o marginación de los oficios, dignidades y mandos, de los moradores originarios de los Andes, es clara alusión a la situación de los curacas, que aun en el siglo XVIII peleaban por el reconocimiento de sus derechos tradicionales a los propios curacazgos, los cuales habían sido seriamente afectados por la introducción de las pautas occidentales de sucesión hereditaria vinculadas, por cierto, a las modificaciones introducidas en la organización de la familia andina desde el siglo XVI.

Los remedios que proponía la *Representación* de fray Calixto de San José Túpac Inca eran, en síntesis: 1) Que se cumplieran "con los indios cristianos" las normas de la Iglesia. 2) Que se aplicaran las leyes y disposiciones reales de protección. 3) Que se derogaran disposiciones expresas, entre ellas, aquellas que prohibían el viaje de los hombres andinos a España. 4) Que los pobladores andinos pudieran poseer y disponer libremente de sus bienes. 5) Que se liberara el comercio andino de las cargas tributarias, como las alcabalas, pues la población estaba ya afectada con servicios personales. 6) Que se generalizaran las escuelas para los pobladores andinos. 7) Que los pobladores andinos pudieran tener libre acceso a los colegios mayores y seminarios "para que estudien las ciencias". 8) Que pudieran ser admitidos en las órdenes religiosas y beneficios eclesiásticos y seculares, incluyendo obispados, cargos de la Inquisición, togados de la Audiencia y "en especial el Protector Fiscal y dos procuradores sean Indios que protejan a la Nación". 9) Que se quitaran las mitas y servicios personales "de solo el Indio, pues habiendo en el Reino tanta gente libre y

ociosa, como muchos que se dicen ser españoles, pero más nacidos y ociosos, negros libres, mulatos, zambos... no es razón a que sólo el Indio sea forzado a ser mitayo... debiendo ser temidos [aquellos]... la temida es sólo la gente India; será quizás porque la [re]conocen tener razón". Y 10) Al atacar a los corregidores, pide estos cargos para los pobladores andinos.

En un conocido trabajo sobre "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII", John H. Rowe proponía, de acuerdo, a lo anterior, las bases de un plan de acción de los moderados incas de aquella centuria; fray Calixto de San José Túpac Inca es, a su juicio, la más coherente expresión de ese movimiento que intentaba lograr determinadas reformas, siempre dentro del esquema colonial. Después de haber permanecido varios años en España, fray Calixto regresó al Perú donde, al parecer, continuó reuniéndose con curacas, muchos de los cuales habían participado en las rebeliones de Lima o Huarochirí en 1750; a ello debió acurdir el virrey de entonces para apresarlo y remitirlo a la península.

LA FORMACION DE UN MESIANISMO: EL INKA

Después de producida la invasión española aprecióse en los Andes los cambios ocurridos en la población, como consecuencia de la intensa actividad evangelizadora iniciada con ella. Muchos se ha escrito acerca de la represión de las manifestaciones de la religión andina, en un proceso generalmente conocido como "extirpación de las idolatrías"; iniciado éste con la propia actividad de la evangelización —los españoles destruyeron templos e "ídolos" desde sus primeros momentos en los Andes—, alcanzó su culminación con los grandes campañas de los extirpadores de la "idolatría", que ocuparon buena parte del siglo XVII, especialmente en su primera mitad, aunque no se agotaron en ella. Recientes estudios buscan redefinir la forma cómo se llevaron a cabo y los periodos de mayor presión sobre la población andina; otros trabajos realizados hablan de una "cristalización" de un cristianismo andino en la segunda mitad del siglo XVII (Marzal), momento en el cual se habrían delineado las pautas matrices del desarrollo posterior del Cristianismo entre la población.

Ya se indicó cómo en los movimientos del siglo XVI contra los españoles en los Andes, se perdió la vigencia del *Inka* como dirigente efectivo o como símbolo de la identidad andina. Si los movimientos iniciales de Manco Inca, desde el sitio del Cuzco hasta su refugio final en Vilcabamba, lograron la adhesión de pobladores de diversos lugares de los Andes, como se comprobó en el caso de los curacas de Otavalo (en la vecindad de Quito) quienes buscaron sublevarse en apoyo de Manco Inca, vióse también en las actividades anteriormente indicadas de los propios curacas, y en los movimientos populares del tipo del Taki Onqoy, que la presencia eminente del *Inka* como símbolo aglutinador o personaje dirigente disminuía hasta casi desaparecer.

En la segunda mitad del siglo XVII se aprecia, de un lado, el mantenimiento del prestigio étnico de los curacas, quienes continúan organizando sublevaciones y, de otro lado, la aparición del *Inka* como un personaje de cuya resurrección dependía el retorno del orden del mundo anterior a la invasión española. Cuando en 1656 llegó a la zona Calchaquí, en el Tucumán, un aventurero español llamado Pedro Bohórquez, de azarosa vida en el Perú y en Chile, logró convencer a la población del área de que era descendiente de los incas, y con este título de *Inka* fue reconocido como dirigente de los Calchaquíes

en la lucha que sostenían con los españoles. Bohórquez había tenido experiencias previas en la región de los "Andes de Jauja", en el virreinato peruano, la misma zona donde se centró la sublevación de Juan Santos Atahualpa; después de una vida azarosa fue remitido preso a la cárcel de Valdivia y de allí escapó para internarse en la región Calchaquí. El reconocimiento de su autoridad en la región del Noroeste argentino puede vincularse con la generalización, aun en aquellas regiones apartadas del Tawantinsuyu meridional, de una imagen que anunciaba el retorno del *Inka*, considerado ahora como un héroe mesiánico. Bohórquez mantuvo la dirigencia calchaquí hasta su apresamiento, y fue ejecutado en Lima, posteriormente, en 1666.

En ese mismo año ocurría otro fenómeno en una región muy distinta y muy lejana. La Audiencia de Quito había hecho efectivo el nombramiento de don Alonso de Arenas y Florencia Ynga como corregidor de Ibarra; era éste descendiente de Atahualpa, y su presencia en Ibarra motivó el inmediato acatamiento de la población andina de la región, la cual no sólo lo reconoció y aceptó como descendiente de los incas, sino que se generó en torno a su persona una activa movilización popular, coincidiendo con pleitos diversos vinculados con el mantenimiento de las tierras comunales. La población lo recibió, así, "como a ynga", llevándolo en andas y prestándole los homenajes rituales que habían recibido los antiguos gobernantes cuzqueños. Al hacerlo, la población daba fe de algo distinto al respeto que anteriormente habían demostrado a los descendientes inmediatos de Atahualpa, en la misma región de la Audiencia de Quito. Debe anotarse que la actividad de la población originó serias preocupaciones entre los miembros de la Audiencia quiteña, la cual lo relevó del mando y lo enjuició. El mismo don Alonso de Arenas fue posteriormente corregidor en la provincia de Paria (Charcas, 1670); otro hermano suyo lo fue en la de Mizque (Santa Cruz de la Sierra, 1671). No se tiene conocimiento de situaciones similares a la denunciada en Ibarra, en estas dos últimas regiones. Un tercer hermano, José, solicitó a la Corona un corregimiento, y se encomendó al virrey Conde de Lemos su nombramiento, el cual, al parecer, no se llegó a producir.

El mismo año de 1666 se descubrió en Lima una conjuración de curacas de muy diversos lugares de los Andes; se hallaban implicados en ella los señores étnicos de Cajamarca, Lambayeque, el valle del Mantaro —incluyendo la ciudad minera de Huancavelica—, el Cuzco y Moquegua. La rebelión contaba con la adhesión de los habitantes andinos que laboraban en las haciendas que circundaban la capital del virreinato, pero comprometía asimismo lealtades en las zonas de la Sierra Central del Perú, como puede comprobarse por la continuidad del movimiento y sus consecuencias en la región de Huancavelica.

Hacia el valle del Mantaro había fugado el principal cabecilla de la rebelión, una vez abortada ésta al ser delatados sus dirigentes. Respondía al nombre, visiblemente simbólico, de Gabriel Manco Cápac. Ante la noticia de que éste se había dirigido en su huida hacia el valle del Mantaro y sus inmediaciones, se realizaron investigaciones, una de ellas en la propia ciudad de Huancavelica, donde se inquirió específicamente acerca de la fabricación y uso de símbolos "como los que el ynga usaba". Entre los apresados en la ciudad minera figuró un Juan Atagualpa (otro nombre con resonancias simbólicas), familiar de curacas cuzqueños. Este caso, como los mencionados con anterioridad, hace pensar en la formación de una conciencia, posiblemente supraétnica, basada en el retorno del *Inka*, ahora concebido como un héroe mesiánico de cuya vuelta dependía un reordenamiento del mundo en términos tradicionales; ello significaba el reemplazo de los españoles y su gobierno por el del *Inka*.

En el siglo XVIII no son raras estas situaciones; se registran otros casos, poco estudiados en su mayoría. En Cajatambo, por ejemplo, se produjo una sublevación en la Collana de Lampas, entre 1629 y 1631, y otro en el repartimiento de Andajes (1663). En esta misma región, cercana a la ciudad de Lima, había ocurrido un levantamiento de la población hacia 1542. Las sublevaciones del XVII estuvieron relacionadas en dicha zona con la presencia de obrajes, propiedad de españoles, y el reclutamiento de mitayos para el trabajo textil, sumado ello a la presión tributaria en un contexto de depresión demográfica. También allí surgió la imagen del *Inka*, como una importante evocación. Asimismo se menciona rebeliones de Uru (Uros) y Uruquillos de la región del lago Titicaca, en los años del virrey Conde de Castelar (1676); se refugiaron entonces a los totorales y pantanos del lago, y se encargó debelar la revuelta al corregidor de Chucuito. Los Uru y Uruquillos se habían sublevado en anteriores oportunidades. Otras revueltas de esta época parecen haberse caracterizado por intentos de capturar las Cajas Reales y sus fondos.

Todas las situaciones reseñadas hasta aquí demuestran no sólo la capacidad de resistencia de la población, sino también su adaptación al sistema colonial. Movimientos como el Taki Onqoy, informan acerca de la influencia del Cristianismo y de la noción mesiánica introducida con la evangelización. Ello no obsta, por cierto, para rehusar la presencia de criterios cíclicos, que suponían reordenamientos periódicos del mundo en tiempos previos a la invasión española, pero se hace necesario un mayor estudio para analizar mejor la introducción de nuevos esquemas escatológicos. Hay, pues, una eficaz introducción de categorías europeas y cristianas desde los movimientos andinos del propio siglo XVI. La noción de un *Inka* mesiánico que comienza a ser más clara en el siglo XVII es parte de este proceso de aculturación, que no funcionaba solo a nivel ideológico, sino se manifestaba también, como se ha visto, en el ingreso de la población andina a las actividades mercantiles, por ejemplo, donde se aprecia interesantes situaciones, como las formaciones de circuitos comerciales manejados por los curacas andinos.

Puede agregarse otras situaciones interesantes, como aquellas planteadas por los pedidos de los descendientes de la élite cuzqueña, quienes parecen incrementar desde el siglo XVII sus solicitudes en pos del reconocimiento de su condición nobiliaria; aunque es posible que las prerrogativas solicitadas fueran aparentemente modestas, su alcance real podría exceder fácilmente los marcos visibles, dado el prestigio que el reconocimiento oficial podía otorgar a los dirigentes (o acrecentarlos) entre la población. Un conocido caso es el de los reclamos en este sentido presentados por el curaca José Gabriel Tupa Amaro que, son bien conocidos en la documentación colonial del siglo XVIII, aunque se remitían a antecedentes burocráticos iniciados en el propio siglo XVII.

Tupa Amaro llevó adelante un juicio contra las pretensiones de la familia Betancur-Tupa Amaro, puesto que ambas familias se consideraban descendientes de Felipe Tupa Amaro, último inca de Vilcabamba ejecutado en los tiempos del virrey Toledo. A la vez que participaba ciertamente en la vida colonial, la dirigencia cuzqueña parece entroncarse desde el siglo XVII con las actividades subversivas de los curacas, bajo el criterio común del renacimiento del *Inka*; la élite buscaba en este contexto recuperar su condición directriz entre la población andina y, si bien sus miembros se hallaban económicamente disminuidos, es claro que recobraron una preeminencia social y buscaron acrecentarla por medio de los citados procedimientos judiciales.

Coincidieron, así, los descendientes de la antigua dirigencia cuzqueña, con los curacas y con la presencia cada vez más visible de un *Inka* mesiánico desde el siglo XVII, y en el XVIII aquél será claramente presente tanto en la sublevación de Tupa Amaro y otros movimientos simultáneos como el de Catari en Charcas, como unos años antes en la rebelión que acaudillara Juan Santos Atahualpa, adquiriendo de esta manera una dimensión panandina. En el siglo XVIII, esta situación es ciertamente relacionable con lo que John H. Rowe denominara "el movimiento nacional inca".

Al mismo tiempo que se forjaba una nueva identidad en torno al *Inka* mesiánico, se puede observar en el siglo XVII la formación de una identidad criolla, ejemplificada en las órdenes religiosas, presentándose en éstas conflictos entre criollos y peninsulares, que prefiguran conocidas diferencias posteriores. El pensamiento de los autores de entonces permite ver ya una serie de elementos indigenistas que se harán comunes en el pensamiento del siglo XVIII peruano. Valdría la pena intensificar las investigaciones en torno a la formación y manifestaciones de estas conciencias criolla y andina, y ver sus puntos de contacto, que algunos autores —como Pablo Macera— han precisado para el siglo XVIII.

Recientes estudios han desarrollado la tesis de la "cristalización" de la religión andina en el mismo siglo XVII; al exponerla, Manuel Marzal sostiene que allí quedaron establecidos los elementos constitutivos de un cristianismo andino, donde se encuentran y sintetizan conflictivamente criterios y tradiciones andinas y cristianas. Es en esta línea que resultan interesantes situaciones como la que se presentó en Paucarcolla (Puno), durante el gobierno del virrey Marqués de Castelfuerte, al iniciarse el segundo cuarto del siglo XVIII. Allí, un hombre andino forastero —no originario de la zona— predicaba ser Cristo, y caminaba descalzo, con una corona de espinas, sogá al cuello y una cruz. La población lo seguía, llevándolo en andas, como si fuese *Inka* o un curaca. El corregidor local pidió auxilio a su vecino colega de la provincia de Chucuito, cercó el pueblo donde se hallaba quien decía ser el Nazareno, lo proccsó sumariamente y lo ahorcó. Aunque hay poca información detallada, el hecho en sí es interesante, y llama la atención si se relaciona con la autopresentación de Guaman Poma de Ayala como anunciador de la nueva venida de Cristo en los Andes; al hacerlo, el cronista andino se designaba como anunciador de tiempos nuevos. Estos casos no parecen ser aislados.

Tampoco lo fueron las rebeliones en la región Sur del virreinato del Perú. En la vecina zona de Azángaro hubo una sublevación en 1737; la encabezaba Ignacio Cámac Condori, curaca local, quien parece haber comprometido a gente diversa y de distintos grupos étnicos. Las *Noticias cronológicas del Cuzco*, de Esquivel y Navia, informan de la prisión de José Orcoguaranga, curaca de la parroquia cuzqueña de San Blas, quien se hallaba comprometido con Cámac Condori. De hecho, un grupo de curacas fue apresado después, en una segunda expedición punitiva, y en 1728 los principales dirigentes fueron remitidos prisioneros al Cuzco y a Lima.

Años antes, en 1730, se había registrado otra sublevación en Oropesa, en la región lejana de Cochabamba, dirigida ésta por Alejo Calatayud, mestizo y platero, quien reunió bajo su mando a unos 2,000 hombres, como relata el virrey Marqués de Castelfuerte en su memoria de gobierno. A mayor abundamiento, en 1739 —dos años antes de la rebelión de Cámac Condori— hubo una conspiración en Oruro, que comprometió también a pobladores de Azángaro. La dirigió Juan Vélez de Córdoba, quien afirmaba ser descendiente de los incas; su manifiesto se dirigía tanto a los criollos como a los hombres andinos,

prometiéndolo a los primeros “emplearlos en las conveniencias del Reino según se mostrasen fieles”. Sostenía que su condición de descendiente de los incas le autorizaba a buscar restaurar un tipo de gobierno andino (si bien monárquico, a la europea), y trató de conseguir el apoyo de prestigiosos miembros de la élite cuzqueña, como ocurrió con Juan Bustamante Carlos Inca, según se afirma; asimismo, incorporó a sus planes al curaca Eugenio (o José) Pachacnina. Descubierta, la conspiración abortó y sus dirigentes fueron apresados.

En mayo de 1742 apareció en la región del Gran Pajonal —al este de Tarma— un hombre quechuahablante, nombrado Juan Santos Atahualpa; venía del Cuzco y algunas versiones lo vinculaban con los jesuitas, quienes lo habrían educado y llevado al Africa, como le gustaba afirmar. Algún documento precisa que siendo educando en el colegio jesuita del Cuzco, fue señalado como pariente de los incas. Se afirma igualmente que recorrió los Andes entre el Cuzco y Cajamarca. En la región del Gran Pajonal reunió numerosos adeptos que provenían de diversas etnias andinas y selváticas —entre las últimas destacan los campos, Amuesha, Piro, Simirinche, etc.—. Anunciaba haber venido a organizar un nuevo reino, se proclamaba *Inka* y predicaba en términos cristianos; se adornaba con un crucifijo, pero proclamaba que españoles y africanos debían abandonar los Andes; que sus antepasados incas habían perdido a manos de Francisco Pizarro. Afirmaba igualmente que había terminado el tiempo de los españoles y que él mismo inauguraba un tiempo nuevo; era un mesías que venía a redimir a los hombres andinos, el *Inka* resucitado.

Durante años reinó en los “Andes de Jauja”, como se denominaba entonces a la región de la Ceja de Selva Central, y se afirma que murió hacia 1756, aunque esto es un hecho incierto. La rebelión indígena lo sobrevivió. Se dijo que no había muerto, sino que se había elevado al cielo en medio de una nube de humo. Veinte años más tarde de su presunto fallecimiento los españoles lo suponían vivo y alentando la subversión. Para los hombres andinos, el *Inka* Juan Santos no había muerto, y si murió Juan Santos, el *Inka* siguió siendo esperado. Testimonios hispánicos afirmaban que en esa época se decía en el Cuzco que había reinado en los Andes de Jauja y que se había aliado con los ingleses —crónicos alentadores de sublevaciones en los dominios españoles, según se decía por entonces entre éstos—; pero, a la vez, anunciaban que un “primo hermano suyo” reinaba en el Gran Paititi, el reino mitológico de los incas que alimentó la leyenda de El Dorado o se confundió con ella. Se dejó entender, así, que Juan Santos *Atahualpa* reinaba al este de Jauja, mientras que *Huáscar* lo hacía en el Paititi. Nueva versión de la dualidad andina.

Subyace en Juan Santos y en su movimiento indudable prestigio mesiánico del *Inka*, claramente vivo en el siglo XVIII. También Tupa Amaro encarnó la imagen del *Inka* resucitado, aunque muchos informes españoles veían en él únicamente al curaca descendiente de una nobleza incaica pretérita y reivindicativa.

Tanto Juan Santos como Tupa Amaro encarnaban un mesianismo popularmente entendido, que vinculaba claramente al *Inka* con el Cuzco, cuya función como ciudad sagrada estaba ya recuperada en el siglo XVIII. Otros movimientos fueron mencionados en la abundante documentación existente, si bien en muchos casos se encuentran noticias vagamente informadas; por ejemplo, antes de 1750 se mencionaba una profecía atribuida a Santa Rosa de Lima, en la cual se anunciaba que en dicho año volvería el Perú a sus legítimos dueños, los incas, más adelante se volvió sobre ello. Es interesante la mención a Santa Rosa, si se recuerda que, una centuria antes, un curaca (Jerónimo Lorenzo



*Noble cuzqueño
(S. XVIII) descendiente
de los Incas (Museo de
la Universidad - Cuzco)*



*Mujer noble cuzqueña
(S. XVIII), descendiente
de los Incas (Museo de
la Universidad, Cuzco)*

Limaylla) había presentado a las autoridades metropolitanas un pedido para crear una orden nobiliaria para "descendientes de ingas y moctezumas", justamente bajo el patrocinio de Santa Rosa. Cuando se divulgó la profecía aludida, circulaban proclamas que exhortaban al levantamiento indígena, y se indicó en ellas la existencia de planos que señalaban los lugares de reunión y donde debían ser capturados los españoles.

El virrey Conde de Superunda relató en su memoria de gobierno que pudo someter rápidamente una conjuración indígena en Lima, en el mismo año de 1750; pero hizo notar que algunos de sus dirigentes habían representado papeles de incas en las procesiones y desfiles celebrados poco antes con ocasión de la jura del rey Fernando VI. Era costumbre, desde el siglo XVI, que en las celebraciones españolas se hicieran presentes los hombres andinos, generalmente curacas, representando las personas y los hechos principales de los incas; hay información de ello desde los años en que finalizaron las guerras civiles entre los conquistadores, recordándose casos específicos en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* de Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela (1735). Es interesante analizar las "procesiones" o "representaciones" andinas que remitían al pasado incaico. Hasta hoy se conocen las que conmemoran la muerte del *Inka* Atahualpa. En los siglos XVII y XVIII, dichas "procesiones" se hallan plenamente documentadas en diferentes ciudades y ámbitos del virreinato peruano, incluidas Lima y el Cuzco; relaciones de la última ciudad hacen ver que participaban en las mismas grupos muy numerosos, y cuadros del siglo XVIII dan fe del interés y lujo que rodeaban la participación de los nobles incas en las celebraciones, como la del Corpus Christi. Todo ello refuerza la impresión del virrey Superunda, y permite entender su suspicacia sobre la presencia de los curacas vestidos como incas en las fiestas. Superunda recomendó a las autoridades metropolitanas suprimieran esta celebración, pues la consideraba una peligrosa añoranza del pasado. La rebelión que sofocó en 1750 le pareció directamente inspirada en el mantenimiento de las tradiciones mencionadas.

Similar sospecha debieron despertar los frecuentes retratos mandados hacer por estas mismas épocas, que representaban a los descendientes de la antigua nobleza cuzqueña, siempre vestidos con sus ricos ropajes tradicionales, engalanados con los atributos de su anterior poder y grandeza. En el mismo año de 1750 hubo una sublevación en Huarochirí, relacionada con la sojuzgada rebelión limeña; se ha indicado que se incautó a los sublevados, entre otros efectos, un ejemplar de la proclama de la rebelión de Oruro de 1739 —antes mencionada— y que fuera dirigida por el criollo Vélez de Córdoba con apoyo de los curacas de la región; este es un síntoma interesante acerca de las relaciones entre distintas rebeliones andinas.

Se aprecia una importante vinculación entre las actividades subversivas como las mencionadas, y las ocasiones en las que se reunía la población andina o sus dirigentes —los curacas— y sus familiares. Anteriormente se mencionó las actividades de fray Calixto de San José Túpac Inca, quien viajó a España y presentó en circunstancias particulares una *Representación* al rey, un largo memorial en el cual planteaba los problemas que aquejaban a la población andina y las soluciones que él y sus representados —los curacas— veían como posibles. El virrey Conde de Superunda tenía razón cuando pensaba que las procesiones en las cuales se representaba a los incas podían tener claros efectos en las sublevaciones andinas.

Es visible, también, que José Gabriel Tupa Amaro se presentó públicamente como descendiente de los incas y, a la vez, como *Inka*. Mucho tiempo antes

de su célebre rebelión de 1780, Tupa Amaro había iniciado diferentes procedimientos administrativos y judiciales —ya mencionados— para lograr el reconocimiento de su condición por parte de las autoridades españolas. El obispo Moscoso, titular de la sede cuzqueña en sus tiempos, afirmó que Tupa Amaro se hizo pintar engalanado con las insignias tradicionales de los incas, de manera similar que otros pretendientes de sus tiempos lo hicieron. Es cierto que la autoconsideración como descendiente de los incas no fue solo una actitud del dirigente cuzqueño, como se ha visto en muchos otros casos, a los cuales puede añadirse el de las acusaciones presentadas contra un habitante de Larecaja (Charcas), de quien se decía asimismo que por ser o pretender ser descendiente de los incas, era “hombre altivo, sin ley ni razón”.

Tupa Amaro había buscado a la vez el reconocimiento de las autoridades españolas y el de la propia población, entre la cual corría la versión de la inminente reaparición del *Inka*. En 1776 se descubrió en los caminos de Arequipa a un grupo de personas, que anunciaban la finalización pronta de los tiempos del gobierno español en los Andes, afirmando que los incas volverían a gobernar; pronosticaban que el hecho anunciado ocurriría en el inmediato “año de los tres sietes” (1777). Señalaban asimismo que las órdenes para el alzamiento definitivo provendrían de la ciudad del Cuzco, donde se habían “nombrado” a un nuevo *Inka*. Se hablaba de murmuraciones en corrillos populares y de conspiraciones en el Cuzco, repitiéndose profecías —a las cuales dábese crédito— de Santa Rosa de Lima y de San Luis Beltrán, relativas a los acontecimientos pronosticados para el críptico año de los tres sietes. Este aparece de esta manera en un claro contexto que anunciaba el retorno del *Inka*, pero también se indica en dichas informaciones una situación previa al efectivo retorno de aquél, ya que se mencionaba la inminencia de calamidades diversas que no excluían el hambre, la ruina y la muerte. Todo este contexto se confunde con las informaciones simultáneas acerca de José Gran Quispe Tupa Inca Yupanqui, quien fue apresado en el Cuzco; moviase asimismo en corrillos indígenas y en las chicherías de la ciudad, presentándose como “Ynga de Quito”, lo cual se relaciona con viejas tradiciones recogidas por los cronistas: Cieza de León aseveraba en la tercera parte de su *Crónica del Perú* que antes de su muerte en Cajamarca, Atahualpa habría pronosticado su retorno a Quito, convertido en culebra (*amaru*).

Las informaciones anteriores descubren un ambiente mesiánico preexistente a la sublevación de Tupa Amaro; coinciden en referir la presencia de santos católicos cuyas profecías avalaban los pronósticos, se menciona con frecuencia a Santa Rosa de Lima, San Luis Beltrán y San Francisco Solano. No debe extrañar esto, pues es común hallarlos en movimientos populares; sin embargo, su presencia deja abiertas nuevas interrogantes relacionadas con la influencia del nacionalismo criollo (anunciado desde el siglo XVII) en la actividad de la población andina. Sectores del clero criollo, por ejemplo, eran claramente pro-indígenas en el siglo XVIII, y autores recientes han llamado la atención sobre la “derivación gradual del *criollismo* hacia los movimientos políticos de corte nacionalista” (Macera). Asesores y funcionarios de la administración española tomaron también posturas indigenistas, tal fue el caso de Miguel Feijóo de Sosa (autor de una *Relación descriptiva de la ciudad, y provincia de Trujillo del Perú*); experto asesor de la administración colonial en asuntos relativos a la población indígena, Feijóo era crítico de los excesos del régimen colonial. Se ha mencionado anteriormente, la línea crítica de los mestizos y descendientes de curacas, como fray Calixto de San José Túpac Inca.

No sólo frailes criollos o mestizos tuvieron una postura indigenista, o



*Escudo de los Betanar
Tupa Amaro (Archivo
Departamental del
Cuzco)*



Armas Concedidas por la C. M. de N^{ro} REY
y S.^{or} D.ⁿ Carlos I.^o Rey de Castilla, y de
Leon, en 9 de Mayo de 1545. a D.ⁿ Juan
Tito Tupa Amaro, sus Hijos, y desz.^{tes}
y a los Hijos, y descendientes de ellos.

pueden ser relacionados con una esperanza mesiánica. La evangelización estuvo presidida, en muchos casos, por la convicción íntima y publicada de la cercanía del Juicio Final, como sucedió en la actividad misionera de los franciscanos en México bajo la influencia de las tesis del abad calabrés Joaquín de Fiore, quien vivió siglos antes de la invasión española de América. Los joaquinistas aceptaban una versión de la historia dividida en tres edades: la del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu; la última iniciaba una suerte de reino de Dios en la tierra, y comenzaba con el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis, culminando con la nueva y definitiva venida de Cristo al mundo. Este asunto se ha estudiado más para México que para el Perú, pero no puede dejarse de lado la presencia en los Andes de versiones modernas del mito de las tres edades que parecen reunir tradiciones andinas e imágenes similares a las presentadas por los joaquinistas.

Para que Tupa Amaro se presentara como un mesías bastaba, en el contexto anteriormente aludido, que fuera reconocido como *Inka*; ciertamente, esto es independiente de la interpretación de las autoridades españolas de la época, pues para ellas Tupa Amaro actuaba únicamente con un criterio político, pero para el hombre andino su gesto hallábase cargado de un simbolismo sagrado, marginal incluso al reconocimiento que las autoridades españolas pudieran hacer de su condición de descendiente de los incas cuzqueños. Esto último bien podría estar dirigido a lograr prestigio entre los sectores más aculturados de la sociedad andina colonial, y también en el grupo criollo. Una idea de lo que pensaba la gente andina sobre Tupa Amaro puede hallarse en los bandos que fueron emitidos en sublevaciones vinculadas con la suya, o derivadas de ella, donde aun después de ejecutado el dirigente cuzqueño se le presentaba como morador en el Gran Paititi, y se le reconocía como *Inka*; tal ocurrió en Huarochirí en 1783.

En términos generales, los dirigentes tupamaristas empleaban un prestigio sagrado reconocido por la gente que los seguía; mencionábase entre otros el caso de Pedro Chalco, ayacuchano, de quien se afirmaba que había hecho milagros, por ejemplo, salvando el ganado despeñado. Se mantuvo, entonces, al interior de la sublevación de Tupa Amaro, el prestigio religioso tradicionalmente reconocido a los curacas y, por cierto, al *Inka*, y también se hizo uso de estas atribuciones para otorgar al pasado incaico la imagen de una edad de oro, a la cual se merecía y ansiaba volver. Ello iba de la mano con el cultivo deliberado del propio pasado, ahora concebido como esperanza recuperable. Por ello no extraña que desde mucho tiempo antes del estallido de la rebelión de Tupa Amaro, la gente andina hablara del tiempo del *Inka* como una época idealizada y gloriosa.

Antes del siglo XVIII —como se mencionó al hablar del Taki Onqoy— la mención al tiempo del *Inka* solo parece referirse al pasado en general, pero ya en el siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, la referencia a aquel tiempo adquirió un sentido específico de tiempo sagrado recuperable escatológicamente. No era casual que los españoles preguntaran en las investigaciones llevadas a cabo en Huancavelica (1666-67) acerca del uso de símbolos como los que el *Inka* había empleado; tampoco fue un capricho de la administración española la conocida y posterior disposición que prohibió la circulación de los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega, después de la rebelión de Tupa Amaro. Las autoridades españolas de 1782 consideraban el peligro político que representaba la obra del Inca Garcilaso, la cual relataba con lujo de detalles un pasado ideal de grandeza soberana, en un momento como el siglo XVIII

(la segunda edición de los *Comentarios* fue realizada en 1723-24), cuando era evidente el prestigio de dicho pasado, cuando nominarse *Inka* era, a fin de cuentas, un acto político de clara significación, coincidente con el relieve que alcanzaban los descendientes de los antiguos gobernantes cuzqueños entre una población más aculturada y, también con el efecto popular que tenía la figura mesiánica del propio *Inka*, fácilmente relacionable con los acontecimientos de la época.

Será más visible el contexto que rodeó la prohibición de los *Comentarios reales*, si se recuerda que al reeditarlos, en 1723-24, Andrés González de Barcia había incluido en el prólogo correspondiente a la primera parte (escrito bajo el seudónimo de Gabriel de Cárdenas) la mención a una profecía recogida por Sir Walter Raleigh en el siglo XVI, e incluida en su *Discovery of Guiana*, donde se mencionaba el apoyo inglés que lograría restituir a los incas en el gobierno del Perú.

Fue correcta, entonces, la apreciación de la Corona sobre los *Comentarios reales* y su valor e influencia en la población; ello es más claro cuando hoy se conoce que el propio Tupa Amaro adquirió una colección de las obras de Garcilaso, impresas por Barcia, de lo cual quedó constancia en las aduanas españolas del puerto del Callao. La gente andina había hecho regresar a los Andes la presencia del *Inka* desde el siglo XVII, y ésta era ya evidente en los tiempos de Tupa Amaro. Muchas preguntas pueden ser puestas a consideración, aunque es difícil entender el respaldo masivo de la población al curaca Tupa Amaro, y a los movimientos que sus actos suscitaron, sin la vigencia de un *Inka* mesiánico previamente aceptado. El primer interrogante podría referirse a las razones que pudieron llevar a algunos grupos étnicos o curacazgos a luchar contra Tupa Amaro y en favor de los españoles; tal ocurrió en las áreas controladas por Choquehuanca o por Pumacahua. Aunque se ha propuesto para ello razonamientos basados en la conveniencia política, debe considerarse el hecho de que algunos curacas, como los mencionados, podían aceptar el derecho a ser aceptados como “tronco principal de los incas” cuzqueños, de igual forma como se nombraba Tupa Amaro.

Una segunda cuestión a discutir hallaríase relacionada con rivalidades étnicas, aun poco estudiadas. Sobre este asunto se ha sugerido para el Alto Perú que en las sublevaciones relacionadas con el ciclo de Catari, tuvieron importancia viejas alianzas y antiguas rivalidades étnicas, más fácilmente visibles las últimas entre grupos vecinos, mientras que las primeras se hallarían entre aquellos alejados entre sí, pero relacionados a través del régimen de complementariedad ecológica. Al proponer este tema a discusión, el historiador boliviano Fernando Cajías abrió una serie de ámbitos para explorar. No sería extraño que rivalidades como las indicadas tuvieran también lugar entre originarios y forasteros, pero ésta no debe ser la única posibilidad. Cabría interrogarse, finalmente, si estas opciones —que pueden tener una muy larga duración— pudieron ser capaces de marginar la imagen de un *Inka* resucitado y triunfal, o si se hicieron presentes otros problemas, como los mencionados en un último trabajo de Mörner y Trelles, donde se analiza la composición demográfica de la población y su relación con la actitud frente a la rebelión. No parece, pues, que la adhesión o la oposición de algunos grupos étnicos a las sublevaciones tuviera únicamente razones coyunturales.

A inicios de la segunda mitad del siglo XIX, el viajero y arqueólogo estadounidense Ephraim George Squier recorría el sur peruano, y mencionaba que Tupa Amaro había reunido a su gente en el templo de Wiraqocha, y allí



Arbol genealógico de los Tupa Amaro. Archivo Departamental del Cuzco

los había arengado a la vez que solicitaba el apoyo de la divinidad andina que había combatido a favor de los incas en la guerra con los Chancas. Nótase en esta versión, proveniente sin duda de una información oral recogida en sus viajes, una muestra de la vigencia del *Inka* resucitado en los días de Tupa Amaro, el cual recogía —revivía— una conducta arquetípica; Squier, sin embargo, en un afán de documentar la información oral que había recibido de los pobladores de la región que visitaba a solo ochenta años de la rebelión de Tupa Amaro, la complementaba con datos de las crónicas que había estudiado, en este caso los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, donde se atribuía al *Inka* Wiraqocha —no a Pachacuti— la victoria sobre los chancas.

En el siglo XIX debe haber más manifestaciones de la gesta del *Inka* mesiánico, e informaciones similares a la de Squier. La investigación sobre ello queda abierta. Cuando en la mitad del siglo XX se hicieron públicas las versiones de los mitos de Inkarrí, recogidas a partir de la década de 1950 por muchos autores, se apreció nuevamente la vigencia de un *Inka* mesiánico en la tradición oral andina contemporánea. En ella, Inkarrí (= Inka-rey) es un personaje cuyo regreso se espera, pues del mismo depende la restauración del cosmos antiguo en los Andes, quebrado por la invasión española. Los mitos de Inkarrí recogen elementos planteados en las versiones tradicionales cuzqueñas, que fueron acogidas en las crónicas del siglo XVI, relativas a la ordenación del mundo o a la fundación del Cuzco primordial, y proyectan la figura del *Inka* en un retorno apocalíptico que produciría la inversión del mundo, llevándolo a una nueva edad de oro bajo el reinado del *Inka*.

Los escritos en torno a este mito son abundantes, y muchas también las versiones que se obtuvieron en los últimos años; sin embargo, su relato contemporáneo aparece teñido de una versión sobre un *pasado* que parece predominar mucho sobre el tono admonitorio y apocalíptico que reflejan las versiones del siglo XVIII, cuando anunciaban el retorno del *Inka*. Las mismas fueron mencionadas como anunciadores del movimiento de Tupa Amaro de 1780. Las versiones del mito de Inkarrí hoy conocidas encierran así una versión más "histórica". Las más divulgadas de ellas, recogidas por José María Arguedas en Puquio (Ayacucho) dejan entrever la fuerte influencia de la presencia española y de la evangelización, encierran la duda acerca del renacimiento futuro del *Inka*, pues éste volverá "si Dios da su asentimiento".

Otros cauces tomó la actividad andina después de las grandes rebeliones del siglo XVIII, y debe llamar la atención cada vez más la participación de la población en otras posteriores, como las encabezadas por los hermanos Angulo y el curaca Mateo García Pumacahua en 1814. De todos modos, el tono de la resistencia pudo variar, al mismo tiempo que la conciencia andina tomaba otros cauces y, dos siglos después de Tupa Amaro, se encamina hacia los medios urbanos, en medio de una andinización de los mismos que hoy notamos.

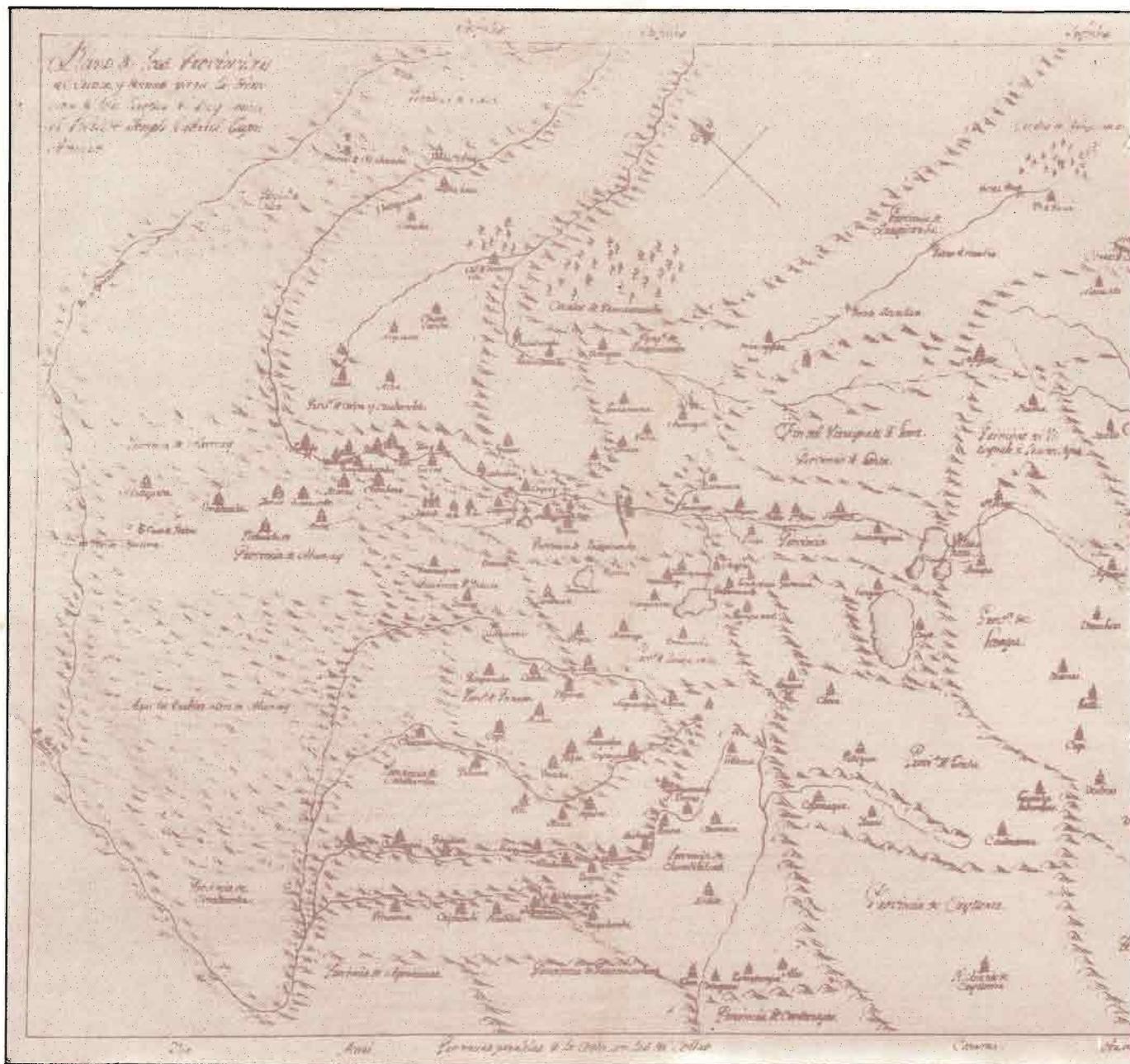
LAS SUBLEVACIONES ANDINAS DEL SIGLO XVIII: HECHOS E INTERPRETACIONES

La presencia de una ideología mesiánica constituye, ciertamente, un telón de fondo; de igual modo, su presencia personalizada en el *Inka* en las rebeliones de esta centuria es evidencia y sustento de sus dirigentes. Pero no determina ni explica por sí sola la serie de rebeliones mencionada. Se han hecho muchas propuestas destinadas a entender mejor el conjunto de factores

que estuvo entonces en juego, e hizo posible la efectiva sublevación andina de la época; al lado de los criterios mesiánicos se alínean diversas causas, propuestas en un numeroso conjunto de estudios especializados. Entre otras figuran: a) Los repartos legales e ilegales de los corregidores (en síntesis: cantidades de mercancías que un corregidor estaban autorizado a vender compulsivamente en su jurisdicción), los que constituían un sobre-impuesto, aunado a otras exacciones de estos funcionarios. b) La incidencia del tributo, cuyo peso creció, ciertamente después de la visita y censo mandados hacer por el virrey Duque de la Palata en los últimos años del siglo XVII, a raíz de los cuales se consideró tributarios no solamente a los originarios —como había sido la pauta del virrey Toledo, vigente desde las tres últimas décadas del siglo XVI— sino también a los mestizos, forasteros, antiguos esclavos, etc. c) Las modificaciones administrativas del régimen de los Borbones en España, que afectaron seriamente a la población andina, toda vez que significaron un crecimiento del poder y de la capacidad de presión del Estado, en todos los órdenes, incluyendo, por cierto, el tributario. d) La incidencia de las mitas, pues, aunque la mita minera de Potosí había decrecido por aquel tiempo, la industria minera tomó nuevos rumbos en el siglo XVIII, y empleó siempre mano de obra forzada (mitayos); aunque es cierto que se incrementó simultáneamente el mercado salarial en el ámbito minero, subsistió la mita, no solamente en las minas, sino también en otros ámbitos menos estudiados (los obrajes, por ejemplo). e) La vinculación con otros movimientos generados en diversos lugares de los Andes; generalmente se ha mencionado al de Tupa Amaro como el más notorio ejemplo. f) No debe descartarse un importante proceso: la relación entre la población, ya en incremento visible, con la tierra ocupada; se aprecian incrementos en los pleitos por la tierra, de recuperación de antiguos campos de cultivo abandonados antes, y ello es crucial en el siglo XVIII, en una sociedad predominantemente agrícola. g) La peculiar situación del eje comercial Cuzco-Potosí, fundamental línea afectada ya por la decadencia de la minería de la plata en aquella región; se ha mencionado recientemente, además, que el área mantenía una tradición de pertenencia a un ámbito segregable tanto de Lima como de Buenos Aires. h) Vinculado a lo anterior, debe resaltarse la gran inversión minera, derivada en el siglo XVIII hacia ámbitos distintos del sur del Perú, concentrada en regiones norteñas (Hualgayoc, por ejemplo, en Cajamarca). i) Finalmente, los problemas derivados de la recomposición de los grupos étnicos, con la dispersión de la autoridad, y otros problemas adyacentes, si bien éste es el aspecto menos estudiado de todos.

Se ha mencionado puntos de evidente interés en los estudios de los años recientes, mayormente para el caso de la rebelión de Tupa Amaro; entre ellos destaca el ingreso al mundo indígena de la gente proveniente de otros grupos (mestizos, criollos, mulatos, etc.), así como también se ha indicado que el estancamiento o la baja de los precios de ciertos artículos en el mercado podría haber producido una falta de circulante entre los tributarios andinos, dificultando así el pago de las obligaciones estatales, los diezmos o, también, los repartos.

Ciertamente, es difícil atribuir a una sola de estas causas las sublevaciones del siglo XVIII en los Andes, pues hay que añadir a las mencionadas aquellas que tenían un efecto o influencia claramente local. Se ha hablado de rebeliones anticlericales, antifiscales, etc., motivadas las primeras por las actividades de los evangelizadores, y las segundas por la exacción oficial y los abusos de los funcionarios; puede aceptarse, en principio, una serie de motivaciones como aquellas, aunque puede discutirse siempre la adjudicación de causas



Mapa de los movimientos de tropas en la sublevación de Tupa Amaro. (Biblioteca del Congreso, Washington D.C.)

concretas a ciertas revueltas. Deberá tenerse siempre en cuenta un amplio conjunto de factores, como los que se indicaron al inicio de este apartado, así como otros tópicos, sugeridos en investigaciones recientes, que relievan la actividad de diferentes comunidades de una determinada área, frente a sublevaciones de amplio alcance territorial y étnico, como las de Tupa Amaro o Catari. Así, adquieren cada vez mayor importancia los contactos interétnicos (coincidencias o conflictos), y también la participación en las rebeliones de ciertos grupos ocupacionales, arrieros por ejemplo, que podían conectar diversos grupos entre sí y en ámbitos muy alejados.

Se ha destacado, de otra parte, los aspectos políticos de la rebelión de Tupa Amaro, quizás en buena cuenta porque los españoles de la época buscaron en ellos una justificación de la propia actitud de los dirigentes y sus seguidores. A esos ojos, la actitud de un Tupa Amaro proclamándose rey podía ser más interesante —más fácilmente sancionable, también— que la de proclamarse *Inka*. Pero debe tenerse en consideración asimismo que Tupa Amaro se dirigía simultáneamente a públicos diferentes, no sólo andinos, a quienes debía hablar en distinto lenguaje; de hecho, este asunto configura un problema particular vinculado al léxico empleado por el propio Tupa Amaro y otros dirigentes de entonces, pues el mismo ha permitido a distintos autores interpretar posiciones particulares, por ejemplo “fidelistas” al rey y, simultáneamente con ello, el rechazo de las autoridades locales, como los corregidores. Como en tantas partes parece decirse “Viva el rey y muera el mal gobierno”. Nótese que este criterio parece similar al empleado por Guaman Poma a inicios del siglo XVII, y no es entonces un hecho aislado sino común y originado en el reemplazo, aludido en investigaciones recientes, del *Inka* por el rey de España; la identidad que hizo posible esta sustitución era visible tanto en la obra de Guaman Poma como en otras versiones andinas, tal es el caso de la mencionada *Tragedia del fin de Atawallpa*.

La comparación entre distintos movimientos, el de Tupa Amaro y el de Catari, por ejemplo, aparte de otros similares y simultáneos en los Andes, ha atraído la atención de los especialistas. Se ha hecho notar que no era exacta la impresión, en boga años atrás, acerca de que la sublevación de Tupa Amaro era el origen de las demás que ocurrieron en sus tiempos; entre otros casos, la actitud de Catari y de los dirigentes de otros movimientos, podía responder a motivaciones regionales independientes, aunque los reclamos pudieran ser parecidos. Aun teniendo en cuenta la importancia, destacada en recientes estudios, del eje comercial que vinculaba al Cuzco (y Arequipa) con Potosí, parece haber concretas condiciones particulares en cada movimiento, que permiten diversas tipificaciones. Lo único claramente subyacente en todos en la imagen de la resurrección del *Inka*.

Aunque la dirigencia de los movimientos del siglo XVIII estuvo predominantemente conformada por curacas, y que es evidente que muchos de ellos se reclamaban descendientes de los incas del Cuzco, debe destacarse también la participación progresivamente creciente de mestizos y aun de criollos. Se ha mencionado, asimismo, que la participación de los últimos podría haber estado relacionada con la necesidad de sectores dirigentes de la sociedad criolla de buscar comandar el movimiento indígena; en algunos casos pareciera que, al revés, fueron incorporados tardíamente. Tupa Amaro se dirigía a mestizos y a criollos, pero a lo largo de la propia cronología de su rebelión el acento andino fue haciéndose creciente y, con él, el uso del término *Inka* para designar a su jefe.

Desde las rebeliones de Lima y Huarochirí —producidas en 1750— y aun antes, se apreciaba claramente la presencia de mestizos y criollos, que había sido anunciada en algunos de los movimientos relatados con anterioridad. En los comienzos del mismo año de la sublevación de Tupa Amaro (1780), el criollo Lorenzo Farfán de los Godos organizó una rebelión en la ciudad del Cuzco; entre los dirigentes de la misma figuraron Bernardo Pumayauli Tambohuacso, quien era curaca de Pisac, y otros personajes importantes del sector andino de la ciudad. Los últimos dieron una denominación a la conjuración: la rebelión de los plateros. Formó parte de la conjura gente proveniente de diversos grupos urbanos, entre los cuales se ha señalado la presencia de escribanos; naturalmente, participó en ella gente andina, aunque se mencionó que llegó a tener el apoyo del clero regional. Asimismo, se ha indicado que la conjuración alcanzó el apoyo de pobladores de diversas provincias cuzqueñas. Denunciados los principales complicados, fueron arrestados y ajusticiados. Tambohuacso logró huir de la inmediata represión, pero fue capturado posteriormente y estuvo preso en el Cuzco; fue ejecutado cuando ya la rebelión de Tupa Amaro se hallaba en marcha. No es extraño, pues, que el movimiento de este último tuviera apoyo entre la propia población cuzqueña.

La sublevación de los plateros buscaba basarse en el descontento motivado por el cobro de impuestos excesivos, y algunos bandos públicos proclamaban la lealtad de los sublevados a la Corona a la vez que anunciaban la lucha contra el mal gobierno local. Aunque el movimiento duró poco tiempo y su influencia aparente fue pequeña, vale la pena relacionarlo con la casi simultánea actividad subversiva arequipeña, donde se protestaba asimismo contra las nuevas cargas aduaneras, al margen de las ya conocidas denuncias acerca de la mala administración y los abusos continuos de los corregidores de indios. Los pasquines callejeros dieron testimonio de los reclamos de Arequipa.

En ambas situaciones, en el Cuzco y en Arequipa, es notoria la presencia de criollos y mestizos, no tratándose, entonces, de rebeliones puramente indígenas, siendo evidente una participación diversificada de la población; pero resalta otra actitud importante: cuando el proceso contra el dirigente cuzqueño Tambohuacso fue llevado a Lima, el reo fue defendido en los tribunales por José Baquijano y Carrillo, célebre académico de la Sociedad de Amantes del País y connotado personaje de la vida limeña y criolla.

Aquí se hace visible, como en otros casos, una confluencia de los movimientos y las actitudes andinas y criollas sobre las cuales se ha escrito mucho. No hay consenso en cuanto pudieron llevar a la independencia sobre la base de una conciencia nacional unificable y en vías de ejercicio, aunque la rebelión andina colaboró en la radicalización de los grupos criollos. Se afirma, entre otras cosas, que los criollos se mostraron proclives a la rebelión, justamente para evitar que la rebelión andina les hiciera perder su posición dirigente en la sociedad. En buena cuenta, al fracasar los movimientos andinos del siglo XVIII, dejaron abierta la puerta para la independencia criolla, que triunfó finalmente. Larga es la historia, entonces, tanto de las actitudes andinas que culminaron en la situación conflictiva del siglo XVIII, con la formación de un activo movimiento antihispánico, así como también fue larga la formación de una conciencia criolla que buscó la elaboración de una idea nacional. Muchas son las variantes en ambos casos, así como los puntos de contacto.

La resistencia andina cambia de forma a raíz de los movimientos del siglo XVIII; como se indicó anteriormente, sus manifestaciones no fueron quizás tan generalizadas como los aspectos ideológicos basados en la imagen de un

Inka mesiánico, siendo caracterizadas, en cambio, por las diferentes circunstancias existentes en diferentes zonas de los Andes. También matizaron las actitudes de la población situaciones étnicas concretas, relacionadas con alianzas y rivalidades entre etnias y también entre curacazgos. Asimismo, se ha precisado la influencia en la adhesión o no a las rebeliones de la composición de la población, donde a los factores étnicos se aunaron los porcentajes de forasteros, la densidad demográfica y la participación mayor o menor en el mercado colonial. Si a todo ello aunamos lo visto acerca de la composición de la dirigencia, y las diversas influencias que sobre ella se ejercieron, podremos tener un panorama de la época, caracterizada como la de mayor conflicto en la sociedad andina colonial.

No debe olvidarse, tampoco, que la resistencia tuvo muchas variedades en un tiempo largo, y que no sólo debe verse el conflicto en la rebelión armada, pues éste es visible en las complicadas gestiones de los curacas desde el siglo XVI en adelante, en la organización de las comunidades después de la visita toledana, en la composición y permanencia de los forasteros, en las circunstancias que rodean la mita en sus diversas formas, y en un vasto horizonte donde las relaciones entre españoles y andinos se hicieron continuas y fueron muchas veces opuestas. La propia aculturación, finalmente, puede ser entendida como una modalidad de resistencia; a través de ella, la población andina buscaba salvaguardar instituciones o relaciones recubiertas, casi siempre, de un frondoso follaje occidental.

BIBLIOGRAFIA

El tema de la resistencia andina ante la invasión española y la subsiguiente colonización ha producido una amplísima bibliografía. Para la primera época, relativa a los conflictos iniciales entre los españoles y las tropas incaicas, la sublevación acaudillada por Manco Inca y los incas de Vilcabamba, véase de George A. Kubler, "The Peruvian Chief of State. Manco Inca (1515-1545)" (*Hispanic American Historical Review*, XXIV, 2, 1942); del mismo autor: "The Neo-Inca State (1537-1572)" (*Hispanic American Historical Review*, XXVII, 2, 1947), y "The Quechua in the Colonial World" (*Handbook of South American Indians*, vol. II, Washington [1946] 1963). Es clásico, asimismo, el estudio de John H. Rowe, "The Incas under Spanish Colonial Institutions" (*Hispanic American Historical Review*, XXXVIII, 2, 1957). Útil es la versión de Edmundo Guillén Guillén, *Visión peruana de la conquista (La resistencia incaica a la invasión española)* (Lima 1979), así como los documentos publicados por el mismo bajo el título de *Versión inca de la Conquista* (Lima 1974). Una visión diferente en Waldemar Espinoza Soriano, *La destrucción del imperio de los incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos* (Lima 1973). La obra de John Hemming, *The Conquest of the Incas* [1970] ha sido traducida (Fondo de Cultura Económica, México 1982). Véase también, de Liliana Regalado de Hurtado, "De Cajamarca a Vilcabamba: una querrela andina" (*Histórica*, VIII, 2, Lima 1984).

El libro clásico sobre la problemática que rodeó la evangelización y los visibles conflictos centrados en las campañas de la extirpación de las idolatrías, es el de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)* (México 1977 [originalmente publicado en París, 1971]). Sobre la "cristalización" de la religión andina en el siglo XVII, véase de Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Lima 1983). La evangelización franciscana y los aportes a ella de un ideario basado en los criterios de Joaquín de Fiore y su *Evangelio Eterno*, han sido estudiados por John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México 1972), si bien trata fundamentalmente el caso de México. Una propuesta relativa al mito de las tres edades en el Perú en Fernando Fuenzalida, "El mundo de los gentiles y las tres eras

de la creación" (*Revista de la Universidad Católica. Nueva serie*, 2, 1977). Sobre los mitos de Inkarrí hay una abundante bibliografía; véase de José María Arguedas, "Puquio. Una cultura en proceso de cambio", en Luis E. Valcárcel y otros, *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (Lima 1964), Juan M. Ossio, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino* (Lima 1973), Franklin Pease G.Y., "Las versiones del mito de Inkarrí" (*Revista de la Universidad Católica. Nueva serie*, 2, Lima 1977), y *El pensamiento mítico. Antología* (Lima 1982). Un reciente trabajo hace interesantes aportes: Manuel Gutiérrez Estévez, "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina" (*Anthropologica*, 2, Lima 1984). sobre el Taki Onqoy y otros movimientos andinos del XVI, véase de Luis Millones, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz* (México 1971); también Nathan Wachtel, *Los vencidos* (citado) y Steve Stern, "El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)" (*Allpanchis*, 19, Cuzco 1982). El libro de este último, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640* (Madison, Wisconsin, 1982) es útil para el análisis del contexto local. Las sublevaciones de Cajatambo han sido estudiadas recientemente: Hugo Pereyra Plasencia, *Sublevaciones, obras e idolatrías en el Corregimiento de Cajatambo en los siglos XVI y XVII* (Memoria, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras, 1986). Véase, para casos específicos, como los mencionados en Quito: Kathleen Klumpp, "El retorno del Inga, una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina" (*Cuadernos de Historia y Arqueología*, Año XXIV, 41, Guayaquil, 1974). Sobre el mesianismo en general, véase la anteriormente citada *Ideología mesiánica del mundo andino*, así como Jan Szemiński, *La utopía tupacamarista* (Lima 1983); también el reciente libro de Alberto Flores-Galindo, *Europa y el país de los incas. La utopía andina*, (Lima 1986).

La bibliografía sobre la rebelión de Tupa Amaro es amplísima; véanse, entre otros muchos: Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica* (3a. ed., Buenos Aires 1967), Carlos Daniel Valcárcel, *La rebelión de Túpac Amaru* (3a. ed., Lima, 1970), y Luis Durand Flórez, *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru* (Lima 1974), del mismo autor: "La formación del plan político de Túpac Amaru" (*Scientia et Praxis*, Lima 1971). Es particularmente importante el trabajo de John H. Rowe, "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII" (*Revista Universitaria*, XLIII, Cuzco 1954). Recientes coloquios han reunido nuevas contribuciones, por ejemplo: *Actas del Coloquio Internacional Túpac Amaru y su tiempo* (Lima y Cuzco 1980), asimismo, recientes antologías recobran importantes trabajos, entre ellas: Alberto Flores-Galindo, ed., *Túpac Amaru 1870. Antología* (Lima 1976), y Luis Durand Flórez, ed., *La revolución de Túpac Amaru (Antología)* (Lima 1981). Entre otros estudios que analizan aspectos relacionados con la rebelión, véase: Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones* (Lima 1980). Entre las más recientes e interesantes contribuciones sobre las rebeliones del siglo XVIII, incluida, por cierto, la de Túpac Amaru, véase de Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru* (Colonia 1985), y, de la misma autora: "El mito de la Independencia concedida. Los programas políticos del siglo XVIII y del temprano siglo XIX en el Perú (1730-1814)", en H.-J. Bouisson, G. Kahle, H.-J. König y H. Pietschmann, *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica* (Böhlau Verlag, Köln 1984). Este último volumen trae contribuciones importantes para el tema; añádase, para Túpac Amaru y su búsqueda de un reconocimiento hispánico: John H. Rowe, "Genealogía y rebelión en el siglo XVIII" (*Revista Histórica*, XXXIII, Lima 1982). Los trabajos de Magnus Mörner y Efraín Trelles, "La aplicación de un esquema analítico general en el caso de la rebelión de Túpac Amaru" y "Un intento de calibrar las actitudes hacia la rebelión en el Cuzco durante la acción de Túpac Amaru", del primero y de ambos autores, respectivamente, fueron editados como *Dos ensayos analíticos sobre la rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco* (Estudios Históricos sobre estructuras agrarias, 2, Estocolmo 1985).

Capítulo XIV

LA IGLESIA. LA EVANGELIZACION

LA evangelización fue considerada siempre una de las razones fundamentales, la más fuerte inspiración y clara justificación de la conquista de nuevas tierras y hombres, y del establecimiento del régimen colonial en general. Un criterio muy generalizado ha considerado, en contrario, que esto fue solamente un argumento, y que en realidad la evangelización fue un pretexto o justificación no valedera para salvar a la colonización de una condena moral. Ello no es cierto. Basta dar una mirada a la historia de la evangelización de América, para comprender que, al margen de las motivaciones económicas y políticas, la evangelización se basó en la intensa necesidad de cumplir el mandato evangélico y propiciar de esta manera la segunda venida de Cristo a la tierra. El espíritu de cruzada que animó católicamente a los castellanos y demás cristianos españoles en la guerra contra los moros, estaba vigente cuando los peninsulares iniciaron su empresa ultramarina.

Fue la Iglesia la que manejó cuidadosamente su tarea, aunque no planificó la empresa, sino que se vio envuelta en ella una vez iniciada. Ello explicaría por qué, siendo indudable un "espíritu misional" en la decisión política de la Corona castellana, la propia Iglesia participó minoritaria y tardíamente en los primeros momentos de la empresa, cuando los resultados de la misma eran todavía inciertos. En cambio, al obtenerse un nuevo mundo poblado, la Iglesia aportó un esfuerzo mayor, visible no sólo cuando se abrieron las posibilidades de una amplia población por evangelizar, sino cuando la propia empresa colonizadora alcanzó dinámica autónoma y sometió a la población americana a un régimen que no garantizaba la incorporación de la misma al cristianismo y, en consecuencia, tampoco proporcionaba buenos augurios para su salvación en términos de las promesas de Cristo. De lo primero hay excelentes ejemplos en la evangelización franciscana de México, y de lo segundo en la actividad religiosa ante la explotación antillana, que dio lugar a un amplio movimiento encabezado por Fray Bartolomé de las Casas.

Nominalmente, la evangelización se inició en el Perú en los días inaugurales de Francisco Pizarro y su hueste. Sin embargo, sólo se le dio comienzo real cuando las órdenes religiosas se instalaron en las nuevas tierras, comenzaron a establecer conventos y misiones rurales. Los frailes estuvieron en la toma de Cajamarca, y se registró en los cronistas de la época la conversión del *Inka* Atahualpa; pero éste es un acontecimiento no verificable en su contenido íntimo

y, en el caso de ser cierto, sin consecuencias sociales. Respondía en buena cuenta a un criterio generalizado en la época, que afirmaba que la conversión de los príncipes traería como consecuencia una evangelización más efectiva de la población, desde arriba, sobrevalorándose el elemento ejemplar identificado así en los Andes con el bautizo del *Inka*. Este criterio continuó en funciones durante un largo tiempo, y explica los esfuerzos por bautizar a los miembros de las panacas cuzqueñas, por enviar presurosamente evangelizadores a Vilcabamba para hacer lo propio con los dirigentes que allí residían, y por convertir a los señores étnicos de diversos lugares de los Andes.

La población andina no disponía de una religión excluyente, y mucho menos producto de una "revelación histórica de Dios", como era el Cristianismo. Tampoco había una identificación de la religión estatal como algo que la población debía aceptar necesariamente, y el culto solar del Tawantinsuyu, tan mencionado por los cronistas, no era popular, sino que estaba restringido a una élite. De otro lado, al disponer de una religiosidad no excluyente, la población andina no consideraba que al adoptar una nueva divinidad o al participar en sus rituales, debía desprenderse obligatoriamente de sus propios dioses anteriores y de su correspondiente vida ritual, tan estrechamente vinculada a la sustentación alimentaria y a las relaciones sociales en general. Estos criterios andinos favorecieron el éxito inicial del Cristianismo, y explican también por qué, más de cincuenta años después de iniciada la evangelización, la Iglesia peruana debió emprender campañas especiales de extirpación de las "idolatrías", al plantearse el fracaso de la primera evangelización. A la par y después de dichas campañas, se debió iniciar un largo proceso de elaboración —quizás consciente— de un sincretismo religioso que, a la larga dio origen a un cristianismo andino destacado en recientes investigaciones. Lo último se explicaría por la adopción consciente de criterios más elásticos por parte de los evangelizadores, que permitieron que el Catolicismo fuera más permeablemente aceptado por la población.

LAS ORDENES RELIGIOSAS Y LOS PRIMEROS OBISPADOS

Las primeras órdenes que llegaron al Perú fueron las de los dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos. Se continuaba así con un criterio que había entregado años antes a las órdenes mendicantes, encabezadas por los franciscanos, la evangelización de México. Entre 1534 y 1541, los dominicos establecieron conventos en el Cuzco, los valles de Chancay, Lurín y Chíncha, así como también en Lima; casas en Arequipa y otras regiones más hacia el Sur, así como en las zonas altas del altiplano Perú-boliviano. Desde 1540 se organizó la Provincia de San Juan Bautista, que rigió las tareas de la orden dominica en el virreinato del Perú. A fines del siglo XVI pasaban de 300 los miembros de la orden en el extenso territorial virreinal.

Desde poco tiempo después de la muerte de Atahualpa se hallaba en el Perú fray Marcos de Niza; en 1534 tuvieron los franciscanos su primer convento en Quito, donde fue célebre el flamenco fray Jodoco Ricki, el primer Custodio franciscano en el virreinato peruano. El segundo convento de la orden estuvo ubicado en Lima, y en torno al tiempo de la muerte de Pizarro, llegaron de México en 1542 doce misioneros franciscanos, que dieron a su provincia el nombre de los Doce Apóstoles. La orden franciscana quería reeditar de esta manera su experiencia mexicana.

Los mercedarios que, como los anteriores, tenían representantes en los Andes desde los días inmediatos a la presencia de Francisco Pizarro, disponían en 1540 de cuatro casas en el Perú, y algunos de ellos fueron con Diego de Almagro a la conquista de Chile. Como la orden mercedaria no era mendicante, pudo utilizar y explotar bienes inmuebles; fue también la única orden religiosa a la cual Pizarro le asignó repartimientos de indios para su sustento. Ello explicó, de una parte, su rápido crecimiento.

Los primeros agustinos que llegaron al Perú lo hicieron en 1551, y se dispone de un precioso documento que reseña sus actividades evangelizadoras en Guamachuco. Doce religiosos llegaron a los Andes procedentes de Salamanca; crecieron rápidamente en número y participaron activamente en las tareas de la evangelización. Hacia 1560 tenían conventos en Trujillo, el Cuzco y en zonas rurales; desde sus inicios tuvieron doctrinas en Guamachuco, Guarochiri y una serie de lugares costeros adicionales.

En el siglo XVII inicial era ya notoria una competencia académica entre las primeras órdenes, acerca de cuál de ellas había tenido el privilegio de abrir el camino evangelizador en los Andes, así como una emulación en torno al papel protagónico de cada una de ellas. No cabe duda que hubo dominicos, franciscanos y mercedarios en los primeros tiempos españoles en los Andes, pero la discusión acerca de cuál de las órdenes se estableció primero en la región es hoy día secundaria. Interesa, en cambio, precisar que los miembros de todas las órdenes proporcionaron personajes distinguidos desde los días de Francisco Pizarro, y que tuvieron prontamente especialistas que trabajaron las lenguas andinas, escribieron crónicas y las primeras cartillas evangelizadoras bilingües, previas a la *Doctrina Cristiana* en español, quechua y aymara, mandada hacer por el Concilio de Lima de 1583.

El primer obispo nombrado fue nominal: Hernando de Luque no llegó nunca a hacerse cargo del obispado de Tumbes, pues murió en Panamá antes de venir al Perú. El primero real fue el del Cuzco, cuando se hizo cargo del mismo fray Vicente Valverde, dominico que estuviera en Cajamarca, donde le tocara discutible actuación frente a Atahualpa. Consagrado en Salamanca, Valverde se instaló en su obispado en 1538; en aquel tiempo la diócesis cuzqueña abarcaba desde la Nueva Granada hasta Chile. El obispado de Lima se inauguró en 1541, cuando llegó el primer obispo, fray Jerónimo de Loaysa, asimismo figura importante de la orden de Santo Domingo. Cinco años más tarde Lima era arzobispado, y de su control dependían León de Nicaragua, Panamá, Quito, Popayán y el Cuzco. A fines del siglo XVI ya estaban definidas otras diócesis, como Asunción, Charcas, Santiago, La Imperial y Tucumán, y a comienzos del XVII se establecía la diócesis de Buenos Aires, así como la de Arequipa y otras, mientras Charcas adquiría dignidad de arzobispado.

El crecimiento de la Iglesia peruana fue rápido en el siglo XVI. Ello no sólo se aprecia en la organización administrativa de la misma, sino en el incremento de su actividad misionera, veloz y notoriamente expandida. A fines del siglo XVI e inicios del XVII se hicieron presentes problemas de competencia entre las órdenes religiosas y el clero secular que crecía, directamente dependientes el último de los obispos.

No es independiente la formación de la Iglesia colonial de una importante actividad de la Corona castellana, pues ésta había recibido una serie de derechos que incluían la dirección específica de la evangelización de América y el privilegio de nombrar su jerarquía eclesiástica. Esto fue denominado Real Patronato, y las bulas papales que lo configuraron como institución se originaron poco

después de la empresa colombina. Ello hizo posible la concepción de la empresa misionera como una actividad en la que también intervenía el Estado, muchas veces decisoriamente.

EL CLERO REGULAR Y EL SECULAR

Desde el siglo XVI se apreció dificultades entre ambos. Parte del problema parece haberse originado en las viejas tradiciones independientes de las órdenes religiosas, que se remontaban a los tiempos medievales de la cristianización de Europa. Dichas tradiciones, celosamente mantenidas al interior de cada orden, tropezaban sin duda alguna con la noción hispánica del Patronato regio que, dadas las peculiares condiciones establecidas por la delegación papal, admitía de hecho una ingerencia efectiva del Estado español en la política evangelizadora. Debido a ello la Iglesia americana estuvo subordinada al poder civil, específicamente a través de la jerarquía, y sus relaciones con la Santa Sede se realizaban a través de aquel; esta situación no concordaba con los antiguos derechos de las órdenes religiosas, claramente independientes. La clara percepción de este asunto en la época se aprecia en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, quien solicitó la independencia de la Iglesia y el Estado, pidiendo al Papa transformar la situación y enviar un nuncio a los Andes como garantía de una vía directa de relación con Roma.

El clero regular parece haber intentado en los Andes un acercamiento similar al que realizó en México frente a la religión nativa. Este tema no se ha estudiado mayormente en términos comparativos. Se ha llamado la atención, en cambio, que algunos de los primeros evangelizadores de México debieron haber llevado a extremos la identificación de divinidades nativas con un apóstol cristiano, sobre todo en el caso conocido de Quetzalcóatl-Topiltzin. El dominico Diego Durán lo proponía (si bien no era el primero en hacerlo) a la vez que exaltaba el carácter providencial de la empresa cortesiana: Cortés había llegado a México para cumplir con designios divinos.

Este era sin duda alguna un punto no aceptable para el tipo de ortodoxia que perfilaba el Real Patronato. Autores como Jacques Lafaye o Georges Baudot sugieren nuevamente una interesante relación entre la orden dada por Felipe II en 1577 para recoger todos los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún y la expurgación de la obra de Agustín de Zárate (publicada en 1555), para que en su segunda edición del mismo año 1577 se suprimiera de ella tres capítulos que trataban de asuntos religiosos. Asimismo, se relaciona lo anterior con las modificaciones introducidas en la obra del criollo mexicano fray Diego Durán y el enjuiciamiento por el Santo Oficio de Lima del dominico fray Francisco de la Cruz. Sahagún presentaba una notable información recogida directamente por él acerca de la religión de los antiguos mexicanos, y los tres capítulos indicados de la *Historia* de Zárate se ocupaban del origen del mundo entre los andinos, de sus ideas acerca de la muerte y de otros temas similares que se consideraron dudosos; afirmaba este último que en las guacas andinas se había encontrado objetos que parecían báculos y mitras, como de obispos, lo cual aludía al espinoso asunto de la evangelización previa. No era extraño en este contexto informativo que divinidades andinas, como Wiraqocha, o mexicanas, como Topiltzin-Quetzalcóatl, fueran asimiladas a un apóstol de Cristo.

La Corona española reprimió las peligrosas imágenes providencialistas germinadas en torno a la figura de Hernán Cortés, de igual forma que los intentos altaneros de los conquistadores peruanos, encabezados por ejemplo por Gonzalo Pizarro. Cartas de Cortés, impresas, llegaron a ser prohibidas, así como también se prohibió la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara, que ensalzaba demasiado al conquistador. A la vez, la Corona deseaba controlar los resultados de las investigaciones realizadas por los misioneros acerca de la religión antigua de las poblaciones mexicanas y peruanas, y repudiaba versiones que hablaban de la evangelización apostólica o del origen hebrero de los americanos. Esto cambió más adelante, y hacia el final del propio siglo XVI e inicios de la centuria siguiente, estos eran temas tratados abiertamente y con gran difusión.

Dicha situación conflictiva puede relacionarse con los esfuerzos de los obispos por establecer una evangelización más controlada, de acuerdo a las pautas del Patronato y a las nuevas disposiciones del Concilio de Trento. Ello representaba, una buena cuenta, la posibilidad de un conflicto entre los cleros regular y secular que tomó diversas formas. Las acusaciones más comúnmente intercambiadas por ambos sectores se referían a ligerezas en la ordenación de criollos, a la falta de conocimiento de los idiomas aborígenes, etc. De otro lado, los ingresos destinados a las doctrinas habían alimentado en los primeros tiempos de la evangelización el crecimiento de las órdenes religiosas; se aprecia que mediante la política de paulatino reemplazo de doctrineros frailes por clérigos, los ingresos relativos a las doctrinas mismas pasaron a la administración de la jerarquía eclesiástica.

Todo ello no significó en ningún modo que las órdenes religiosas fueran aisladas del programa evangelizador, ni tampoco que perdieran la totalidad de las doctrinas, pero fue concentrándose paulatinamente a los frailes en conventos urbanos, donde se estableció una parte importante de las congregaciones. Se modificó así el mapa de la evangelización, distribuyéndose de diversa forma la tarea misionera. Algunas órdenes tomaron zonas de frontera, por ejemplo los franciscanos se concentraron en los "Andes de Jauja", la región de Tarma, hacia la Ceja de Selva; los jesuitas lo hicieron en la reducción modelo de Juli, donde se experimentó un tipo de trabajo misional que se empleó con posterioridad en gran escala en el Paraguay. A la vez que se delimitaban los nuevos territorios misioneros, entre fines del XVI e inicios del XVII se establecía la organización parroquial rural, ahora dependiente directamente de la autoridad de los obispos.

Pero las dificultades entre el clero regular y el diocesano duraron mucho tiempo. En las primeras décadas del siglo XVII, la correspondencia de los obispos denuncia claramente la continuidad del problema, y menudean en ella las denuncias contra los religiosos. Lo mismo ocurría dentro de las órdenes, que buscaron por todos los medios a su alcance mantener su anterior autonomía en la tarea evangelizadora. El asunto era más serio, como se dijo, en torno a las parroquias rurales, pues éstas eran de competencia claramente diocesana. Un buen ejemplo se aprecia en las quejas del obispo de Arequipa, Pedro de Perca, quien se dirigió al rey en abril de 1638, haciéndole saber que había pedido apoyo a la Audiencia limeña para resolver un conflicto concreto. Los religiosos de la orden de Santo Domingo habían recibido en herencia una hacienda, llamada la Guarca, cercana a Caravelí y a solo una legua del curato de este pueblo. Hicieron allí una iglesia con su cementerio, campana, pila bautismal, etc., cobrando derechos como curas. El obispo dice haberles solicitado repetidas

veces, sin éxito, que abandonaran la empresa "por ser esto en perjuicio de la jurisdicción ordinaria [del obispo] y contra disposición de concilios y del Real Patronato". La negativa de los religiosos a acceder al pedido del obispo, motivó la solicitud de éste a la Audiencia de Lima y la notificación a la autoridad suprema del rey. Casos como éste hacen ver la continua longevidad del problema.

EL CLERO CRIOLLO Y MESTIZO

Tempranamente iniciaron, tanto las órdenes religiosas como los obispos, la ordenación de criollos, estimulada por las disposiciones del Concilio de Trento, que establecían que las catedrales tuvieran seminarios para la formación adecuada del personal eclesiástico; Jerónimo de Loaysa estableció uno en Lima, que tuvo vida breve. El seminario limeño comenzó a funcionar normalmente cuando era arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo, en 1584. A fines de dicha centuria había ya otros seminarios en pleno funcionamiento en el virreinato del Perú.

El clero criollo creció rápidamente. Es cierto que comenzó a incrementarse durante las guerras civiles entre los españoles, en momentos en que la convulsión de la sociedad hispano-peruana era elevadísima; por ello se levantaron críticas y voces airadas que partían tanto de las órdenes de religiosos como de la jerarquía eclesiástica, acusando a los obispos o a los superiores de las dichas órdenes de negligencia en la expedición del Orden Sagrado. Esto puede entenderse mejor dentro del naciente conflicto entre clero regular y secular, asunto tan vinculado al establecimiento del Patronato Real. A fin de cuentas, podría establecerse una relación entre la lucha por la imposición clara y terminante de las pautas del Patronato, y los conflictos entre la Corona y los levantiscos conquistadores que deseaban imponer sus derechos personales en las nuevas tierras.

Donde sí hubo problemas de mayor duración fue en lo referente a la ordenación de los mestizos. Documentos de 1560 dan fe de que se había iniciado su ingreso al orden sacerdotal, lo cual originó críticas que se sumaron a las anteriormente mencionadas. En torno a 1580, disposiciones reales prohibían el ingreso de los mestizos al sacerdocio.

En una monografía de hace años, Fernando de Armas Medina detalló algunos de los conflictos que así se producían, destacando la voz solitaria de los mercedarios, quienes propiciaron abiertamente el ingreso de los mestizos a sus claustros y defendieron el derecho a ordenarlos en las deliberaciones del tercer concilio de Lima. No había, en términos generales, inconveniente para que los mestizos fueran aceptados en las órdenes religiosas como hermanos legos; la dificultad se hallaba en el acceso al nivel sacerdotal. Sin embargo de ello, las órdenes continuaron aceptando mestizos como candidatos al sacerdocio; así lo hizo efectivamente la Compañía de Jesús. Uno de los casos más interesantes fue el del P. Blas Valera, religioso jesuita; era mestizo y bilingüe, y escribió una serie de trabajos, parte de los cuales llegaron a manos del Inca Garcilaso de la Vega. Luego de una formación exitosa en la Compañía, Valera fue destinado al Alto Perú, donde vivió años; los reportes de sus superiores hablan bien de él, pero al parecer las suspicacias contra los mestizos lo alcanzaron y fue remitido a España, donde murió.

Avanzado el siglo XVI —en 1578— se aprecian dificultades para la ordenación de los mestizos dentro de la propia Compañía. La Corona prohibió finalmente ordenarlos, aunque la apelación de éstos llegó hasta la Santa Sede, la cual

buscó revocar la prohibición (que entraba dentro de las facultades del Patronato regio). Ello se logró, pero no limitó el problema, ni evitó la desconfianza política que también en este terreno rodeaba a los mestizos. A la larga, su ordenación siguió restringida y en el siglo XVIII hombres andinos pertenecientes a la orden franciscana seguían luchando por el derecho a la ordenación sacerdotal.

Si bien los criollos no tuvieron problemas para ordenarse, sí los tuvieron en cambio para acceder a los cargos directivos de las órdenes religiosas en el virreinato del Perú. A ello se debieron las muchas gestiones realizadas por los propios criollos, que no evitaron múltiples problemas y conflictos que alteraban con frecuencia la paz de los conventos durante el siglo XVII. Los estudios recientes de Bernard Lavallé han demostrado la amplitud de este movimiento, que dicho autor llega a identificar con la formación de una conciencia criolla en dicha centuria. Ello pudo tener efectos en la modificación de la noción que los criollos tenían del hombre andino, pues podría precisarse allí el punto inicial de un indigenismo criollo. No sería imposible que éste influyera en una toma de conciencia de los pobladores andinos —en realidad mestizos— que habían ingresado en las órdenes religiosas.

A lo largo de la Colonia, el clero mestizo se incrementó, aun cuando no fueran precisamente sacerdotes, ingresaron en muchas órdenes religiosas como hermanos o donados. Ello se demuestra claramente en el siglo XVIII, cuando se hicieron públicas las gestiones de donados franciscanos como fray Calixto de San José Túpac Inca, quien viajara a España acompañado por sacerdotes de su orden, quienes lo presentaron en la Corte (ver el capítulo sobre resistencia y aculturación andina). Ello hace ver una situación especial de los frailes mestizos, especialmente si —como en este caso— eran descendientes de los incas. No es posible saber si el prestigio de que gozaba fray Calixto entre los franciscanos era consecuencia de las actividades reivindicacionistas de los miembros de la élite cuzqueña en el siglo XVIII, pero sí es claro que él mismo tenía un alto predicamento entre los curacas de Lima: lo prueban sus cartas, dirigidas desde España, a los mismos, y son conocidas acusaciones de la autoridad virreinal, que lo vinculaban estrechamente con las actividades subversivas, específicamente con la rebelión limeña de la mitad del siglo XVIII. De otro lado, es visible que su condición de hombre andino no lo marginó dentro de la propia orden franciscana. Puede presumirse que su caso no fue único, y sería interesante comprobar si la situación (entonces emergente) del clero mestizo en las órdenes, era una consecuencia de las actividades de los criollos en el siglo XVII, cuando llevaron adelante largas querellas para obtener el reconocimiento de un *status* apropiado dentro de sus propias órdenes. Ellas finalizaron en un régimen que determinaba la alternancia en el gobierno de las instituciones religiosas. Las órdenes llegaron, por este medio, a ser gobernadas por criollos, alternando con los peninsulares.

IGLESIA, JERARQUÍA Y REALIDAD

La primera imagen de la Iglesia colonial puede dar la impresión de una organización altamente jerarquizada y rígida, identificada, de otro lado, con el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Sin embargo, la situación ha sido diferente y, dentro y fuera de la conocida organización jerárquica de la institución eclesiástica, la situación fue variable. Voces continuas mantuvieron

una actitud crítica, tanto hacia las pautas mismas de la evangelización, como hacia las actividades de la propia jerarquía. Parte de esta crítica se aprecia en el mencionado conflicto entre el clero regular y secular, que requiere de nuevas y más cuidadosas investigaciones.

En un primer lugar, la evangelización buscó ampliar rápidamente el horizonte de la conversión de los hombres andinos; la tarea resultó tan ardua como lo había sido en otros lugares de América previamente conquistados por los españoles. La única experiencia aprovechada fue la necesidad del aprendizaje de las lenguas indígenas y la concienzuda elaboración de gramáticas y vocabularios. En 1560, fray Domingo de Santo Tomás —dominico y obispo de Charcas— publicaba los resultados de sus trabajos lingüísticos, que iniciaron una larga serie de textos, diccionarios, gramáticas, manuales de evangelización, etc., elaborados por personal eclesiástico. Cuando en 1584 se imprimió en Lima la primera *Doctrina Cristiana* (primer libro impreso en el Perú y en América del Sur), la Iglesia se hallaba en condiciones de editarla en castellano, quechua y aymara; aunque hay testimonio de que se quiso ampliar este aspecto multilingüe a la lengua de Moche, ello no llegó a realizarse. El primer libro impreso en el Perú fue así eclesiástico y multilingüe, lo último daba fe del genuino interés de la Iglesia por disponer de instrumentos para la adecuada evangelización de los hombres andinos. Domingo de Santo Tomás denominó *quechua* al *runasimi*, y la *Doctrina Cristiana* oficializó la evangelización en las dos mayores lenguas de los Andes. Ello no significó la adopción definitiva de una política lingüística que promoviera la evangelización en términos duraderos en las lenguas andinas y de acuerdo con circunstancias específicas, se dieron marchas y contramarchas en este aspecto, primando finalmente las disposiciones que exigían la evangelización en español, si bien en la práctica los curas rurales debieron manejarse siempre en las lenguas andinas.

Las órdenes religiosas habían buscado difundir rápidamente el Cristianismo; aun antes de la edición de la primera *Doctrina Cristiana* oficial, los frailes de diferentes congregaciones elaboraron diversas cartillas bilingües, que parecen haber sido profusamente empleadas en la práctica evangelizadora. Circularon manuscritas durante años, y cuando el tercer concilio limeño ordenó editar la *Doctrina Cristiana*, prohibió simultáneamente la continuación del uso de tales cartillas, que se consideraron empíricas, aunque es posible que en ellas hubiera problemas como los mencionados antes: reconocimiento de la evangelización apostólica, del origen hebreo de los hombres andinos, posibilidad de conflictos con el Patronato regio. Pero a pesar del esfuerzo y del interés general de la Iglesia, la conversión efectiva fue mucho más lenta de lo que los españoles hubieran deseado. Se descubrieron las dificultades lingüísticas, no superadas en la práctica diaria, puesto que los sacerdotes no podían emplear sino un idioma reducido a sus necesidades inmediatas. Rápidamente se comprobó que la existencia de cátedras de lenguas andinas no bastaba para la dimensión de la tarea emprendida, y pronto hubo quejas en el sentido de que los doctrineros salían a trabajar sin haber rendido las necesarias pruebas de suficiencia lingüística. Cuando a inicios del siglo XVII, el clérigo Francisco de Avila levantó en Lima el estandarte de la extirpación de las "idolatrías", ya era visible que la conversión de los hombres andinos al Cristianismo era discutible en determinados medios eclesiásticos.

Al mismo tiempo, se hacía visible un segundo nivel de conflicto, esta vez entre las autoridades (los obispos) y las órdenes religiosas, del cual ya se habló, recordándose que las órdenes tenían privilegios papales procedentes

de la Edad Media, que alcanzaban al derecho de que disponían sus superiores para ordenar sacerdotes. En América, y en el Perú, las órdenes recibieron extensos territorios iniciales, relativamente imprecisos. Al comienzo fundaron conventos en las zonas rurales, reproduciendo patrones de la expansión del Cristianismo en Europa y en las colonias previas de los españoles en América. Dando una prueba adicional de su comprensión de la realidad andina, Domingo de Santo Tomás, siendo obispo de Charcas, solicitó autorización a la Corona para distribuir sus religiosos doctrineros en los diferentes lugares donde se hallaba dispersa la población andina, porque algunos curacas —decía— por ser sus tierras estériles y frías [es decir, se hallaban en el altiplano Perú-boliviano], enviaban a su gente a 20, 30 y más leguas de distancia, hacia tierras de clima diferente [más bajas, hacia las *yungas*, donde podían cultivar maíz, hallar madera, obtener algodón, etc., y hacia la Costa]. Esto ocurría en 1566. Daba cuenta así el obispo de Charcas de la realidad multiecológica en la cual vivía y se había desarrollado la población andina; la Corona lo autorizó mediante una cédula real.

Como se indicó sumariamente antes, cuando las doctrinas se convirtieron en parroquias, se hizo visible la discusión entre la autoridad episcopal, sustentada en el Patronato regio, y los privilegios tradicionales de las órdenes religiosas. Inicialmente, éstas nominaron los religiosos doctrineros y dispusieron la ocupación de las parroquias rurales, pero el Patronato (que incluía el derecho a nombrar obispos, se extendió rápidamente a los nombramientos parroquiales,) crecía a la par que la administración del Estado colonial, y ello motivó largas campañas de desprestigio de las doctrinas dependientes de las órdenes regulares, acusando a sus doctrineros de ignorancia de las lenguas andinas, e incluso de aprovechar en su propio provecho los recursos de la población. El conflicto fue largo y paralelo a una progresiva centralización de la autoridad virreinal. Ya se hallaba presente en los tiempos en que el virrey Francisco de Toledo culminaba la política de establecimiento de reducciones indígenas (1572-80); y siguió abierto en el siglo XVII.

Podría establecerse asimismo una relación entre las campañas de extirpación de las "idolatrías", iniciadas y desarrolladas en el arzobispado de Lima en los años iniciales del siglo XVII, y las dificultosas relaciones existentes entre el clero regular y el secular, excepción hecha de los jesuitas, que colaboraron activamente en las campañas desarrolladas por la jerarquía y al lado del clero secular.

La extirpación de la idolatría ha sido identificada frecuentemente con los años de la mitad inicial del siglo XVII. Sin embargo ha sido una preocupación constante de los evangelizadores, desde los primeros días de la invasión. La idolatría era encontrada en toda forma de manifestación religiosa autóctona, la cual a su vez era una demostración de la activa presencia del demonio. Por ello fue combatida constantemente. Lo cierto es que en los primeros años del siglo XVII se desarrolló un ciclo de extirpación casi singular en el arzobispado de Lima, el cual ha teñido toda una época y generalmente identifica el procedimiento con la misma y con el arzobispado limeño.

El problema puede estar relacionado con el ejercicio de la inquisición episcopal, distinto del célebre Santo Oficio de la Inquisición. en uno u otro momento, todos los obispados ejercieron ese derecho a perseguir la idolatría. Si bien hay estudios importantes dedicados al tema, propuestas recientes disienten de la periodificación clásicamente aceptada, que circunscribe las campañas limeñas a los primeros cincuenta años del XVII; en realidad puede hablarse de una intensificación de la actividad contra las idolatrías en ese momento,

pero es posible mostrar una constante (si bien aparentemente baja) de la misma hasta el siglo XIX. Todavía en el inicio de la segunda década de esta última centuria se ha podido ubicar procedimientos contra la idolatría, por ejemplo en Huancavelica. Asimismo, otros obispados, aparte del de Lima, realizaron en determinados momentos campañas específicas, si bien generalmente circunscritas a denuncias concretas. Lo que caracteriza la actividad del arzobispado limeño fue la extensión y la generalización de la campaña.

En los primeros días de 1607, el clérigo Francisco de Avila presentó un auto de fe en la plaza de armas de Lima, donde levantó una enorme polvareda al presentar los testimonios del culto idolátrico en las regiones de Guarochiri, cercanas a Lima; en el mismo, no sólo quemó ídolos y elementos rituales, sino que hizo comparecer hechiceros y los escarmentó. Avila fue un diligente investigador de las tradiciones religiosas andinas; ha dejado como testimonio un célebre texto que le fuera dictado por uno o varios informantes andinos, y que consiste en la más interesante compilación de mitos de la región. Asimismo, obtuvo nombramientos de visitador de la idolatría y desencadenó, acompañado de otros clérigos, como Fernando de Avendaño, la más visible represión contra las religiones nativas de los Andes.

El clero secular desató así un proceso generalizado, que afectaba en mucho a las órdenes religiosas, pues la mayor parte de los doctrineros afectados pertenecían a las mismas. Los jesuitas participaron en las campañas, aunque no siempre como encargados de las mismas, sino como diligentes y cuidadosos asesores. El más célebre de los miembros de la Compañía de Jesús que actuó en ellas fue el P. Pablo Joseph de Arriaga, autor de un célebre libro sobre la extirpación de la idolatría en el Perú, un verdadero manual para los que trabajaran en procedimientos similares, donde se demuestra la amplia información que Arriaga había recogido. La relación establecida entre la actividad de Avila y sus colegas y las difíciles relaciones existentes entre los cleros secular y regular, hace comprensible el decidido apoyo que los clérigos recibieron de la jerarquía eclesiástica. En realidad, era difícil que cualquier autoridad, aun laica, de la época, no apoyara decididamente acciones tomadas contra un conjunto tan grave de denuncias, que afectaban todo el contexto de la evangelización como fundamento doctrinal de la presencia española en los Andes. Sería interesante saber, por ejemplo, si la baja de la tensión en las campañas de extirpación del arzobispado limeño coincidió con el establecimiento del control parroquial rural —las doctrinas de pobladores andinos— en las manos del clero secular; también sería importante conocer la proporción real de ese control.

Como se indicó anteriormente, la mayoría de la población del clero regular se "urbanizó", si bien ello no significó el abandono de las tareas misionales en zonas rurales, sino una redistribución de los ámbitos de ejercicio evangelizador.

A pesar de las protestas desplegadas por el clero secular, y las discusiones en torno a las idolatrías, es indudable que la primera evangelización echó raíces en la población. Ello se aprecia tanto en la actitud de los miembros de la antigua dirigencia cuzqueña, como en la de los curacas andinos; asimismo se puede ver el proceso seguido por la población en general, donde la influencia de la evangelización se hizo visible no solamente en la vida diaria, sino específicamente en los movimientos nativistas, como el Taki Onqoy, que incorporaron elementos cristianos a su prédica. A la vez que el Taki Onqoy preconizaba el retorno de las *guacas* andinas, nominaba a su máximo dirigente con el nombre de Juan, y éste iba acompañado de dos mujeres: Santa María y Santa María Magdalena.

SOBRE LA FORMACION DE UN CRISTIANISMO ANDINO

Recientemente, Manuel Marzal ha propuesto que en el siglo XVII, y después de finalizadas las campañas de la extirpación de las idolatrías del arzobispado de Lima, se produjo una "cristalización" del Cristianismo en los Andes. El argumento principal gira en torno a la indudable aceptación del Cristianismo por la población, aunque también se menciona la forma cómo la Iglesia fue cristianizando a las divinidades andinas. Si bien esto último fue discutido en los momentos iniciales del proceso evangelizador, posteriormente se generalizó, incluso durante las campañas de extirpación de la idolatría. La introducción de símbolos católicos superpuestos a las divinidades y, especialmente, a los lugares de culto andino, fue parte específica de la actividad de los jesuitas, vinculada a las recomendaciones tridentinas. No es una novedad en la historia universal de la evangelización, pues sucedió lo mismo en la expansión del Cristianismo en Europa y, ciertamente, en la más cercana experiencia de la evangelización mexicana.

Santos católicos tomaron el lugar de divinidades andinas; la Virgen María adoptó el lugar de la *Pachamama*. Su culto asumía, a la vez, características sincréticas, específicamente en los rituales y en los atributos. La generalización del cristianismo funcionó a la par que se imponían las normas europeas de conducta; en la época, vivir en orden era llamado "vivir en policía", y ésta asumía, naturalmente, las pautas de la vida cristiana. A inicios del siglo XVII, dos de los más representativos autores andinos, como Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, se proclamaban abiertamente cristianos; con anterioridad a ellos, había hecho lo mismo Titu Cusi Yupanqui —inca de Vilcabamba—; aunque es sabido que en la elaboración del escrito del último intervino activamente un sacerdote evangelizador, en calidad de redactor. Guaman Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti estuvieron asimismo en contacto estrecho con evangelizadores. Recientes investigaciones sobre el último precisan la influencia de criterios procedentes del Concilio de Trento y de la evangelización jesuita en Guaman Poma, pero a la vez es conocido que éste fue ayudante del extirpador del movimiento del Taki Onqoy: el clérigo Cristóbal de Albornoz.

Podría decirse que tanto el cristianismo de Guaman Poma, como el de Santa Cruz Pachacuti, era un hecho de conveniencia, así como puede generalizarse este asunto a las probanzas elaboradas por los curacas del siglo XVI, pero no puede obviarse la incorporación clara de elementos escatológicos cristianos en sus obras, e incluso resalta el hecho de que Guaman Poma llegara a sugerir que él mismo era una especie de nuevo San Juan, que anunciaba la segunda venida de Cristo; temática ésta clara y urgente en la primera evangelización, más vinculada a las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos en México como en el Perú.

IGLESIA Y ECONOMIA

La Iglesia colonial financió sus actividades de diferentes formas. Los conventos iniciales fueron favorecidos con donaciones fundacionales, realizadas por los españoles ricos, las cuales se incrementaron después cuando los conquistadores, y especialmente los encomenderos de la primera hora comenzaron a morir.

La prédica lascasiana, acogida generalmente por los dominicos y extendida luego a otras órdenes, había puesto en duda el derecho a la absolución final para aquellos que habían obtenido bienes por medio de la violencia de la Conquista. Ello llevó a la mayoría de los encomenderos a dejar importantes sumas, bajo la forma de mandas testamentarias, en favor de la población andina que había estado encomendada en ellos; generalmente lo hicieron a través de los conventos. De esta forma, y por la vía de la donación, los conventos urbanos adquirieron tierras en las vecindades de las ciudades, y progresivamente lo hicieron lejos de ellas.

Aquellas órdenes que no tenían la limitación constitucional para adquirir bienes terrenales, como es el caso de los mercedarios y los jesuitas, pudieron disponer de otras formas de adquirirlos. Los mercedarios tuvieron repartimientos o encomiendas, como ya se indicó, y las donaciones y privilegios recibidos por los jesuitas, les permitieron organizar un importante conjunto de bienes —mayormente haciendas—, que facilitaron la financiación de las tareas misionales. Se ha estudiado en parte el complejo de haciendas jesuitas, hecho que fue favorecido por la concentración de su documentación como consecuencia de la expulsión de los miembros de la Compañía del imperio español en el siglo XVIII. Si bien es visible que con el tiempo muchas propiedades de la Iglesia constituyeron empresas florecientes, es cierto que fueron destinadas al mantenimiento de una numerosa población eclesiástica dedicada a la evangelización, y a vastas obras sociales que incluían el mantenimiento de hospitales, asilos, y el reparto de limosnas a la población empobrecida. Un renglón importante de las propiedades eclesiásticas fue también, a lo largo de todo el periodo colonial, el cubierto por donaciones personales, de clérigos y laicos, que aun siendo de poca monta constituían fuente importante de ingresos, al lado de los diezmos, que eran importantes impuestos eclesiásticos.

Una característica especial de la Iglesia colonial fue que se convirtió en un crisol donde se reunían todos los grupos sociales de la Colonia; se aprecia en la constitución de la población conventual, en las numerosas festividades que marcaban el calendario anual e integraban a la población; finalmente, puede decirse que las cofradías cumplían papel similar. Si bien puede afirmarse que las últimas estaban organizadas principalmente por castas, no se deja de advertir que todas ellas intervenían directamente en las festividades y ceremonias religiosas. Aunque se ha iniciado ya el estudio de las cofradías, mucho debe trabajarse todavía en este campo; se ha sugerido que la cofradía indígena pudo muy bien haber servido como una alternativa colonial al *ayllu* prehispánico, alterado por la expansión de los criterios europeos de organización familiar, desde que las cofradías fueron convirtiéndose en el ámbito en el cual era posible administrar bienes y fondos comunes, ello, claro está, una vez introducidos los criterios monetarios y el salario; también sirvieron las cofradías como un lugar donde mantener fuera de toda suspicacia las relaciones de reciprocidad y redistribución.

Este importante papel de las cofradías, reemplazando al *ayllu* como elemento de cohesión fue propuesto, hace años, por Fernando Fuenzalida, y merece una más amplia consideración, habida cuenta que las cofradías reestructuraban las relaciones de parentesco con sus consecuencias económicas y sociales. En los Andes, las cofradías, organismos religiosos visibles, se convertían en organizaciones económicamente importantes, que gastaban importantes sumas en mantener una vida de relación estructurada en torno a las fiestas y a los santos patronos, que ocupaban el lugar de las divinidades andinas que anteriormente las habían

presidido. Eran asimismo campo importante para la contratación de arquitectos, pintores, carpinteros y orfebres que trabajaban en la construcción y ornato de las iglesias; mantenían un sistema de crédito abierto a todos sus miembros, e incluso colocaban sus fondos en el mercado monetario, generalmente bajo la forma de préstamos a censo, concurriendo así en diversas formas a la vida económica española en los Andes, sin perder por ello las peculiaridades de su organización amoldada a la sociedad tradicional andina.

Con el tiempo, las tierras de los santos patronos, colocadas bajo la administración de las cofradías, pasaron a ser una reserva importante en la vida de las comunidades andinas posteriores a la invasión española del siglo XVI. Ello perduró a través de los siglos y las sucesivas transformaciones, y se hizo presente aun en tiempos recientes cuando al son de la reforma agraria, que la Iglesia quiso poner en práctica antes que el Estado peruano, comunidades empobrecidas defendieron a ultranza sus derechos a mantener comunes las únicas tierras que habían permanecido como tales, sobreviviendo así a la violenta expropiación iniciada después de la Independencia, cuando las comunidades andinas quedaron al margen de la protección de la legislación de la "república de indios".

Algunas propiedades de la Iglesia pasaron por amplias vicisitudes; tal ocurrió, por ejemplo, con las florecientes haciendas de la Compañía de Jesús, después que la misma fuera disuelta y sus miembros expulsados de los dominios españoles en la segunda mitad del siglo XVIII. El Estado colonial las asumió entonces, bajo la forma de administración de bienes de temporalidades, y a lo largo de un tiempo muchas de ellas fueron convertidas en bienes privados sacados a remate, e incluso distribuidas como prebendas. Ello afectó sin duda alguna a la población andina, y fue una de las bases del crecimiento de los bienes rurales entre los siglos XVIII y XIX.

LA IGLESIA DEFENSORA DE LA POBLACION

La Iglesia fue, desde sus inicios, un ámbito integrador de las repúblicas de "españoles" y de "indios", de las diversas castas que se organizaron dentro de la sociedad colonial; ámbito de cruce y contacto entre hombres, establecía un manto uniformizador que bregaba permanentemente por la justicia social. Dentro de la Iglesia y en las manos de sus principales pastores, como el arzobispo Loaysa o Santo Toribio de Mogrovejo, se formularon planes para reducir los efectos perniciosos de las encomiendas, se formaron juntas para estudiar las consecuencias de la administración colonial inicial y, a lo largo del tiempo, se discutieron muchas veces las decisiones de la Corona. La Iglesia buscó siempre ser un intermediario eficaz entre la población y la autoridad civil.

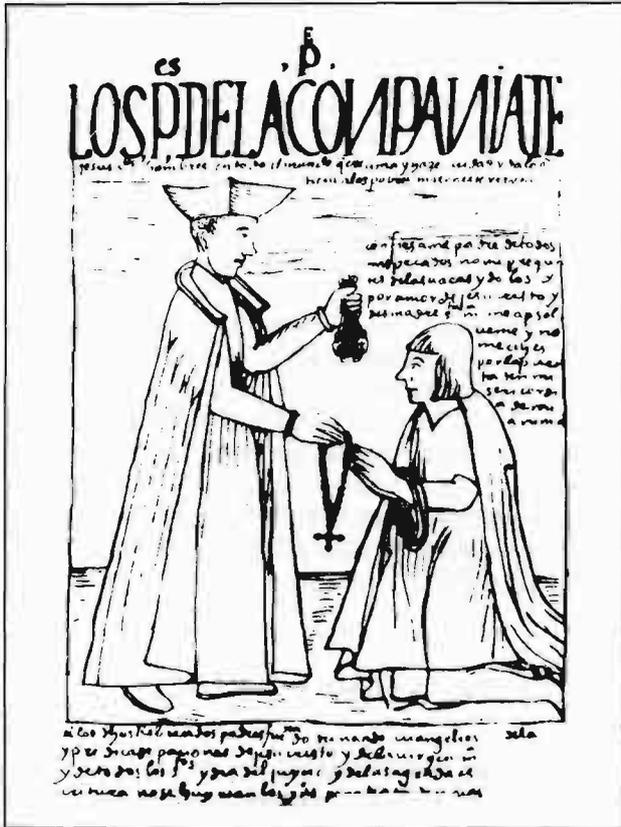
También dentro de la Iglesia se formó, en consecuencia, el primer indigenismo, vigente en los discípulos del dominico Bartolomé de las Casas. En una actividad concertada con los curacas andinos, como ya se vio, la Iglesia propuso alternativas a la expansión de las encomiendas y a la presión tributaria que conllevaba. No es casual que prominentes personajes eclesiásticos estuvieran entre aquellos a los que los curacas andinos nominaron como apoderados para representar sus derechos ante la Corte en el siglo XVI.

Ya se ha mencionado la activa participación de sectores eclesiásticos en la formación de criterios indigenistas en el siglo XVII; ello significó reevaluar

los derechos de los pobladores andinos y, durante el XVIII hubo un apoyo abierto a posiciones que la Corona consideraba subversivas, incluso personal eclesiástico participó en sublevaciones que alteraban el orden colonial, desde posturas de defensa de la población andina. La participación de eclesiásticos en las rebeliones más estudiadas del siglo XVIII fue importante, recientemente ha sido destacada en numerosos estudios. En aquellos tiempos, la administración

española llegó a poner en tela de juicio la situación y conducta de miembros de la alta jerarquía: tal ocurrió con el obispo del Cuzco Moscoso y Peralta, a quien se acusó de haber inducido o apoyado la sublevación de Tupa Amaro.

También fue visible la actitud diferenciada de la población andina frente a la Iglesia, lo muestran por ejemplo, las distinciones que realizaba Guaman Poma en el siglo XVII, y la actitud reverente que mantuvo Juan Santos Atahualpa hacia los franciscanos; por cierto, Tupa Amaro guardó consideraciones particulares en este sentido, manteniendo siempre una posición *dentro* de la Iglesia. Todo ello era síntoma evidente de la eficacia de la evangelización, que se había hecho andina con el tiempo, y habíase convertido en elemento sacralizador de la vida de la población, reemplazando en lo posible y conviviendo en lo necesario con la religiosidad popular.



Los padres de la Compañía de Jesús, Santos hombres en todo el mundo. Quiere, ama y hace caridad y da lo que tiene a los pobres, más en este reino. G.P.

han sido tan discutidas, satanizadas y temidas como ella, y no sin razón. Se inició en el siglo XIII como institución pontificia y facultad episcopal, y uno de sus primeros campos de acción se halló en el Sur de Francia ante la explosión de la herejía albigense, extendida desde el siglo XII. Cuando el papado creó la Inquisición como un organismo de lucha contra los herejes, hizo intervenir en ella a las órdenes religiosas, especialmente a los dominicos. La ortodoxia era una exigencia después de largos conflictos originados por disidentes. La institución funcionó fundamentalmente sobre asuntos de doctrina.

Pero donde la Inquisición adquirió ribetes de instrumento político fue en España, después que se decretó la expulsión de los judíos, más adelante se aplicaría a los musulmanes, después de la derrota del reino árabe de Granada, en los tiempos de los Reyes Católicos. Mucho antes de ello existía un antisemitismo español; Julio Caro Baroja se ha ocupado de ello en un importante libro; una de las formas cómo se manifestó fue en el conjunto de situaciones que

LA INQUISICION

Una de las instituciones más famosas en la historia colonial es, sin duda, el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Pocas

dieron origen al estatuto de limpieza de sangre, generado en buena cuenta a raíz de la aparición de los conversos como grupo social.

Mucho se ha escrito sobre el asunto, y se ha empleado generalmente argumentos externos; se ha destacado la oposición entre los judíos españoles, más educados y casi monopolizadores de profesiones como las finanzas o la medicina, y los cristianos, alejados por igual de las tareas fabriles, de la banca y de las ciencias, dedicados fundamentalmente a la agricultura. Los "cristianos viejos" se opusieron a los nuevos (los conversos) en un conflicto social que duró hasta el siglo XVIII. Caro Baroja ha hecho notar que las persecuciones contra los judíos se dieron tanto en la España cristiana como en la musulmana, y en la última hubo matanzas ya en el año 1066, en Granada. Las acusaciones fueron aquí similares a las que se emplearon con posterioridad en medios cristianos: enriquecimiento indebido, mientras el pueblo "honrado y fiel" vivía en la miseria. La Iglesia colaboró al ambiente antisemita con el estigma histórico del deicidio. No era novedoso el ambiente cuando los Reyes Católicos decretaron la expulsión de los judíos en 1492, dándoles a elegir entre una abrupta conversión o el exilio. En realidad, desde años antes, el ambiente progresivamente efervescente había hecho iniciar la emigración.

La Inquisición española fue erigida para controlar la ortodoxia de los conversos y evitar la contaminación de los cristianos viejos; se transformó en poderosa institución peninsular que gozaba, sin embargo, de apoyo popular, puesto que los pobladores en general —el pueblo llano— se consideraba claramente dentro del grupo de cristianos viejos. Estigmatizada fuera de España, creció con el desarrollo del poder español en Europa. Se justificaba, entre otras cosas, por el peligro que veía la Corona castellana en los conversos, tanto judíos como moros. Después de la Reforma protestante, amplió su acción sobre sus partidarios, manteniéndola sobre todos los de dudosa ortodoxia, tales los erasmistas, por ejemplo. Todo ello hace ver por qué se transformó en un organismo político a la par que el Catolicismo se convertía en la religión del Estado en la España del siglo XVI.

Pasó a América junto con la administración colonial. Llegó al Perú poco después que el virrey Francisco de Toledo, en 1569. Hubo aquí, como en otras partes, pedidos para que extendiese su campo de acción a los pobladores andinos, pero ello no ocurrió nunca; ingresaron en cambio los hombres andinos bajo las facultades inquisitoriales de los obispos, que se ejercieron, por ejemplo, en los procesos contra la idolatría a los que ya se hizo referencia.

Los autos de fe, o ceremonias públicas de castigo, se realizaron entre 1573 y 1773, año en que se hizo el último; en total fueron 27 y se menciona que entre todos hubo 30 condenados a muerte en la hoguera, 11 de los cuales, acusados de judaizantes, fueron ajusticiados en 1639. Sujetos a juicio no sólo fueron los judíos, sino los "alumbrados" o iluminados, los luteranos, los brujos, los pecadores públicos (incestuosos o bigamos, por ejemplo), los solicitantes o personas consagradas que violaban la castidad y abusaban sexualmente de las personas confiadas a su cuidado espiritual; también podían ser encausados los poseedores de libros contrarios a la ortodoxia e incluidos en el célebre *Index expurgatorium*. Ello hace ver que los delitos que ingresaban bajo la jurisdicción del tribunal del Santo Oficio eran muchos y variados. Célebres personajes fueron investigados y también enjuiciados; el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa pasó por las manos de la Inquisición en el siglo XVI, acusados de fabricar anillos con poderes mágicos.

Grave asunto en una época de nacionalismo exaltado era la presencia

de extranjeros. Debe anotarse que hubo casos en que los propios españoles no castellanos podían ingresar en esta categoría. En general, todos los extranjeros eran pasibles de ser investigados por la Inquisición; incluso los portugueses, que estuvieron un tiempo dentro de la Corona española, fueron sospechosos especialmente porque allí habían ido a parar muchos judíos huidos, expulsos o conversos. Lo mismo ocurría con los naturales de los Países Bajos, ya que Amberes se transformó en uno de los grandes centros de refugio de la emigración.

Pero, a pesar de todo, hubo muchos extranjeros y conversos (o sus descendientes) tolerados, aun en los tiempos de mayor actividad del Santo Oficio lemeño, muchos trabajaron en la actividad minera o en la banca, aunque también los encontramos dentro de los miembros más prominentes de la intelectualidad colonial. Tal es el caso de los hermanos León Pinelo, dos de los cuales, Diego y Antonio, fueron especialmente famosos. El primero fue rector de San Marcos y desempeñó diversos cargos en la alta administración, entre ellos el de fiscal de la Audiencia de Lima; el segundo fue célebre escritor y erudito bibliógrafo: entre sus libros hállase *El Paraíso del Nuevo Mundo* y también el importantísimo *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental* (1629), la primera bibliografía comentada de obras sobre América. Los Pinelo eran hijos de Diego López de León, cuyo padre habría sido judío portugués, sentenciado a muerte por la Inquisición de Lisboa. Los padres de los hermanos Pinelo migraron finalmente a América, después de una estancia en Valladolid. Antonio de León Pinelo terminó sus días como alto funcionario de la administración en la propia España; llegó a ser Oidor de la Casa de Contratación de Sevilla y, finalmente, fue nombrado Cronista Mayor de Indias. La celebridad de éstos y otros casos deja ver que, pese a la Inquisición, familiares de conversos prestaron invalorable servicios y dieron lustre tanto a la vida intelectual como a otras actividades del virreinato del Perú.

El tribunal de la Inquisición duró hasta iniciado el siglo XIX, cuando fue abolido por las Cortes de Cádiz. Como se ha dicho, su presencia fue temida, algunos opinan que exagerada, pero indudablemente marcó la Colonia y la Iglesia de su época con una pátina de intolerancia que hoy es difícil de entender, pero que no es única en la historia del Perú.

La Iglesia como institución estuvo por encima de la Inquisición, y sus propios miembros fueron severamente juzgados por ella, sin tener en cuenta calidades ni categorías, y ello fue posible porque el Estado de la época utilizó a la Inquisición como un elemento represivo, en un campo que excedía al de la ortodoxia religiosa, para cuyo control fue creada.

BIBLIOGRAFIA

Dentro de una amplia y desigual bibliografía sobre la Iglesia, destacan obras generales, como Antonio de Egaña S.J., *Historia de la Iglesia en América española* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966), y Rubén Vargas Ugarte S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima y Burgos 1953-1962; 5 vols.) Una versión más reciente y breve: Armando Nieto Vélez S.J., "La Iglesia católica en el Perú" (*Historia del Perú*, Editorial Mejía Baca, Lima 1980, T. XI).

Los diferentes aspectos de la evangelización en general son tratados por Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1960). Los estudios indicados acerca de la evangelización de México son, aparte del clásico libro de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (Jus-Polis, México 1947), el de Jacques

Lafaye, Quetzalcóatl y Guadalupe. *La formación de la conciencia nacional en México* (Fondo de Cultura Económica, México 1977), del mismo autor: *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas* (Fondo de Cultura Económica, México 1984), y Georges Baudot *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana* (Espasa-Calpe, Madrid 1983).

En torno al conflicto entre los cleros regular y secular, véase, por ejemplo: Constantino Bayle S.J., *El clero secular y la evangelización de América* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1950). El proceso de cristianización en el Perú ha sido estudiado por Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)* (Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1953); más recientes y polémico es el libro de Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1983) (un comentario sobre éste, de Franklin Pease G.Y., "Evangelización e historia andina", *Histórica*, IX, 2, Lima, diciembre 1985). La extirpación de idolatrías ha sido materia de un conocido libro de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)* (Universidad Nacional Autónoma de México, 1977). Hay una multitud de estudios recientes sobre el tema, destacan los de Guillermo A. Cock, cuya tesis sobre el tema se presentó en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y se encuentra inédita.

Entre los más conocidos estudios sobre la Inquisición se encuentran el de José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)* (Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago 1956). Sobre la Inquisición en general es muy útil el libro de Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Istmo, Madrid 1978; 2a. ed.)

INDICE DE FIGURAS

Machu Picchu	<i>Entre las pp.</i> XII y 1
Distribución vertical de los climas con heladas de los Andes ecuatoriales y tropicales	4
Andenes o bancales en Pisac	26
Ollantaytambo	27
Caminos incaicos: Quebrada de la Vaca, Costa Sur peruana	32
Huánuco Pampa	38
Tambo Colorado	41
Iglesia de Huaytará	42
Sacsayhuaman	43
Imágenes de Suntur Huasi	44
Motivos de cerámica incaicos	45
Arboles incaicos	<i>Entre las pp.</i> 44 y 45
Algunos tipos de cerámica incaica	46
Un quipucamayoc, según Guaman Poma	48
Pachacuti, según Martín de Murúa	<i>Frente a la p.</i> 64
Huayna Capac, según Martín de Murúa	<i>Frente a la p.</i> 65
Manco Cápac, en dibujo de Guaman Poma	66
Retrato de adulto, representado como guerrero (Guaman Poma)	79
Grabados de Guaman Poma sobre la Conquista	124
Escenas en que Guaman Poma presenta el encuentro de Atahualpa con los españoles	130
El mapamundi según Guaman Poma	163
La muerte de Atahualpa, según Guaman Poma	167
Degollación de Don Juan Ataguallpa	<i>Frente a la p.</i> 168
Santiago mata-indios	<i>Frente a la p.</i> 169
Terremoto del Cuzco	<i>Frente a la p.</i> 193
"Indios pescando con Chinchorro"	<i>Frente a la p.</i> 232
Cerro de Potosí	239
"Indio texiando"	<i>Entre las pp.</i> 240 y 241
"India de Colán con traje de Iglesia"	<i>Entre las pp.</i> 266 y 267
"Indio de sierra con traje de Iglesia"	<i>Idem</i>
"Indio de sierra a caballo"	<i>Idem</i>
Virrey don Francisco de Toledo	<i>Frente a la p.</i> 272

Virrey Melchor de Navarro y Rocafull	<i>Frente a la p.</i> 273
El corregidor, según Guaman Poma	273
Ultima Cena	<i>Frente a la p.</i> 288
Procesión	<i>Frente a la p.</i> 289
Batalla entre andinos y españoles	291
Retrato de curaca, según Guaman Poma	307
Batalla entre españoles, según Guaman Poma	309
Noble cuzqueño	<i>Frente a la p.</i> 320
Mujer noble cuzqueña	<i>Frente a la p.</i> 321
Escudo de Tupa Amaro	<i>Frente a la p.</i> 322
Escudo de los Betamar Tupa Amaro	<i>Frente a la p.</i> 323
Arbol genealógico de los Tupa Amaro	<i>Frente a la p.</i> 324
Los padres de la Compañía de Jesús, según Guaman Poma	344

INDICE DE MAPAS

Pueblos de las áreas culturales andinas	6
Caminos y centros urbanos incaicos importantes	30
Centro administrativo de Pumpu	35
Centro administrativo de Huánuco Pampa	37
Plano de la ciudad del Cuzco [1840]	39
<i>Tipus Orbis Terrarum</i> de Abraham Ortelius	<i>Frente a la p.</i> 120
Planisferio de Martín Behaim (1492)	<i>Entre las pp.</i> 120 y 121
Viajes de descubrimiento y conquista del Perú	128
El océano al sur de Panamá	<i>Frente a la p.</i> 136
Mapa del Perú (Diego Méndez)	<i>Entre las pp.</i> 136 y 137
Mapa del Perú, siglo XVIII	<i>Idem</i>
Mapa de América, siglo XVII	<i>Idem</i>
Plano de Lima colonial	178
Audiencias del Virreinato peruano (siglos XVI-XVII)	183
Mapa de Paulo di Forlani [s. XVI]	185
El Nuevo Mundo [Pedro de Medina, 1548]	184
Corregimientos en el siglo XVIII	186
Planos de la Almudena, Cuzco	<i>Entre las pp.</i> 192 y 193
Plano de Briviesca, ciudad española	194
Plano de una reducción indígena, según Juan de Matienzo	199
Lima en 1615	<i>Frente a la p.</i> 200
Descripción del valle del Chimo	<i>Frente a la p.</i> 216
Planos de las minas de Huancavelica	<i>Entre las pp.</i> 240 y 241
Plano del cerro mineral de Gualcayoc	<i>Frente a la p.</i> 241
Centros productores y rutas de exportación de la minería peruana en el siglo XVII	245
Mapa de los movimientos de tropas en la sublevación de Tupa Amaro	<i>Entre las pp.</i> 328 y 329

Perú: hombre e historia. Volumen II. Del siglo XVI al XVIII, por Franklin Pease G.Y., se terminó de imprimir el 20 de julio de 1992 y se tiraron 3,000 ejemplares en papel bond alisado de 90 grs. La corrección de textos y control de pruebas estuvo a cargo de Miguel Angel Rodríguez Rea. La composición de textos fue realizada en Macintosh Plus por Norma Aguirre, se utilizaron tipos Palatino de 12, 10, 9 y 8 puntos y Times de 9 puntos. La fotomecánica, montaje, impresión, y encuadernación se realizó en los talleres de Editorial e Imprenta Desa S.A.
Dirección general de la edición:
Ismael Pinto, del Banco Continental.