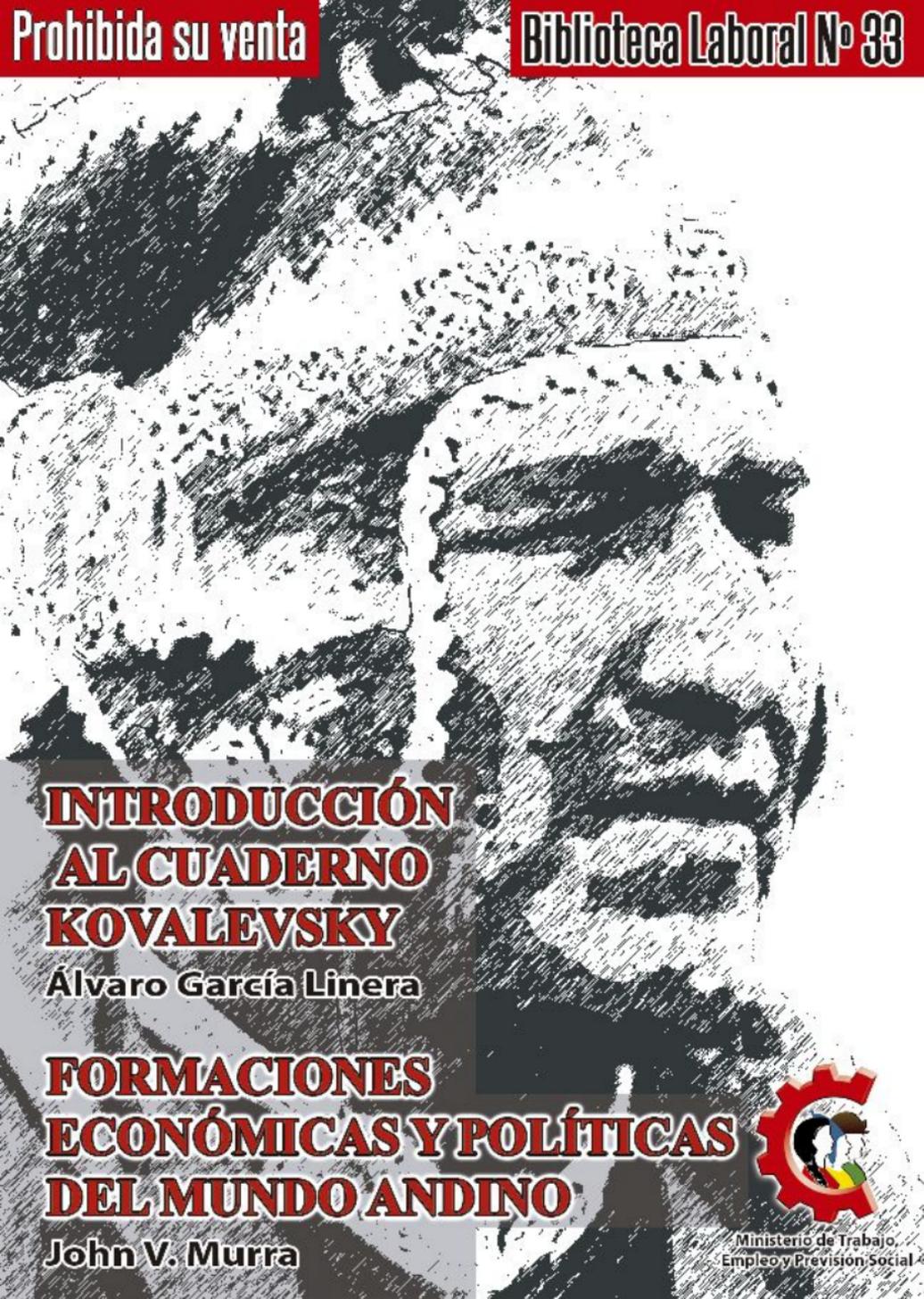


Prohibida su venta

Biblioteca Laboral N° 33



**INTRODUCCIÓN
AL CUADERNO
KOVALEVSKY**

Álvaro García Linera

**FORMACIONES
ECONÓMICAS Y POLÍTICAS
DEL MUNDO ANDINO**

John V. Murra



Ministerio de Trabajo,
Empleo y Previsión Social

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

Título: Formaciones económicas y políticas del mundo andino

Autor: John V. Murra

Etnohistoriador ucraniano nacionalizado estadounidense , estudioso de las sociedades de la Civilización Andina y uno de los creadores del concepto de "control vertical de un máximo de pisos ecológicos", que realizó simultáneamente (pero de manera separada) con Ramiro Condarco Morales

1era. Edición: Instituto de Estudios Peruanos - 1975

2da. Edición: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social - septiembre de 2016

Distribución Gratuita

La Paz - Bolivia

Introducción al Cuaderno Kovalevsky

ÁLVARO GARCÍA LINERA

Formaciones económicas y políticas del mundo andino

JOHN V. MURRA



ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	4
PRÓLOGO.....	7
INTRODUCCIÓN AL	
CUADERNO KOVALEVSKY.....	15
FORMACIONES ECONÓMICAS Y POLÍTICAS	
EN EL MUNDO ANDINO.....	41

PRESENTACIÓN

El Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social presenta en esta edición dos textos importantes para la comprensión de las sociedades andinas prehispánicas. El primer documento se llama “Introducción al Cuaderno Kovalevsky” del Vicepresidente Álvaro García, quien pone en primera línea una idea originaria de Carlos Marx: el contenido “multilínea” de la historia que precede al capitalismo, y da pie al entendimiento de la variedad de procesos en las sociedades humanas no solo en la Europa precapitalista sino también en África, Asia, Oceanía y América.

Con esta idea Marx deja atrás el encasillamiento de catalogar a toda formación social dentro de los márgenes teóricos pensados para grupos humanos europeos, anteriores al siglo XVI, es decir: esclavitud, feudalismo y capitalismo. Cuando ya en la segunda mitad del siglo XIX existen elementos suficientes, provistos por estudios arqueológicos y etnográficos, por ejemplo, para postular que sociedades de otras latitudes, como las andinas, no necesariamente atravesaron por dichas etapas. Y llegan a una plenitud económica y política que el vocabulario de Marx bautiza como la comunidad asiática o peruana y que al final puede identificarse con el nombre de modo de producción asiático.

García descubre al lector algunas de las excusas teóricas y político-partidarias empleadas por ciertos marxistas extranjeros y locales en el siglo XX para incrustar a las sociedades precapitalistas andinas en las categorías de esclavitud o feudalismo, cuando, según los vestigios y las crónicas de los primeros europeos en América, no son ni lo uno ni lo otro.

García considera que culturas con profunda raíz comunitaria, como la aymara, están quizá más próximas a alcanzar el socialismo propuesto por Marx; porque aún mantienen esos lazos comunitarios, perdidos en otras sociedades por el influjo del pensamiento individualista y capitalista.

El segundo documento se llama “Formaciones económicas y políticas del mundo andino”, de John V. Murra, un clásico del estudio etno-histórico; que se ocupa de explicar cómo sociedades precolombinas del Tahuantinsuyo, domesticaron la altura y lograron el control vertical de un máximo de pisos ecológicos.

Con este concepto, propuesto también por el boliviano Ramiro Condarco Morales, entre las décadas de 1960 y 1970, Murra grafica cómo pueblos, entre ellos, los lupaca, colonizan de manera vertical regiones del altiplano andino, los yungas y valles mesoandinos, hasta la costa. Y obtienen productos como la papa (y sus productos deshidratados, la tunta y el chuño), la coca y el maíz y productos marinos, respectivamente, solo por mencionar algunos.

Este control vertical exige de pueblos andinos una organización lineal, porque, según los requerimientos, algunos de sus miembros deben encargarse del cuidado de cultivos a decena de kilómetros de sus hogares o el cuidado de rebaños de llamas a mucha distancias de sus casas, todo por el bienestar de la comunidad. El pago por tales servicios no implicaba ninguna moneda (al estilo europeo, por ejemplo), sino alimento para quienes cumplieran con dichas tareas y sus familiares.

El libro de Murra deja entrever unas sociedades andinas estructuradas para el sostenimiento comunal de la vida en los Andes, sobre la base de estudios etno-históricos y ar-

queológicos, fundamentalmente, sin perder de vista la lectura e interpretación de las crónicas españolas de los siglos XVI y XVII.

Con estos dos textos, el Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social quiere contribuir en el conocimiento del legado ancestral de los pueblos originarios, aún presente en nuestra sociedad.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social
Agosto de 2016

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN AL CUADERNO KOVALEVSKY de Álvaro García Linera, publicada en julio de 1989 fue un acontecimiento sensacional para los pueblos explotados del mundo y para los revolucionarios marxistas. Debido a la tenebrosa época neoliberal que en Bolivia se vivía por entonces y a la inexistencia de sistemas masivos de difusión del saber, este aporte al conocimiento universal fue difundiéndose lentamente en los medios intelectuales. Fue firmado con el pseudónimo de Qhananchiri (que en idioma aymara significa “El que porta la luz”), nombre de guerra del combatiente el Ejército Guerrillero Túpac Katari.

El estudio que realizó Álvaro García Linera tuvo, entre otras, la virtud de desenterrar un texto desconocido hasta entonces por el staff académico y revolucionario mundial, así como abrir el debate para la publicación de los textos de Marx que todavía permanecen inéditos; asimismo, intentar aplicar estos conocimientos, en lo que correspondieran, al estudio de la realidad social boliviana.

El hecho de que el pensamiento katarista se hubiera enseñoreado de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) en junio de 1979 y además se hubiera unido a la Central Obrera Boliviana (COB), significó una enorme transformación en el escenario político nacional. Los trabajadores del campo abandonaron finalmente el tutelaje que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) había tenido desde los años 40 y que se profundizó con los efectos de los Decretos Supremos Nos. 03128 de 21 de julio

de 1952¹ de Voto Universal y 03424 de 02 de agosto de 1953² de Reforma Agraria; lo propio sucedió con la ruptura entre campesinos y las Fuerzas Armadas, que habían suscrito el Pacto Militar-Campesino en 1964³, y que le permitió a los militares controlar a los trabajadores de las ciudades y de los distritos mineros durante sus distintas dictaduras.

Del 16 al 17 de enero de 1978 se realizó el XI Congreso Campesino del Departamento de La Paz (en la sede de la FSTMB), que aprobó una línea indigenista. Entre el 27 y 28 de marzo de 1978 en el Cine Teatro Variedades de La Paz se efectuó el Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia – Túpac Katari; ese mismo año se fundó la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa. Finalmente el 26 de junio de 1979 se fundó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, con línea ideológica katarista y reconociendo a la COB como organización sindical matriz.

Ya en el Congreso de la Central Obrera Departamen-

1 Fecha simbólica en homenaje al ex Presidente Tcnl. Gualberto Villarroel López, que fue asesinado y colgado un 21 de julio de 1946, por la alianza entre la rosca minero feudal (grandes empresarios mineros del estaño terratenientes dueños de inmensos latifundios donde la población indígena vivía en situación de servidumbre) y los izquierdistas Partido de la Izquierda Revolucionaria (stalinista) y el Partido Obrero Revolucionario (trotskista).

2 Un 02 de agosto de 1937 el Presidente Tcnl. Germán Busch Becerra dictó Decreto Supremo sin fecha, instituyendo el Día del Indio boliviano, en homenaje a la fundación de la Escuela Normal de Warisata (escuela-ayllu) en esa fecha el año 1931.

3 Todavía durante el segundo gobierno de Víctor Paz y mucho antes del 6 de agosto de 1964 en que V. Paz juró como presidente a su tercer mandato y el Gral. René Barrientos Ortuño como Vicepresidente, el 9 de abril de 1964 se suscribió el Pacto entre la célula militar del MNR y los campesinos, bajo el nombre de “Pacto de Unidad Paz-Barrientos”, fue firmado en Ucureña al pie del monumento a la Reforma Agraria.

tal de La Paz de 1984, Juan de la Cruz Vilca presentó por primera vez una Tesis Katarista a consideración de los congresales, se aprobó la Tesis Fabril del POR de Pie defendida por Eduardo Siles y Jorge Vinchenti, la katarista quedó en segundo lugar. Lentamente los eventos de los trabajadores comenzaban a discutir el tema de la identidad étnica y la importancia de las culturas ancestrales y su lucha en la realidad boliviana, tan distinta a la europea. En los siguientes años se hablaría de la doble potencialidad revolucionaria étnica-cultural y marxista-proletaria, conjuncionadas en el mismo sujeto indígena que es campesino y también obrero.

A partir de entonces, las tesis kataristas comenzaron a discutirse en los eventos departamentales y nacionales. La propia COB fue el escenario donde se debatió el papel del nuevo sujeto revolucionario campesino y su articulación dentro de la clásica mecánica de clases en la cual sólo el proletariado podía constituir la vanguardia revolucionaria. Así en el VII Congreso Nacional de la COB de julio de 1987 realizado en Santa Cruz se vio la irrupción de distintas líneas kataristas, incluida la Ofensiva Roja – Ayllus Kataristas – Células Míneras (Ejército Guerrillero Túpac Katari); concluyendo esta situación con el desenlace del VIII Congreso Nacional de la COB en 1989 y el reconocimiento mayor al peso específico del sector campesino tanto al interior de la estructura cobista como fue la creación de la Segunda Secretaría General para dicho sector en el CEN de la COB.

Álvaro García Linera en su Introducción al Cuaderno Kovalevsky señala que: “Si bien Marx coincidió con estas apreciaciones de Kovalevsky, y con otras como ser la de la posibilidad de la continuidad de la comunidad por caminos propios si no hubiera intervenido la colonización...”, con lo

cual se está afirmando que las formaciones sociales precolumbinas americanas pudieron tener formas propias y particulares de su devenir (la denominada multilinealidad), y no necesariamente seguir por la vía de la individualización de la propiedad de la tierra comunal, o más propiamente que no existe razón alguna para afirmar que la propiedad social debía disolverse en la propiedad privada, y menos aun según los modos de producción europeos; que por otra parte es patrimonio común del pensamiento antropológico del siglo XX con las teorías de Boas y Mauss.

Esta idea la profundiza García cuando asevera que: “Diversos cursos no capitalistas de la historia, empujados y obligados ahora a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista; pero que en tanto se mantenga esa lucha contra la imposición capitalista aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo) y, por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), abren la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico, el comunismo, que representa en parte la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar tanto a las fuerzas capitalistas como las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución”. Ideario profundo, hoy más vigente que nunca, cuando el Estado Plurinacional de Bolivia se levanta sobre las ruinas del neoliberalismo capitalista y busca dirigirse hacia un nuevo destino común, construido por las clases sociales y naciones originarias, por los históricamente oprimidos que luego de su triunfo social militar contra el capitalismo neoliberal en

el levantamiento de Octubre de 2003, rematado por la victoria política electoral de diciembre de 2005, marchan dueños de su destino después de cientos de años.

García enjuicia a los “supuestos marxistas oficiales que han poblado estas tierras” (en sus dos vertientes: stalinistas y trotskistas, por igual) ya que poco o nada han aprendido del método de Marx y más por el contrario han coadyuvado difundir y defender el esquematismo lineal y gradualista “canonizado por Stalin”. Critica su incapacidad para ver la realidad boliviana y actuar en consonancia al método marxista, señalando el camino de la lucha libertaria, aquello que no ocurrió con dichas tendencias políticas que continuaron desarrollando en Bolivia y contra las masas explotadas la ideología eurocentrista y disecada de la única vía al socialismo (indiferente si era por etapas o permanente).

Así pues, aquel marxismo boliviano en sus distintas fracciones postuló la existencia del modo de producción feudal o semifeudal en Bolivia, en una total contradicción con la realidad de la propiedad comunal de la tierra, incluso en tiempos de la colonia española a pesar de las instituciones como el repartimiento y la encomienda, o su nuevo formato jurídico durante la república como hacienda latifundista con el pongueaje y el colonato. Es que para dichos marxistas de manual, era más cómodo aplicar ese esquema feudal a la realidad nacional, tanto para postular la necesidad de la revolución por etapas o de la revolución permanente. Motivo esencial para el fracaso de la revolución social en Bolivia, fracaso cuya responsabilidad histórica pesa en esas fracciones y en sus teóricos, incapaces de entender nuestra formación social. Hoy ya todo esto está superado por los cientistas sociales que en los últimos treinta años se dedicaron a develar la for-

mación social colonial alto peruana y republicana boliviana, pero en su momento hubo que dar la batalla teórica contra esa línea oficial y falsa de la revolución en nuestro país.

Finaliza García su Introducción diciendo: “Vio (Marx), en cambio, que la comunidad ancestral sólo podrá desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas en tanto sea capaz de promover levantamientos generales en contra del régimen capitalista, esto es, en tanto las masas comunitarias lleven a cabo una guerra revolucionaria como parte fundante de la Revolución Socialista de trabajadores de la ciudad y el campo que ponga fin tanto a las fuerzas individualistas al interior de la comunidad, como al régimen capitalista que la acosa por todas partes...”

El Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, pone a disposición de las trabajadoras y trabajadores de Bolivia, este texto histórico de Álvaro García Linera, Vicepresidente Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia, comprendiendo que la difusión de tan importante trabajo es una tarea impostergable en el debate teórico que busca profundizar el proceso de cambio que se vive tan intensamente en nuestro país.

En esta publicación también incorporamos el texto FORMACIONES ECONÓMICAS Y POLÍTICAS DEL MUNDO ANDINO de John Murra. Libro que desarrolla las teorías que este investigador rumano-norteamericano planteó y que fueron fundacionales desde 1956 para la comprensión de la realidad del Tahuantinsuyo, la propiedad de la tierra, sus instituciones políticas y jurídicas, sin hablar ya de la teoría del control vertical de pisos ecológicos⁴ por los

4 Teoría que el boliviano Ramiro Condarco Morales publicó en 1971, con la denominación de modelo de simbiosis inter-zonal en la economía andina, un año antes que J. Murra, quien honradamente lo reconoció

comunarios andino-amazónicos o del archipiélago del ayllu. Contribución intelectual que permite entender de mejor manera lo que fue la formación social precolombina en el espacio andino-amazónico.

Por tanto creemos cumplir cabalmente con nuestro irreductible compromiso de contribuir en la elevación del nivel de conocimiento del pueblo trabajador sobre nuestra historia, porque un pueblo que no conoce su historia no puede liberarse ni construir su futuro.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social
octubre de 2016

INTRODUCCIÓN AL *CUADERNO KOVALEVSKY*¹

En septiembre de 1879, Maksim Kovalevsky, un historiador ruso, le regaló a Marx su libro titulado *Obshchinnoe Zemlevladienie (Posesión comunal de la tierra)*. Marx, que por esos años venía estudiando materiales sobre la existencia de las comunidades campesinas en particular y, en general, materiales sobre las relaciones agrarias, para la redacción del volumen III de *El Capital*, no tardó mucho tiempo en incluir en sus lecturas esta obra de Kovalevsky. Como resultado de su lectura, Marx redactó, entre notas, comentarios y transcripciones, más de ochenta páginas de uno de los cuadernos que, después de su muerte, fueron a parar al instituto internacional de Historia Social de Holanda², con la numeración B140.

Al igual que otros materiales valiosísimos de esos años, que contienen el enriquecimiento del pensamiento de Marx sobre las sociedades agrarias, el *Cuaderno Kovalevsky* hasta ahora no ha sido publicado en las obras completas de Marx y Engels en alemán y, menos aún, traducido al castellano. La primera publicación parcial de estas notas de Marx se realizó en ruso, en revistas especializadas que solamente dieron a conocer algunos capítulos³. Posteriormente, en 1975, el antropólogo Lawrence Krader publicó la mayor parte de

1 Texto extraído de Álvaro García Linera, Introducción al Cuaderno Kovalevsky de Karl Marx, La Paz, Ofensiva Roja, 1989.

2 Sobre el destino de las obras de Marx, véase Karl Marx, Cuadernos etno- lógicos (extractos escogidos), La Paz, Ofensiva Roja, 1968.

3 La cronología de la historia de la india hecha por Marx fue publicada en ruso en 1947. Los capítulos III-IV fueron publicados en 1958, también en ruso. Y, finalmente, se publicaron los capítulos VIII y IX en 1959.

este cuaderno en inglés, pero aun así esta publicación es incompleta, porque faltan las notas de Marx sobre los capítulos I y II del libro de Kovalevsky, que según Krader tampoco han sido publicadas, al menos hasta 1975, ni en alemán ni en ruso.

KOVALEVSKY Y MARX

La obra de Kovalevsky está dividida en tres partes. La primera trata acerca de la propiedad en las culturas de caza y pesca en el nuevo mundo, y sobre las formas de control de la tierra de los españoles en las partes conquistadas de América. Lamentablemente, esta parte, que quizás hubiera sido la de mayor interés para nosotros, no fue publicada por Krader.

La segunda trata de la cuestión de la tierra en la india durante la invasión inglesa y, anteriormente, durante la invasión de otros pueblos asiáticos. La tercera parte trata igualmente de las relaciones de propiedad de la tierra en Argelia bajo el dominio de los árabes y luego de los franceses.

De esta obra, Marx ha de tomar principalmente numerosos datos y referencias para comprender mejor la historia de esos pueblos, pero en particular ha de tomar nota favorablemente de una serie de argumentos desarrollados por Kovalevsky, que de algún modo enlazan con posiciones anteriormente sostenidas por Marx. Este es el caso de los argumentos desarrollados por Kovalevsky acerca de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra en los momentos iniciales del surgimiento de la organización social de los hombres, y la asociación comunitaria del trabajo agrícola desde los momentos mismos en que los grupos humanos

comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas. Asimismo, Kovalevsky también desarrolló y mostró claramente cómo las acciones de España, Francia e Inglaterra durante la invasión y la colonización de los pueblos americanos, indios y argelinos destruyeron, o al menos hicieron los esfuerzos al alcance de su visión histórica, para desarticular las relaciones comunales ancestrales sobre la tierra a escala social. Marx ya había anticipado estas ideas, en particular respecto a la india, desde 1853, en sus artículos periodísticos.

Si bien Marx coincidió con estas apreciaciones de Kovalevsky —y con otras como la posibilidad de la continuidad de la comunidad por caminos propios si no hubiera intervenido la colonización, etcétera—, en muchas otras partes somete a crítica las posiciones de Kovalevsky y desarrolla por cuenta propia, y en contraposición a él, sus ideas. Así, por ejemplo, Marx desarrolló —en discrepancia con Kovalevsky, que veía en la “conciencia” una de las causas de la división del clan— el estudio de las condiciones materiales objetivas que en realidad llevaron a tal división.

Asimismo, Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre unas supuestas “tendencias” a la individualización de la propiedad de la tierra comunal y señala, por su parte, el surgimiento de las tendencias a la disolución de la comunidad original, en términos de la autonomización de la autoridad frente a la comunidad, y a las diversas fuerzas de control de la posesión comunal sobre las tierras que van estableciendo e imponiendo.

En sus notas, Marx también continúa tratando, de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. Ya en-

tre 1857 y 1858 ⁴ intentó precisar, en sucesivas definiciones, el significado de “propiedad” comunal y estatal, y de posesión individual en sociedades agrarias donde *supuestamente* no existe propiedad privada de la tierra. En los *Cuadernos Kovalevsky*, esta distinción se hace más tajante, por cuanto Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser alienada (vendida). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky en los que se habla de “propiedad” por “posesión”, Marx prefería hablar de la comunidad como “dueña” de las tierras, y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella. Por último, otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento del segundo de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la india. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos “feudalismos” que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la

invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta, y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías “indias”, el desarrollo histórico de esa sociedad. Posteriormente trataremos un poco más este punto.

LA IMPORTANCIA DEL

4 Karl Marx, “Formas que preceden a la producción capitalista” (1957-1958), en *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1982. Sobre el estudio detallado de este tema, véase Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Amsterdam, Van Gorcum, 1975, caps. III y IV.

CUADERNO KOVALEVSKY

Las notas de Marx a Kovalevsky, forjadas en el mismo ámbito de preocupaciones y enriquecimiento de su pensamiento de los *Cuadernos etnológicos*, presentan la misma importancia que habíamos señalado para ellos.

En primer lugar, reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido “multilineal” de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos, iniciado en un punto común —la comunidad primordial—, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia ahora son empujados y obligados a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista. Pero, mientras se mantenga esta lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo), y por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), se abre la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo, que representa, en parte, la continuidad de la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar, tanto a las fuerzas capitalistas, como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución.

Marx, en sus notas, al rechazar frontalmente los intentos de caracterización feudal de la historia socioeconómica de India y Argelia, explícitamente está rechazando, a la vez, no sólo la concepción evolucionista de Kovalevsky —heredada de Sir Henry Maine—, sino también todo tipo de visión mecánica y lineal de la Historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa. Marx, al no aceptar esta concepción, al burlarse de ella y rechazar el uso de categorías propias del conocimiento de Europa, pero erróneas para el entendimiento de otras sociedades cuyo curso histórico es distinto, nos está indicando la imposibilidad del pensamiento revolucionario de encajar o rellenar a la fuerza la realidad en esquemas abstractos. Y nos muestra, en cambio, que todo conocimiento científico de la realidad debe hacer emerger del estudio de sus propias condiciones reales, las posibilidades de similitud con otras realidades o sus diferencias.

Esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo, y su oposición a trazar caminos progresivos y obligados de historia, ciertamente es ya una continuación de sus ideas expresadas en la redacción de *El capital* sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de los razonamientos desarrollados en los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron sobre la base de la comunidad originaria, como la formación económica social eslava, germánica, asiática, etcétera. En conjunto vemos, pues, en Marx, una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas —y en ocasiones con rasgos racistas— con los cuales representantes de la Segunda Internacional caracteri-

zaron el desarrollo histórico ⁵, y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto “Materialismo dialéctico, materialismo histórico” y por todos los manuales de “divulgación” marxista, según los cuales la historia conoce cinco modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo ⁶.

5 “Los países modernos ya no podrán arreglárselas sin regiones que proporcionen ciertas materias primas y productos tropicales indispensables para la industria y las necesidades de la humanidad [...]. Por lo tanto, hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial, reglamentando las relaciones de los países que han alcanzado en la escala de la evolución económica un grado superior al de las razas atrasadas [...]. ¿Podemos abandonar la mitad del globo al arbitrio de pueblos que aún no han superado el período de la infancia? [...]. La hipótesis de Karl Marx de que ciertos países podrán, al menos parcialmente, obviar el período capitalista en su evolución económica no se ha realizado. Los pueblos primitivos sólo accederán a la civilización pasando por ese calvario. Por lo tanto, nuestro deber consiste en no obstaculizar el desarrollo del capitalismo [...]. nosotros, socialistas libres de todo prejuicio de razas y colores, guardamos en nuestro corazón una esperanza ilimitada en el futuro de las razas llamadas inferiores”. Henri Van Kol, Congreso Socialista, 14-20 de agosto de 1904, Ámsterdam, Holanda, citado en Stuart Schram y Hélène Carrère, *El marxismo y Asia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1965.

6 Joseph Stalin, “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en *Cuestiones del leninismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, pp. 849-890. La sucesión progresiva de estos cuatro primeros modos de producción, aun para el caso de Europa, en el que Engels y Kautsky se basaron para generalizarlos, es relativa. En el estudio que Karl Kautsky hizo con los últimos datos históricos después de la muerte de Marx y de Engels —Karl Kautsky, *La cuestión agraria* (1898), México, Era, 1963—, sobre el campo alemán entre el siglo XV y XVIII, el autor no puede ocultar la existencia, en medio de relaciones feudales, de formas comunitarias de trabajo (la *marka*, que no desapareció totalmente, como se creía después de las invasiones germánicas al imperio Romano), sino que permanecieron en algunos casos hasta finales del siglo XVIII, configurando en estos casos una relación de subordinación de la comunidad a los llamados señores feu-

Diametralmente opuesto a estos esquematismos reaccionarios, el pensamiento revolucionario de Marx avanzó, en cambio, en la comprensión de que la historia social había continuado a partir de un punto común inicial, la comunidad primordial, por múltiples vías de desarrollo, distintas de un pueblo a otro o de un continente a otro. Así, en su concepción, ya en los *Grundrisse* de 1857, Marx señala cuatro caminos distintos de transformación y desarrollo de la antigua comunidad original: la comunidad eslava; la comunidad germánica; la comunidad asiática o peruana, que luego dio lugar al modo de producción asiático; y la comunidad antigua, de donde surgió la sociedad esclavista europea ⁷.

Esta clasificación es inicial, ya que está dada en función del conocimiento restringido que para entonces tenía Marx sobre las sociedades no capitalistas ⁸; y es parcial por-

dades, muy parecida a la estudiada por Marx en la India y a la cual, como luego veremos, se opuso a denominar como relación feudal de producción. Marx vio una relación similar en la historia económica de los pueblos eslavos (Bulgaria, Rumania, Hungría, Eslovaquia, parte de Yugoslavia, etc.) y también en los pueblos de las alturas alpinas de Suiza, entre otros. Resulta entonces que no es exagerado afirmar que el mismo feudalismo, lejos de ser un modo de producción ampliamente difundido, en realidad constituyó una particularidad de la propia historia europea antes del capitalismo.

⁷ Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit.

⁸ Como establece Eric Hobsbawm (“introducción”, en Eric Hobsbawm y Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 2002, p. 20), en la época de Marx la antropología moderna estaba en su infancia, y Lewis Henry Morgan aún no había publicado su obra fundamental, *La sociedad primitiva* (Madrid/Bogotá, Ayuso y Pluma), que enriqueció mucho el pensamiento de Marx. Con todo, en los años cincuenta del siglo XIX, entre las lecturas de Marx sobre el tema, además de los economistas clásicos y de *Filosofía de la historia* de Hegel, está también William Prescott, quien escribió sobre la historia de la conquista del Perú y de México; así como Felix Wakefield, Herman Merivale, William Howitt, y otros autores que estudiaron la historia de la colonización.

que, por ejemplo, está ausente el tipo de sociedad que siguió a la comunidad primordial y antecedió al feudalismo en Japón⁹; o el carácter de las similitudes y diferencias entre la comunidad asiática y la comunidad prevaleciente en las regiones andinas durante el imperio incaico. Aunque en los *Grundrisse* ambas se encuentran, denominadas como “Primera forma de propiedad de la tierra”, y algo similar aparece en el primer tomo de *El capital*¹⁰; en el tercer tomo, redactado años después, la comunidad asiática es calificada como “forma artificial”¹¹, por estar constituida, en parte, por disposiciones desde el poder central, cosa que no encontró Marx en la India, aunque sí un poco en la comunidad rural rusa. Por estas diferencias, y otras que seguramente encontró en las notas de Marx sobre Kovalevsky en relación con América Latina (no publicadas hasta ahora), es que Krader, al hacer un balance de la concepción sobre el desarrollo histórico, ve que para Marx la comunidad precolombina en América constituye una vía distinta del desarrollo del modo de producción asiático, diferente al de la india, China, Argelia, Rusia, Medio Oriente y otros países.

Lo importante de todo esto es la metodología usada por Marx al estudiar la historia de los pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias, que lejos de encajar la realidad en esquemas preestablecidos —como hacen

Estas lecturas y sus comentarios están en el “Cuaderno XIV”, en el instituto internacional de Historia Social de Ámsterdam y aún no han sido publicados. Sobre esto, véase Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1985.

9 Sobre el señalamiento de esta ausencia y otros puntos sobre la concepción multilineal de Marx, véase Umberto Melotti, *Marx y el Tercer Mundo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

10 Karl Marx, *El Capital*. Tomo I, México, Siglo XXI, 1984, p. 107.

11 Karl Marx, *El Capital*. Tomo III, op. cit., p. 1114.

los pseudomarxistas locales—, lo que hace es desentrañar de esa realidad su conocimiento y su caracterización. Y es en esa riqueza desde donde Marx va descifrando la multilinearidad y diversidad de desarrollos históricos diferentes de Europa, América, Asia y África, y ha de encontrar en ello las tendencias comunistas de esas sociedades antiguas que, junto con las tendencias comunistas dentro del capitalismo, y precisamente por ellas, abren la posibilidad y la necesidad de la Revolución Comunista en el mundo.

EL MARXISMO Y LA COMUNIDAD ANDINA

Para nosotros, la importancia de este pensamiento creativo de Marx es fundamental. Y no únicamente para reconocer nuestra realidad y nuestro pasado, sino, en primer lugar, para entender las fuerzas comunitarias que —junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo— empujan nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo. En este intento de conocimiento no sólo empírico de datos de la realidad precolonial, colonial y republicana, sino también en el entendimiento global de las estructuras sociales de estas épocas, nada se le tiene que agradecer a los supuestos “marxistas” oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora, en cuanto a datos empíricos sobre la comunidad agrícola en los Andes, se debe más al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que, pese a su dudosa exposición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad.

El supuesto marxismo, que en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él, que desde los años treinta

comenzó a aparecer por estas tierras, se apoyaba en bases deformadas. Sus dos vertientes, trotskista y estalinista, a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes, asentadas en la misma concepción tecnicista y estática del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la Historia también compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin, y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía. Así, por ejemplo, atrapados en el dilema de entender una realidad como la incaica, no encontrada en las recetas de los manuales, pero constreñidos a encajarla a como diera lugar dentro de uno de los cinco moldecitos que esos manuales “marxistas” les indicaban, José Antonio Arze, el máximo representante del estalinismo local de los años cuarenta, optó por la definición de “semisocialismo”¹², sin tomar en cuenta que el socia-

12 José Antonio Arze, “¿Fue socialista o comunista el imperio de los incas?” (1941), en Waldemar Espinoza (ed.), *Los modos de producción en el Imperio de los incas*, Lima, Amaru, 1978. Otro autor, Arturo Urquidi, igualmente aferrado al mecanicismo linealista, en su libro *Las comunidades indígenas en Bolivia* (Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1970), coloca a la comunidad incaica dentro de la comunidad primitiva en proceso de transición hacia el esclavismo o el feudalismo. Por su parte, Jorge Echazú, en 1983 en su libro *Los problemas agrariocampesinos en Bolivia* (La Paz, CEUB y FAO, 1983), habla del incaico como de una variante “andina” de un supuesto modo de producción tributario. Si bien es necesario reconocer en este último autor cierta apertura intelectual, lo del modo de producción tributario (que en realidad ya fue usado por otros autores para estudiar África), es una categoría inconsciente y no marxista, puesto que define las relaciones económicas a partir de la esfera de la distribución y circulación del excedente, cuando en realidad el fundamento de toda relación económica debe ser estudiado en términos del proceso inmediato y global de producción.

lismo sólo puede darse bajo los términos del control de los trabajadores directos sobre sus condiciones de producción, de vida social y del producto de su trabajo, cosa que en el imperio inca no sucedía ya, por la presencia de un Estado burocratizado, y por lo tanto de una clase social diferenciada del trabajador directo, que asumió para sí, tanto el control de parte del excedente producido, como la relación económica política entre las diversas comunidades, etcétera.

Por su parte, el trotskista Liborio Justo, en el mismo límite de sus cinco opciones a elegir, optó por una combinación confusa de dos de ellas: calificó al incario como “esclavismo basado en la propiedad común de la tierra por la clase dominante” (?) ¹³; a su vez, Guillermo Lora, del que se puede decir que hasta ahora no ha logrado conocer el marxismo ¹⁴, y mucho menos entenderlo, prefiere rechazar el término “socialista” para las sociedades precolombinas, y se limita a usar “precapitalistas”, lo que demuestra su ignorancia y total confusión al respecto, porque mete en un mismo saco diversas formas de sociedad, como la formación económica esclava, germánica, el modo de producción asiático, etc., con lo que el entendimiento del incario queda peor que antes de haber comenzado.

En general, todos estos calificativos lo que señalan es la incapacidad de este marxismo deformado para entender una realidad concreta. Marx, que jamás intentó sacralizar los cinco modos de producción señalados en su introducción de

13 Liborio Justo, *Bolivia, la Revolución derrotada*, Buenos Aires, Juárez, 1971.

14 Guillermo Lora, “Elementos del marxismo”, en *Obras completas*, La Paz, Ediciones Masas, 1994, p. 42 y ss. Así, por ejemplo, en su clasificación del desarrollo histórico de la sociedad, se limita a copiar, textualmente, los esquemas de Stalin.

1859, en otros textos, como los *Grundrisse* y luego en *El capital*, los *Cuadernos Kovalevsky*, los *Cuadernos etnológicos*, etc., señaló la existencia de otras posibles formas de producción; tal es el caso de la comunidad incaica que, para Marx, ni era esclavismo, ni feudalismo, ni la comunidad primitiva, ni mucho menos un “semisocialismo”, sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial, que da paso a otra formación económico social basada en un nuevo tipo de comunidad, donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera. Se trata entonces, de un modo de producción estudiado por Marx en los *Grundrisse* bajo la denominación inicial de forma comunitaria incaica y luego, en su forma desarrollada, generalizada como modo de producción asiático, que también podría haberse llamado inca, afroasiático, etcétera ¹⁵. Pero en todo caso se trata, para Marx, de un modo de producción diferente a las tonterías con las que los pseudomarxistas intentaron clasificarlo.

Respecto a la caracterización de la colonia y la república, la suerte de estos autores y otros herederos del esquematismo reaccionario de la III internacional y de Stalin no es distinta. El pirista José Antonio Arze caracterizó a la colonia como sociedad feudal ¹⁶, de igual

15 Lawrence Krader, “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en Eric Hobsbawm (ed.), *Historia del marxismo*. Tomo ii, Barcelona, Bruguera, 1980.

16 José Antonio Arze, “¿Fue socialista o comunista el imperio de los in-

forma lo hizo Tristan Marof. Al estudiar los primeros años de la república —que, como bien sabemos, no cambió el fundamento de la estructura agrícola heredada de la colonia y que, tan sólo en términos de la distribución del excedente, éste pasó del control de la corona y sus representantes al de los criollos—, Roberto Alvarado, “sociólogo” del Partido Comunista de Bolivia (PCB), caracterizó esta estructura económica agrícola en términos feudales¹⁷, al igual que Guillermo Ovando Sáenz¹⁸. La tesis programática del PCB, redactada en 1986, ratifica esta visión “feudal” de las relaciones de producción en el campo hasta 1952. Por su parte, Guillermo Lora, también incapaz de superar esta religiosa repetición de las “leyes” históricas de manual, pero obligado a diferenciarse parcialmente de los primeros, soluciona el problema sencillamente no estudiándolo y por tanto, no entendiendo el régimen de la tierra (y en general de la economía entera) en la colonia y en la república; así, sólo habla de “país capitalista atrasado”, donde se “combinan” diversos modos de producción y en el cual predomina el capitalista¹⁹; en otras partes hablará de la “feudal-burguesía”, aceptando explícitamente la caracterización feudal de la economía agraria, al menos hasta 1952.

Lamentablemente, la superación de este burdo esquema (esclavismo-feudalismo-capitalismo) en el que se quiere arrinconar a la historia, tampoco ha sido superado por cas?”, *op. cit.*

17 Roberto Alvarado, *Apuntes para una visión dialéctica de Bolivia*, La Paz, Roalva, 1979 (publicación póstuma).

18 Guillermo Ovando Sáenz, *El problema nacional y colonial de Bolivia*, La Paz, Juventud, 1984.

19 Guillermo Lora, *Tesis de Pulacayo*, La Paz, Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, 1978; *Historia de los partidos políticos de Bolivia*, La Paz, La Colmena, 1987.

otros autores muchísimo más creativos, pero influenciados indirectamente por el esquematismo estaliniano. Ramiro Condarco, al hablar de la vida económica previa a la gran sublevación aymara de 1898, se queda en medio de la caracterización feudal del campo. Hans Dietrich, a pesar de su amplio conocimiento de Marx, queda preso de los prejuicios de los autores locales en los que basa su estudio sobre Bolivia, y también se queda en la misma afirmación que el anterior ²⁰. Danilo Paz, que aporta en la comprensión de la diversidad de relaciones de producción prevalecientes en el campo hasta 1952, rescata la existencia de relaciones productivas comunales dentro de las comunidades en la hacienda, pero al estudiar la relación entre estas dos, hacienda y comunidad, ve relaciones feudales entre ellas, por la existencia de renta en trabajo ²¹ que, como veremos después,

20 Heinz Dietrich, *Relaciones de producción en América Latina*, México, Cultura Popular, 1978. En la misma caracterización feudal, también encontramos autores diversos como Arturo Urquidi, *Bolivia y su Reforma Agraria*, Cochabamba, UMSS, 1969; Luis Antezana, *Proceso y sentencia a la Reforma Agraria en Bolivia*, La Paz, Puerta del Sol, 1979; Amado Canelas, *Mito y realidad de la Reforma Agraria*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1966; Jorge Echazú, *Los problemas agrario-campesinos de Bolivia*, op. cit.; Julio Mantilla, *Grupos postergados de Bolivia*, La Paz, UNICEF 1986, p. 295. Sin lugar a dudas, esta discusión abarca también autores de todo el continente, desde José Carlos Mariátegui, Víctor Haya de la Torre, Louis Baudín, etc., hasta autores más recientes. Sobre los aportes de los últimos años, véase: *Cuadernos de Pasado y Presente, No. 40: Modos de producción en América Latina*, 1973; Róger Bartra et al., *Modos de producción en América Latina*, México, Cultura Popular, 1979; Andre Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau, *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?*, México, Quinto Sol; y Roger Bartra et al., *El modo de producción asiático*, México, Era, 1969.

21 Danilo Paz Ballivián, *Estructura agraria en Bolivia*, La Paz, Popular, 1983. En su comentario a un capítulo de los *Grundrisse* de Marx (véase *Temas Sociales*, no. 11), Paz habla del desarrollo histórico que habría partido

según Marx no es una condición determinante para la caracterización de la producción feudal. Quizá uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de caer en el falso dilema de feudalismo o semifeudalismo fue Zavaleta²², que señala que el acto productivo primario, esto es, el acto fundamental de la

economía durante la colonia, parte de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias, distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etcétera). Ahora, esas relaciones comunitarias deben ser entendidas y estudiadas por sí mismas, a partir de la caracterización general dada por Marx

de un punto común, la comunidad primitiva, y habría atravesado distintos caminos hasta culminar en el feudalismo; como es claro, esta concepción evolucionista nada tiene de marxista. Como Marx ha demostrado en sus estudios sobre Oriente y, en particular, en sus notas sobre Kovalevsky y Maine, la comunidad oriental no “evoluciona” ni tendía a “evolucionar” hacia el feudalismo; e incluso, la colonización árabe y luego inglesa no trajeron consigo la “feudalización de la comunidad”.

22 René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986. Un rechazo explícito a la explicación feudal de la colonia y los primeros años de la república ya se encuentra en *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974, p. 79. Entre los pocos autores que rechazan la caracterización feudal de las haciendas en la época de la república está Silvia Rivera, que en su libro *Oprimidos pero no vencidos* (La Paz, Instituto de Historia Social Boliviana (HISBOL) y Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), 1984) prefiere hablar de un modo de producción servil-colonial, caracterización muy parecida a la de Ciro Flamarion en su estudio sobre los modos de producción en América durante la colonia. Por su parte, Xavier Albó y Josep M. Barnadas en *La cara campesina de nuestra historia* (La Paz, Unión nacional de instituciones para el Trabajo de Acción Social (UNITAS), 1984), si bien nos señalan la conservación y subordinación formal de las relaciones comunitarias por la hacienda, en general caracterizan las relaciones agrarias como “feudallatífundistas”.

en los *Grundrisse*, *El capital*, los *Cuadernos etnológicos*, etc., y sobre las cuales se han erigido formas de distribución del excedente posiblemente similares a las feudales, pero sin alterar la estructura productiva esencial, y por tanto, esas relaciones distributivas pierden el carácter de feudal, para asumir una naturaleza distinta.

Ante esto, las notas de Marx a Kovalevsky son un riquísimo aporte, que echa por tierra las repeticiones mecánicas, los acomodos inconsistentes con los que los supuestos marxistas han querido “entender” las relaciones agrarias en el país. Y decimos que las notas de Marx son un valiosísimo aporte, porque nos muestran en vivo su metodología al estudiar una sociedad no capitalista comunitaria, en términos generales, caracterizada por Marx en los *Grundrisse* como muy parecidos a los de la comunidad en el incario; y, por otro, porque Marx estudia aquí las repercusiones y el papel de las invasiones y colonizaciones que esas formas comunitarias asiáticas sufrieron, en especial con los ingleses, y que, bajo condiciones y resultados distintos, pero semejantes en su globalidad, también se dieron acá, en este continente, con la dominación española.

Así, una de las mayores enseñanzas que da este texto es la forma marxista de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios bajo procesos de colonización y dominio, no sólo por naciones extranjeras, sino esencialmente por formas de producción distintas. En particular, Marx rechaza que el único camino posible de salida, cuando un pueblo con una forma de producción distinta somete a otro, sea el de la imposición de la forma de producir de los dominantes sobre los dominados, como en Irlanda ²³.

23 Karl Marx, “Introducción”, en *Grundrisse*. Tomo I, *op. cit.*

En sus notas muestra, como ya lo hizo antes (en los *Grundrisse*), que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente, como hicieron los romanos, los turcos y los ingleses en sus colonias²⁴ y, como creemos nosotros, sucedió acá, en las comunidades altiplánicas, al menos en algunos casos, hasta el remate de las tierras comunales en los años ochenta del siglo XIX, y, en general, hasta la revolución de 1952.

En sus notas a Kovalevsky, Marx aporta nuevas observaciones que nos ayudan a descalificar la aplicación directa de la teoría del feudalismo, al menos en la región altiplánica con existencia de comunidades, durante la colonia y parte de la república. Así, Marx señala que la sola existencia de los beneficios en la entrega de tierras a personalidades o jefes militares de las fuerzas invasoras (ikta en el caso de la India), para que éstos asuman el control de la producción y el cobro de impuestos a los originarios, destinados al nuevo poder estatal, no prueba la existencia de feudalismo, ya que esta forma también existió en Roma. Respecto al argumento de que la renta en trabajo sería una condición suficiente para hablar de feudalismo, en sus extractos, Marx toma nota de las diversas formas de pago de tributo o impuestos de los trabajadores indios a los colonizadores, que varían del pago en dinero, en especie e incluso en trabajo en tierras estatales y servicios en el caso de Argelia; y, seguidamente, descarta que al conjunto de esta forma de control de la tierra y el trabajo agrícola implantado en la India y Argelia pueda llamarse feudalismo. De hecho, ya en *El capital*, Marx señaló la

24 *Ibíd.* Además, Marx también señala aquí la posibilidad del surgimiento de una formación económica social nueva, como fruto de la acción recíproca entre los dominados y los dominantes, como en Alemania.

existencia de ciertas formas de servidumbre e incluso de esclavitud restringida en las formaciones económicas asiáticas. Engels señala también que la renta en trabajo no es una característica fundamental del feudalismo, cuando escribe a Marx:

[...] me complace ver que en cuanto a la historia de la servidumbre de la gleba “estamos de acuerdo”, como se dice en la jerga de los negocios. Sin duda alguna, la servidumbre de la gleba y la servidumbre en general no son una forma específicamente medieval y feudal; la tenemos en todas o casi todas las partes donde los conquistadores obligan a los antiguos habitantes a que cultiven para ellos la tierra: en Tesalia, para poner un ejemplo [...] ²⁵.

Por estas razones, el repartimiento en la época colonial en el continente, en particular el mayorazgo, que hizo de las tierras cultivables propiedades indivisibles e inenajenables en manos de los españoles, y la propia encomienda, que impuso el trabajo forzado de la masa indígena en tierras ya ajenas y en servicios personales, no son entonces pruebas irrefutables de feudalismo en Charcas y luego en la república, sino que tienen que ser estudiados, como lo hizo Marx en la India colonial, como formas de apropiación y organización, al menos en regiones con asentamientos comunitarios, de una forma productiva esencial, asentada en la relación comunitaria. En otras regiones como en los valles, ya durante la república, ciertamente esto no tiene validez, pero ahí estamos ante formas de transición en la renta de la tierra como la aparcería, los colonos y la pequeña propiedad individual, que descartan de entrada su caracterización como feudalismo.

Pero quizá lo más significativo que muestra Marx a lo largo de todas sus notas, y que expresa claramente la 25 “Carta de Engels a Marx”, 22 de diciembre de 1882, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*, México, Cultura Popular, 1978.

situación vivida acá, es que en otros modos de producción distintos a la forma asiática, como el feudalismo, la dependencia —esto es, la sujeción a un señor feudal, la pérdida de libertad— es impuesta a las personas en forma individual. En cambio, en el llamado asiático o semiasiático, la no libertad o la relación de dependencia, ya sea con el poder estatal o con el poder colonial, personificados en autoridades o en el terrateniente, es comunal ²⁶.

En el caso de la mita y el repartimiento, el pago de tributos, la prestación de servicios o la renta en trabajo son relaciones entabladas entre el poder colonial y la comunidad, donde ésta última se adecua y da respuesta a estas exigencias, ciertamente a través de la individualidad de sus miembros, pero en tanto éstos pertenecen a la comunidad. Es cierto que también han de existir en la colonia formas de dependencia individual en el trabajo agrícola, como el yanaconazgo, aplicable a los “indios vagantes”, que en realidad eran trabajadores que huían de sus comunidades para escapar de las cargas coloniales que sobre ellos pesaban, pero es una relación secundaria y pequeña en comparación con la primera; en otros casos, había un pago monetario, pero además, a diferencia de lo señalado por Marx en *El capital*, este tipo de trabajador no es un “productor independiente” como lo fue en el caso de los siervos frente a los señores feudales en Europa ²⁷, que no sólo trabajaban para su señor, sino también para sí mismos, lo que los “impulsará [a los siervos] a aplicar más intensamente” su fuerza de trabajo abriendo así “la posibilidad de un cierto

26 Karl Marx, *El Capital*. Tomo III, *op. cit.*, p. 1006 y *Cuadernos etnológicos* (Extractos), *op. cit.*, pp. 43-44. Sobre el tema, véase también Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production*, *op. cit.*, p. 149.

27 Karl Marx, *El Capital*. Tomo III, *op. cit.*, p. 1006 y ss.

desarrollo económico”, que, como sabemos, no se dio acá en las haciendas, con el empleo del yanaconazgo en la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

Aparte de estas observaciones, en sus notas Marx da otras ideas en su oposición a caracterizar como “feudal” la economía agraria en la India y Argelia colonizadas, que también pueden ser de mucha utilidad para la colonia. En general, muestran la intención de Marx de encontrar en el funcionamiento real de las relaciones económicas comunales, en sus formas de transformación, resistencia y disolución, la llave de la economía agraria en formaciones económicas comunitarias sometidas a dominio colonial. Marx descarta el uso de la teoría feudal en las economías sustentadas en formas transformadas, y aún por disolución de la comunidad agraria por efecto de la colonización. no da un nombre específico al resultado inicial (hasta la completa disgregación de la comunidad) del enfrentamiento entre comunidad-colonización, pero, por los resultados más o menos comunes que de ello surgen, como la existencia de un tipo específico de terratenientes, de burocracia estatal sometedora, la imposición de cierta servidumbre y la lenta disolución de los lazos comunales, estas sociedades se asemejan a lo que Marx caracterizó como “semiasiático”²⁸ como es el caso de Rusia en los últimos siglos de su existencia.

En todo caso, se hace necesario un nuevo estudio, a la luz de la totalidad de las observaciones marxistas de la realidad colonial y republicana, ya sea para asentar la validez de la categoría “semiasiático”, o bien para proponer una nueva

²⁸ Véanse Karl Marx, *El señor Vogt*, México, Juan Pablos, 1977 e “Historia diplomática secreta del siglo XVI”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, no. 87, 1980 y Maximilien Rubel (ed.), *Marx y Engels contra Rusia*, Buenos Aires, Libera, 1965.

(colonial, por ejemplo), sin tener miedo de ello; tal como lo hizo Marx a medida que fue comprendiendo la amplitud de la realidad histórica de los pueblos y la supo aprehender desde un punto de vista científico, por tanto, de clase revolucionario.

Y es que, en estas diferencias, en la clarificación del carácter feudal o semiasiático, comunal o capitalista de las relaciones agrarias en nuestros países, no existe sólo un problema de nombre o de palabra, sino esencialmente un problema de lucha revolucionaria. Ahí se define el entendimiento, el impulso, el fortalecimiento y las tareas de las fuerzas sociales revolucionarias que se desarrollan dentro de la sociedad agraria; y el ataque y enfrentamiento hacia aquellas fuerzas que constituyen una oposición hacia la revolucionarización de la sociedad. La caracterización como “feudal” de las relaciones comunitarias esenciales de la producción campesina, en el caso de Bolivia y de otros países del mundo donde prevalecieron formas transformadas de comunitarismo, incluso en medio de relaciones capitalistas, siempre ha llevado a desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias, que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al “pujante capitalismo”; convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, sino que también le restan al proletariado la fuerza esencial: el campesino comunitario, sin el cual la revolución en países agrarios como el nuestro es imposible²⁹. En par-

29 Ya al referirse a la Revolución Socialista en Francia durante el auge revolucionario europeo de 1848- 1850, Marx señaló que el derrocamiento del régimen burgués no podía realizarse “mientras la marcha de la Revolución no se sublevase contra ese orden, contra la dominación del capital, a la masa

ticular, lleva también a desconocer el significado real

de la nación: campesinos y pequeños burgueses”. “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Progreso, 1976. Se trata, en definitiva, de que sólo con la lucha anticapitalista de las masas trabajadoras del campo, “la Revolución Proletaria obtendrá ese coro sin el cual su solo resulta un canto de cisne en todos los países campesinos”. “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1852), en *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I, Moscú, Progreso, 1981.

La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que, por tanto, “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra”, señaló la necesidad de la Revolución Socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (véanse *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana; Tesis sobre la cuestión indígena*, etc.). La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición (*Carta a Vera Zasúlich, Cuadernos etnológicos*, etc.), sino también porque fue formulado en contra de la corriente reaccionaria y proburguesa que se impuso plenamente en la III internacional después de la muerte de Lenin.

La III internacional, en el programa aprobado en su VI Congreso de 1928, señalaba que en los países “coloniales, semicoloniales y dependientes” la tarea principal que tenían que llevar a cabo en el campo era una revolución agraria que barriera las formas feudales y precapitalistas de explotación, y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad, dejando de lado el impulso de las tendencias comunistas en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital. Renegando del marxismo y de las propias indicaciones que Lenin había señalado sobre la posibilidad de la Revolución Socialista con el apoyo del proletariado mundial, la “nueva” internacional señalaba que “la dictadura del proletariado es aquí posible, como regla general, solamente a través de las etapas preparatorias, como resultado de todo un período de transformación de la Revolución democrático burguesa”. “VI Congreso de la I. C.”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, no. 66, 1978.

De hecho, se puede decir que es a partir de estos años y de estas resoluciones que todos los partidos comunistas del mundo, con excepciones temporales, han emprendido el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas

de la reforma agraria, el carácter reaccionario de la parcelación de la tierra, y la presencia de las actuales tendencias socialistas revolucionarias en el campo, dadas por la pervivencia transformada de la comunidad.

En contra de esta posición “feudalista”, Marx se preocupó por entender la naturaleza real de las sociedades con relaciones comunitarias extendidas, porque esa particularidad comunitaria, aún sobreviviente en gran escala en medio de la colonización y el capitalismo industrial, constituyó para él la clave y la posibilidad de la revolución socialista en esos países ³⁰, sin que tengan que pasar obligatoriamente por la completa proletarización de la sociedad que, en muchos casos, si bien acercó de una nueva forma a la sociedad hacia la posibilidad del comunismo, también la alejó; como en Europa, donde la plena subordinación de la sociedad, incluido el campo, al capital ha creado sus propios mecanismos, que también estrangulan ininterrumpidamente las luchas socialistas de las masas proletarias. La vigencia de relaciones comunitarias en formas transformadas a las originales, o en vías de disolución, en escala nacional, son entonces para Marx una nueva fuerza revolucionaria, que no sólo da al proletariado industrial la posibilidad de contar con una fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital, sino que también ella misma, la comunidad, le da ya de entrada una fuerza objetiva que, sumada a aquellas que nacen antagónicamente dentro del capitalismo, nos señalan la proximidad y la posibilidad de la revolución comunista en nuestros países.

Pero a la vez que Marx tomó nota de esta característica revolucionaria de la comunidad campesina, nos señaló

teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial.

30 Karl Marx, “Borrador a Vera Zasúlich”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 90, 1980.

también la existencia de fuerzas antagónicas, internas y externas, que empujan a la disolución de los lazos comunitarios reales: fuerzas externas, como las relaciones capitalistas que, en el ininterrumpido proceso de incorporación del campo a sus leyes, buscan estrangular la comunidad o, en otros casos, subordinar formalmente el trabajo comunitario al capital, transformando las antiguas relaciones asociativas en una caricatura de ellas; y fuerzas internas, como la tendencia al control individual de ciertas tierras, la desigualdad en el control del ganado, la posesión de “indios de servicio” para el cultivo de las tierras de las autoridades comunarias, antes y en la colonia ³¹, el trabajo individual de parcelas o, finalmente, la propiedad privada, que empujan a la comunidad a su disolución. Consciente de esto, Marx no se dedicó a glorificar la comunidad en su estado actual, ni mucho menos se puso a inventar medidas caritativas para pedir al estado burgués que “resguardara” la comunidad. Vio, en cambio, que la comunidad ancestral sólo podía desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas en la medida en que fuera capaz de promover levantamientos generales en contra del régimen capitalista, esto es, en tanto las masas comunitarias llevaran a cabo una guerra revolucionaria como parte fundamental de la Revolución Socialista de trabajado-

31 Véase, por ejemplo, Carlos Sempat Assadourian, “intercambios en los territorios étnicos entre 1530-1567”, en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos*, La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), 1987. Sobre la relación entre vencedores y vencidos entre las mismas confederaciones de *Ayllus* y las nuevas jerarquías establecidas en la época precolombina, véase Tristán Platt, “Pensamiento político aymara”, en Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (unEsCo), 1988.

res de la ciudad y el campo, que pusiera fin tanto a las fuerzas individualistas en el interior de la comunidad, como al régimen capitalista, que la acosa por todas partes. Entonces, la comunidad no sólo habrá de conservarse, sino que habrá de recuperar sus condiciones primarias de asociación y control de los productores sobre la producción; y lo mejor de todo, lo hará en condiciones nuevas y superiores, por la existencia de nuevas fuerzas y riquezas productivas, y por la presencia mundial del proletariado, que posibilita la incorporación de esas riquezas y su control social, común, comunitario por los trabajadores directos; por tanto, la superación de las antiguas condiciones que por siglos empujaron a la comunidad hacia su lenta disolución.

Estas condiciones revolucionarias, previstas por Marx hace ya cien años, son las que en la actualidad comienzan a despuntar con gigantesca fuerza en la lucha y en los preparativos revolucionarios de comunarios y proletarios del país y el continente.

Álvaro García Linera, 1989

Formaciones económicas y políticas del mundo andino

JOHN V. MURRA

Contenido

Presentación. José Matos Mar	45
Prólogo. Franklin Pease G. Y.	47
Introducción	57
1. En torno a la estructura política de los inka (1958)	61
2. Maíz, tubérculos y ritos agrícolas (1960)	82
3. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas (1972)	96
4. Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu (1964)	154
5. La función del tejido en varios contextos sociales y políticos (1958)	183
6. Las autoridades étnicas tradicionales en el alto Huallaga (1967)	209
7. Un reino aymara en 1567 (1968, 1970)	217
8. Nueva información sobre las poblaciones yana (1964)	265
9. Las etno-categorías de un khipu estatal (1973)	283
10. El tráfico de mullu en la costa del Pacífico (1971)	297
11. Vida, tierra y agua en el Perú antiguo: una reseña de la obra de Paul Kosok (1966)	310
12. Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro (1970)	316
Bibliografía de las fuentes citadas	355

Presentación

Al ofrecer el presente volumen que reúne por vez primera doce ensayos de John V. Murra, escritos entre 1958 y 1973, el INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS pone al alcance del lector y, especialmente, del estudioso del universo indígena peruano, las reflexiones de un antropólogo preocupado en comprender la cultura andina desde la perspectiva de esta misma.

En el Perú la etnohistoria alcanza reconocimiento a partir de Luis E. Valcárcel y resulta consagrada con los aportes de Murra, a quien debemos: una renovación en la crítica de las fuentes primarias, la incorporación a este rango de documentos administrativos coloniales que, si conocidos, no habían recibido suficiente atención, y el planteo de un paradigma novedoso para estudiar la organización socio-económica del mundo andino.

Sus trabajos han articulado, por una parte, teoría y análisis empírico y, por otra, las reflexiones de la historia y de la antropología. Ha sido su conocimiento de la antropología británica, su familiaridad con las sociedades africanas lo que le ha permitido someter a un nuevo tipo de lectura más de 120 fuentes básicas y el sinnúmero de visitas que hoy comienzan a conocerse, referentes a la historia pre y posthispánica. Este examen teórico de la realidad andina ha hecho posible ver en las fuentes aquello que otros no vieron, encontrar el lenguaje adecuado para romper su silencio y revitalizar su mensaje. Es decir, ha logrado una aproximación rigurosamente científica que abre perspectivas inéditas e insospechadas para comprender el pasado prehispánico.

Murra resulta así un sistematizador de cuanto cono-

cimiento pueda esclarecer el ser del antiguo Perú y un decidido propugnador de la investigación interdisciplinaria. En efecto, ha interesado, estimulado y orientado —dentro y fuera del Perú— a un grupo de estudiosos que asumen sus planteamientos como hipótesis y metas de trabajo. Con el signo que imprime a la investigación rompe viejos moldes y dinamiza los instrumentos metodológicos que, finalmente, diseñarán una imagen más acabada del continuum de la sociedad andina.

Gesta y evento de la que aún somos actores.

JOSÉ MATOS MAR

Prólogo

En 1955 John V. Murra presentó a la Universidad de Chicago su tesis doctoral *The Economic Organization of the Inca State*¹. A partir de entonces asistimos a la continua presentación de una serie de criterios de trabajo y nuevos análisis en torno al hombre andino, a sus logros en los campos de la economía y la organización social, frutos de una permanente preocupación. Desde la tesis, reelaborada varias veces en artículos dispersos, podemos apreciar una evolución intelectual que, partiendo de la utilización de fuentes y criterios tradicionales y utilizando progresivamente técnicas provenientes de campos diversos, así como materiales cada vez más numerosos, lo llevó a una elaboración de hipótesis concretas que permiten explicar con mayor claridad lo que el hombre andino ha logrado a través de una experiencia secular resultante de la educación y modificación de su ambiente natural, a fin de obtener un mejor aprovechamiento de los recursos que éste le ofrece. En torno a esto es factible conocer y apreciar las distintas formas de la organización andina hasta el Tawantinsuyu y después de él, precisar los criterios que presidieron las sucesivas adaptaciones a los cambios introducidos por la invasión europea del siglo XVI y por los diversos procesos de dominación interna originados desde entonces hasta el presente, todo lo cual ha afectado la manera de vivir, crear y producir propia de los Andes. Una larga lista de artículos y ediciones deja testimonios de la actividad de Murra en este campo.

Tradicionalmente, el estudio del hombre andino anterior a la invasión europea se ha realizado partiendo de

¹ Se prepara hoy una versión española de la tesis por la Editorial Universitaria [Santiago] y por Siglo XXI Editores [Buenos Aires].

las crónicas, escritas mayoritariamente por españoles y excepcionalmente por andinos, en los siglos XVI y XVII. Se utilizó para ello los criterios históricos provenientes de la experiencia vivida y el pensamiento europeos, considerando casi siempre que los “testimonios” dejados por los hombres de aquel tiempo en forma de crónicas, podían ser tratados como documentos escritos y no como las tradiciones orales que eran, transformadas y mediatizadas al momento de escribirse. Al trabajar lo andino, Murra ha insistido tal vez más que nadie en la necesidad de variar el punto de partida, buscando un nuevo tipo de documentación menos apasionada y comprometida que la crónica, sin menospreciar a ésta.

Encontró una respuesta en la antigua *Revista del Archivo Nacional del Perú*, que desde los años veinte había venido publicando la *Visita* que hiciera a la región de Huánuco, Íñigo Órtiz de Zúñiga, funcionario colonial. La respuesta fue más clara cuando tuvo acceso al documento similar de la provincia de Chucuito, que realizara Garci Diez de San Miguel en 1567, también por encargo de la administración española ². En la información sobre la vida material andina

2 La *Revista del Archivo Nacional del Perú* publicó por entregas la *Visita* que hiciera Íñigo Ortiz de Zúñiga a la Provincia de León de Huánuco en 1562, en los tres primeros volúmenes de su colección (1920-1925). La publicación se continuó en 1955 y 1961 en la misma revista. En 1956, Marie Helmer hizo pública la visita hecha en 1549 a la misma región por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida, por encargo de don Pedro de la Gasea [“*La visitación de Jos yndios chupachos. Inka et encomendero*”, *Travaux de l’Institut Francais d’Etudes Andines*, v, París-Lima, 1955-56: 3-50]. La visita de la provincia de Chucuito hecha por Garci Diez de San Miguel en 1567, fue hallada por Waldemar Espinoza Soriano en el Archivo de Indias de Sevilla; se publicó en 1964 por la Casa de la Cultura del Perú.

hallada en estos papeles, llamó la atención de Murra el hecho de que los hombres andinos, de dos lugares tan distintos como Chucuito y Huánuco, hubieran usado criterios similares para dominar recursos dispersos en un amplio territorio de variadas realidades ecológicas. Años antes, Carl Troll había llamado la atención, con poco éxito, sobre las variaciones que la altura distinta sobre el mar y la progresiva lejanía del Ecuador ocasionaban en la producción agrícola del área andina. Las apasionantes conclusiones de Troll habían tenido eco en el medio científico peruano en Javier Pulgar Vidal y Carlos Nicholson, mientras el último divulgaba los estudios andinos del geógrafo alemán, el primero redescubría la ecología andina para el trabajo científico³.

*La experiencia inicial de un trabajo de campo en el Ecuador interesó a Murra definitivamente en los Andes*⁴. La cuidadosa revisión de los materiales de las crónicas y de funcionarios que nutrió su tesis universitaria le hizo notar, a la par que crecía su experiencia andina, que un grupo de

3 Carl Troll publicó en 1931 “Die Geographischen Grundrissen der Andinen Kulturen und des Inkareiches” [Ibero Americanisches Archiv, vol. V], y en 1943 “Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landschaftsaufbau der b-opischen Anden” [Zeitschrift d. GesellJ;chaft f. Krdkunde, Berlín, 3-4]; ambos fueron traducidos por Carlos Nicholson: “*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*” [Publicaciones del Instituto de Geografía, Universidad Nacional l'hyor ele San Marcos, Serie 1, N9 1, Lima, 1958]. Javier Pulgar Vida! editó en 1946 su *Historia y Geografía del Perú*. Las ocho regiones naturales del Perú, ampliada y reeditada sucesivas veces.

4 Investigación arqueológica realizada con Donald Collier en el sur del Ecuador, ver Collier. y Murra 1943, y Murra 1946.

españoles de la época inicial del virreinato había hecho esfuerzos notables para comprender lo andino sin plasmarlo al modo de ver europeo. Domingo de Santo Tomás, Juan Polo de Ondegardo, Francisco Falcón y Juan de Matienzo son los principales nombres de esta escuela, y en ellos —al lado de los documentos como las Visitas— se pudo hallar entonces los criterios con que los hombres andinos habían dominado su ecología y sus recursos y construido lo que tal vez sea la mejor aproximación a un modo de producción original de los Andes. Vale la pena destacar que los comentarios a esta tesis de 1955 han incidido fundamentalmente en su segunda mitad, que estudió con especial insistencia los recursos, los ingresos de la gente, y tiende al establecimiento de las relaciones de producción. Maurice Godelier [La Pensée, oct-nov. 1971] y Nathan Wachtel [en: Sociedad e Ideología, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973] hicieron análisis diversos de las proposiciones de Murra hacia la definición de una formación económica y social andina [Godelier], o relievando la configuración de identidades étnicas y sus relaciones internas, antes y durante el Tawantinsuyu [Wachtel].

Posteriormente a la elaboración de la tesis hubo una pausa en los trabajos de Murra. Sólo cuando regresó al área andina en 1958, y acumuló nuevas experiencias etnográficas, optó por la búsqueda de nuevos instrumentos documentales sobre grupos étnicos en particular. El descubrimiento de las informaciones de Huánuco primero y de Chucuito después, abrieron el camino para la construcción de una nueva hipótesis andina, ya no sobre la base de los grandes conjuntos, aún estatales, sino partiendo de las unidades étnicas que existieron antes de la aparición del Tawantinsuyu y que mantuvieron su identidad después del colapso de éste.

Lo andino se aprecia en los estudios de Murra en una permanente dialéctica entre la continuidad y los cambios históricos. Si la insistencia fue siempre en lo último, a la luz de los distintos procesos, organizaciones urbanas y estatales, la preocupación fundamental es para Murra lo que permanece por encima de los cambios, la experiencia humana acumulada, decantada, frente a la necesidad de obtener y diversificar los recursos que hacen posible la vida.

Al estudiar la organización económica del Tawantinsuyu en su tesis doctoral, Murra se ocupó entre otras cosas del pastoreo (cap. III), teniendo en cuenta que era una actividad importante sobre todo en la región del altiplano Perú-boliviano. El hallazgo de la entonces insólita información de Garci Diez de San Miguel lo llevó a profundizar el análisis, contando ahora con una fuente que permitía rebasar los materiales conocidos (ver ensayo 4 de este libro). Los rebaños aparecen ahora claramente como el sustento del poder de los señores étnicos mallku-lupaka antes, durante y después del Tawantinsuyu. Los rebaños de auquénidos hicieron posible a los lupaca acumular un excedente suficientemente importante para crear un núcleo de poder capaz de oponerse al Cuzco primero, y de constituir una base fundamental para el desarrollo del Tawantinsuyu después. El tejido del altiplano, importante en volumen y calidad, sirvió de base entonces para una de las actividades económicas más importantes del Estado Inca: la utilización de enormes excedentes de ropa para facilitar primero la redistribución estatal, así como fomentar lealtades y mantener después la cohesión política y administrativa (ver ensayo 5).

Pero la búsqueda no se circunscribe a los recursos materiales comunes. Del análisis de las fuentes andinas puede

concluirse la importancia decisiva del hombre, de la energía humana, que es el elemento fundamental de la economía andina. Desde la tesis, y a través de todos sus estudios, Murra insiste en la importancia crucial de los recursos humanos. Puede apreciarse que éstos son el único bien “convertible” en la economía de un Estado como el Tawantinsuyu. A ello se debe que los “beneficios” que obtienen tanto los señores étnicos como el Inca sean computables básicamente en energía humana, a ello se dirige básicamente el ensayo sobre los yana. Los kuraka y el Inca no cobraron tributo en especies “cocidas”, usando el término en el sentido que le da Lévi Strauss, incluyendo entre éstas a todas aquellas que derivaban de la agricultura, ganado o recursos mineros, en general especies derivadas de cualquier actividad que exigiera el empleo de mano de obra para ser productiva, sino en número de hombres que dedicaban a obtener el excedente que permitía el mantenimiento del aparato estatal y de la redistribución. Este principio, enunciado y defendido constantemente por Murra, se origina y sustenta en las informaciones que los habitantes andinos dieron a los funcionarios españoles, en un esfuerzo permanente para soslayar el sistema tributario impuesto por la Corona, que descansaba en prestaciones en dinero o especies convertibles al mismo ⁵. El análisis de los

5 Puede verse el khipu publicado por Waldemar Espinoza [1971], analizado en el ensayo 9 de este libro. En una nueva edición, actualmente en preparación, de los materiales lupaqa, incluiremos la transcripción de un khipu andino de 1539. La importancia de estas transcripciones de khipu reside fundamentalmente en que permiten una mejor aproximación a las categorías económicas andinas, y también obtener un indicio de la capacidad productiva de una zona. Aparte de los khipu aludidos, las tasas obtenidas por los visitantes dan una clara imagen de la lucha andina contra el tributo monetario, puede verse por ejemplo la distinción entre las visitas a Huánuco en 1549 y 1562, a este respecto [Ortiz de Zúñiga 1967-1972]. Murra se

mecanismos que hicieron posible captar esta energía permite así acceder a un elemento capital en el sistema económico andino, confluyente con el acceso a los recursos agrícolas y ganaderos y con los criterios de reciprocidad y redistribución generalizados en los Andes.

Pero el acceso a los recursos mencionados configura un patrón original en los Andes, al que Murra llama “el archipiélago” o “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, y que descansa en la necesidad de operar zonas productivas variadas y situadas a muy diferentes niveles sobre el mar. Desarrollando las ideas de Troll sobre la influencia que tienen las variantes ecológicas, ya mencionadas, en la agricultura y la ganadería andinas, Murra ha formulado una hipótesis de trabajo que permite comprender mejor no solamente los patrones generales de establecimiento y desarrollo andinos, sino identificar los criterios que han permitido los procesos de resistencia y adaptación del hombre andino a la imposición europea iniciada en el siglo XVI, y a la permanente presión urbana posterior a la misma, hasta el presente.

Tal vez la más temprana precisión de lo que Murra ha llamado el control vertical, puede hallarse en las frases de Domingo de Santo Tomás, transcritas en una Real Provisión de 1566:

“que a causa de auer puesto algunos caciques de los questan en nuestra Real corona algunos yndios en partes donde se coxia mucho axo y coca y otras cosas [léase: maíz, madera, algodón, etc] por ser sus tierras esteriles / y frias les auian apartado de sus repartimientos a veinte y a treinta y a quarenta y a inquenta leguas...” [Provisión

Real transcrita en La Plata, el 21 de marzo de 1566; dirigida a los Oficiales Reales de Potosí. Archivo de la Casa de Moneda. Potosí, Cajas Reales 20, ff. 126r/126v].

El “archipiélago” supone así el control efectivo de tierras ubicadas en los distintos pisos ecológicos que los Andes ofrecen, cuya variación permitió, y hace posible aún ahora, acceder a bienes suficientes y diversificados para lograr el autoabastecimiento de un grupo étnico. A lo largo de los ensayos de Murra y especialmente en el que constituye el capítulo tercero de la presente selección, podemos apreciar los distintos elementos que hicieron efectivo el control, tanto en etnias dispersas en regiones tan amplias como la que va del Este del altiplano boliviano hasta el mar [lupaqa], como en otras ubicadas en un habitat más restringido [chupaychu]. En la edición de la Visita de Huánuco, que se ocupa de este último grupo, notamos que la información utilizada y combinada con estudios etnográficos contemporáneos, ha permitido rastrear el sistema hasta nuestros días, y es aquí donde las sugerencias interdisciplinarias de Murra [ver el ensayo final de este libro] encontraron una realización plena, que ahora se intenta lograr entre los lupaqa ⁶. Los trabajos etnográficos actuales permiten apreciar de qué manera el hombre andino de hoy utiliza este criterio ancestral de obtener recursos en el máximo de pisos ecológicos posibles, protegiéndose así también del mercado que lo margina y de las condi-

6 Diez años después de la edición de los materiales *lupaqa* se hace posible un nuevo trabajo, con la incorporación de nuevos documentos, provenientes de las visitas toledanas, y de otra realizada en época del virrey Martín Enríquez de Almansa [1581-83], además de otros papeles (Pease 1973). Para el trabajo de esta nueva edición se cuenta con la colaboración de diversos especialistas y la experiencia de un seminario interdisciplinario realizado en el sur del Perú, norte de Chile y Bolivia en mayo-julio de 1973.

ciones agrarias de la altura, consideradas calamitosas por el europeo pero aprovechadas por los hombres andinos, haciendo posible a fin de cuentas un autoabastecimiento cuya crisis es deseable evitar, cada día con mayor urgencia. He aquí un valor más, y actual, de los resultados obtenidos hasta hoy por Murra, relacionables con los cambios agrarios del Perú contemporáneo, utilizables para explicar no solamente lo que el hombre andino ha obtenido en su historia, sino también para comprender su vida actual y su esperanza.

FRANKLIN PEASE G.Y.

INTRODUCCIÓN

LOS ARTÍCULOS incluidos en esta colección representan un esfuerzo por comprender la organización económica y política del Tawantinsuyu. Difieren entre sí porque algunos analizan temas de interés netamente etnológico o porque fueron escritos para un público más amplio. Pero todos coinciden en que los logros del hombre andino merecen nuestra atención y el mismo estudio detenido que cualquier otra gran civilización: hindú o francesa, griega o china.

Aunque escritos a través de quince años, durante los cuales, inevitablemente, el autor cambió de opinión, aprendió de sus colegas nuevas maneras de enfocar lo familiar y se dio cuenta de muchos errores, estos artículos han quedado mayormente tal como fueron escritos. En cada caso se indica la fecha, la ocasión y el público al que estuvo dirigido. Al releerlos me doy cuenta de que hay repetición de ideas y hasta de expresiones: he tratado de eliminar las redundancias y algunas de las notas marginales específicas a la ocasión, pero sin mayor éxito.

Soy consciente de lo que a esta colección le falta para presentar una visión cabal de lo aprendido en estos últimos años acerca de los *inka*. Aquí sólo enumeraré tres temas cuyo estudio, si bien lo he iniciado, no están aún en condiciones de ser publicados:

1. Los derechos a la tierra o el “sistema” de tenencia, como decíamos en etnología hasta hace poco. En la tesis de 1955, mencionada por Franklin Pease, hay un capítulo sobre tierras; en 1959 participé en México en un simposio comparativo, dedicado al mismo tema. Indicaba entonces que la división tripartita de las chacras, que nos han legado las fuentes euro-

peas, no era adecuada. Sugerí a don Alfonso Caso, José Matos Mar y Alfonso Villa Rojas, participantes en el debate, que podíamos añadir cuatro o cinco métodos más, usados en los Andes para lograr acceso a las tierras. Desde entonces varios investigadores, pero particularmente María Rostworowski, han publicado materiales nuevos de gran interés y utilidad que amplían todavía más la gama de posibilidades andinas.

Sin embargo, tengo la impresión que aún faltan datos esenciales para evaluar la productividad y comprender cómo los diversos métodos de obtener y explotar las diversas tierras afectaron dicha productividad. Para lograr la etapa de complejidad económica y social que se vivía en 1532, la relación ecológica hombre-tierra-hombre había pasado en los Andes por muchas etapas y transformaciones que cada vez más atraen la atención de diversos investigadores: arqueólogos, historiadores y etnólogos.

2. Las autoridades étnicas, los *mallku* y *kuraka*, reciben atención en diversos artículos de esta colección, particularmente en el sexto y séptimo. Desde 1964 en que publiqué una primera aproximación a los poderes, funciones e ingresos de los señores étnicos (Murra 1964), he regresado con frecuencia al tema, ya que continuamente se cuenta con nuevos datos.

Diferenciar estos señores del representante local del Cuzco no siempre es fácil, ya que los cronistas los confunden y, de hecho, al decapitar Pizarro la organización política del Tawantinsuyu hubo mezcla de funciones. Pero es urgente aclarar la diferencia. Esto nos permitiría, como lo ha indicado Katz (Katz [1969] 1972), conocer las dimensiones andinas fundamentales de su organización social y económica. Quizás sería pretender demasiado suponer que tal estudio complementaría la investigación arqueológica del Horizonte

Medio y del Período Intermedio Tardío, una posibilidad que debemos explorar a pesar de sus riesgos.

Hoy es posible comparar la autoridad, los ingresos y los límites de maniobra política de señores como don Sancho Hacho, de Latacunga (Oberem 1967); don Juan Zangolqui, de Chillo (Salomón s.f.); el Chimu Qhapaq o el señor de Chincha; don Francisco Kusichaq, de Xauxa (Espinoza Soriano 1971-72); don Pedro Cutinbo, de Chucuito, o Coya-sara y Ayawiri de los Charca (Espinoza Soriano 1969) . Todos personajes cuyo papel político, tanto en el Tawantinsuyu como en su propia etnia, aparece evidente gracias a las nuevas técnicas de investigación.

3. Siguiendo la pista de la diferenciación étnica, hay otro tema que está madurando: el de las rebeliones, es decir, la resistencia étnica local al poder del Tawantinsuyu.

Los casos de Yawar Qocha, símbolo de la resistencia en el norte; los de la alianza de los *wanka*, de los *chacha* y de tantas otras etnias con los invasores y contra el Cuzco, puestas en relieve con las investigaciones de Waldemar Espinoza y Edmundo Guillén. Además, las frecuentes rebeliones en el Qollasuyu indican que la expansión del poder cuzqueño tropezaba, al tratar de consolidarse, con oposiciones sustanciales. Desde luego el estudio de las rebeliones no podría dejar de lado a las etnias fieles al Tawantinsuyu, los *yawyu*, por ejemplo.

Con esta investigación esperamos aclarar no sólo el proceso histórico sino también obtener una mejor comprensión de la organización política y administrativa; de su relación con el “archipiélago”, ya no vertical sino estructural; y de los profundos cambios que vivía el mundo andino antes de la debacle de Cajamarca.

La ausencia de estos tres ensayos y de tantos otros temas ausentes en este libro no me decidían a su publicación. Si aparece ahora se debe al respaldo afectivo y profesional que me han ofrecido Jorge Hidalgo, Franklin Pease, Ruggiero Romano, María Rostworowski y Ana María Soldi a quienes agradezco efusivamente, si bien ninguno de ellos es responsable de los errores de hecho ni de concepto.

El título de este libro ha sido sugerido por el comentario, de 1971, de Maurice Godelier a la obra del autor. En su artículo “¿En qué consiste definir una formación económica y social? El ejemplo de los Incas”, Godelier sugiere que la noción de *formaciones* parece, antes que nada, ser una noción destinada al análisis de realidades históricas *concretas*, únicas, aprehendidas en su desarrollo histórico real, irreversible, de *un* período determinado de la historia. Los doce ensayos que siguen tienen, de hecho, esta meta común: comprender la organización económica y política de una sola civilización, la andina.

JOHN V. MURRA

1

*En torno a la
estructura política de los inkas
(1958)*

ALGUNOS ASPECTOS de la organización política del Tawantinsuyu es decir —el Estado Inca— han llamado la atención desde siglos atrás y su funcionamiento se comprende bien, por ejemplo en el caso de los caminos. El vasto territorio y las muchas etnias incorporadas por conquista, diseminadas en múltiples pisos ecológicos, entre serranías, desiertos y quebradas profundas, requirieron de algún sistema que relacionara la periferia con el centro y la costa con el altiplano, que mantuviera a los rebeldes potenciales bajo la observación de las guarniciones cuzqueñas; que permitiera al *kipu kamayoq* anudar en su *kipu* la información necesaria para informar a sus superiores de la burocracia administrativa. La red de caminos incaicos servía para todo esto y mucho más.

Aunque faltan todavía bastantes detalles de cómo funcionaba la mit' a, que proveía al Estado de la energía indispensable para construir y conservar caminos y puentes (R. Mellafe 1965; Thompson y Murra 1966) ¹, poseemos un buen esquema de la red vial y de su funcionamiento (Rowe 1946: 229-33; van Hagen 1955).

Este trabajo fue leído en la Reunión Anual de la American Ethnological Society en 1958 y publicado en sus Actas. Fue deficientemente traducido y publicado, sin la revisión ni autorización del autor, en una compilación preparada por Róger Bartra. En la presente traducción, hecha con la ayuda de Juan V. Palerm y de Franklin Pease, las citas de las fuentes del siglo XVI han sido tomadas de los textos originales. Para esta edición se ha remozado el trabajo, en especial la bibliografía.

1 Para los caminos, hasta ahora, la descripción más útil es la referente a la visita de los puentes en la región de Huánuco Pampa, publicada por Rolando Mellafe 1965. Ver también Thompson y Murra 1966.

Pero hay otros aspectos del mismo sistema político que necesitan mucha más investigación; es menester, por ejemplo, hacer una revisión del material que trata de la maquinaria administrativa “decimal” e indirecta, que aparentemente se utilizó para gobernar a miles de grupos étnicos distintos. Las visitas publicadas últimamente (Diez de San Miguel 1964; Ortiz de Zúñiga 1967, 1972) ofrecen una nueva perspectiva de la importancia que conservaron los señoríos étnicos locales en la vida política del Tawantinsuyu.

Mientras tanto, el interés principal de las investigaciones sigue concentrándose en las características específicas del sistema incaico, que han atraído quizás mayor atención que las de cualquier otra civilización americana. Desde los primeros cronistas europeos que publicaron sus impresiones en Sevilla, a pocos años de la invasión, las estructuras socio-políticas erigidas por los cuzqueños durante el siglo XV fueron reconocidas por unos como excepcionales, y por otros como utópicas: era obvio que se trataba de “gente de razón”, civilizada, con ciudades y centros de peregrinación, riego intensivo y estratificación social, administración centralizada e inmensos depósitos para almacenar las reservas que utilizaba el ejército. Nadie era “pobre”, no había hambre.

Esta última caracterización produjo la mayor impresión. A través de los años se ha generalizado la idea que en el momento de la llegada de los europeos la sociedad inka era un estado “socialista” donde:

“el gobierno aseguraba al individuo contra todo género de necesidades y, recíprocamente, reclamaba un fuerte tributo ...” (Rowe 1964: 273).

No tengo la intención de revivir aquí este debate. No veo utilidad en seguir clasificando a los *inka* sea como “so-

cialistas”, “feudales” o “totalitarios”, etiquetas procedentes de la historia económica y social europea. Lo que necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades precapitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y África.

Cuando nos encontramos frente a estructuras tan poco comunes como la incaica, la dahomeyana o la hawaiana, sugiero que nos planteemos algunas cuestiones antropológicas acerca de la etnia local y sus relaciones con el Estado, sobre la creación de las rentas indispensables a éste y respecto a las ideologías, todo lo cual junto con la coacción, permitió que el sistema perdurara. Dudo que lleguemos a entender tales sistemas no-europeos si empezamos el estudio con el papel de la “nobleza”, de los “esclavos” o del “rey”, de la burocracia o el culto estatal al Sol.

Heinrich Cunow, alrededor de 1890, fue el primero en colocar la información que teníamos acerca de los *inka* dentro de un marco etnográfico al dirigir su atención hacia el *ayllu*, unidad de parentesco que investigadores previos habían desatendido. Su énfasis es aún fundamental para toda investigación del incario (Cunow 1891, 1896, [1933], 1937).

Es cierto que el Tawantinsuyu estableció campos y haciendas estatales que producían ingresos para el Estado o la iglesia. Parte de estas zonas agrícolas, creadas mayormente para incrementar el cultivo del maíz² (Wittfogel 1957; Palerm 1958 y Kosok 1965), se ampliaron mediante andenes y el riego de nichos ecológicos *qhishwa*. En otras zonas, particularmente en la costa, los maizales cultivados por los grupos étnicos

2 Murra, el segundo ensayo de este libro. Para un análisis de la importancia del riego .en los Andes, véase Wittfogel 1957; y el comentario de Palerm (1958); también Kosok 1965.

conquistados fueron enajenados e incorporados a los recursos del Estado. Tal enajenación fue probablemente facilitada por el hecho que aun antes de los *inka* hubo, en partes de la costa, tierras y control estatales (Rowe 1948). El Tawantinsuyu impuso también onerosas *mit'a* agrícolas, militares y de obras públicas; algunas poblaciones fueron separadas de su jurisdicción étnica y de parentesco para dedicarlas de manera exclusiva a tareas estatales³. Pero, a pesar de todo esto, hacia 1500, el Estado había decidido no interferir demasiado en la capacidad del campesino de alimentarse a sí mismo y a su unidad doméstica; éste continuó sosteniéndose mediante el cultivo sin riego de los tubérculos domesticados en los Andes, dentro de un sistema de tenencias étnicas y de parentesco (Murra 1956: capítulo 11).

Por lo tanto, hacia 1500, en el Tawantinsuyu había dos sistemas en la agricultura y en el acceso a la tierra. Ambos, el del Estado y el de los grupos étnicos locales eran fuerzas reales, económicas y políticamente significativas.

Nuestra actual tarea es descubrir las relaciones entre ambos sistemas. Aunque son separables, uno de ellos, el del *ayllu* étnico, funcionaba dentro de la estructura de poder económico y social del Estado. ¿Qué reclamaba el Cuzco del *ayllu*? y ¿qué le ofrecía?

La “historia” incaica, rescatada por los cronistas de la tradición oral y de los nudos de los amauta, atribuyen al Inca Pachakuti, “el Transformador”, “el Cataclismo”, haber inventado los procedimientos administrativos que permitieron el funcionamiento de un Estado en los Andes. Es difícil aceptar como figura histórica tal héroe cultural de los burócratas, aunque la leyenda puede tener algún contacto con la

3 Murra, ensayo 8 de este libro.

realidad si aceptamos la cronología de Rowe (1945) ⁴, que reduce toda la expansión incaica a menos de un siglo. Si Pachakuti y su sucesor Thupa fueron los dos personajes que consolidaron la autoridad cuzqueña, es poco probable que tal rápida expansión haya llegado a realizarse sin un nuevo marco institucional y una ideología también nueva. Sin embargo, la mayoría de las “innovaciones” atribuidas a Pachakuti nos parecen ser reorganizaciones y proyecciones en una pantalla ampliada de antiguas y muy arraigadas técnicas andinas de gobierno; otras eran necesariamente nuevas ya que no hubo precedentes para algunos problemas que el Tawantinsuyu debió enfrentar en 1500 (Rowe 1946: 260; 1948: 34-35, 45-46 y Wittfogel 1957) ⁵.

Cuando el Cuzco elaboró el sistema de *mit'a* estatal tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de “ley de hermandad”: todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, “sin llevar paga ninguna” (Garcilaso 1960: lib. V, cap. XI; p. 162; Polo 1940: 181). Los recién casados tenían derecho a una casa nueva ⁶, construida con la ayuda de los demás: “iba al

4 Ake Wedin 1963, ha criticado la cronología de Rowe, como muy corta, pero sin ofrecer otra nueva.

5 Rowe ha sugerido que el sistema administrativo del reino costeño de Chimor fue “el modelo principal. . . prestado” por los inka (1946: 260; 1948: 34-35, 45-46). Si algún día se hallara alguna evidencia que respalde tal “préstamo”, ésta reforzaría la hipótesis “hidráulica” de Wittfogel (1957) para la región andina.

6 En 1949, Kirchoff postuló la existencia de “verdaderos imperios” pre-incaicos, donde la “conquista asumía formas mucho más sólidas” que en Meso-Africa (p. 306). Si esto fuera cierto, Pachakuti y Thupa pueden haber “aprendido” su arte de gobernar de experiencias (u “Horizontes”) anteriores, sin necesidad de haberlas desarrollado ellos mismos.

consejo para que señalase el día que se hubiese de hacer”⁷. Si la tarea era de más envergadura, involucrando varios linajes, éstos se turnaban hasta conducir la obra.

Resulta por ahora difícil determinar la unidad de energía humana usada en la organización de estos equipos, quién los organizaba o cuáles fueron las equivalencias y proporciones tradicionales. Es indudable que existieron fórmulas detalladas para calcular equivalencias, particularmente en las faenas agrícolas⁸. Polo señala:

“... bien es que se entiende que aunque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad, nunca la empiezan sin ver y medir lo que cabe a cada una y entre los mismos de cada parcialidad también hazen su diuision que llaman suyos ...” (Polo 1940: 181).

Todas las tareas eran asignadas a unidades domésticas, no a individuos.

El grupo étnico tenía bajo su responsabilidad a ancianos, viudas, huérfanos y lisiados. Su condición no les impedía reclamar o disfrutar de las parcelas obtenidas por lazos de parentesco, pero ante la dificultad o imposibilidad de cultivarlas, la comunidad asumía el trabajo (Polo 1916: 60; Garcilaso 1960: lib. V, cap. 11: 150-151).

Las fuentes clásicas hablan del *llaqta kamayoc*, quien verificaba el cumplimiento de esta labor; en la visita de Huánuco la comprobación era parte de los deberes de los señores locales (Polo 1916: 131; Ortiz de Zúñiga 1967: 172, 178). Algunas veces el trabajo de supervisión era asignado a los

⁷ La cita es de Bias Valera, incluida en Garcilaso 1960: lib. VI, cap. XXXV: 242.

⁸ Existe amplia información etnológica sobre el funcionamiento de la reciprocidad en la región andina en nuestros días; véase, por ejemplo, Fonseca 1972.

lisiados o ancianos “si eran aptos y suficientes ...” Guamán Poma indica que estos eran también los encargados de reparar las aguas de riego (Guamán Poma 1936: 799).

Para poder preparar la chicha indispensable para el ceremonial, la aldea o la etnia cultivaba también algunas parcelas de maíz en tierras abrigadas. Tales parcelas no deben confundirse con las “tierras del Sol”, es decir las del cultivo estatal ⁹. Nos referimos aquí a los santuarios y cultos locales y es útil insistir en la diferenciación ya que hasta los mejores cronistas los confunden. Ha sido gracias a la disponibilidad de la tradición oral de Huarochirí y a los informes de los extirpadores de idolatrías del siglo XVI que es posible distinguir con claridad estas dos dimensiones de la religión andina ¹⁰.

Los señores étnicos locales —los *kuraka*— también tenían derecho a usar la energía humana de su comunidad. Una temprana (1557) relación de Huamanga recogió la información que los señores no recibían ni “tributos ni salario”. Los campesinos “le hacían cierta cantidad de sementeras para su sustentación y la casa cuando había necesidad; y dábanlo por su rodeo [ayllu por ayllu] que ellos llaman mita, ciertos indios e indias de servicio para que le trajesen leña y agua ...” (Bandera 1965, 1: 178). Fuentes más tardías, recopiladas por licenciados y administradores quienes trataban diariamente con los señores de los naturales, dentro y fuera de los tribunales coloniales, confirman independientemente que los líderes étnicos no recibían tributo de ninguna clase “fuera del respeto que se merecían”, sólo la energía humana necesaria para hacer producir sus tierras.

9 Murra, ensayo 4 de este libro.

10 Véase particularmente el capítulo XIX de Dioses y hombres de Huarochirí (traducciones Arguedas 1967; Trimborn, 1967 o Urioste 1973). Otros detalles en Arriaga 1968, cap. IX: 210; y Duviols 1971.

Era parte de sus privilegios contar con este “servicio”. Sus casas, al igual que las demás viviendas, se construían con el trabajo “de comunidad”. Como cualquier unidad doméstica, por lo menos en tiempos pre-incaicos, tenían derecho a las tierras del *ayllu* al que pertenecían. Algunas autoridades locales trabajaban ellas mismas sus chacras; otras lo hacían sólo de modo ceremonial (Murra 1956: cap. 11).

Como se puede observar, incluso en esta lista obviamente incompleta, el concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía dentro de la comunidad era el *tiempo*, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y :eventualmente al Estado. Más allá de la red de reciprocidades, cada unidad doméstica era considerada autosuficiente y de hecho tenía el acceso suficiente a los bienes de capital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real.

Al enfocar el nivel estatal, notamos que falta información acerca de las contribuciones en especie, de los tributos¹¹ o de alguna unidad de intercambio. El trabajo, vale decir la energía de los campesinos, era accesible al Estado por encima de —aunque de manera similar— las tareas y obligaciones que debían a su *ayllu* y a su *kuraka*. El licenciado Falcón observa:

“en tiempo de los yngas nigung yndio era compelido a dar al ynga ni a otro señor cosa alguna de su hacienda; solo les compelia a labrarle las tierras que estaban señaladas para el y guardarle su ganado y hacer en su servicio... labrar ropa y hacer edificios ...”

Polo confirma:

“que todo quanto los indios da van al señor soberano fue-

¹¹ En años ulteriores a la preparación de este trabajo, tal información empezó a aparecer. Véase particularmente el artículo 10 de este libro.

ron servicios personales... no estaban obligados al quanto más de al trabajo... que verdaderamente sienten mas tomalles vn celemin de papas de lo que vno vbo de su trabajo que acudir quinze dias con la comunidad a qualquiera hazienda...”¹².

Un indicio del cuidado y continuidad con los cuales el Estado respetaba el principio de la *mit'a* como reciprocidad era el suministro obligado de comida y chicha al *mit'ayoq*. Tal obligación era común en el nivel local: quien se beneficiaba con la edificación de una casa convidaba a todos los constructores y lo mismo hacía el *kuraka* cuando se barbechaban sus chacras. Si proyectamos esta obligación a nivel nacional, vemos que los *mit'ayoq* no proporcionaban semillas, herramientas, ni traían su comida. Todo quedaba a cargo de la “generosidad institucionalizada” del Estado, la iglesia o del grupo que se beneficiaba de su esfuerzo.

En la formación del Estado andino y en la estructuración del sistema de ingresos, uno de los primeros y el más importante paso fue el censo de poblaciones, chacras o *papakancha*, rebaños y pastores, y de la productividad del año en curso. Los datos de carácter legendario recogidos por Betanzos atribuyen a Pachakuti la elaboración del censo; a Cieza y a otros los informaron que tal cuantificación fue anterior al reinado de Sinchi Roq'a... (Betanzos 1968, cap. XII: 34). No hay razón para poner en duda una fecha temprana. El *kipu*, registro mediante nudos, fue anterior no sólo a Pa-

12 Falcón 1918: 144 y 154; Polo 1940: 165 y 169. En un informe escrito un decenio más tarde, el licenciado Polo ampliaba: “nynguno contribuya de la cosa propia ni de lo que cogía sino solo del trauajo de su persona (1916: 67) y también: “los tributos dauan de aquello mismo quel ynqa y el sol señalauan para si y no de lo propio que dexaron para la comunidad ny de lo que cada uno criaba” (p. 88).

chakuti sino a los *inka*, pero un censo panandino se logró sólo con la expansión y la complejidad de un Estado y de su burocracia (Kirchhoff 1949). Su funcionamiento, a pesar de la decapitación del Tawatinsuyu, se pudo documentar quince años después de la invasión europea: Cieza vio en 1547 a los encargados de los depósitos de Xauxa anudando en sus *kipu* todo lo que entraba y salía ¹³.

Para comprender el funcionamiento del Estado Inca hay que distinguir entre la visión formal e idealizada de los administradores que informaron a los cronistas y la vida real. Verifiquemos esto preguntándonos: ¿Quién estaba sujeto a la *mit'a*? (ya que ésta producía el grueso de los ingresos estatales).

La obligación no era individual (Polo 1940: 148 y 150; 1916: 145). La cuota de esfuerzos era asignada a la unidad doméstica, linaje o grupo étnico. El *kuraka* y, a nivel familiar, el encargado de la unidad doméstica velaba por el cumplimiento de dicha cuota.

Los jóvenes se iniciaban ayudando a sus familiares en sus obligaciones locales y más tarde en las étnicas y las estatales. Acompañaban al ejército, ayudaban en las cosechas y en la construcción de andenes, cumpliendo con menesteres que en otras latitudes eran consideradas tareas de adultos (Cabeza de Vaca 1965, II: 346; Santillán 1968: cap. XI; 106-107; Guamán Poma 1936: 203 y la ilustración, p. 202). La diferencia aparentemente no consistía ni en la edad, ni en el tipo de labores realizadas, sino en el grado de responsabilidad asumido: hasta su matrimonio, el joven cumplía con lo asignado por sus padres, únicos responsables, ya que sólo

¹³ El informe de Cieza se confirmó con la publicación que hiciera Walde-
mar Espinoza Soriano de una serie de memoriales de los señores *wanka*, los
cuales indican que estas cuentas se llevaron por lo menos hasta 1560. Para
mayor detalle, véase el capítulo 9 de este libro.

ellos eran los obligados a la *mit'a*: “ninguno que no tuviese muger y Chacara aunque tuviesen hijos no pagavan tributo ... (Castro y Ortega Morejón 1936: 245). En los Andes, los adultos, para ser tales, necesitaban de una unidad doméstica constituida y registrada que los respaldara y complementara:

“Desde aquel día [de su matrimonio] entraban en la contribución de los pechos y tributos y ayudaban a la comunidad en los trabajos públicos...” (Cobo 1956: libro XIV, cap. vii: 248).

En esto vemos en acción el arte inca de gobernar: la *mit'a* fuera de la comunidad de origen era una obligación estatal; el matrimonio constituía, normalmente, un rito de transición personal y, a lo más, un lazo étnico. En condiciones estatales, la boda llegó a ser no sólo un rito comprensible a nivel local, sino el símbolo del nuevo status del “contribuyente”. Este es el origen de la impresión muy difundida de que el Tawantinsuyu se ocupaba de “casar” a los jóvenes. Lo que el Estado hacía era transformar en un hecho censal un cambio de situación personal que involucraba el parentesco.

El adulto casado, apto para la *mit'a*, era el *hatun runa*, un hombre mayor, grande (Ramírez 1936: 22; Castro y Ortega Morejón 1936: 240-245). A menos que se enfermara, hasta que envejecía el *hatun runa* dirigía su unidad doméstica en cumplimiento de sus obligaciones hacia el Estado. Leemos que tal cumplimiento era definido como una ocasión gozosa, la gente se encaminaba al trabajo cantando, vestida con sus mejores ropas (Polo 1940: 169 y 181; 1916: 60)¹⁴. Es obvio que se hacía el esfuerzo de extender a la *mit'a* el tono y las emociones que acompañaban la reciprocidad a nivel local.

14 Según el diccionario aymara de Bertonio, “Haymathabailar al modo antiguo especialmente cuando van a las chacras de sus principales”, (1956, II: 28; ver también p. 127).

Como hemos visto, durante el cultivo de sus chacras, el Estado proveía a los campesinos de comida y chicha; los que “servían” no asumían ningún riesgo sobre la cosecha, ya que la tierra que cultivaban no era de ellos. Todo lo que debían dar era su energía.

La parte asignada a cada unidad doméstica censal era conocida de antemano; aparentemente no se tomaba en cuenta el tamaño de la unidad doméstica: fuentes muy divergentes entre sí están de acuerdo que cuanto más grande fuera el grupo de parentesco era considerado “más rico” (Falcón 1918: 152; Polo 1940: 139-146; B. Valera en Garcilaso 1960: lib. V; cap. xv: 169; Cobo 1956: lib. XII, cap. xxviii: 121) y el cumplimiento se hacía más aprisa.

Entre los *kuraka* los ocupantes de los peldaños inferiores eran equiparados a los *hatun runa* en lo que se refería a sus obligaciones con el Estado. Desgraciadamente, los datos existentes sobre el particular están distorsionados por la terminología decimal del *kipu*¹⁵. Garcilaso y Cobo están de acuerdo: los *kuraka* de “cincuenta y menos casas” cultivaban sus *papakancha* como “pecheros comunes”. Tal asentamiento corresponde a un grupo étnico de 200 a 300 personas, cuyo “señor” era con frecuencia un hombre de la localidad, ligado a su “gente” por mil lazos de parentesco y experiencias comunes y, en este sentido, un miembro hábil y activo de la comunidad. Se dice que los encargados de cien o más unidades domésticas no estaban sujetos a la *mit'a*. Otros cronistas discrepan: sólo los *kuraka* responsables de 500 y hasta de 1.000 unidades censales quedaban exentos (Polo 1940:

15 Algunos estudiosos modernos han aceptado el vocabulario decimal como si se tratara de hechos en la administración inka. Véase Valcárcel 1925: 104; Baudin 1928: 124-131; Means 1931: 292-295; Consta.c; 1949: 22 y 32; Wittfogel 1957: 117 y 309.

138; Guamán Poma 1936: 455, 738, 793). Parte de la confusión surge de que el método decimal con cifras redondeadas, usado por la burocracia cuzqueña, no podía corresponder a las realidades demográficas, ni a las de poder¹⁶. Los asentamientos rurales, aun cuando su población fuera trasladada por mandato administrativo, no pueden alinearse con ningún orden decimal. Por ejemplo, el señor de una aldea o de un valle trabajará en las chacras con sus familiares, mientras otro, responsable de un grupo étnico de igual tamaño, no lo hará, según las normas culturales que imperen en la localidad. No creo que haya necesidad de trazar líneas divisorias cuantitativas entre los *kuraka* sujetos a *mit'a* con su persona y los exentos. El hecho que en las crónicas exista tanta confusión sobre esta diferenciación indica que tales informes cuantitativos eran más resultado de la insistencia de los entrevistadores españoles que de la inclinación decimal de los *inka* (Hadden 1967). Un ejemplo más del contraste entre las intenciones de los contadores y la realidad, lo constituyen las prohibiciones de movilidad geográfica recientemente mencionadas cuando se quiere resaltar el carácter rígido y “totalitario” que se le atribuye al Tawantinsuyu. Santillán afirmaba que se aplicaban severos castigos a cualquiera que “huyera” de un pueblo a otro, mientras Polo sostenía que “es la obligación que cada vno tenya de no dexar su tierra ...” (Santillán 1968: cap. XIII: 107; Polo 1916: 82). Sospechamos que la eficacia de este control tenía sus límites. La gente que salía a las guerras podía no regresar; a algunos se les mudaba como *mitmaq* a nuevos asentamientos o se

16 Algunos estudiosos modernos han aceptado el vocabulario decimal como si se tratara de hechos en la administración inka. Véase Valcárcel 1925: 104; Baudin 1928: 124-131; Means 1931: 292-295; Consta.c.; 1949: 22 y 32; Wittfogel 1957: 117 y 309.

les convertía en *yana*, allegados permanentes de los reyes; otros se rebelaban o se escondían del contador, escapaban a la *mit'a* agrícola o de caminos, abandonaban sus cargas entre *tampu* y *tampu* o de alguna otra manera eludían “su tributo”. Pero esto no quiere decir que el informe de Polo no tenga base: por el contrario, expresaba el estado de ánimo de los responsables del censo *inka*, como de todos los censos...

Algunos sectores del sistema de ingresos estatales funcionaban sin convocatorias especiales. Eran las actividades rutinarias y previsibles, semejantes a los deberes recíprocos con los cuales cumple el campesino como miembro de su comunidad. La administración de este sistema sólo requería vigilancia: las autoridades superiores verificaban que los *kuraka* se responsabilizaran del cumplimiento de la *mit'a*.

Cuando pasamos de las obligaciones permanentes a las eventuales, como la construcción de caminos o fortalezas, la expansión del sistema de riego o de andenes estatales, el servicio minero o militar, es evidente que la planificación requerida era mucho mayor. En estos casos deben haber operado mecanismos para ajustar y equilibrar los reclamos del mismo número de adultos hábiles. Los intereses dinásticos y las riñas entre linajes reales también debieron entrar en juego. Aún no está a nuestro alcance la expresión administrativa e institucional que asumieron estas fuerzas y cuyo conocimiento sería de gran interés para el estudio del mundo andino. El material legendario ya citado, recogido por Betanzos, es probablemente la mejor aproximación.

Antes de que se decretara una movilización extraordinaria, los responsables de la tarea, cuzqueños y señores étnicos de alto rango, eran reunidos en el Cuzco. Las sesiones eran a la vez administrativas, ceremoniales y redistributivas:

el Inca ofrecía chicha y coca a los participantes de la junta, “se armaba una fiesta de cinco días”. La *mit'a* a cumplirse se esbozaba en este ambiente; había debate y eventual elaboración y ratificación del plan; los participantes regresaban a sus jurisdicciones cargados de dádivas, (Betanzos 1968: caps. X, XIII y XVI; págs. 28-30, 38-40, y 46-47).

¿Cuál era la composición de este “consejo”?¹⁷ ¿Qué criterios regían en la selección de los “funcionarios” asistentes? ¿Hasta qué punto estaban permitidas las expresiones espontáneas de opiniones e intereses locales? Todas estas preguntas quedan al nivel de conjeturas en la etapa actual de los estudios andinos.

Lo que sí es demostrable es que en el sistema incaico todos los varones útiles —los encargados de unidades domésticas— estaban obligados a tributar energía al Estado, aun si admitimos que no siempre cumplían con ella. Es lo que Cobo quiso decir al afirmar: “en suma, toda su riqueza consistía en la multitud de vasallos que tenían ...” (Cobo 1956: lib. XII, cap. xxxvi: 140).

En tales circunstancias no resulta sorprendente el hecho de que el Estado hiciera el esfuerzo ideológico para expresar sus exigencias en el vocabulario de la reciprocidad andina tradicional. Sería difícil precisar a cuántos habitantes del Tawantinsuyu había logrado convencer hasta 1532, si bien su empeño tuvo éxito, por lo menos parcial: convencieron a los cronistas españoles y a algunos investigadores modernos que el Estado Inca controlaba la vida económica y social del país con propósitos básicamente de bienestar. Tal visión, muy difundida, menosprecia la continuidad tanto de la autosuficiencia como de la reciprocidad, características

¹⁷ Véase la ilustración y el texto que se refiere al “consejo”, en Guamán Poma 1936: 364-365.

del campesinado andino, aun después de la conquista incaica. También tergiversa la naturaleza y fines de las funciones redistributivas del Estado. Al disponer para uso estatal de gran parte de la *mit'a* campesina y todo el esfuerzo productivo de los *yana*, el Tawantinsuyu, además de eliminar gran parte del comercio, tuvo a su disposición enormes almacenes —*tampu*— de cuyo contenido aprovechaba sólo una fracción para usos estrictamente cortesanos.

La diversidad de almacenes y su contenido fueron frecuentemente descritos con asombro (Xerez 1853: 322 y 326; Cieza 1965: lib. 1, cap. xxxix; 195, lib. 11, cap. XX; 1967: 66-67; Pedro Pizarra 1844: 271; Guamán Poma 1936: 335 y 1150; Cobo 1956; lib. XII, caps. xxv, xxx y xx.xii; 114, 124-126 y 129-130). En 1547, el licenciado Polo pudo alimentar a casi dos mil soldados durante siete semanas con las provisiones de los depósitos de Xauxa. El estimaba que después de años de saqueo y destrucción todavía quedaban, o se habían acumulado nuevamente, 15,000 hanegas de alimentos en los *tampu inka*. Sin tener que aceptar los estimados de los cronistas como cifras exactas, resulta obvio que se contaba con excedentes en gran escala, cuidadosamente conservados.

Algunos cronistas subrayan que el principal propósito de los almacenes era militar. Los partidarios de un Tawantinsuyu bondadoso sugieren que el fin principal del almacenamiento era acumular reservas para épocas de necesidad. El propio Estado lo justificaba en vista de su gigantesco presupuesto de hospitalidad y de “generosidad institucionalizada”.

Ya que nadie pone en duda la utilidad militar de tales depósitos, no nos vamos a detener en este aspecto. Hay también vasta evidencia de que quienes cumplían la *mit'a*, así

como los linajes reales y la burocracia se abastecían allí. La controversia surge en lo que respecta al uso de las reservas estatales con fines de bienestar. Blas Valera y Garcilaso han creado la impresión de que una de las características diferenciales del Estado Inca era el uso de las reservas acumuladas para compensar las heladas y sequías, evitando la hambruna¹⁸. Tal responsabilidad estatal, sumada a los rumores que el Tawantinsuyu prohibía la movilidad geográfica y que intervenía en las regulaciones matrimoniales de la gente, dieron fábula a que algunos hablaran del “imperio socialista de los incas”, (Baudin 1928) y a otros de suponer que el reino cuzqueño fue el modelo copiado por Thomas Moro al escribir su *Utopía* (Rojas (Garcilaso) 1942; Valcárcel 1945: 44-45; Morgan 1946).

Blas Valera y Garcilaso nacieron poco después de la Conquista, de padres españoles que no reconocieron plenamente a sus mujeres e hijos andinos. Ambos pasaron gran parte de su vida entre españoles. El jesuita Valera se ocupó de la traducción y preparación de confesionarios. Garcilaso residió en la península más de cincuenta años. Los dos sabían que el mundo de sus ascendientes maternos no era comprendido pero sí menospreciado; los dos escribieron obras dirigidas al público europeo, tratando de corregir las “erróneas” impresiones de los conquistadores. Ambos bilingües quechua-castellano, y particularmente Blas Valera, ofrecen información muy valiosa, cuando no única.

Sin embargo, hay que usarlos con precaución cuando se trata de asuntos que les parecía podrían ser malinterpreta-

¹⁸ El primer estudio detallado, basado en excavaciones, de los depósitos estatales incaicos fue hecho en Huánuco Pampa por Craig Morris 1967. Para un análisis reciente, y distinto del que se ofrece aquí, véase Müller Dango 1968.

dos por sus lectores peninsulares. Así, niegan enfáticamente los sacrificios humanos, aunque es evidente que sí los hubo como ofrendas en momentos de amenaza y tensión, política o climática ¹⁹. Ambos reelaboraron la tradición oral incaica para que la leyenda dinámica pareciera más larga y gloriosa. Finalmente, ambos exageraron el grado de benevolencia que el Tawantinsuyu otorgaba a sus súbditos, contrastando el mito retrospectivo con la explotación y la desestructuración en la cual ambos crecieron y en la que Valera ejerció su vocación durante décadas.

Al caracterizar como “mito” las afirmaciones de que en la época *inca* hubo responsabilidad estatal por el bienestar individual, no quiero decir que todo lo pretendido fue inventado. Cuando Blas Valera habló de “la ley en favor de los que llamaban pobres” ²⁰, tanto él como Garcilaso explicaban que de hecho no había tales pobres sino:

“los ciegos, mudos y cojos, los tullidos, los viejos y viejas decrépitas... y otros impedidos que no podían labrar sus tierras para vestir y comer por sus manos y trabajos...”

El error consiste no en afirmar que hubo preocupación por el bienestar de los impedidos sino en atribuir al Estado lo que seguía siendo responsabilidad del *ayllu* y del grupo étnico.

Por otro lado, la ficción de un Estado bondadoso se reforzó también porque los cronistas del siglo XVI no comprendieron el papel redistributivo de los señores ²¹. Es cierto 19 Aranibar 1969-1970. Véase también la tradición oral de Huarochirí, la cual informa que hubo sacrificios humanos cuando los *yunga* y su deidad Wallallu Qarwinchu dominaron la zona. Según la leyenda, esto acabó cuando se impuso Pariaqaqa, el dios serrano (Arguedas 1966, cap. 8).

²⁰ Garcilaso, 1960: lib. V, cap. XI; p. 162, donde se explica que tales “impedidos... los alimentasen de los positos públicos...” llamados *sapsi*.

²¹ Fue en 1951, en una ponencia de Karl Polanyi, leída en la sesión anual

que se otorgaban dádivas y beneficios. La “generosidad” de toda autoridad, y en última instancia del Inca, resultaba obligatoria en tales sistemas económicos y culturales.

Cronistas como Betanzos, Guamán Poma, Garcilaso, Blas Valera o Santa Cruz Pachakuti Salcamayhua, cuya información tenía raíces muy hondas en la tradición andina, al hablar de uno u otro Inca se referían a él como “franco y liberal”, la imagen idealizada de la autoridad buena. Uno de los títulos honoríficos era *waqcha khuyaq*, “amoroso e amigable a los pobres” (Betanzos 1968, cap. XIII: 37; Garcilaso 1960: lib. 1, cap. xxvi)²². El Inca Wayna Qhapaq, “jamás negó petición de muger alguna...” y a todas ellas se dirigía en términos de parentesco, (Garcilaso 1960: lib. VIII, cap. vii: 302).

Tanto los “orejones”, como los señores étnicos locales, cuyo respaldo era indispensable para hacer funcionar la versión *inka* del “poder indirecto..., recibían regularmente dádivas de tejidos *qumpi*, un objeto de máximo valor social y ritual. En las últimas décadas del Tawantinsuyu, cuando los soberanos cuzqueños quisieron obtener esfuerzos y lealtades especiales, hubo también repartos de tierras y seres humanos²³. A Cabello Valboa le contaron sus informantes que el segundo Inca, Sinchi Roq’a: “hallo el estilo para atraer y entretener estas naciones (conquistadas)... que fue tener de ordinario mesa puesta y vasos llenos para quantos a ellos se quisiesen llegar ...” (Cabello Valboa 1951: lib. 111, cap. xi: 274).

de la Sociedad Etnológica Norteamericana, que escuché por primera vez su sugerencia de que la economía estatal *inka* era “redistributiva”. Véase Polanyi, Arensberg y Pearson 1957.

²² Garcilaso lo traduce “amador y bienecor de pobres”; 1960, lib. 1, cap. XXVI: 39.

²³ Véase Murra en este libro, artículos 4 y 9.

No existe mayor evidencia de que el dicho Sinchi Roq' a fuera un personaje histórico, pero “el estilo que él halló” es tan antiguo como los excedentes en las economías pre-capitalistas. A través de los siglos, el informante de Cabello Valboa se refiere a una expectativa universal: antes de la revolución industrial, la autoridad tenía que ser redistributiva²⁴. En el mundo andino tal “generosidad institucionalizada”, que es pre-incaica, sobrevivió a la expansión del Tawantinsuyu.

Entendida de este modo, la redistribución tiene poco que ver con “economías de bienestar”. La mayor parte de lo almacenado se gastaba e invertía allí donde la autoridad creía más conveniente. En este sentido, el Estado Inca funcionaba como un mercado: absorbía la productividad “excedente” de una población autosuficiente y “trocaba” este excedente en la alimentación del ejército, de quienes servían en la *mit'a* o en la de la familia imperial, tratando, de paso, de ganarse la lealtad de los beneficiados.

Se podría argumentar que tal sistema no pudo soportar la enorme expansión del Tawantinsuyu. En otras publicaciones me he referido al creciente número de *mitmaqkuna*, —los colonos extraídos de sus comunidades étnicas— de *aqlla* tejedoras, de los allegados *yana*, y de las dádivas de tie-

24 Considérese la generalización de Max Gluckman: “Los bienes del tributo y el trabajo eran inextricablemente combinados... En las economías primitivas el individuo que tenía muchos bienes podía hacer muy poco con ellos en su propio favor: no había manera de comprar objetos de lujo, el capital no producía intereses, el ciclo comercial era limitado. Por lo tanto el hombre que tenía mucho a su disposición (y esto se refiere sobre todo a los señores) era obligado o a destruir sus bienes como hacían en la costa noroccidental del Canadá, o a repartirlos entre los demás, como se hacía en África. De esta manera el rey repartía gran parte de la propiedad que adquiría...” (Gluckman 1943).

rras y gente otorgadas por la dinastía a sus favoritos ²⁵. Todo lo cual condicionó cambios estructurales que amenazaron la autosuficiencia campesina. Pese a todos estos desajustes, en 1532, cuando se detuvo el desarrollo autóctono del mundo andino, la autosuficiencia del grupo étnico local era todavía una realidad.

25 Véase particularmente el ensayo 9; también Murra 1956, capítulos II y VIII.

Maíz, tubérculos y ritos agrícolas
(1960)

AL LEER lo que las fuentes europeas del siglo XVI dicen acerca de las ceremonias incaicas, se comprueba una discordancia curiosa e inesperada: el calendario de los ritos de las cosechas de que dan cuenta constituye sólo una versión parcial de las realidades agrícolas. Los cronistas de la invasión europea llenan muchas páginas con la descripción de las ceremonias y sacrificios, campesinos y estatales, que acompañan la plantación, escarda y cosecha del maíz, pero dicen poco, o nada, sobre ritos relacionados con el cultivo de los numerosos tubérculos andinos.

Esta discrepancia de las fuentes europeas hace prestar atención a las diferencias botánicas y ecológicas de las dos clases de cultivos: por una parte el grupo de los tubérculos de altura, resistentes a las heladas, domesticados localmente; del otro, el maíz, cereal de clima templado, cultivado en toda América. El propósito de este artículo es mostrar que dicha discrepancia en las informaciones de los cronistas nos permite una mejor comprensión de importantes diferencias culturales y sociales existentes en los Andes antes de la invasión europea.

Este trabajo se publicó por primera vez en *Culture in History*, libro-homenaje al etnólogo Paul Radin (Stanley Diamond 1960). Fue republicado, en castellano, en *Amaru*. Revista de artes y ciencias de la Universidad Nacional de Ingeniería. Nº 8, 1968, con ciertas correcciones que se mantienen en esta versión. Emilio Adolfo Westphalen hizo la traducción. José María Arguedas tradujo los textos en quechua.

Comencemos para ello con una recapitulación de los datos conocidos acerca de los dos complejos agrícolas. En los pisos ecológicos alto-andinos los únicos cultivos nativos son la quinua y los tubérculos (papa, maca, olluco, mashua, oca). Juzepczuk encontró una especie silvestre de papa floreciendo a más de 5.000 metros y muchas de las variedades cultivadas producen tubérculos a 4.000 metros y más. Sin los tubérculos la ocupación humana de la zona sería imposible, como lo notaba ya Bernabé Cobo en 1653 “la mitad de los indios del [Perú] no tienen otro pan” (Cobo 1956: lib. IV, cap. xiii: 168). Eran tan comunes en la dieta andina que una de las unidades de tiempo empleadas antes de 1532 equivalía al tiempo necesario para cocer una olla con papas.

A pesar de depender de los tubérculos, el mundo alto-andino no estuvo, sin embargo, condenado a marginalidad histórica; aun antes de las expansiones del Tiwanaku y el Tawantinsuyu se debieron a los habitantes del Qollao las contribuciones que permitieron el desarrollo de la civilización andina mediante la domesticación de auquénidos y tubérculos y la elaboración de chuño y charqui.

En nuestra época, Cárdenas y La Barre en Bolivia y Carlos Ochoa en el Perú han coleccionado centenares, sino miles, de variedades de papa. La mayoría de sus nombres, aun después de cuatro siglos de presión lingüística, están exentos de toda traza de influencia europea. Aunque algunas variedades diploides, consideradas por los botánicos las más primitivas, se dan en la *qhishwa* (“quebrada”, zona templada), la mayoría de las variedades domésticas es de altura: resistente a las heladas y, paradójicamente, muy dependiente de la protección humana. De hecho, las variedades más resistentes al hielo, las amargas luki o ruki, son triploides

estériles que no se reproducen por sí solas; son un artefacto humano, casi tanto como una *chakitaqlla*. El gran número de tales variedades híbridas y de altura, que sirven para fabricar chuño, indica que en el curso de la ocupación humana de los Andes la presión demográfica estuvo dirigida hacia arriba. Se trataba de domesticar la altura y la puna. Aun antes de conocerse enteramente esa historia de la agricultura andina, el geógrafo alemán Carl Troll pudo anticipar, sobre la base de criterios botánicos, la expansión moderna de las cronologías arqueológicas; ya en 1931 nota que las cronologías entonces en uso no permitían un espacio de tiempo suficiente para el desenvolvimiento de la agricultura en los Andes, (Troll 1931: 268).

Aunque en la papa hay esta nítida distribución regional, el maíz se encuentra tanto en la sierra como en la costa, lo que ha disimulado una característica esencial del maíz, su necesidad de clima templado: requiere una buena cantidad de humedad y de calor. Pero en las condiciones andinas, las zonas muy húmedas son precisamente las más amenazadas por las heladas. Las quebradas empinadas más bajas, que a primera vista parecerían más apropiadas, sólo pueden ser utilizadas si se hacen obras públicas en gran escala, como andenes y canales de riego. Es en esos terrenos, en la *qhisshwa*, que abundan los cultivos de maíz. Desde luego que, al igual que cualquier otra planta, el maíz puede lograrse a mucho más altura para fines ceremoniales, pero cultivado como una rosa en un jardín casero. En tiempos pre-europeos, los sacerdotes solían cultivar el maíz a casi 4.000 metros de altura, y en nuestra época José Matos ha encontrado choclos destinados al ceremonial y la hospitalidad madurando en la isla Taquile del lago Titicaca. No hay sin embargo que con-

fundir los límites de los cultivos ceremoniales con las alturas máximas de los cultivos campestres.

Todavía no tenemos para los Andes un estudio tan minucioso acerca del cultivo del maíz como el que permitió a R. S. MacNeish establecer que en Mesoamérica había sido domesticado varios milenios antes que en Sudamérica. Las investigaciones de A. Grobman y sus colaboradores en la Universidad Nacional Agraria deberían ser ampliadas, aprovechando procedimientos arqueológicos y etnobotánicos, a fin de determinar si la domesticación del maíz ocurrió una sola vez, en Mesoamérica, o si fueron varios los focos de domesticación.

Entre tanto, lo evidente es que el maíz en la sierra es una planta vulnerable. No puede crecer en las hondonadas de los valles cálidos en que el desierto trepa a veces más allá de los 2,000 metros de altura (en el Apurímac, por ejemplo), y tampoco se logra en muchos lugares de los Andes en que las heladas nocturnas tengan una ocurrencia de ocho o nueve meses, cuando no durante todo el año. Hubo desde luego variedades de maíz y condiciones ecológicas excepcionales, como las del Callejón de Huaylas, la quebrada de Chaupi Waranqa o el valle del Urubamba, donde algunos maíces se producen sin riego. Pero se ha considerado siempre muy deseable, tanto en el tiempo de los inka como en la actualidad, que donde se siembre maíz haya sistemas de riego, aun cuando no escaseen las precipitaciones pluviales. "No sembraban grano de maíz sin agua de riego", nos dice Garcilaso (1960: lib. V, cap. 1: 149-50). Aun tratándose de una exageración, creo que el cuzqueño expresaba una profunda preferencia cultural andina. Según todos los indicios, los famosos andenes estatales construidos tan trabajosamente en sitios como

Yucay estaban destinados principalmente a incrementar la producción de maíz. El andén de Collcampata, el huerto del Sol, estaba sembrado de maíz y en su juventud Garcilaso vio cómo lo labraban. También es explícito cuando se refiere a andenes en general: “tan aplicados como esto fueron los incas en lo que era aumentar tierras para sembrar el maíz” (Garcilaso 1960: lib. 111, cap. xxv: 120). Pedro Pizarra, testigo de la invasión de 1532 y que todavía vivía en 1572, lo confirma: “esta orden tenían en estos andenes porque en todos sembraban maíz”, (Pizarra 1965: 203). En los campos de riego y los andenes no era necesario rotar los cultivos y tampoco dejarlos en barbecho.

Las diferencias botánicas y ecológicas entre las dos clases de agricultura también tenían correlaciones económicas: los sistemas de pesos y medidas y la tenencia de tierras eran diferentes para las dos especies de cultivos. María Rostworowski de Diez Canseco, pionera de los estudios sobre pesos y medidas en los Andes, ha publicado recientemente un importante artículo que merece se le preste mayor atención (Rostworowski 1964). Don Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco, declaró en 1713 que la *papacancha* era una medida que sólo

se usa en tierra fría de papas donde a reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías... y a ueces por diez. Y que la razón de esto es que como las papas no se siembran cada año en un mesmo paraxe porque no le permite la tierra sino al cauo de cinco años... o al cauo de siete en tierras más frígidas y al cauo de nuebe en las punas mas bravas. Si se diere solo un topo... a un yndio para su sustento anual... solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes

no tubiera donde sembrar... Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas, (Rostwowski 1964: 23-4).

Es igualmente probable que algún día se pueda fundamentar la proposición según la cual el designar con el término chacra un campo plantado con cualquier clase de cultivo ha sido una confusión poscolombina. Tengo la impresión que, antes de 1532, chacra se aplicaba a los cultivos de zona templada: maíz, algodón, ají, quizás coca. Todavía no se han estudiado adecuadamente las fuentes del siglo XVI relativas a la agricultura, pero podría predecir que a los dos sistemas agrícolas corresponderán vocabularios completamente distintos en lo que respecta tanto a campos, surcos, aperos, pesos y medidas, como a tenencia de tierras.

Una última observación antes de volver a los ritos. La existencia de dos agriculturas separadas conforme a un eje ecológico vertical no significa que un mismo grupo étnico no practicara ambas. Todo lo contrario: cada grupo étnico, ya fuera pequeño como los *chupaychu* de *Huánuco* o poderoso como el reino aymara de los *lupaqa*, trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y de control vertical cuya distribución fue probablemente panandina. Ya señalamos al comienzo que en los cronistas del siglo XVI hay muy poca información acerca de ritos de la papa o la quinua, y que los calendarios de las ceremonias se limitan casi exclusivamente al maíz.

En contraste con los calendarios, encontramos que en

los tiempos modernos los tubérculos andinos son protegidos y estimulados mediante ceremonias complicadas; éstas han sido descritas en detalle por observadores como M. Rigoberto Paredes (1936) en Bolivia y Harry Tschopik (1968) en el Perú. Podría pensarse que tales prácticas son poscolombinas, en cuyo caso la ausencia en las fuentes del siglo XVI de ritos de los cultivos indicaría una ausencia de ansiedad respecto a un cultivo local, bien adaptado, conforme a la interpretación de Malinowski que vincula estrechamente rito y ansiedad.

Esta interpretación, sin embargo, no es conveniente, ya que los sacerdotes, “extirpadores de idolatrías”, como Avila, Arriaga, Pérez Bocanegra y otros, que describieron la religión andina en el siglo XVII, citan muchos casos ¹ de interés ritual en los cultivos de la sierra muy semejantes a las ceremonias modernas presenciadas por Paredes y Tschopik. Tales informes, además, si frecuentes en el siglo XVII no eran desconocidos en el XVI: a sólo quince años de la invasión, Cieza de León (1947: lib. I, cap. cxviii: 454) conversó con un sacerdote europeo que a instancias de sus feligreses

1 Sería pertinente recordar aquí los textos quechuas que utilizó el bachiller Juan Pérez de Bocanegra, cura primero de Andahuaylas y párroco luego de la iglesia de Belén en el Cuzco y examinador de quechua y aymara por más de treinta años en su “Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales con advertencias muy necesarias” (publicado en 1631). Por ejemplo: *Chuqluta mikuyta tukuychaspá q unmtanman samaykuspa, may nispa, wischuqchu sallay ñispa kairz, qamñiqman umanta mana kutirimuptin, kañaqchu, palciqchu, tuqagchu kanki, piñakuqchu kanki, yayayniyuq, kausachwan, rimanakuq hina?*

Acabando de comer el choclo ¿sueles echarle tu aliento a la coronta y, diciendo ¡may! sueles arrojarlo, para adivinar con él, haciendo de cuenta que es tu amada? Y, entonces, si la coronta cae con la punta hacia tí ¿la quemas, la rompes, la escupes, te enfureces, como si la coronta tuviera conocimiento, como si tuviera vida y pudiera hablar?” [Trad. de J. M. Arguedas].

había cedido y permitido en su aldea una ceremonia en la siembra de la papa. Hubo música y danzas con instrumentos agrícolas y cierta actitud competitiva entre las dos parcialidades. Se sacrificó una llama y semillas grandes y escogidas de papa fueron bañadas en su sangre. En este punto, el sacerdote español intervino y detuvo lo que aparentemente había sido llevado demasiado lejos... Gracias a la curiosidad del cronista más sensible al fenómeno etnográfico andino sabemos, pues, que las ceremonias dedicadas a los cultivos alto-andinos no son modernas sino antiquísimas.

Otra explicación, más razonable, a falta de referencias en las fuentes del siglo XVI a ritos de la papa, es que, pese a ser éste un cultivo primario, su prestigio como alimento era más bien bajo. En las leyendas de Huarochirí recogidas a fines del siglo XVI y traducidas por J. M. Arguedas (1966: cap. 5), comer papas era prueba de nivel social bajo; un pordiosero andrajoso era conocido como Huatyacuri, “el que come papas asadas, no más”. En otra leyenda contada por Cabello Valboa (1951: lib. 111, cap. xxx: 451), el héroe se esconde de sus enemigos entre “pastores muy pobres” que cultivaban “papas, ullucos, otras raíces y hierbas”. Describiendo a los *qolla*, habitantes de la puna, Waman Puma dice que son “yndios que tienen muy poca fuerza y animo y gran cuerpo y gordo seboso porque comen todo chuño y ueuen chicha de chuño”, y los opone a los chinchaysuyus, del norte y la costa, los cuales “aunque son yndios pequeños de cuerpo animoso porque le sustenta mays y ueue chicha de mays que es de fuerza”, (Guamán Poma 1936: 336).

Pero, ¿basta el poco prestigio de determinado cultivo para que los primeros observadores europeos pasaran por alto las ceremonias necesarias para asegurar una buena cosecha?

Los cronistas del siglo XVI, que habían sido en su país consumidores de granos, estaban familiarizados, además, con el maíz en el Caribe y México mucho antes de llegar a los Andes. Algunos creían que el maíz tenía la misma importancia en la Audiencia de Lima que en Mesoamérica, evidentemente un error dada la situación ecológica andina. Como ha observado Carl Sauer, “en ninguna parte al sur de Honduras tiene el maíz la importancia que como alimento principal tiene más al norte” (Sauer 1950: 495). De hecho, en toda la América del Sur serrana, el maíz fue cultivado sobre todo para elaborar chicha con fines ceremoniales y de hospitalidad.

Los cronistas dan la impresión de que en la sierra el maíz era un alimento codiciado, festivo, en contraste con la papa y el chuño². En los santuarios se ofrecía maíz. Al tiempo de la cosecha, el maíz era llevado a casa con gran festejo; hombres y mujeres cantaban, rogaban al maíz que durara mucho tiempo. Bebían, comían y cantaban y durante tres noches velaban a *mama zara*, envueltos los choclos mejores en las mejores mantas de la familia.

En las aldeas, el maíz, aun cuando no fuera cultivado localmente, era parte integrante de los ritos del ciclo vital. En la ceremonia de iniciación de un joven campesino, cuando se le cortaba el pelo y se le cambiaba de nombre, entre los

2 Pérez de Bocanegra (1631) cita: *Kolka taqikukykunaman, saraiqta, ima munaikitapas apaykuspa, wirawan, yawar sankuwan ¿qusñichiqchu, qawichiqchu kanki, mana tukukunampaq, mana tatianqanpaqpas? Kayrí ¿michka sarata churaqchu kanki, sarata michkanqa nispar.*

“En cuanto llevas tu maíz a los trojes, o cualquier otra cosa de guardar, sueles sahumarlos o batirlos con sebo quemado, con sanku^o de sangre, para que lo guardado no se pame, no se acabe? ¿Sueles poner (en el troje) maíz temprano diciendo: “Ha de hacer producir temprano al maíz”? [° Sanku: masa de cualquier tipo de harina) Pérez de Bocanegra, o p. cit. Ver nota 1.

obsequios de sus parientes figuraban maíz, llamas y ropa. En el matrimonio, las familias intercambiaban “semillas” junto con ropa y husos³. Cuando una persona moría, se esparcía harina de maíz alrededor del cadáver.

Se nota un contraste mayor entre las dos clases de cultivos y las ceremonias a ellos asociadas al pasar de la comunidad campesina, en que las dos eran conocidas aunque apreciadas diferentemente, al nivel estatal, incaico. Considerable esfuerzo, tanto tecnológico como mágico, dedicaban el Estado y sus distintos agentes a asegurar la propagación y cosecha del maíz. El mito de origen dinástico atribuía al linaje real la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como “la semilla de la cueva”, es decir, del lugar [Paqaritampu] de donde se suponía habían salido los gobernantes. Se decía que la esposa y hermana del primer Inca legendario enseñó al pueblo a plantarlo; posteriormente un terreno cerca del Cuzco, llamado Sausero, servía para producir el maíz con que se alimentaban la momia de la reina y sus servidores. El ciclo de su cultivo anual era inaugurado ceremonialmente por el mismo Inca.

La iglesia nacional y su sacerdocio, cuyos grados más elevados correspondían al mismo linaje real, tenían muchos deberes en relación con la agricultura del maíz. Cada año se preguntaba a los dioses si se sembraría ese año; la respuesta era siempre afirmativa. Se daba a los sacerdotes la tarea de observar los movimientos de las sombras en el *intiwatana* a fin de determinar el momento correcto para el barbecho, el

3 *Papa chakraykipi, uqa chakraikiwanpas, ichuta kipurkallaspa, sasachu kanki “rantiq sasanqa” ñispa. Kayri ¿imanam?* ‘En tus chacras de papa y también en tus chacras de oca ¿sueles ayunar, mientras haces nudos de paja, diciendo “en vez de mí han de ayunar”? Y esto ¿por qué?’ Pérez de Bocanegra, op. cit. Ver nota 1.

riego o la siembra. El tiempo correcto en la región del Cuzco no lo sería en otras altitudes y latitudes, pero era el tiempo “correcto” estatal y asumía por tanto el carácter de un suceso nacional, del mismo modo como las semillas y tubérculos del Cuzco gozaban de prestigio especial en las provincias.

Los sacerdotes también llevaban los quipos de las temporadas pasadas mostrando la sucesión de años secos y de lluvia. Un grupo de sacerdotes ayunaba desde el momento en que se sembraba el maíz hasta que el brote tenía el alto de un dedo: “pidiéndole [al Sol] que llegase allí al tiempo,. Se organizaban procesiones en que los participantes armados tocaban tambores y lanzaban gritos de guerra para espantar la sequía y la helada, que amenazaban más al maíz que a los demás cultivos. Sacrificio de llamas, ayuno, ofrendas de agradecimiento y demandas de favores futuros eran parte de la cosecha.

Un observador agudo, Polo de Ondegardo, (1916: 36-37) anotó que había más usos y ritos ansiosos en la regiones “adelantadas, en que la población era numerosa y abundantes las exacciones estatales, que en los territorios marginales, como los de los chiriguanas o diaguitas. En el centro simbólico del Estado, el *intiwasi* del Cuzco, los sacerdotes habían colocado entre las plantas de maíz reproducciones en oro, completas con hojas y mazorcas, para “estimular, el maíz. La cosecha del templo era guardada en pesados cántaros de plata. Con un cuidado y atención de vivero, fue posible cosechar maíz en los templos cerca del lago Titicaca.

La existencia y supervivencia de una estructura sociopolítica como la del Tawantinsuyu dependía tecnológicamente de una agricultura capaz de producir en forma sistemática excedentes que sobrepasaran en mucho las necesidades

del campesinado. En las condiciones ecológicas andinas era comprensible la ansiedad del Estado, y las soluciones ideadas no fueron siempre ceremoniales. La costa, con su agricultura de riego, era la mayor productora de maíz y hemos visto ya que aun antes de emerger el Tawantinsuyu, reinos serranos, como el lupaca, habían instalado *mitmaqkuna* propios en los valles de la costa con el propósito de controlar el suministro de maíz. Cuando toda la costa fue incorporada al Tawantinsuyu, el Cuzco pudo obtener allí un cupo con menos problemas que en el resto del reino. Desgraciadamente todavía es muy poco lo que sabemos acerca de la manera como los *inka* enajenaron las tierras costeñas. El terraplenado de las escarpadas quebradas *qhishwa*, el mantenimiento de las obras de riego y la entrega de fertilizantes costeños para los campos serranos, eran medidas tecnológicas que proporcionaban entradas al Estado pero en las que se hacía hincapié en el maíz. La papa y otros tubérculos podían haber producido una parte cuantitativamente más importante de los excedentes necesarios, conforme lo ha comprobado Craig Morris (1967) en su estudio sobre depósitos andinos, el chuño puede haber permitido su almacenamiento prolongado. De todas maneras, el maíz se conserva mejor que la papa. Aún más, el maíz goza de mayor prestigio. Los cereales y su almacenamiento y redistribución son preocupaciones estatales fundamentales en cualquier parte del mundo, pero en el Tawantinsuyu hay muchos factores específicos que convierten el almacenamiento en una necesidad primordial: la falta de grandes mercados, una corte creciente y sus miles de servidores, una jerarquía burocrática y eclesiástica, las necesidades militares de numerosas campañas... Y el ejército también “prefería” maíz a las demás raciones.

Lo que sostengo en este artículo es que al estudiar los Andes en la época *inka* encontramos no sólo dos clases de cultivos en diversas zonas climáticas, sino en realidad dos sistemas de agricultura. Una clase, la principal y básica para la alimentación, es autóctona y se desarrolló en la sierra; consiste de plantas domesticadas localmente, adaptadas trabajosamente a las condiciones andinas, sembradas en tierras de barbecho y de temporal. La otra, importada, es más reciente, tiene significado ceremonial y gira alrededor del maíz, planta esencialmente de clima templado, que pega bien en las zonas bajas y protegidas de la sierra y que, a pesar de las dificultades para lograrla, es muy apreciada a lo largo de los Andes.

Sostengo, además, que el cultivo de tubérculos fue esencialmente una agricultura de subsistencia practicada en la sierra por grupos étnicos que se convirtieron en *campesinos* después de la conquista incaica. Sin duda utilizaron el maíz en ceremonias y actos de hospitalidad siglos antes de la llegada de los cuzqueños, pero en la sierra fue posible el cultivo del maíz, en gran escala, únicamente cuando el surgimiento de un Estado permitió realizar obras públicas de envergadura (como andenes de riego), emplear abonos procedentes de la costa lejana y contar con la preocupación constante de una casta sacerdotal. En contraste con el cultivo por los campesinos de tubérculos para el sustento, el maíz en tiempo de los *inka* fue un cultivo *estatal*.

La mayoría de los autores que describen la vida andina en el siglo XVI escogió a sus informantes entre los sobrevivientes de las guerras dinásticas, la burocracia y la élite cuzqueña. Tales informantes hicieron hincapié inevitablemente en las glorias de un pasado recién destruido, en

particular del mecanismo estatal; pero ignoraron la aldea andina y la gran cantidad de grupos étnicos diferentes, cada uno viviendo a su manera; esa falta de interés iba a la par de la de muchos cronistas. Únicamente los más inquisitivos, hombres como Cieza y Polo, trataron de ir más allá de esta presentación idealizada de cuño burocrático.

Sólo posteriormente, cuando escritores andinos como Waman Puma o los informantes de Avila en Huarochirí hacen comentarios directos de su propio pasado, o cuando empieza a disponerse de material descriptivo sobre la vida aldeana, podemos vislumbrar lo que nos revelan los ritos agrícolas: no sólo dos sistemas de agricultura sino también diferencias importantes entre dos modos de vida, cuya integración en un sistema económico único aún no había sido lograda cuando la invasión europea detuvo su curso.

*El control vertical de un máximo
de pisos ecológicos en la economía
de las sociedades andinas*
(1972)

LA DIFERENCIA entre la agricultura andina y el cultivo del maíz que sugeríamos en 1960 (véase el ensayo precedente) se ha hecho más evidente en los doce años siguientes. El estudio de campo que hicieramos en Huánuco (Murra 1966), basado en la visita de Iñigo Ortiz, confirmó la fuerza del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas, enfatizado por Tello (1930, 1942) y Troll (1931). La percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tal increíble variedad en un solo macro-sistema económico. En el presente artículo quisiera ensayar una caracterización de este sistema.

Al estudiar el interés señorial y estatal por la ampliación de las zonas maiceras, vimos la expansión de este cultivo a través de andenes y riego, pero también de conquistas y colonización de nichos *quishwa* apropiados. Los colonos *mitmaq*, cuyas funciones militares enfatizaron los cronistas europeos, empezaron a ser analizados también con criterio económico (Murra 1956, cap. VIII). Entre 1963 y 1966, al combinarse en Huánuco la investigación etno-histórica con el trabajo de campo etnológico, creció el convencimiento de que la etno-ecología, la percepción que de sus problemas y

Este ensayo se publicó por primera vez en el tomo II de la visita de Iñigo Ortiz. Fue escrito directamente en castellano; para esta edición se han hecho pequeños cortes y cambios de forma.

posibilidades ecológicas tenía el morador andino (Fonseca 1966, 1972), nos obligaba a volver sobre el estudio de los *mitmaqkuna*.

En las páginas 399-403 del primer tomo de la visita de Iñigo Ortiz (1967) se reúnen los detalles proporcionados por los *mitmaq* colonizados en Huánuco, acerca de sus padres y antepasados, procedentes de la región del Cuzco. En base a esta detallada información, a la que se añade la ofrecida por la edición de nuevas fuentes de carácter administrativo, (Espinoza 1963, 1969; 1969-70; Guillén 1970; Pease 1970; Ramírez V. 1970; Rostworowski 1967-68; Villahueva 1970) quisiera dedicarme a documentar mejor la hipótesis según la cual estos *mitmaq* no fueron sino una manifestación tardía y muy alterada de un antiquísimo patrón andino que he llamado “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos...” (1967: 384-86; 1968b: 121-25; 1970a: 145; 1970b: 57-58).

Ya en 1967 era evidente que el control simultáneo de tales “archipiélagos verticales” era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política. Por ejemplo, lo compartían los *yacha* quechua-hablantes de Chaupiwaranqa, que conformaban menos de mil unidades domésticas, pero también los *lupaqa* aymara-hablantes del Titicaca, que según un *kipu* que presentaron a Garci Diez habían sido veinte mil hogares antes de la invasión europea.

“Compartir un ideal” cuando se trata de sociedades tan contrastadas implica inevitablemente formas institucionales igualmente contrastadas. Podemos decir ya, por ejemplo, que en una sociedad de clases como el reino *lupaqa* la llamada “verticalidad” tenía proyecciones y alcances que no se daban

entre los *chupaychu*. Mas, al ser aplicado el mismo patrón de organización territorial por los *tiwanaku*, los *wari* o los *inka* a etnias que sumaban millones de pobladores, las funciones de las “islas verticales” en el archipiélago y el status de sus colonizadores deben haber sufrido procesos de cambio político, económico y social que merecen un estudio detallado.

En este ensayo ofrezco cinco casos de control simultáneo de pisos e “islas” ecológicos bajo condiciones muy distintas entre sí, en un esfuerzo por precisar los alcances, pero también los límites, del modelo. No pretendo con los cinco agotar todas las formas y variedades que hubo; tampoco quedaré decepcionado si alguno de los cinco resulta ser todo lo contrario. Estamos en la etapa de la investigación en que los alcances y límites de la hipótesis necesitan verificación y crítica.

Los cinco casos se refieren al siglo que va aproximadamente de 1460 a 1560 —período en el cual la región y las poblaciones andinas se vieron conquistadas por los *inka* e invadidas por los europeos. La existencia de la “verticalidad” en épocas más antiguas la están investigando los arqueólogos (Lumbreras 1971a, 1971b, 1972; Lynch 1971; Núñez Atencio 1970; Patterson 1971b.); su vigencia en la actualidad y las modificaciones que ha sufrido desde 1560 a nuestros días la verifican en su trabajo de campo los etnólogos, (Brush 1970; Burchard 1970, 1971; Cáceres 1971; Custred 1971; Fajardo 1971; Flores 1973; Fonseca 1966, 1972a, 1972b; Mayer 1971; Platt 1971; Vallée 1971, 1972; Webster 1971a, 1971b). De vez en cuando me referiré a estas investigaciones, pero los cinco casos examinados aquí han sido seleccionados para aclarar la situación que prevalecía en el momento de la invasión.

1. Primer caso: *etnias pequeñas que habitaban Chau-piwaranqa, en la zona más alta del Marañón y del Huallaga*¹.

A pesar de que los *chupaychu* o *yacha* no constituían sino unos cuantos miles de unidades domésticas, controlaban a través de colonias permanentes varios recursos alejados de sus centros de mayor población. El carácter permanente de estos asentamientos nos ha sido revelado por la información contenida en las visitas: no se trata ni de migraciones estacionales, ni de comercio, ni de transhumancia. La población hacía un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a “islas” de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder.

Aunque no tenemos todavía una lista completa de los asentamientos periféricos de los *yacha* o *chupaychu*, sabemos que a tres días de camino hacia arriba, saliendo de núcleos serranos como Ichu, Marcaguasi o Paucar, pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos, tres o cuatro días camino abajo de los mismos centros de poder tenían sus cocales, bosques o algodonales —todo esto sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios:

“Preguntado si los yndios que están en la coca son naturales de la tierra... y de donde son naturales [Xulca Condor, señor de todos los quero] dijo que los tres yndios que están en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacar y que estan puestos allí del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muere la muger o cuando ellos se mueren ponen otro en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos

¹ Véase mapas, confeccionados por R. M. Bird, en la cartera del tomo 1 de la visita de Iñigo Ortiz [1582].

yndios uno es del pueblo Rondo y otro de Chumicho...” (Iñigo Ortiz 1967: 43-44).

Pero ya 13 años antes, en 1549, cuando con la captura de su líder Illa Tupa, siete años antes, había acabado la resistencia en la zona y había sido establecida la capital colonial de León de Huánuco, los visitantes enviados por La Gasea y coordinados por Domingo de Santo Tomás informaban que:

“Este mismo día visitamos en un pueblo... que se llama Pichomachi [sic] siete yndios coca camayos son de todas las parcialidades de Chinchao Poma o de Marca Pare...² Este mismo día visitamos... en un pueblo que se llama Chinchao 33 yndios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos los cuales veinte de estos están ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales...” (Ortiz 1967: 303-04).

Vemos por lo declarado tanto en 1549, como en 1562, que el control de los cocales se ejercía a través de representantes provenientes de pueblos y grupos étnicos serranos, “de todas las parcialidades de los chupachos”, establecidos permanentemente con sus familias en la ceja de selva. Arriba del núcleo, en las punas de Chinchaycocha, pastaban sus rebaños; en Yanacachi excavaban la sal. Todas estas actividades, ejercidas por colonos permanentes, “ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales”, aseguraban a las comunidades y a los señores *yacha*, *huamalli* o *chupaychu* el acceso a recursos que no se daban en la zona nuclear, donde quedaba el grueso de la población y el mando político.

2 Los nombres de los señores entrevistados en las dos visitas y los mandos que ejercían se comparan en cuatro cuadros que van incluidos en la cartera del tomo 1 de la visita de Iñigo Ortiz, 1967.

El visitador no se limitó a entrevistar a los seriales étnicos en la capital regional. El 6 de febrero Iñigo Ortiz salió de Huánuco y empezó la inspección ocular, pueblo por pueblo y casa por casa, según la instrucción ordenada por Felipe II en Gante, 1559. El 23 de febrero llegaba con su intérprete griego a Rondo (uno de los pueblos mencionados arriba por Xulca Condor), en tierra de los quero. Aseguraban estos (Ortiz de Zúñiga 1967: T. I. p. 91) que en época del Inca Huáscar habían sido separados de su natural *yacha* e incluidos en una *waranqa* de los *chupaychu*³. Al visitarse la casa 176, Iñigo Ortiz encontró un hogar poliginia; además de los hijos menores de las dos señoras, Yali, el marido albergaba a “un primo hermano que se llama Juan Mysari de 12 años hijo de Caruacapcha muy viejo que está en las salinas de Yanacache y está solo...”

Veinte casas después, Ortiz encontró vacía la 196. Le dijeron que

“está en las salinas de Yanacachi un yndio sin el viejo que esta dicho que se llama Cori no es cristiano de treinta amancebado con un india... tiene de ella un hijo pequeño que se llama Tiquillamacori este indio no hace otra cosa más de hacer sal”.

La casa 181 pertenecía a otra pareja ausente: “están guardando el ganado de todo el pueblo”, unas 58 alpacas y llamas. Al inspeccionar la casa 187 nos enteramos del nombre del *kamayoq* arriba mencionado como residente en Chinchao, cuidando el cocal de toda la gente de Rondo: era Santiago Condor con su esposa Barbora Llacxaguato⁴, per-

³ Más detalles sobre los *quero* y el funcionamiento de las *waranqa* se encontrarán en el ensayo de Gordon J. Hadden, tomo I.

⁴ El nombre andino de doña Barbara quiere decir “ombligo pesado o fértil” (traducción del Dr. Jorge Urioste). Es un nombre femenino que se encuentra

sonajes mencionados también, sin nombrarlos, en la p. 44 del primer tomo.

Me he concentrado en estos datos de Rondo, no porque sean excepcionales o muy representativos, sino porque de la dicha zona de los *quero* tenemos la información más detallada, recopilada en tres ocasiones distintas:

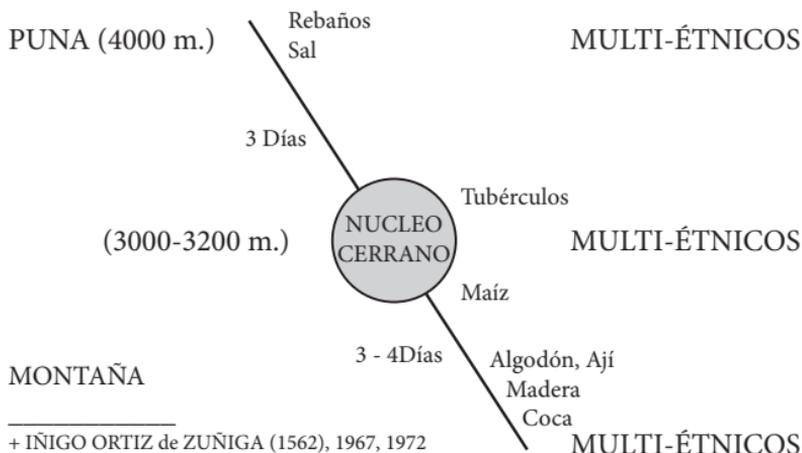
1) en 1549, durante la primera visita general; informante, el señor de los *quero*, Xulca Condor;

2) el 26 de enero 1562, testimonio del que ya era don Cristóbal Xulca Condor, siempre señor de los *quero*. En aquella fecha se hizo presente en León de Huánuco y contestó las preguntas que le formuló el visitador, contenidas en dos cuestionarios.

3) el 23 de febrero 1562, información recopilada en la inspección ocular de Rondo, hecha por Ortiz. A base de la información proporcionada en los dos tomos de la visita, ofrecemos aquí una síntesis de cómo funcionaba en Huánuco el “control vertical de los pisos ecológicos”.

también en el material legendario de la tradición oral de Huarochiri: era Lla-xaguato hermana de Chaupiñamca, heroína del capítulo 13, p. 86, edición Arguedas 1967. El estudio de los nombres citados en la visita de Ortiz es una tarea urgente que todavía no se ha realizado.

PRIMER CASO: Los Chupaychu runasimi-hablantes
2500-3000 unidades domesticas



Este conjunto de nichos y pisos podría definirse como la variante local del modelo panandino de archipiélagos verticales. El conocimiento que en 1972 tenemos de esta variante es inadecuado, ya que la información etnohistórica ofrecida por la visita ⁵ no ha sido cotejada suficientemente con métodos arqueológicos. No hay razón para suponer que la lista de pisos que sigue esté completa ⁶.

1. Más allá del deseo de abarcar un máximo de “islas” en lo vertical, había siempre un núcleo de densa población, sede del mando político. El patrón de asentamiento preferido para los núcleos de Chaupiwaranqa los ubicaba generalmente de manera tal que sus habitantes podían regresar el mismo

⁵ Véase el informe sobre el estudio que se hizo en Huánuco, Murra 1966.

⁶ El primero en buscar una clasificación etno-ecológica de los ambientes naturales en los Andes fue Javier Pulgar Vidal (1946).

día de su maizal, debajo del pueblo, o del *manay* del año en curso, situado arriba de la población. Tal yuxtaposición de los dos complejos agrícolas claves ⁷ no es frecuente en la región andina: los *manay* rotativos, donde se cultivaban los tubérculos base de la alimentación, hasta hoy se encuentran con frecuencia separados por grandes distancias de los maizales. En el caso de Páucar, una de las dos “capitales” *yacha*, o el de Ichu, sede de los dos señores *chupaychu*, el habitante del núcleo podía ir y regresar de sus faenas en un solo día. No así el *yacha* residente en Cauri, la otra “capital” *yacha*: sus maizales se encontraban a día y medio de camino del pueblo, (Fonseca 1966; 1972a).

2 y 3. Como ya indicamos, arriba del núcleo había por lo menos dos pisos donde funcionaban poblaciones *yacha* o *chupaychu*: las salinas de Yanacachi y los pastos en los alrededores de la laguna de Chinchaycocha. En el ensayo de 1967 (págs. 384-86) he tratado de precisar la proporción de la población que se dedicaba a tales tareas. Aquí no haré sino reiterar una de las características imprevistas de tales colonias: tanto la sal como los pastos *eran compartidos* con salineros, pastores y rebaños de *otros grupos étnicos*, algunos *procedentes de distancias mucho mayores de sus respectivos núcleos que los yacha o los chupaychu*.

Este carácter multiétnico de las colonias marginales merece investigación arqueológica: una excavación cuidadosa en los alrededores de las salinas de Yanacachi nos permitiría establecer el radio de acción del control vertical y sus variaciones ⁸ a través de los siglos, en una zona donde no

⁷ Una primera definición de estos dos complejos claves se ofrece en el segundo ensayo de este libro (1960).

⁸ Una información preliminar sobre el radio de acción se obtiene del material etno-histórico mencionado en el t. I de Iñigo Ortiz (1967: 385, nota 2).

hubo grandes reinos sino pequeñas etnias de 5, 10 ó 15 mil habitantes. Es tentador predecir que tal “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” no se refiere simplemente a una sola etnia, sino a una red de contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, lucha y treguas entre varios núcleos regionales que compartían un mismo ideal en una etapa preparatoria a los “horizontes” del arqueólogo.

4. Debajo de los maizales, los *yacha* y los *chupay-chu* controlaban algodonaes y chacras de *uchu*: la gente de Achinga

“tienen tierras abajo en el valle de Cayra y allí tienen tierras para algodonaes”, (t. I, p. 188).

Los de Atcor, tan serranos como Rondo o Achinga, declararon que en Cayra

“se dan algodón trigo y maíz y ají y maní y zapallos y camotes y cachcoa [sic] y frijoles y allí tienen muchas tierras” (t. I, p. 193).

Igual que las salinas o los cocales, las chacras de algodón o ají eran multi-étnicas y necesitaban gente residente para cuidar los intereses de cada grupo que compartía los recursos. Pero aparece una diferencia: donde los rebaños o los bosques requieren de unidades domésticas completas y permanentes, los algodonaes, quizás por su proximidad a los núcleos de los *quero*, recibían el cuidado de “viudas”⁹. Las casas 315 y 316 del pueblo Oxpá estaban vacías el día que las inspeccionó Iñigo Ortiz. Las “viejas” de quienes eran se encontraban en los algodonaes: Violante Mallao Chumbi,

Las distancias y los grupos étnicos allí mencionados necesitan verificación arqueológica.

9 No pretendemos saber cuántos o cuáles eran los grupos humanos que los europeos confunden cuando nos hablan de “viudas”. Ver Smith 1970 y Mayer 1972.

casa 316, “está en la dicha Cayra guardando las chacras”. Notemos que no era una “vieja” cualquiera sino la “madre del dicho principal [Yacolca, casa 292] y de otro su hermano”.

5. Más abajo de los algodones, llegamos a la ceja de selva. La ocupación de esta zona era la que mostraba mayor diversificación étnica y social. En Pomaguaci, cultivaban representantes de tres de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu*:

“están cinco yndios los dos de Paucar Guamán y los dos de Marca Pare y uno de Chinchao [Poma]...” (t. I, p. 302).

En Uras

“seis yndios los dos son de la parcialidad de Paucar Guamán y otros dos de Chinchao [Poma]... son coca camayos...” (p. 301).

Aparte de estos *chupaychu* y de los *yacha* enumerados arriba por Xulca Condor, había en la zona cocales y *kuka kamayoq* de otros grupos étnicos más distantes, como los *yarusush*, cuyos núcleos quedaban en lo que hoy es Pasco:

“Pachancha que es de mitimaes yaros de don Antonio [de Garay] son coca camayos... tiene 16 casas y en ellas 12 yndios de los yaros de don Antonio y unos mas de [Rodrigo] Tinaco y otros de Garcia Sanchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales...” (p. 301) ¹⁰.

Anteriormente, en las salinas y pastos, ya habíamos notado este carácter multiétnico de las zonas periféricas, pero en los cocales del Huallaga tal organización territorial se refleja en casi todos los asentamientos. Su verificación ar-

¹⁰ Caray, Tinaco y Sánchez eran todos encomenderos antiguos en la zona. No fueron incluidos en la parte de la visita que nos es accesible. Todos ellos estuvieron muy mezclados en asuntos “de yndios”; la revisión de sus papeles será de gran provecho etnológico e histórico. Véase también Varallanos 1959, cap. viii.

queológica será más difícil que en los pisos de altura. Pero aun en zona boscosa no debemos descuidar las excavaciones, ya que muchas veces nos ofrecen datos inaccesibles a través de las fuentes escritas ¹¹.

6. Los bosques. El control de las fuentes de madera y de otros productos de la selva, como la miel, puede haber dependido de un régimen semejante a los anteriores, aunque la escasa información de la visita de 1562 no lo permite afirmar. Los pocos detalles que tenemos provienen de la visita de 1549 ¹², en la cual los cecales y las explotaciones de madera parecen muy cercanas. Es probable que en la etno-ecología de la época, mis categorías 5 y 6 no formaran sino una sola. Las he separado, ya que en el presente estado de nuestro conocimiento me parece un error de menor cuantía establecer numerosas categorías que confundir lo que separaba la etno-taxonomía de los moradores.

En un solo día, el 5 de agosto 1549, Juan de Morí y sus acompañantes afirman haber visitado no sólo los cecales de Pomaguaci sino también Conaguara.

“que es de carpinteros de la parcialidad de Chinchao Poma y de Marca Pare tiene 16 casas y en ellas 14 yndios”.

“Carpinteros” era una traducción muy literal y burda de un término andino ,que designaba a los artesanos residentes en la selva, los cuales cortaban árboles y confeccionaban platos, vasos y demás objetos . de madera. Hablando de un caserío que visitaron el 21 de julio, es evidente que los ins-

11 Para la arqueología de ceja de selva, consúltese Bonavia 1967-68, 1969.

12 La primera publicación del texto de esta visita se debe a Marie Helmer !1955-56). La hemos reproducido en el tomo 1 de la visita de Iñigo Ortiz (1967).

pectores se daban cuenta de las diferencia:

“tiene 16 casas y en ellas 10 yndios con un mandon que se llama Naopa y mas dos viudas son querocamayos de todas las parcialidades de la banda del río de Paucar Guaman son carpinteros”¹³.

En resumen, el primer caso de “control vertical” nos ofrece la información siguiente:

1) se trata de sociedades demográfica y políticamente pequeñas -de 500 a 3,000 unidades domésticas, de 3,000 a un máximo de 18,000 a 20,000 almas;

2) los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de producción de los alimentos básicos, se ubicaban en Chaupiwaranqa y en el alto Huallaga, por debajo de los 3,200 metros. Núcleos como Cauri, a 3,700 metros, en el alto Marañón, eran excepcionales en territorio *yacha* o *chupaychu*;

3) sus zonas periféricas estaban pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del núcleo (lo que da el calificativo de “verticalidad” al modelo). Estas colonias periféricas:

a) no se aventuraban más allá de tres o cuatro días de camino del núcleo;

b) eran pequeñas, algunas veces simplemente tres o cuatro hogares por cada “parcialidad”, en cada piso ocupado;

e) sus moradores conservaban sus “casas” y demás derechos en su núcleo y etnias de origen;

d) los asentamientos periféricos eran siempre multiétnicos.

II. Segundo caso: etnias grandes, verdaderos reinos

13 Para los q' erukamayoq y otros artesanos, véase los cuadros comparativos III y IV, en la cartera del tomo 1, visita de Iñigo Ortiz.

altiplánicos, con núcleos en la cuenca del Titicaca ¹⁴.

Nuestro conocimiento de las variaciones y limitaciones que hubo en el control vertical se ha ampliado extraordinariamente al publicarse en 1964 la visita de Garci Diez de San Miguel. El reino lupaq, que él inspeccionó por orden del gobernador Lope García de Castro, no era sino uno de los tantos reinos lacustres de habla aymara. Ha adquirido notoriedad por la coincidencia que los lupaq no fueron encomendados a ningún aventurero europeo. Fueron puestos en “cabeza de Su Majestad”, como dicen las fuentes de la época; como tales llegaron a ser objeto de mil informes.

Carlos V y después Felipe II recibieron personalmente sólo tres grupos étnicos en la región andina:

- los moradores de la isla de Puná, en el golfo de Guayaquil ¹⁵;
- los del valle de Chincha ¹⁶;
- el reino *lupaq*.

Sería interesante averiguar los factores que determinaron tal selección en los primeros años de la invasión; quisiera sugerir razones de posible complementariedad ecológica que pueden haber influenciado la separación de estas tres regiones (una isla tropical, un valle desértico con riego y un

14 Ver mapa de la región lacustre en Garci Diez [1567-1964].

15 Las fuentes escritas para la etno-historia de esta zona las estudia Dora León Borja de Szászdi; la arqueología de la isla ha sido revisada recientemente por Pedro Porras G.

16 La importancia de los moradores de Chincha en la organización económica andina ha crecido mucho desde la publicación del “aviso” (Ros-tworowski 1970). Esta fuente ha documentado el hecho que este valle fue antes de la invasión una terminal tanto en el tráfico costero con el golfo de Guayaquil, como entre Chincha y el altiplano.

reino altioplánico) como pertenencias reales ¹⁷. Las tres eran de “yndios rricos” en 1532; en las dos primeras regiones la población desapareció físicamente en los primeros decenios después de la invasión; con ella “la riqueza”. Los virreyes y las audiencias ponderaron este proceso de despoblación y empobrecimiento pero no lo supieron comprender. Los *lupaqa*, al contrario, perduraron. He examinado en otras publicaciones (1964, 1968b) las posibles explicaciones de tal “conservación”.

Según el *kipu* presentado por los señores *lupaqa* en respaldo de su testimonio, los pobladores del reino habían sido unas 20,000 unidades domésticas: 100,000 y quizás hasta 150,000 almas. Comparando éste con el primer caso examinado arriba, vemos que se trata de un notable cambio de escala, casi 10 por 1. Y lo demográfico no es sino síntoma de profundos cambios económicos y políticos.

Una etnia de 100,000 y más habitantes puede movilizar un número de colonos periféricos mucho más grande que las 4 ó 16 unidades domésticas que observamos en Huánuco. Estas colonias pueden estar enclavadas a distancias mucho mayores del núcleo: a cinco, diez y hasta más días de camino. Los *lupaqa* tenían oasis en la costa del Pacífico —desde el valle de Lluta, en Arica, (Gutiérrez Flores 1970: 25) hasta Sama y Moquegua. Allí cultivaban su algodón y su maíz; recolectaban *wanu*, sin hablar de otros productos marinos ¹⁸.

Como parte integrante de su inspección, Garci Diez bajó del 17 Los factores etnográficos y ecológicos que primaron en los primeros “repartos” de encomiendas hechas por Pizarra, Vaca de Castro o La Gasea, basadas necesariamente en la información que recibieron de sus aliados andinos, merecen mucho más estudio. Ver Porras Barrenechea 1950: 136 y nota 36; Lorecio 1958.

18 El uso contemporáneo de los recursos del litoral ha sido documentado por Jorge Flores Ochoa 1973 y Lautaro Núñez (comunicación personal).

altiplano para visitar los oasis y los incluyó en su “parecer” dirigido al gobernador y a la audiencia.

El uso de los oasis era multi-étnico, parecido al aprovechamiento de las zonas periféricas en Huánuco: los *pacaxa*, otro reino lacustre aymara-hablante, tenían posesiones en la costa del Pacífico, al parecer intercaladas con las de los *lupaqa*, (Jiménez de la Espada 1965: t. 1: 338).

También vimos en Huánuco que los colonos establecidos en los asentamientos periféricos seguían siendo enumerados en los núcleos y no perdían sus derechos allí.

Los datos *lupaqa* confirman este aspecto indispensable del modelo “vertical”. Cuando Garci Diez quiso saber las “causas por donde no hay ahora tantos yndios como en el tiempo del ynga”¹⁹, Cutinbo, “gobernador que ha sido de los yndios de esta provincia” dijo

“que cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban... en muchas otras partes... y que con todos estos eran los veinte mil yndips del quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allí y nunca mas se contaron con los de esta provincia... “ (Garci Diez 1964: 170).

Años antes de la visita de Diez, el licenciado Juan Polo de Ondegardo ya había comprendido lo que Cutinbo explicaba al visitador. Polo pertenecía a un grupo de administradores y clérigos europeos quienes muy temprano se

19 “Parece por el dicho quipo que todos los yndios que babia en el dicho tiempo del ynga son 16,151 yndios aymaraes y 4,119 uros que son por todos 20,270 yndios” (p. 66). Durante la visita de Garci Diez, 35 años más tarde, se enumeraron “indios varones tributarios ... 11,658 aymaraes y 3,782 uros” (p. 206). Véase el debate entre Lipschutz 1966, y Smith 1970.

dieron cuenta que lograrían mejor sus propósitos catequísticos y burocráticos si hacían el esfuerzo de comprender la cultura de los vencidos ²⁰, inclusive el patrón de “archipiélagos verticales”.

Ya que las autoridades en la Ciudad de Los Reyes desconocían el hecho que los oasis y sus habitantes eran parte integral del universo lupaqa, Polo trató de explicárselo:

“e ansi fue... en quitarles los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomendas... no entendiendo los gobernadores la orden que los yndios tenyan e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformacion que yo le hice... se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios y las tierras que tenyan en la costa en el tiempo del ynga... y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien estauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad... (Polo 1916: 81).

Pero todo esto pasó antes de 1560. Tales esfuerzos quedaron sin resultado una vez que prevaleció la política del virrey Toledo de “reducir” la gente ²¹.

De hecho hubo iniciativas para disminuir o eliminar el alcance de la “verticalidad” aun antes de Toledo, (Iñigo Ortiz 1967: 115) pero éstas no prosperaron ²². Sólo después de 1570, con la muerte de los últimos señores andinos que

20 Véase el último ensayo de este libro; Wachtel 1971.

21 En 1661, los pobladores del valle de Sama, a pesar de sus lazos y lealtades altiplánicas, eran gobernados desde Arica. Un siglo después de la visita de Garcí Diez seguían quejándose y declaraban ser “yndios mitimaes de Chucuito” y no pertenecer a Arica. Agradezco el acceso a esta fuente inédita a Franklin Pease.

22 La campaña de reducciones ha sido estudiada por Pierre Duviols 1971: 248-63.

habían vivido el Tawantinsuyu, la desaparición de andinólogos como Polo o de andinófilos como Domingo de Santo Tomás, con la llegada de los jesuitas y Toledo, pudo tener éxito la campaña de reducciones. Al estudiar esta deportación en masa, los historiadores han tomado en cuenta el factor “despoblamiento”, el deseo de facilitar la administración, la catequización y el reclutamiento de mitayos para las minas. Quisiera sugerir un factor más: el deseo tanto de los encomenderos como de la administración colonial de reducir y hasta eliminar la cantidad de “islas” y recursos periféricos, algunos de ellos muy lejanos²³, que todavía quedaban bajo control de grupos étnicos andinos y les permitían alguna auto-suficiencia económica y autonomía política²⁴.

Mientras esperamos la verificación, por nuestros colegas historiadores, de tal “versión de los vencidos”, regresemos al reino lupapaqa. He sugerido en otras ocasiones²⁵ cuán deseable es un estudio profundo, sobre el terreno, del acceso que tenían los reinos lacustres a los oasis o bosques, al mar y “los valles”.

La riqueza y accesibilidad de los materiales arqueológicos, que relacionen los reinos del altiplano a sus posesiones en la costa, promete una aclaración de la sucesión cultural en los valles que van desde Ilo y Moquegua hasta Azapa y Camarones, y de sus lazos con la cuenca del Titicaca²⁶. Dado

23 O como dirían los burócratas de hoy: “ineficientes...”

24 Compárese el parecer de Garci Diez (1568) con el de Gutiérrez Flores (1574). Sólo seis años los separan en el calendario, pero pertenecen a épocas distintas. Gutiérrez aumentó todos los tributos y a pesar de la despoblación dobló la mita anual a Potosí.

25 Véase capítulo 7 de este libro.

26 Ya en 1887 Safford había encontrado papas, hondas de lana, cerámica y otros materiales altiplánicos en cementerios cercanos a Arica (1917). En

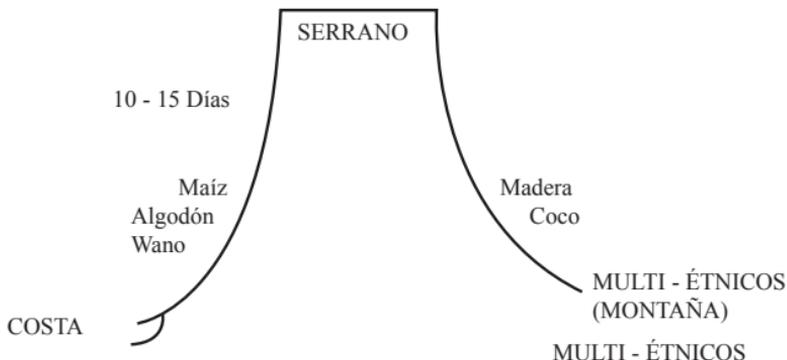
-el control simultáneo que ejercían varias etnias lacustres en la costa, no hay razón para suponer que diferencias de contenido cultural representen necesariamente épocas diferentes. No me extrañaría si encontráramos en un solo valle asentamientos de diversos antecedentes *sin ninguna estratificación entre sí*. Serían simplemente colonias periféricas establecidas “en los llanos” por núcleos contemporáneos entre sí, pero diferentes en su equipo cultural. Si esto se confirma sobre el terreno, sugiero que la arqueología andina tendrá que modificar sus prioridades y tácticas, enfatizando mucho más su colaboración con la etnología contemporánea y la que se desprende de las fuentes escritas.

1957, Richard P. Schaedel y sus alumnos informaban que las excavaciones estratigráficas indicaban fuertes influencias del altiplano en los valles del norte de Chile, fechadas en el Horizonte Medio (Munizaga 1957: 115-8). Dauelsberg y sus colaboradores han confirmado y extendido estos datos (1963, 1969). Ver también Lautaro Núñez (1965) e Isabel Flores (1965). Algunas identidades entre materiales costeros y los de la cuenca del lago han sido hallados y estudiados por Gary Vescelius, Hernán Amat y Máximo Neira (comunicación personal).

De paso, quizás vale anotar aquí que no todos los reinos serranos tuvieron control sobre los oasis costeros. Los wanka del valle que hoy se llama el Mantaro, un reino tan grande sino mayor en población que los *lupaqa*, aparentemente no tenían asentamientos en la costa, aunque sí controlaban cocales y otras zonas en la ceja de selva - ver *Relaciones Geográficas de Indias*, 1965, t. I, págs. 166-75 y materiales inéditos del Archivo General de Indias, Lima, legajo 205, que he podido consultar gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza y Edmundo Guillén.

SEGUNDO CASO: Los Lupaqa aru-hablantes
20,000 unidades domésticas⁺

PUNA (4000 m.) Tubérculos NÚCLEO Rebaños BI-ÉTNICOS



Entre tanto, es preciso no perder de vista que los reinos de aymara-hablantes del Titicaca extendían su control no sólo hacia el Pacífico sino también en la caja de selva y más allá.

Según el informe de Garci Diez, los *lupaqa* cultivaban cicales y explotaban bosques en Larecaxa, en territorio hoy boliviano. En la lista de “islas” *lupaqa* ubicadas al este del altiplano —Capinota, Chicanuma— se mencionan otros recursos y “pueblezuelos” a grandes distancias del lago ²⁷. Si comparamos esta información con los detalles que tenemos

²⁷ La distancia entre el lago y estas colonias periféricas es tal, que al dibujarse el mapa en 1964, en el estudio del Sr. Félix Caycho, no nos atrevimos a afirmar que las poblaciones identificadas con estos nombres en los mapas modernos eran las mencionadas en la visita. Carlos Ponce Sanginés, director del Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku, con quien consultamos el asunto, opinó que tales identificaciones eran probablemente correctas a pesar de las distancias.

para los asentamientos río-abajo de Huánuco, el papel de estas “islas” es mucho menos claro. En la visita de Chucuito, el visitador no inspeccionó casa por casa; la información que ofrece es mucho más superficial que la de Iñigo Ortiz. Un ejemplo:

“Provei que dentro de un año mudasen este pueblo [Chicanuma] una legua de allí que es parte sana y de buen temple que es donde ellos iban a hacer sus sementeras de maíz... desde allí podran ir a beneficiar con facilidad las chacras de coca...” (p. 243).

Más allá de las colonias cuya ubicación fue de carácter netamente ecológico, es útil anotar que en el reino *lupaqa* ya hubo otra categoría de “islas”: las que concentraban artesanos especializados pertenecientes a ambas “mitades”.

Los olleros de la “parcialidad” de Martín Qhari vivían en Cupi, donde también residían los de la mitad de abajo, la de Martín Kusi. Los “plateros” de Qhari compartían Sunacaya con los de Kusi (Murra 1970c; 59). No sabemos todavía si la ubicación de tales especialistas en los dos asentamientos se debe a la proximidad de la materia prima, pero una prospección etnológica y arqueológica podría aclararlo. El uso de la arcilla y del cobre (como el de la sal en Huánuco) podría caer dentro del patrón multi-étnico; ninguno de los pueblos declarados por los dos señores *lupaqa* coinciden entre sí, con excepción de las “islas” artesanales. (Diez de San Miguel 1964: 297-98).

Dado el hecho que los *lupaqa* no fueron sino uno de varios reinos lacustres, cabe preguntarse ¿cuál fue el efecto, no sólo en la costa, sino en el interior del continente²⁸, de

²⁸ En fechas muy recientes se han publicado materiales interesantísimos sobre etnias altiplánicas sin contacto con el Titicaca o el mar, pero con acceso a yungas hacia el norte y este. Se trata de los Pacana (Ramírez V. 1970) y de los “Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas, Carangas, Chuis, Chichas...

este método para alcanzar múltiples ecologías a través de colonias permanentes a largas distancias de los núcleos?

Si todos los reinos altiplánicos tenían “sus” cocales, “sus” islas para wanu, “sus” bosques con sus q’erukamayoq, el mapa étnico de la región andina debe dibujarse con múltiples pinceles y con criterios distintos a los que se usan en otros continentes, donde etnias y territorios suelen coincidir... Los “archipiélagos verticales” y la interdigitación étnica necesitan verificación e identificación a lo largo de toda la cordillera andina, desde Carchi hasta Mendoza, desde Manabí y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta que urge elaborar un atlas ecológico y etnográfico del mundo andino.

1) se trata de sociedades en otra escala que las de Huánuco — las estructuras políticas lacustres podían incorporar 100,000 y más habitantes bajo un solo dominio;

2) los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de cultivo y conservación de alimentos básicos y cercanos a zonas de pastoreo en gran escala, se ubicaban alrededor de los 4,000 metros de altura;

3) sus zonas periféricas estaban pobladas, al igual que las de Huánuco, de manera permanente. Se ubicaban tanto al oeste, en los oasis e islas del Pacífico, como al este del altiplano. Estas colonias:

a) podían estar ubicadas a distancias mayores del núcleo — hasta diez y más días de camino del Titicaca;

b) podían llegar a centenares de “casas — mucha más gente que los asentamientos periféricos de Huánuco;

e) sus moradores se seguían considerando como per-
cada uno diferentes en la nación hábitos y traje. . . Todas las naciones [tenían además] tierras en el valle de Cochabamba... para que en ellos sembrásemos y cultivásemos...” (Espinoza S. 1969).

tenecientes al núcleo y se supone (aunque todavía no tenemos la evidencia) que conservaban sus derechos en la etnia de origen;

d) eran multi-étnicas aunque en este caso, también, la evidencia no es satisfactoria;

e) podían dedicarse a tareas especializadas (cerámica, metalurgia) cuya ubicación era ecológica sólo en parte; tales “islas artesanales” pueden haber constituido una ampliación de funciones dentro del patrón multi-étnico.

Introducción a los casos III y IV

Tanto los *chupaychu* como los *lupaqa* tenían su sede de población y poder en la sierra. En las páginas que siguen nos preguntamos: ¿es aplicable el modelo del “archipiélago vertical de un máximo de pisos ecológicos” a sociedades andinas cuyos centros políticos ejercían su influencia desde la costa?

María Rostworowski de Diez Canseco expresó sus dudas al respecto en el seminario organizado por el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de San Marcos en enero de 1972. De hecho no hay razón alguna para aplicar mecánicamente a todo el universo andino un modelo que bien puede haber tenido limitaciones temporales o geográficas.

Después de un siglo de indagaciones arqueológicas²⁹, sabemos que hubo en la costa andina sociedades que a través de los milenios abarcaron un solo valle y hasta menos territorio; pero también hubo reinos que controlaron hasta diez o doce valles paralelos (Larco Hoyle 1938-39, 1948; Bennett 1948; Schaedel 1951, 1966; Kosok 1959, 1965; Lumbreras 1969): en este caso el control se ejercía longitudinalmente, a lo largo del mar. No hay por qué insistir en la importancia del riego en todos estos valles, cuyas aguas bajan de la sierra

²⁹ Consúltese por ejemplo la antología seleccionada por Ravines 1970.

anualmente durante temporadas relativamente cortas (Reparaz 1958). Tales aguas necesitan administración, ya que desde muy temprano no se trataba simplemente de un aprovechamiento a nivel de aldeas; las acequias recibían limpieza ceremonial y colectiva; el reparto social y económico del agua implicaba minuciosidad en la medición (Mendizábal 1971) y métodos para resolver reclamos continuos y retos a las equivalencias.

Cuando queremos coordinar esta riqueza de conocimiento arqueológico con las preguntas de orden etnológico damos cuenta de la insuficiencia de las fuentes escritas europeas que tratan de la costa ³⁰. Muy poco de la importancia del riego y de las civilizaciones costeñas se refleja en la crónicas. La temprana desaparición física, genocídica, de las etnias costeñas hace más difícil todavía la tarea de aclarar si es que los “archipiélagos verticales” existieron o no en la costa.

Dos factores nos dan esperanza:

1. la arqueología de la costa es mucho mejor conocida que la serrana — puede ocasionalmente compensar la falta de datos etno-históricos;

2. en estos últimos años se ha hecho un esfuerzo nuevo para buscar fuentes escritas sobre las poblaciones costeñas ³¹.

Ya que la coyuntura me parece favorable, me atrevo a incluir situaciones costeñas en este ensayo, no en el plan de insistir que los archipiélagos existieron, sino en busca de los límites del modelo.

30 Rowe 1948, Kosok 1965; Murra, artículo 12 de este libro.

31 Rostworowski 1961, 1967-68, 1970, 1972; Pease, investigaciones en curso en el valle de Cañete; Deustua, investigaciones en curso en los valles de la costa norte. Algunas de estas investigaciones se hacen en colaboración con el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica de Lima.

III. *Tercer caso: etnias pequeñas, con núcleos en la costa central.*

En 1961 tuve la suerte, gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza, de conocer y estudiar un larguísimo expediente del año 1559, parte de un litigio en la Audiencia de Los Reyes³². El expediente recogía los alegatos de tres grupos étnicos de lo que hoy es el departamento de Lima. A través de este litigio se continuaban unas luchas iniciadas siglos atrás (antes de la conquista de la costa central por el Tawantinsuyu) con nuevas armas proporcionadas por el régimen colonial europeo.

En 1967-68, María Rostworowski publicó en la *Revista del Museo Nacional*, Lima, parte de esta documentación³³. Es un material riquísimo que merece toda la atención que le ha otorgado esta investigadora. Aquí me limitaré a comentar sólo las “relaciones costa-sierra” acerca de las cuales las “noticias del manuscrito son importantísimas” (p. 8).

Las partes en la disputa eran dos etnias Serranas “los de Canta” y una subdivisión de los *yauyu*³⁴, “los de Chacalla”, - y una costeña, “los de Collique”³⁵. La meta de sus luchas era el control de un cocal³⁶ en los alrededores de Quivi,

32 Archivo General de Indias, Justicia 413.

33 Tomo XXXV, págs. 7-61, “Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu”.

34 Sería utilísimo usar este material para aclarar el alcance y grado de cohesión étnica de agrupaciones como “yauyos” o “atauillos”, particularmente de los primeros, donde la documentación es mejor. Ver, por ejemplo, Spalding 1967.

35 Ya en la época de Toledo los pocos Collique sobrevivientes radicaban reducidos en Carnbayllo (Rostworowski 1967-68: 14, nota 23). Según la autora, existe mucho más material sobre los Collique en los archivos (comunicación personal).

36 Rostworowski 1967-68: 43. En su “parecer”, el dominico Gaspar de Carbajal dice que se trataba de una chacara de “dos mil pasos de larga y

la actual Santa Rosa de Quives.

Los tres núcleos en conflicto se habían esforzado a través de los siglos en utilizar unas hectáreas regadas con las aguas del río Chillón; en 1559 le decían “rrio de Quibi” o de Canta. Aunque la coca era el foco de la disputa, las tierras en litigio producían, además, ají, maní, yuca, camotes, guabas, guayabas y lúcumas — todo ello en la vertiente occidental de los Andes. “No siembran ni cojen maíz porque es tierra hecha e apropiada para coca”³⁷.

Los europeos, fueran ellos encomenderos, sacerdotes u oficiales de la Audiencia, tenían dificultad en comprender las pasiones que se reflejan en el expediente. Hubo asesinatos, *vendettas*, traiciones y, al final, costosos juicios “por tan poca cosa”.

Ya en 1549, preocupados por la disminución demográfica, los encomenderos trataron de parar los conflictos obligando a los *yauyu* a “vender” su acceso al cocal por 200 auquénidos, cien de ellos alpacas machos, el resto llamas, la mitad hembras. Hubo resistencia a tal conversión tan poco andina; el señor mayor de los *yauyu* riñó a la víctima de esta “compra”, el señor de Chacalla, y lo redujo a lágrimas³⁸. Finalmente, en 1558, estalló en Lima un litigio que todavía seguía ventilándose en Madrid y en el Consejo de Indias en 1570. ¿Cómo explicar tanto apasionamiento?

La explicación debe empezar con la búsqueda de la ya mencionada “visión de los vencidos” (Wachtel 1971). Los litigios, mejor que las visitas usadas en los casos I y II, per-

trescientos de ancho”. Es probable que los cocales de Quivi alcanzaran superficies mayores, ya que no todos estaban en litigio en 1559.

³⁷ Testimonio de Antonio Calpa, de Quypa, f. 115r., y de Alonso Bilca, f. 118r., del mismo expediente.

³⁸ F. 331r. del mismo expediente.

miten acercarnos a la perspectiva andina, ya que los testigos de las dos, tres o más partes en la disputa tienen oportunidad de contradecir y contradecirse, ampliar o enmendar sus argumentos (Murra, último artículo de este libro).

Es elemento fundamental de esta visión que las tres partes en litigio sobre los cicales de Quivi estaban de acuerdo entre sí sobre la situación pre-incaica. Aunque las tierras disputadas están ubicadas a unos 50 Kms. de la costa y debajo de los mil metros de altura, todos los contrincantes afirmaron que “antes” habían sido de los señores de Collique.

a. Testimonio yunga. De la población Collique ya no había muchos sobrevivientes en 1559. Su “cacique principal”, Yaii, declaró:

“antiguamente antes que ubiese ynga heran y las thenyan y poseyan vn cacique que se llamaua Caxapoma que era yndio yunga que era parcialidad por sy sujeto a [Colli] Capa el qual tubo y poseyo hasta que vino a ser señor Tupa Ynga Yupanqui /el quallas quito las dichas tierras ...”, (Rostworowski 1967-68: 39 [o ff. 121r-v]).

Tauli Chumbi, “yunga de los naturales que rresyden [en 1559] en el pueblo de Quivi”, confirmó lo afirmado por su señor:

“sabe por cosa publica entre todos los viejos. antes que en ellas entrasen yngas las tubo y poseyo vn señor que llamauan Collicapa y hera señor de Collique e tenga señorío en todo este valle desde la mar hasta el asyento de Quibi el qualla tubo y poseyo cierto tiempo hasta que vino ynga e mato al dicho Collicapa e se apodero de las dichas tierras...” (f. 127r).

b. *Testimonio yauyu*. “Los de Chacalla” aceptaban esta versión: un tal Paucar, de Palli, “sujeto a don Christobal

cacique principal del dicho repartimiento de Chacalla”, de más de setenta años, “conosce a Guainacaua”, dijo:

“que en tiempo de antes que ubiese yngas mucho tiempo antes... [los] de Chacalla avian hecho mucha jente de guerra y que avian llegado con ella hasta zerca de Collique y se avian vuelto al rrio arriba hazia el pueblo de Quibi en el qual estaba un señor que se llamava Chaumecaxa que tributaba al señor de Collique que llamavan Collicapa que este dicho Chavmecaxa les avia salido de paz a los dichos yndios yauyos de Chacalla y le traian camarico e chicha... y desta manera entraron los dichos yndios yauyos... en las dichas tierras de Quivi y despues venido que fue Topa Ynga Yupangue a conquistar...” (f. 149r).

Candor, de Chuya, testigo octogenario, que vivía en la región con sus nietos y bisnietos, aseveró que

“las dichas tierras... las avian ganado peleando por guerra y antes que entrasen yngas...” (f.139r).

Finalmente, Yusco, de Chicamarca, quien “tiene noticia de las dichas tierras de Quibi... tiene en ellas tierras en que ha sembrado desde Topa Ynga Yupanqui” (f. 165v), declaró que

“antes que entrasen los yngas en esta tierras los dichos yndios de Chacalla salieron a conquistar... las tierras de Quivi con mucha jente de guerra y llegaron hasta junto a Collique e despues tornaron a dar vuelta y se confederaron con los yndios que a la dicha sazón avia en las dichas tierras de Quivi que eran yndios yungas sujetos a vn señor que llamavan Collicapa que era señor de Collique e se concertaron con los... de Chacalla que no los conquistasen syno que se mojonasen las tierras e que lo. que avia de ser de cada vno e que no rreñyesen e ansy dize que les señalaron en las .. tierras de Quibi vn mojon ... e que alli

los ... yndios yauyos habian hecho su poblacion e que las avian tenydo y poseydo bien dos vidas hasta que paso y vino Topa Ynga Yupangue” (ff. 169r-169v).

c. *Testimonio canteño*. Cuando pasamos a comparar las declaraciones de los *yauyu* con las de sus enemigos, descubrimos que a pesar de tantas matanzas, insultos y litigios, casi no hubo diferencias en su visión de lo que pasaba en Quivi antes del Tawantinsuyu.

Cuando les vino el turno de ser interrogados, “los gobernadores” y “don Sancho” de Canta enviaron en su lugar a “don Francisco Arcos”, quien “se acuerda de Guaynacaba e del ynga”. Arcos declaró:

“ ... antes que uiniesen los yndios yngas señores deste reyno las dichas tierras... de Quibi... estava en ellas vn señor por sy que no hera sujeto a los caciques de Canta el qual señor se llamava Chaumecaxa y este... era sujeto a otro señor que llamauan Collicapa señor de Collique... al qual servía e tributaba :el dicho Chaumecaxa..” (f. 210v).

De aquí en adelante su testimonio difiere de la versión *yauyu*: “pretendiendo los dichos yndios de Canta que.. Quibi fuese suyu hizieron mucha jente de guerra para benir sobre el dicho Chaumecaxa y sobre el dicho Collicapa... sabiendo la gran fuerza de jente que trayan los... de Canta tubo temor y como estaua en medio no sabia a que acudirse y enbiaua secretamente chasques a los... de Canta y en que le daba a entender que el hera amigo... Collicapa junto mucha jente de guerra y vino con ella hazia los... de Canta los quales... se retruxeron y se hizieron fuertes en vnos cerros y de alli se embiaron mensajeros los vnos a los otros... y se conzertaron... e ansy el dicho Collicapa se lo dio y amojono los terminas de Collique y de Canta e

puso un mojan en un cerro...” (ff. 210v-211r).

Arcos fue uno de los pocos “canteños” natos presentados por su parte. Otro fue “Ataco”, a quien el expediente califica de “ynfiel”: juró “en forma según dixo acostumbrabanse en vna su ley”. Afirmó que

“... el dicho Collicapa pretendía de ir a conquistar hazia la syerra la tierra de Canta y los de Canta a la tierra de los yauyos y que ansy abian venydo y pasado por el dicho pueblo de Quibi... y que el señor que en el estaua les auia recibido muy bien e sacadoles el camarico e otras comydas...” (f. 218v).

No debe ser nuestro propósito decidir aquí si esta versión canteña o la de Chacalla se acercaba más a la realidad histórica ³⁹. Es suficiente notar que los tres grupos en contienda estaban de acuerdo en que:

1. “antes del ynga” había un señorío costeño, con su núcleo en Collique, regido por el “Collicapa”;
2. que tal señorío yunga controlaba recursos a unos 50 Kms del núcleo, valle arriba, en una zona de andenes bajo riego, donde se cultivaba coca ⁴⁰, ají y fruta;
3. que su acceso a esta chácaras requería protección militar ya que eran objeto de presión serrana.

¿Es éste un caso más de “archipiélago vertical”? Las tres proposiciones lo sugieren pero no faltan dudas. Los informantes estaban de acuerdo en que los de Quivi eran “yungas” viviendo por encima de los mil metros, pero no sabemos ³⁹ Tampoco es éste el lugar para analizar las respectivas versiones de la conquista incaica (que no hemos citado aquí, aunque el material en el expediente es copioso). Ver algunos detalles sobre la acción del Tawantinsuyu en el Chillón en Rostworowski 1967-68: 21-24, 37, 39, 48, 56-59.
⁴⁰ María Rostworowski ha enfatizado el valor de estos cocales por los costeños: “si se toma en cuenta la distancia y el difícil acceso a las tierras de la selva alta...” (1967-68: 8).

todavía si eran asentamientos periféricos de gente *enviada* desde Collique, quienes seguían manteniendo su participación social y sus derechos en la costa —condición que me parece indispensable para definir los archipiélagos. El “Collicapa” puede haber ejercido un control externo, político (y no “vertical”) sobre Quivi, ya que los informantes describen a Chaumecaxa como “un señor por sy”, quien “tributaba” al de Collique. Esta información equívoca, en un vocabulario foráneo, nos alcanza a través del doble filtro de la traducción y de la selección de lo declarado por el escribano. Por lo tanto no podemos afirmar todavía que el acceso a los cocalos de Quivi se lograba con gente enviada del litoral.

Para ayudar a resolver las dudas sobre archipiélagos-verticales con núcleos costeros, quisiera sugerir para las investigaciones futuras, algunos procedimientos que parecen prometedores:

1. *Arqueológico*. Los cultivadores de los cocalos y los señores del “caso 111” vivieron en una zona donde las excavaciones, en esta última década, han sido numerosas y minuciosas, (Stumer 1954, 1958; Patterson y Lanning 1964; Matos Mendieta 1966; Engel 1966; Lanning 1967; Trimborn 1969-70; Patterson 1970c). Aunque en las páginas anteriores me he limitado a etnias que funcionaron entre 1460 y 1560, la nueva información arqueológica sobre la costa es tan instructiva que merece nuestra atención.

Tomás C. Patterson ha resumido (1971) los cambios en los asentamientos humanos en la costa central, los valles entre Chancay y Lurín, en épocas que van desde muy temprano hasta 1500 antes de nuestra era. La importancia de los productos cultivados en los valles, sierra arriba, creció a través del tiempo y entre 1900 y 1750 a. C. el consumo de plan-

tas domesticadas llegó a ser un suplemento importante de la dieta tradicional, rica en proteínas marinas. Alrededor de 1800 a. C. cuando apa rece la coca ⁴¹, ésta se añade al maní, camote, ají, guaba, porotos y maíz conocidos y utilizados desde antes. En algunos valles costeros, como el de Lurín, la distancia entre los recursos marinos y los cultivados no era muy grande, permitiendo una múltiple explotación desde un solo centro poblado. Pero en la zona del “rrio de Quibi”, el Chillón, “la proporción mayor de la población vivía en aldeas costeras, de pescadores, y una menor cerca de sus chacras en el valle...”, explotando recursos de habitats que no eran contiguos entre sí.

¿Cómo adquirir tales productos de los valles? ¿Cómo hacer llegar allí los frutos del mar? El trueque, el intercambio ceremonial, así como el comercio, ofrecen contestaciones a primera vista y es probable que, en ciertas coyunturas, cada uno de ellos haya ocurrido en los Andes. Pero las excavaciones que resume Patterson nos ofrecen una explicación nueva, basada en la comparación de conjuntos materiales (y no de elementos aislados) encontrados en los asentamientos tanto de los valles como del litoral. Constata Patterson:

“... la autosuficiencia comunal es una forma antigua de organización social en los Andes... La consecuencia más importante de tal forma de organización para adquirir los recursos que necesitan, consiste en que los miembros de una comunidad tienen que distribuirse eficientemente en el espacio, a través de su territorio. Las zonas donde se dan

41 El hecho de que se encuentre coca en la costa en esta fecha no implica que se cultivara bajo control costero en época tan temprana; puede haber venido de la selva (ver Stumer 1958: 14-15). Fechar el establecimiento de cocalas en la vertiente occidental de los Andes podría tener una importancia que va mucho más lejos del hecho mismo.

tales recursos pueden estar ubicadas a cercana proximidad una de la otra o a distancias considerables, según los patrones ecológicos que rijan en su territorio... “ (p. 317).

Es evidente que la tendencia hacia la “autosuficiencia”, a pesar de “considerables distancias” hace 4000 años, es comparable a lo que hemos llamado el “archipiélago vertical” en 1560. No quisiera insistir en que un modelo de utilización de múltiples pisos por una sola etnia durara sin modificaciones por 3500 años ⁴², hasta que lo encontramos en los litigios de Quivi. Pero aun admitiendo que hubo cambios de clima y de organización política (conquista wari, por ejemplo) que pudieron afectar la “autosuficiencia” o “los archipiélagos”, sería interesante variar de rumbo en la investigación arqueológica: empezar desde lo confirmado por las fuentes escritas e ir atrás excavando en la zona de Quivi, para descubrir los antecedentes de lo afirmado por los señores de Collique o de Canta en 1559.

2. *Etnohistórico*. La mayor parte del material ya utilizado para proponer un “tercer caso” proviene de un ejemplo clásico de fuente etnohistórica, el litigio de 1559. Pero quedan otras posibilidades.

En el mismo litigio aparecen personajes, europeos y africanos, con intereses en el debate, aunque marginales o distintos a los de los contrincantes. Los testigos andinos no siempre pertenecen a las tres etnias en disputa. Finalmente,

42 Patterson y MacNeish tienen en preparación un artículo donde verifican con métodos arqueológicos una “esfera de interacción” que abarca los valles de la costa, el del Mantaro y la región de Huamanga. Es evidente que en diversas épocas y con estructuras económicas y políticas distintas, “la interacción” estará presente o ausente, tomará formas y valores distintos. Agradezco a los autores la oportunidad de consultar partes de esta obra antes de su publicación.

hay amplia documentación éditada e inédita ⁴³ que trata del valle del Chillón en las mismas décadas pero con los litigantes en posturas nuevas y a veces contradictorias.

Empecemos con el testimonio de un cuarto grupo étnico, los guancayo o goancullo ⁴⁴, residentes en el mismo valle de Quivi, a pocas leguas de los cocaleros en estudio. Uno de ellos, “don Diego” Chumbiquiby

“a oydo dezir sus mayores y ancianos... que las dichas tierras ni heran de los yndios de Canta ny de los de Chacalla syno de los yungas... los quales las tobieron y poseyeron y siempre thenya diferencias con los yndios yauyos de Chacalla so las dichas tierras hasta que entro ynga...” (ff. 119v., 119r).

Otro, Caxallauxe, cuyo testimonio ya ha sido publicado (Rostworowski 1967-68: 40-42, 54-61), confirmó que:

“antes que vynyesen... los yndios yungas que estan en los valles hacia la mar... y un cacique y señor que llamaban Chumbiquibi [no confundir con “don Diego”] eran todos unos e se llamaban yungas...

... Chumbiquibi era yunga e de generaciones de yungas e que era señor por sy el qual daba de tributo algodón y coca y maiz y otras cosas a un cacique que llamaban

43 María Rostworowski ha reunido gran parte de esta información-ver el ensayo de 1967-68. Otro trabajo de la autora fue leído en el Primer Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, enero de 1972.

44 La mención más temprana que tenemos de los goancullo aparece en el “depósito” que de ellos hizo Vaca de Castro en el contador Juan de Cáceres [1542]: “porque no teneis yndios yungas en el valle de Lima para el servicio de vuestra cassa...” La información básica sobre los guancayo, independiente del litigio citado, proviene de una visita hecha en 1571 por -:Martínez Rengifo, publicada por Waldemar Espinoza (1963). Comparando los datos de esta visita con los del litigio, se observa que Martínez inspeccionó personajes y lugares en el valle del Chillón. Ver también Villar Córdova 1935; Trimbom 1969-70; Rostworowski 1972: 283-84.

Collicapa... e que este señor era señor desta tierra hasta la mar...” (ff. 197v - 198v).

Finalmente, “dos Luis” Zacalla o Chauquilla Chumbi, principal de Guarauí ⁴⁵, añadió que:

“la juresdeccion de los yungas la tenya apartada de los serranos de Canta y puesto sus dominios de yungas que llegaban mas arriba del pueblu que agora llaman Quybi dos leguas más alla hasta un pueblo que llaman Chuquico...” (ff 190r-190v).

El control inicial de los cicales por los *yunga* de Collique queda confirmado por el testimonio etnohistórico de los informantes *guancayo* y sugerido por la arqueología. Pero la pregunta que nos envió a estos materiales —¿si hubo o no “control vertical” de Quivi desde la costa? —sigue en pie. Ya que todavía no podemos afirmar que el “tributo” de algodón y coca que los Quivi entregaban a los señores de Collique no era sino el intercambio normal entre dos segmentos apartados de lo que “eran todos unos”, como diría Caxallauxe, examinemos, otra característica del archipiélago (ver resúmenes, págs. 70 y 79).

Uno de los testigos no-andinos entrevistados en la contienda, Rodrigo, ya era libre el 14 de octubre 1559 cuando juró que “fue muchas veces a las dichas tierras de Quibi” siendo todavía esclavo de Francisco de Ampuero:

“yendo a las dichas tierras poco despues que mataron al marques don Francisco Pizarro... vio en ellas yndios mytimaes de Chacalla e mitimaes de Canta que estauan revueltos los vnos con los otros...” (f. 23v).

45 Este personaje aparece también en la visita de Martínez Rengifo [1571], 1963: 63-65. La visita nos ofrece también el nombre andino de “don Pedro”, cacique principal de Cuancayo, testigo en el litigio (ff. 181 v.-188v.): se llamaba Carua Chumbi (1963: 61).

No tenemos que aceptar como hecho la falta de orden que implica lo “revuelto” que observó Rodrigo “de Ampuero”. Lo que es valioso es su temprana observación que ambos grupos étnicos estaban presentes en el cocal. Las dos etnias mantenían colonias periféricas, lejos de su sede, las cuales compartían la productividad del “llano después de los andenes.. o que es Quivi”. Tampoco eran las únicas. Según el ya citado Chauquilla Chumbi, de Guarauí:

“aunque ynga mato a los yndios deste señor que llamauan Quibi todavía quedaron algunos yndios [yungas] y estos se contavan y nombravan por yndios yauyoso o o por no desamparar sus tierras y perderlas...” (f. 191r).

A un observador foráneo como don Rodrigo el uso-simultáneo y abierto por dos etnias de unas chácaras relativamente pequeñas, más la presencia encubierta de una tercera, le debió parecer bastante “revuelto”. Pero el caso es más complejo todavía: es muy probable que las tres etnias mencionadas tampoco acabaran la lista de los grupos étnicos presentes en Quivi. Caxallauxe lo explicó así:

“[había] mytimaes yungas de los naturales destas tierras que se quedaron en ellas... que lindan con tierras de Guancayo y con tierras de los yndios de Martín Pizarro que se llama Secos y que los dichos yndios yauyos estan en las dichas tierras en comarca tras un zerro y los dichos yndios de Canta ansy mismo alindan con las dichas tierras de Quibi en otras tierras que eran de los dichos yndios yungas de Collicapa...” (ffo 124v-125r).

¿En qué consistió este “deslinde”? ¿Cuándo y cuántas veces ocurrió? No es fácil establecerlo sin excavar minuciosamente las tierras y andenes en disputa, pero algunos de los detalles permiten desde ahora ciertas sugerencias. Suponien-

do que los testimonios que citamos reflejen parte de una realidad histórica, al principio los cocales fueron “de” los Collique, los cuales antes del Horizonte Medio habrían construido las primeras obras de riego, utilizando las aguas del “rrio de Quibi”, el Chillón. Pero desde muy temprano debe haber sido obvio para todos que el río no era de los *yunga* solos:

“Quando no venya agua por el dicho rrio de Quivi que avia sequya se juntavan los yndios de Canta y los deste señor que dicho tiene y abrian unas lagunas que se hazen alla arriba en la syerra de la nyebe que cae y las hazian venir el agua dellas por el dicho rrio de Quivi...” (f. 206r).

Del estudio del primer caso (cocales del Chinchao, salinas de Yanacachi) y del segundo (oasis de Sama, Moquegua o Lluta) ya vimos que los recursos alejados del núcleo tuvieron a la larga que ser compartidos por razones ecológico-políticas con otros grupos étnicos, los cuales presionaban a los pobladores originales. Los testimonios de los señores *yunga* de Collique, citados arriba, coinciden con los de Canta y de Chacalla: los primeros tuvieron que ceder y compartir las tierras regadas de Quivi con los serranos.

Es preciso ver en todo esto algo más que una conquista cualquiera. Los *yunga* no pierden el acceso a los cocales y frutales, aun después de ceder. El llamado deslinde que ocurre en el *interior* de Quivi determina cuáles serán los surcos, andenes o bocatomas de cada uno de los grupos étnicos que comparten el nicho o el piso ecológico. De vez en cuando una de las etnias asumía una hegemonía temporal (los *yauyu* con respaldo incaico, los de Canta con ayuda europea); la tregua entre los que compartían la coca era siempre precaria y tensa, pero tal competencia y luchas no niegan que hubo orden e intento. Todos sabían en un momento dado, cuáles

eran los derechos de cada cual en el interior de estas chacaras que “sy fuesen tuyas no las daría por ningún dinero ni otra cosa que le diesen...”.

IV. *Cuarto caso*: grandes reinos costeños.

Si el tercero tiene cierta semejanza con el primero, tratándose de pequeños grupos étnicos y de sus colonias en diversos pisos, el cuarto caso es análogo al segundo. Igual que los *lupaqa*, los grandes reinos de la costa norte eran etnias poderosas con cientos de miles de habitantes. Eran “archipiélagos” en otro sentido: sus valles regados, alineados a lo largo de la costa del Pacífico, separados uno del otro por desiertos, formaban conjuntos, “reinos y confederaciones”, de origen local o serrano. No sabemos todavía si hubo archipiélagos en el primer sentido.

No se trata de averiguar si hubo o no guarniciones controlando las bocatomas o las gargantas de los ríos. No hay duda que el riego, indispensable para la agricultura costeña, fomenta el establecimiento de defensas y avanzadas que protegen las fuentes y avenidas de agua — de hecho sabemos que el Tawantinsuyu dominó Estados costeños al cortarles el suministro. Pero tales guarniciones son parte de la tecnología hidráulica; su presencia no apoya ni debilita el modelo de “control vertical”.

Lo que todavía no hemos comprobado, en 1972, es la existencia en la serranía de colonias permanentes a través de las cuales las sociedades costeñas tendrían acceso a pastos, a yacimientos de cobre, papacanchas para sus tubérculos, cocales en la montaña o en bolsones del lado occidental de la cordillera, miel o madera en la selva ⁴⁶. La evidencia que hoy

⁴⁶ Waldemar Espinoza ha publicado un artículo (1969-70) que trata de colonias de origen costeño, establecidas en tiempos incaicos en la región de Cajamarca. Las fuentes impresas, que siguen al artículo, tratan de otros

tenemos no permite afirmarlo con energía y el cuarto caso por lo tanto queda todavía como hipotético.

No existe hasta ahora ninguna fuente escrita, como las visitas o los litigios sobre cicales, que nos permita examinar la economía costeña en pleno funcionamiento. Lo poco que traen las crónicas de Cieza, Cabello Valboa y Calancha ha sido resumido varias veces y no necesita elaboración, (Rowe 1948; Kosok 1965; Rostworowski 1961) . Al expandirse el Tawantinsuyu hacia el norte, “hallo viva y alentada resistencia” en Cajamarca, cuyos señores

“hicieron con Chimo Capac... que les proveiese de socorro... y Chimo Capac que de ordinario tenia gente en campaña le proveio de un mediano numero de soldados dandoles por capitan un animoso mancebo deudo suyo... mas al cabo fueron vencidos”. (Cabello Valboa 1951: L.III, cap. xvi;p. 317).

Tal resistencia y alianzas tampoco indican la presencia de “archipiélagos verticales”. Pero quizás separen una región, Chimu-Cajamarca, donde concentrar nuestra averiguación.

Según Julio C. Tello la relación entre la costa norte y su sierra adyacente fue unilateral. A pesar de que el sabio de Huarochirí admitió que en la costa vemos “la culminación del desarrollo agrícola del país”, afirmó que:

“todas las culturas enfiladas a lo largo del Litoral son meras derivaciones de las [civilizaciones de los Andes orientales y occidentales]... Las artes Tallan, Chimú, Muchik son derivadas directas o indirectas de las culturas del Marañón y de Huaylas”, (Tello 1942: 712).

Tal “derivación” permite un paréntesis sobre posi-
asuntos y traen información muy limitada sobre el fenómeno que nos interesa. El material citado en el artículo, al cual todavía no tenemos acceso, es muy prometedor.

bles “islas” establecidas en los valles de la costa norte por núcleos serranos como Chavín. Esto añadiría una explicación más a las tantas que se han ofrecido para comprender el notable florecimiento y la no menos notable expansión del Horizonte Temprano, (Lathrap 1971; Lumbreras 1971a; Patterson 1971a). Dejaré este campo de investigación en manos de los arqueólogos.

Pasando a épocas ya más tardías, tenemos la afirmación de Henry y Paule Reichlen (1949) que en las tres primeras etapas de la “civilización Cajamarca” no hay relación “aparente con las de la costa norte”. Sólo cuando la costa fue invadida por los serranos del Horizonte Medio es que éstos penetraron en la región de Cajamarca introduciendo.

u quizá como aliados - gente de la costa norte que llevaron consigo diversos productos del litoral... Es difícil determinar si se trata de una inmigración pacífica o de una conquista militar... Desde entonces se establecen relaciones más estrechas entre los Cajamarca y los Chimú...”⁴⁷.

La presencia estratigráfica de estos materiales no permite dudar de su fecha pre-incaica⁴⁸. Pero no conocemos su extensión, ni cómo funcionaban tales poblaciones costeñas en condiciones serranas.

Los Reichlen notaron también el fenómeno complementario, de colonias cajamarquinas, post-Chavín pero pre-incaicas, en la costa:

—“no parecen haber tenido jamás una gran importancia y
47 Los Reichlen estudiaron estas relaciones en el cerro Chondorko. Allí encontraron “el material arqueológico más abundante y variado que pertenece a esta migración venida de la costa...” (p. 496).

48 “... el conjunto antes aludido sólo se rompe al final de la época Cajamarca III... por la intrusión brusca de un material Tiahuanaco y Chimú Medio, cuya llegada a Cajamarca se puede fechar perfectamente en esta manera” (p. 476).

no representan en ningún caso una bajada masiva de población” (págs. 481-82).

Tal observación merece mucha más atención: si el modelo de “islas” multi-étnicas analizado en estas páginas prevaleció también en la región Chimú-Cajamarca, colonias periféricas como las mencionadas por los Reichlen serían la forma esperable de asentamiento.

Más allá de la arqueología, cuando faltan las fuentes escritas, conviene utilizar materiales de carácter lingüístico o etnológico, incluso fragmentarios, si pueden contribuir al debate.

Los datos lingüísticos para la región han sido resumidos por Rowe (1948) y Rivet (1949). Aquí sólo atraeré la atención del lector a una observación de Fernando de la Carrera (1939) quien, al hacer una lista de pueblos donde se hablaba la lengua “yunga” en, 1644, mencionó algunos en el corregimiento de Cajamarca: Santa Cruz, Ñepos, San Miguel de la Sierra y San Paulo; también la doctrina de las Balsas del Marañón, Cachen, “con otros pueblos que tiene la provincia de Guambos adonde la dicha lengua se habla y otros muchos que hay en la sierra, como el valle de Condebamba...” (págs. 8-9) ⁴⁹.

Basándose en la obra de Garcilaso, Carrera explica estas colonias como asentamientos de origen incaico:

“los llevo a la sierra y repartía en pueblos diferentes teniendoles como rehenes... desde aquellos tiempos conservaron su lengua materna y aunque saben la serrana hablan la suya mas de ordinario que la otra...”

La fecha que ofrece Carrera se podría verificar excavando en los lugares que él menciona, ya que no es imposible el asentamiento de yunga-hablantes en la sierra anterior-
49 Compárese la lista de Carrera con la de “mitmas yungas” en Espinoza (1969-70: 21-23).

res al Tawantinsuyu, como los encontrados por los Reichlen.

La etnología contemporánea y reciente ha sido utilizada por Antonio Rodríguez Suysuy (1969). Basándose en ferias que todavía existían hacia 1940 en Simbal (valle de Moche), Rodríguez ha sugerido que en el pasado hubo un “movimiento inter-regional a través de las vertientes de Sincicap y Otuzco” que permitía un intercambio de productos serranos y costeños. En su figura 2, p. 151, nos ofrece un “mapa ecológico”, en el cual dibuja la extensión de una “posible relación socio-económica andina controlada por el reino chimú”, formando con la serranía adyacente una “zona simbiótica significativa” (p. 143). Tal “simbiosis” puede explicarse en base a comercio y movimientos migratorios, como lo hace Antonio Rodríguez, pero si se habla de épocas pre-europeas no excluye una interpretación como la sostenida en este ensayo.

El probable tráfico entre sierra y costa en la zona del caso 4 ha atraído también la atención de Kosok (1965), cuya obra póstuma sobre la costa norte está llena de sugerencias para futuras investigaciones. Notando la observación de Cieza que los de Motupe “en algunos tiempos contratan con los de la serranía” (1, cap. lxxvii; 1853: 418), Kosok formuló una pregunta que me parece inevitable para toda investigación de la economía andina: si las dos zonas geográficas

“producen materias primas y bienes artesanales tan distintos, esto conduciría sin duda a un sistema extenso de intercambios entre las dos regiones... ¿por qué no se describe tal comercio, ni se mencionan los mercaderes en la mayoría de los cronistas?” (p. gg).

La contestación que ofrece Kosok es útil, ya que empieza separando el comercio de otras formas del trá-

fico de bienes. Sí, dice él, hubo tráfico, pero no todos los movimientos de bienes son “comerciales”; el tributo, por ejemplo, puede preceder, coexistir con el comercio o reemplazarlo. Personalmente, yo iría más lejos: en sinnúmero de sociedades pre-capitalistas, la mayor parte de los bienes se mueve de un segmento social a otro, a través de lazos de reciprocidad, redistribución o de tributo. Un observador foráneo a la cultura puede confundir cualquiera de estos procesos económicos con trueque o comercio ⁵⁰.

Kosok notó otro dato insólito, del siglo XVII éste, pero refiriéndose a una tradición oral a la cual no tenemos acceso en fuentes más tempranas: Calancha (L. III, cap. ii), pretende que hubo seis mil “yndios” que “pagaban tributo” trayendo oro, plata, cobre y otros productos de la sierra. La cifra de seis mil bien puede ser exagerada,

pero el dato suscita una pregunta incisiva de Kosok: “ningún cronista menciona el hecho que los chimú dominaron de manera permanente territorios en la sierra. Si así fue, ¿cómo pudieron obtener tributo de la sierra?” (subrayado de Kosok).

La solución a este dilema del desaparecido historiador fue suponer que hubo “tratados comerciales” con los reinos serranos aliados; dentro de este marco se organizaban los intercambios inter-regionales.

Otra posible interpretación sería: hubo intercambio y tráfico entre la sierra y la costa norte, pero en base a colonias periféricas permanentes establecidas por los centros de poder costeño en la sierra y viceversa. El vaivén entre las “islas” y los núcleos ocurría en el interior de una sola sociedad, un

⁵⁰ He desarrollado este tema en mayor detalle en la tercera de las cuatro conferencias en honor a Lewis H. Morgan. 1969. en la Universidad de Rochester. Véase Hartmann (1968) para una interpretación distinta.

solo archipiélago. Tal explicación contestaría la pregunta de Kosok, buscando la razón por la que los cronistas no describen ni mercados, ni mercaderes, a pesar del incesante tráfico.

V. *Quinto caso: etnias pequeñas, con núcleos en la montaña, aparentemente sin archipiélagos.*

Los cuatro casos anteriores tienen un rasgo en común: en cada uno el archipiélago es una posible explicación de las regularidades observadas. En contraste, el quinto es un caso negativo; los moradores del lugar niegan todo acceso a recursos fuera de su región.

Se trata de unas 200 unidades domésticas, con sede en las yungas de La Paz, en los valles alrededor de Songo.

La población visitada en 1568 era aymara-hablante y llega a ser conocida históricamente porque desde épocas anteriores a la invasión controlaba extensos cocales, además de cultivar su propio sustento ⁵¹. Ya que la coca adquiere enorme importancia en la nueva economía colonial por su fácil convertibilidad y alto valor emotivo ⁵², existe amplio papeleo en los archivos que examinan su cultivo, productividad, precios y usos. A diferencia del litigio sobre el coca! de Quivi, que aparentemente era entre grupos étnicos andinos, en Songo el debate fue entre europeos: el encomendero, el corregidor, la audiencia.

Formalmente, las visitas de Songo se parecen mucho a la de los yacha. El visitador fue de pueblo en pue-

51 Un expediente de más de mil páginas, del Archivo General de India, Justicia 651. Agradezco la oportunidad de estudiar este expediente a Waldemar Espinoza. En el Congreso Internacional de Americanistas de Stuttgart (1968) Jürgen Golte presentó una ponencia basada en la misma fuente (1970).

52 Otros bienes andinos que temprano atrajeron la atención de mercachifles europeos, por su convertibilidad, fueron el tejido (ensayo 5 de este libro) y el mullu (ensayo 10).

blo y de casa en casa. Aunque los pueblezuelos eran pequeños y la gente poca, el protocolo es bien largo — en parte porque los detalles sobre la agricultura son más minuciosos que en Chaupiwaranqa, en parte porque la visita de 1568 fue tachada como incompleta, los señores y el visitador acusados de encubrir recursos y gente. La Audiencia de Los Charcas ordenó otra inspección que se hizo: en 1569, con personal nuevo y nuevos detalles. Por suerte, tenemos ambas visitas, muy comparables ⁵³.

En cuanto a las fechas, estas visitas y las otras usadas en este ensayo (*chupaychu y yacha*, 1549 y 1562; *lupaqa* 1567; Quivi 1559) parecen coetáneas. Pero hay una diferencia: eran más profundos los cambios que se habían producido en las yungas de La Paz entre 1535, cuando los primeros europeos penetraron en la región, y 1568. Los cambios fueron drásticos en toda la región andina, y peores en la costa donde casi toda la población desapareció. La despoblación con la cual nos enfrentamos en los cocales de Chuquiabo no era tan desastrosa. Pero la convertibilidad de la coca tanto en la economía andina, como en la europea, hizo que las presiones de los encomenderos y de los corregidores para aumentar la productividad fueran mayores, a pesar de que la población había bajado. Un tal Juan de Zavaleta dijo haberlos visto

“tener mas chacaras de coca que nunca tubieron y las tienen mas labradas y cultivadas que jamas an tenido porque este testigo los conoce de 14 años... oy sacan mas coca que nunca” (f. 235v).

Un compañero suyo, Francisco de Castañeda, declaró que

53 A fines de 1964 Waldemar Espinoza propuso a la Casa de la Cultura, Lima, la publicación de esta fuente, lo que permitiría ésta y otras comparaciones. Lamentablemente hasta hoy su proposición no ha recibido la atención que merece.

“no solian tratar entre ellos tantos españoles como de presente tratan y han tratado despues aca que los conoce este testigo [ha visto en los últimos cinco años] españoles y rescatadores que por su casa entran y les llevan ropa y maiz y chuño y ganado...”

y todo esta hacían porque ahora [1569]

“se han dado y dan mas a poner las dichas chacaras [de coca] que no antes...” (ff. 221v-222r).

Tales testimonios europeos fueron confirmados por “Pedro de Mendoza yndio alguacil de la iglesia ladino en nuestra lengua castellana” quien conocía la región de veinte años atrás, pero quien “ha estado en ellas rescatando puede haber cuatro cinco años” y

“saué que eran de antes muy pobres y que no tenían tantas chacaras como de presente tienen e que cogen de presente mas cantidad de coca que antes que entrasen los españoles en esta tierra...” (f. 241 v).

“Hernando” Titi, de los moradores del valle, declaró “que no entrauan entonces rescatadores que vendyesen rropa ni otra cosa...” (f. 307r) .

A pesar de que sólo 33 años habían pasado desde la primera encomienda en Gabriel de Rojas, los *yunga* de Chuchiabo se vieron obligados ya a aumentar su producción para el mercado colonial:⁵⁴

plantaron todos ellos en comun... chacaras en Pisbe...
para pagar della su tasa al encomendero... y que abra diez

54 Los cicales de Songo eran ‘lo mejor’ de la encomienda de los herederos del mariscal Alonso de Alvarado. En 1568 ellos recibían “sólo” 900 cestos de hoja al año, a pesar de que la producción había aumentado. Las visitas se hicieron porque el encomendero reclamaba la cantidad tasada: 2,700 cestos para Rojas, 2,000 por la tasa de 1549 y 1,700 por la retasa del marqués de Cañete en 1555.

años que se planto...” (f. 316r).

Tal amplificación de la superficie plantada con coca se hizo, como dije, aunque la población autóctona de Songo, Chacapa, Challana y los demás valles había disminuido. La solución fue buscar mano de obra foránea y tuvo hondas consecuencias en la estructura social y económica. “Islas” de tal población existían en Songo desde antes de 1535, según el modelo altioplánico desarrollado en el caso 2: eran asentamientos *qolla*, parecidos a los que los *lupaqa* poblaron en Larecaxa. En la revisita detallada de 1569, el inspector encontró en Simaco

“mytimaes... que no estan sujetos a la tasa del encomendero... repartidas y amojonadas las tierras por sy... que es tan sujetos a los caciques de donde ellos son naturales...” (f. 565r)⁵⁵.

Es posible que la presencia de estas colonias serranas sirviera de puente cuando las presiones para aumentar la productividad fomentaron la importación de la mano de obra:

“se ayudan de unos yndios que se llaman queros que entran a donde tienen la coca los cuales se alquilan para ayudar a coxer y encestar y sacar y se lo paguen en coca...” (f. 198r).

Otro observador europeo notó:

“serranos... a visto que salen cargados con cargas muy grandes... y costales de coca así en carneros como en sus personas...” (f. 229r).

⁵⁵ Es notable este otro caso donde el régimen colonial respetó la “verticalidad”. Ya que estas pequeñas “islas” altioplánicas, procedentes de Hatun Qolla y de Lampa, estaban sujetas a “sus” caciques, no fueron encomendadas ni en Rojas, ni en Alvarado, a pesar de que compartían el mismo nicho ecológico con los de Songo. Había entre ellos una “casa” poblada desde Zepita, en tierra *lupaqa*. Songo mismo tiene aspecto de colonia periférica, permanente y multi-étnica...

No sabemos si tal movimiento migratorio y tal uso de una energía foránea a su propia etnia tenían antecedentes pre-europeos. Futuras indagaciones, como la de J. Golte (1970: 473-74), tendrán que decidir si hubo tales alternativas al modelo de “archipiélago” en el tráfico de coca antes de 1535. Pero aun si lo hubo, es obvio que tal trueque y tal tráfico tuvieron consecuencias en la organización interna de Songo.

Donde no hay duda, ni hesitación, es en las repetidas afirmaciones de los señores de Songo de que no tenían heredades en el altiplano.

En las yungas de La Paz se utilizaban aparentemente sólo dos pisos:

1) alrededor de sus casas y pueblos cultivaban yuca, “cornos”, maíz, arracacha, frijoles, más árboles de fruta; en algunas aldeas se daban también papas;

2) a cierta distancia se ubicaban las chacras de coca, cada una con su nombre. Todos los moradores, inclusive los señores y sus *yana* tenían las suyas ⁵⁶.

No hubo acuerdo entre los informantes sobre la distancia entre los núcleos y los cocalos. Según los testigos de los encomenderos

“es tan cerca de sus pueblos que en un di a van a sus chacaras e a las que tienen mas lejos en dos dias de camino” (f. 268r).

Los testigos del otro bando ofrecen otra versión: por ejemplo, Juan Bautista de Millares, quien dijo que desde hace ocho años conoce los pueblos pero no los cocalos “porque estan muy lejos de los dichos pueblos” (f. 237v).

A los moradores del lugar les parecía bastante lejos y además los consideraban peligrosos: los campos con arbustos de ⁵⁶ Ver las consideraciones sobre las formas de tenencias de tierras en Songo que ofrece J. Golte 1970.

coca estaban cerca de grupos selváticos que atacaban y raptaban cultivadores aislados ⁵⁷. Pero lejos o no, es obvio que el cultivo de su alimentación y el beneficios de los cicales formaban un solo conjunto yunga, sin otras zonas periféricas.

Durante la visita los inspectores descubrieron que, a pesar de la insistente negativa de los señores de Songo, estos sí tenían algo en el altiplano. Los dos señores Ayla de Challana confesaron que

“tienen en Catacora que es un pueblo de Pucara 1,700 cabezas de ganado de Castilla y que lo guardan yndios del dicho pueblo de Catacora y ellos le pagan en coca la guarda y que no tienen otro ganado ninguno de Castilla ni de la tierra.. (ff. 75r-75v).

El señor Llulla Estaca, de Chacapa, aclaró que eran todos ellos de toda la región de Songo quienes “tienen” estas ovejas.

“... e que le tiene puesto alla un yndio para ayuda a la guarda dello el qual yndio es de Pucara e le paga la guarda en coca... [y no tienen] ny yndios mytimaes en la sierra ni en otra parte...” (ff. 146v-147r).

Mi explicación de este fenómeno sería la misma que ofrecí para la presencia de serranos ayudando a cosechar la coca en las yungas, pero sin establecerse en la región: las presiones de los europeos. Pero si en el caso de la mano de obra “golondrina” no lo puedo probar, en el caso de las ovejas de Catacora tenemos la declaración de un testigo hostil a los yunga aymara-hablantes:

“los caciques de Songo y los demas pueblos... tienen 2,000 ovejas de Castilla que les mando dar doña Ana de Velasco

57 La tasa de Songo incluía muchos otros bienes, sin que hubiera coca - todos ellos, miel, cera, maderos y centenares de panizuellos o petaquillas de mandor son de carácter tropical y confirman las quejas de los de Songo.

[madre del encomendero]” (f. 362v) ⁵⁸.

Y a que el rebaño de Catacora no era una institución propia sino una inversión de doña Ana, aceptamos la declaración de los señores de Songo: fuera de su horticultura casera y sus cocalas no tenían acceso a otros cultivos, ni a otros nichos ecológicos. Esta ausencia de “verticalidad” me hizo aceptarlos como un quinto caso, una limitación al modelo.

¿Cómo explicar la limitación, la negativa? Una observación preliminar: todos los núcleos del caso quinto estaban en el oriente, en el trópico; este piso ecológico era siempre controlado desde afuera en los cuatro casos anteriores. ¿Existe alguna razón por la que un núcleo de población yunga oriental no pudo o no tuvo interés en utilizar el modelo analizado en este ensayo?

La contestación o contestaciones a esta pregunta demorarán ya que el debate sobre la posición de la ceja de selva en el desarrollo de la civilizaciones andinas está en sus primeras etapas (Meggers 1971; Lathrap 1970). Entre tanto quisiera ofrecer una posible y muy limitada explicación al quinto caso. Tiene una desventaja: elimina el caso de Songo de su posición excepcional, negativa, y lo reintegra al modelo.

Durante el interminable debate sobre la capacidad de los moradores de Songo de entregar más o menos cestos de coca y hasta dónde los podían cargar, surge en la visita una pregunta sobre lo que “daban al ynga”. Los informantes difieren en detalles, pero hay acuerdo en lo esencial:

58 La visita no explica con qué fines doña Ana “dio” las ovejas a sus encomendados. ¿Sería demasiado sugerir que lo hizo porque entre los invasores de la primera ola, como su finado marido el mariscal, el patrón de archipiélagos era reconocido como fuente de riqueza? El injerto, de inspiración andina, no prosperó ya que los pastores no eran una colonia periférica, de gente suya, sino foráneos, alquilados...

“que en tiempo del ynga heran muchos mas yndios los deste repartimiento de Songo y el tributo que daban al ynga era en cada un año diez guanacos de coca que serían cada guanaco como tres cestos de coca y mas treinta pacos de coca que es cada paco como cesto y medio de coca y mas 40 maltos de coca que hera como un cesto de los de aora

y que esto daba al ynga en cada un año al tiempo que los enbiaba a pedir y tenyan de los juntar los padres de don Martín Coatí cacique principal... y los ponían en Toone que es tres leguas de Chuquiabo y que los que tributaban en aquel tiempo heran de veinte a quarenta años...” (f. 72r) ⁵⁹.

No hay duda entonces que de hecho los moradores de los valles de La Paz entregaban grandes cantidades de coca al Tawantinsuyu. Pero sabemos también que no había “tributo” en la economía de aquel Estado. Los ingresos del Cuzco provenían:

1. de chacras y papacanchas, y rebaños estatales que el Tawantinsuyu tenía repartidos en todo su territorio, trabajados y cuidados con la mano de obra de las etnias locales conquistadas. Estas guardaron no sólo amplia autonomía administrativa sino el acceso a sus archipiélagos pre-incaicos;

2. pero hubo también un esfuerzo de crear nuevos recursos estatales a través de obras de riego y de andenería, importación de rebaños y traslado de poblaciones.

⁵⁹ Los de Challana declararon que daban 20 guanacos, 20 pacos y 40 maltos (ff. 141r-v) pero no cargaban la coca sino a Hiqui, “que sera dos leguas de este pueblo”. Los de Simaco dan los mismos nombres y equivalencias para pacos y maltos, pero en vez de “guanacos” el escribano apuntó “guacayas” y la equivalencia que registra era de dos cestos y medio (f. 195v). Miguel Sánchez, un testigo europeo ya citado, habla de “guayaccas y costales de coca” sin ofrecer equivalencia (f. 229r).

Saliendo de estas premisas, mi explicación del caso quinto (y es una sugerencia que necesita verificación arqueológica y documental) es que los cicales de Songo eran unas chacras estatales; las 200 unidades domésticas, una “isla” periférica *estatal*, instalada y favorecida *desde el Cuzco*, creando ingresos para el Tawantinsuyu, en las mismas condiciones que las 200 unidades domésticas de Huánuco descritas en el tomo II de la visita de Iñigo Ortiz ⁶⁰.

Con la decapitación del régimen pan-andino que fue el Tawantinsuyu, en 1568 habían desaparecido las trazas obvias de un archipiélago con su núcleo en el Cuzco, lejos del altiplano. Tales trazas desaparecen con más rapidez si nos damos cuenta cuán ávidos estaban los europeos de heredar los recursos que habían sido “del Sol o del ynga”. Si esta explicación resultara verificada, el caso de Songo perdería su valor de caso negativo.

Los inka y el modelo del “archipiélago vertical”.

En las páginas anteriores he hablado poco del Tawantinsuyu, su organización económica y política de la verticalidad, o los cambios que se produjeron en el sistema cuando se ampliaron la población y el territorio controlados desde el Cuzco. Sólo en el caso quinto tuve que referirme a la capital incaica como centro de poder y núcleo para los ingresos de la periferia.

Cabe preguntarse, si el modelo de “archipiélagos verticales” fue preincaico, ¿cuáles fueron las transformaciones que sufrió este ideal andino al ampliarse la unidad política y económica en una escala sin precedente, con tan hondas divisiones administrativas, étnicas y de clase como las del Tawantinsuyu?

60 Ver Murra 1956, cap. VIII y 1967: 399-406, sobre las funciones de las “islas” periféricas estatales.

Una de las contestaciones examinaría el supuesto cronológico que encabeza el párrafo precedente. En 1966, Fernando Fuenzalida sugirió que era condición indispensable para el funcionamiento de un sistema de control vertical el paraguas previo de una *Pax incaica* o la de algún Estado anterior. Tal poder estatal protegería el tráfico de las caravanas que unían las islas periféricas con sus núcleos, (Fuenzalida, comunicación personal). La coexistencia de colonias multiétnicas compartiendo un mismo valle o nicho ecológico también presupone para algunos investigadores la tregua previa impuesta por Wari, Tiwanaku o el Cuzco.

En los años que vienen los arqueólogos verificarán con sus excavaciones si tal paraguas estatal fue anterior o posterior a los archipiélagos. Tal cotejo ha empezado ya. Entre tanto mi inclinación es considerar los archipiélagos como un método antiguo, elaborado por sucesivas poblaciones andinas para la mejor percepción y utilización de los recursos en su extraordinario conjunto de ambientes geográficos ⁶¹.

Regresando al siglo 1460-1560, diré que al expandirse el Tawantinsuyu, su élite (convertida en dinastía y clase dominante) llevó a los territorios y pueblos conquistados un modelo previo de control vertical que ya conocían y utilizaban éstos. Al comparar el caso primero con el segundo, vimos que al ampliarse la escala se modificaba también el

61 Si suponemos que los archipiélagos surgieron necesariamente durante un período de expansión estatal, como el Horizonte Medio o el Tardío, es notable que pudieran sobrevivir a su desaparición. Hay amplia evidencia de su existencia durante los siglos de la colonia a pesar de las presiones contrarias de encomenderos, hacendados, corregidores y sus reducciones y composiciones de tierras. Hasta hoy hay poderosa continuidad y vida en el ideal “del archipiélago” a pesar de las presiones contrarias de los agrónomos, expertos internacionales y empleados de reforma agraria en las diversas repúblicas andinas (ver Fonseca 1972a).

contenido de lo que se entiende por “archipiélago” — crecen las distancias factibles entre el núcleo y sus islas periféricas, aparece la especialización artesanal concentrada en pueblos de alfareros o de metalúrgicos (Diez de San Miguel 1964: 297-298), puede cambiar la situación social y económica de reciprocidad entre centro y periferia y surgir la explotación de los pobladores en las islas alejadas — por ejemplo, los pastores de dedicación exclusiva a la puna (Murra 1964, 1966c). Pero a pesar de tales cambios, el conjunto de territorios, recursos y personas que llamamos el archipiélago *lupaqa* todavía mostraba una relativa “verticalidad” física: uno bajaba del altiplano al mar o a la miel de la selva, uno subía del maízal o la isla guanera a la *tola* de la alpaca.

Si contemplamos ahora el Tawantinsuyu y su utilización de colonias, veremos que la “verticalidad” física pierde su importancia y es reemplazada por otra estructural, por un archipiélago cuyas “islas” constituyentes ya no necesitan tener ninguna proximidad ⁶², ya que sus nuevas funciones parecen independientes, de toda consideración ecológica.

En el segundo tomo de Iñigo Ortiz se describen con mucho detalle los descendientes de las 200 unidades domésticas enviadas a Huánuco desde el Cuzco, unas tres o cuatro generaciones antes de 1562. Eran “ananquichuas mitimaes” y fueron asentados en la margen izquierda del Huallaga “desde el tiempo del ynga Topa Yupanqui padre de Guayna Capac. . . para guarda de esta tierra que nuevamente el dicho ynga había sujetado a los chupacho y para que no se tornasen

62 Los etnólogos africanistas nos han acostumbrado a pensar en un “tiempo estructural”, unas distancias estructurales que poco tienen que ver con leguas o años aritméticos. La calle de 5 metros que separa las viviendas de dos castas es la más ancha del mundo; una generación estructural dura los años que la tradición oral y la genealogía local pretenden.

a alzar contra el...” (ff. 143v, 175v).

Los cronistas y visitas europeos llaman “mitimaes” tanto estas guarniciones a mil y más kilómetros de sus núcleos, como a los que cultivaban los cocaes de Quivi⁶³. La pregunta que surge es: ¿hay alguna continuidad histórica y estructural entre las “islas” controladas por los *yacha*, los *lupaqa* o yungas de Collique y los establecimientos militares que el Tawantinsuyu instaló a través de su territorio?⁶⁴ ¿O es simplemente una confusión semántica?

En Huánuco, las guarniciones del Cuzco no eran los únicos mitmaq. El territorio de los chupaychu era compartido con un grupo de cuatro “ovejeros guarda de ganado del dicho ynga” traídos desde Huaylas, a cuatro o cinco días de camino, “con sus mugeres”. Otros, mencionados en la misma frase eran de Cayambe, en el extremo norte. También había chachapoyas y paltas- todos ellos de regiones al norte de Huánuco. Desconocemos las funciones que desempeñaban la mayoría de ellos (1967: 402), tampoco sabemos explicar las diferencias entre *mitmaq* traídos del norte de los del sur.

63 El verbo *mitiy* es previo a los Estados organizados... En la única tradición oral quechua temprana que nos ha alcanzado, la de Huarochirí, en los Yauyos, hay una deidad yunga, Wallallu Qarwinchu, a la que derrota Pariaqaqa. *Manatahsi tuyllaqa mitikarkanchu*, ‘no se había escapado (o dejado su sitio) inmediatamente’. O también *ñäqa qaqatapas funichispa ñatah chaymanta mitikachirqa* por poco derrumbando casi lo sacaron (o causaron su ausencia) del cerro’. Ver capítulo 16 de *Runa yn. o ñiscap machoncuna ñaupä pacha quillacacta yachanman...*, traducido por José María Arguedas 1967. Agradezco el permiso de cotejar esta traducción con otra inédita de Jorge Urioste. Compárese con la etimología ofrecida por Luis E. Valcárcel (1937-41, t. 1, p. 56, 93-4 y t. II, p. 44).

64 Waldemar Espinoza se ha dedicado desde varios años al estudio de la distribución y la demografía de los mitmaq. Véase, por ejemplo 1969-70. No hemos consultado su tesis de bachillerato en la Universidad de San Marcos que trata del tema.

Pero aun cuando los “treinta casados... no estaban allí para otra cosa mas de para guarda de estas fortalezas”, no desaparece por completo el contexto ecológico, (véase Iñigo Ortiz 1967: 400, y notas 5 y 6).

1. Las fortalezas estaban a “tres días de camino” hacia la selva. ¿Contra quién? Ya en 1967 preguntaba: ¿hasta qué punto eran estos asentamientos en la ceja de selva “fortalezas” en el sentido europeo?

2. Ya que en las fortalezas “no tenían chacaras porque no las podían allí tener”, “los guardas” recibieron tierras de cultivo enajenadas de los *chupaychu* en las alturas de Huarapa, más maizales y algodones en Casca y Chullqui donde “cogen comidas de llanos”, más “chacaras de coca en los Andes”. El Tawantinsuyu reprodujo en el nuevo territorio las condiciones que los colonos esperaban en lo ecológico, a pesar sus nuevas funciones...

Además del control de una multiplicidad de “islas”, -vimos que la ideología detrás de los archipiélagos prometía que los colonos, aunque establecidos permanentemente en la periferia, no perdían acceso al núcleo. ¿Qué ocurre cuando la periferia quedaba tan lejos del núcleo como el Huallaga del Cuzco?

Los “ananquichuas” enviados a Huánuco habrían llegado a su nuevo asentamiento después de meses de camino. ¿Cómo mantenían estas colonias el contacto con su etnia de origen? ¿Cómo defendían sus derechos en las zonas nucleares dejadas miles de kilómetros atrás?

Todavía no tenemos respuestas a tales preguntas. Es preciso contemplar la posibilidad que, al ampliarse el uso de los archipiélagos con fines estatales, se borrarán características y se perdieran derechos que parecían -indispensables.

Cieza y Garcilaso se han ocupado en clasificar diversas categorías de *mitmaq* y de distinguirlos de otros grupos humanos separados de su etnia de origen, como las *aqlla* o los *yana* (Cieza 1967: lib. 11, cap. XXII, págs. 73-78; Garcilaso 1960: lib. VII, cap. 1, p. 246-247). He revisado este material en otros trabajos y aquí me limitaré a insistir en que los derechos mantenidos en las zonas nucleares ⁶⁵, a cualquier distancia y a pesar de los abusos, forman el criterio distintivo del *mitmaq*. A la vez, éste es el lazo ideológico entre los pequeños archipiélagos físicamente verticales y la red de colonias estatales con múltiples funciones y abarcando territorios a meses de camino del Cuzco. Esto no niega que “ser enumerado” con su grupo de origen pudiera, con los años, llegar a ser más una forma legal que real.

Cuando la invasión europea de 1532, el Tawantinsuyu era un Estado en el cual la previa concepción del archipiélago ecológico estaba en neta contradicción con su reutilización y proyección con fines militares en las nuevas condiciones que acompañan el cambio de escala. Había otros puntos de tensión en el Tawantinsuyu: el sistema de *mit'a* en lugar de tributo para crear los ingresos del Estado; el au-

⁶⁵ En la p. 73 al examinar el caso 2, citaba a don Pedro Cutinbo, el mejor informante de Garci Diez. Al ser preguntado sobre las discrepancias demográficas entre 1531 y 1567, Cutinbo explicó que las enumeraciones de la población se hacían con diversos criterios en las dos fechas. “... cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito que es mas de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los había puesto el ynga por mitimaes...” (p. 170; ver también p. 298). Tal enumeración con los *lupaqa* que se quedaron en el núcleo debe tener alguna correspondencia funcional. Sugiero que el estudio de los *mitmaqkuna* que regresaron después de 1532 a su núcleo de origen y los que no lo hicieron, ayudaría a aclarar todo este tema.

mento en la proporción de la población total extraída de su contexto étnico para ser *mitmaq*, *yana*, *aqlla* o *kañari*, dedicada exclusivamente a propósitos estatales; el esfuerzo de concentrar y monopolizar en las instituciones redistributivas estatales el intercambio y otros tráficos de bienes.

Cada una de estas instituciones funcionaba en íntima relación con los archipiélagos verticales. No es difícil ver que, en 1532, la sociedad andina, su economía, sus aparatos administrativos y políticos, estaban en el umbral de profundas transformaciones que la invasión europea detuvo y desvió.

*Rebaños y pastores en la
economía del Tawantinsuyu
(1964)*

EL HOMBRE ANDINO, además de sus dos recursos económicos principales: a. otros seres humanos ligados a él por lazos de parentesco y reciprocidad; y b. las tierras y aguas, contaba con un tercer recurso: c. los rebaños.

Ya que casi no había auquénidos en la parte norte de la cordillera andina, en la economía de esta región los rebaños eran de importancia muy limitada. Sin embargo, los auquénidos son de interés, no sólo por tratarse de animales exclusivamente andinos sino también porque un incremento cuantitativo de dicho recurso pudo inducir a cambios sistemáticos en la estructura económica y social.

Como la literatura sobre los diversos auquénidos, domésticos y silvestres, es de fácil acceso, aquí presentaremos sólo los datos pertinentes, posteriores a la publicación de los tratados más útiles, (Latcham 1922; Maccagno 1932; Gilmore 1950). Según las investigaciones de Cardich (1958), tenemos pruebas de que se cazaban auquénidos ya hace 8,000 años. La fecha de su domesticación es aún desconocida, pero de los restos excavados en la costa puede deducirse que en la sierra era ya un hecho en la época Chavín. En opinión de

Este artículo se publicó por primera vez en la Revista Peruana de Cultura, n. 2, 1964, a invitación del desaparecido José María Arguedas. La versión castellana se debe a Emilio Adolfo Westphalen, cuya paciencia y arte de traductor no se agradecieron en el original.

Junius B. Bird, (Bennett y Bird 1949: 126 y 142; Bird 1954: 3) el aliciente mayor para la domesticación habría sido el creciente interés de los tejedores costeños por obtener lana, aunque es concebible que el guanaco y la alpaca fueran domesticados en su hábitat natural por los cazadores que, en el transcurso de miles de años, llegaron a conocer bien sus hábitos ¹.

Se ha sugerido como lugar de la domesticación la zona del Titicaca (Latham 1922: 82), donde hoy existe la mayor concentración de especies domésticas y silvestres.

Troll y otros geógrafos notan una estrecha correlación entre la ecología de la puna y la distribución de los auquénidos domesticados: “en un sentido biológico, llamas y alpacas pertenecen al biotipo puna...”; si se encuentran esos animales en otras zonas (Chile o Ecuador), Troll los considera marginales, introducidos “artificialmente” por el Estado Inca (Troll 1931: 266; 1958: 29)

Otros estudiosos se han interesado en la distribución geográfica más amplia del guanaco, que a menudo vive en comarcas más bajas que la puna y en cuanto a la latitud, al sur, hasta la Tierra del Fuego, (Latham 1922: 7; 75-78, 82; Tello 1942: 607, Horkheimer 1960: 42- 43). Aunque los cronistas observaron que la llama es “amigo de temple frío y por eso se da en la sierra y muere en los llanos con el calor”, tales preferencias climáticas no impidieron que el auquénido fuera llevado a la costa con fines rituales o cargado de productos serranos. En los años de lomas, cuando los rebaños aprovechaban el succulento pasto que brotaba en medio de los desiertos costeños, había también trashumancia, (Tello 1942: 607-608, Troll 1958: 12). Otras bestias permanecían en la

¹ Véanse al respecto las intuiciones de Valcárcel 1922: 15, y las conclusiones, aparentemente independientes, de Troll 1931: 271.

costa para llevar el *wanu* de las islas a los campos de riego. Treinta y cinco años después de la invasión europea, en un oasis de la costa poblado por *mitmaqkuna lupaq*, todavía había un rebaño de 600 llamas utilizadas con tal fin, (Diez de San Miguel 1967: 124). Para comprender mejor la antigua agricultura costeña y sus relaciones con la serrana, valdría la pena averiguar cómo se alimentaban esos animales acostumbrados a los pastos naturales de la sierra ².

Al respecto es bueno recordar que antes de la invasión no había en parte alguna de la zona andina una economía puramente pecuaria ³. Las papas y las llamas, el charqui y el chuño estaban unidos; no sólo eran los elementos básicos de la alimentación sino también de una economía de distintas altitudes, pues el ideal del hombre andino era tener acceso, de una manera u otra, tanto a zonas de cultivo como de pasto: la cosecha de tubérculos o de *chenopodia* y, simultáneamente, la cría o caza de auquénidos constituían una sola y complementaria tecnología agropecuaria.

En consecuencia, el pastoreo local, campesino, era considerado una tarea parcial, temporal y juvenil. En su mayoría, los pastores (*awatiri* en aymara y *michiq* en quechua) eran, al igual que hoy, jóvenes de ambos sexos, (Guamán Poma 1936: 203, 205, 207, 226; Valcárcel 1937-41: t. 11, 37; Tschopik 1946: 521). A veces los animales que cuidaban pertenecían a sus familiares inmediatos; en un cuadro más amplio, cumplían también con las obligaciones recíprocas de sus grupos de parentesco. Cuando los rebaños se volvieron demasiado numerosos o los pastos lejanos, los jóvenes

² Zárate vio llamas en la costa, alimentadas con maíz: 1947: Lib. 111, cap. ii, p. 485. Véase también Gilmore 1950: 432 y 436.

³ Después de publicado este artículo, hemos leído los argumentos de Flores Ochoa (1968), quien sostiene lo contrario.

pastores tuvieron que ser reemplazados por adultos que se ocupaban permanentemente en un menester considerado generalmente de bajo status. ¿Cómo y cuándo tuvo lugar la transición? ¿Quiénes se ofrecieron para la tarea o fueron obligados a ella? ¿Qué oportunidades surgían para dejar el pastoreo? Estas son preguntas todavía sin respuesta. Sólo sabemos que antes de la invasión europea y antes de la expansión *inka* ya había en los Andes pastores, que no hacían otra cosa y que moraban en la puna, lejos de sus centros de origen. Dichos pastores seguían perteneciendo a su grupo de parentesco. En principio, como vimos en el ensayo 3, su aislamiento no debía privarlos de sus derechos automáticos a las tierras de cultivo que les eran trabajadas por sus parientes.

Al examinar ahora la organización social y económica pre-europea, observamos en primer lugar que nos hallamos frente a una genuina estructura estatal, de economía redistributiva, cuyos ingresos no procedían de tributos sobre la producción de los campesinos sino de la conscripción de su fuerza de trabajo para las chacras y pastizales del Estado (Polanyi 1957) ⁴. Por tanto, en la ganadería andina se puede distinguir, por una parte, los hatos de los grupos étnicos derrotados por los *inka* y por otra, los rebaños del Estado. La explotación de los animales y los servicios pastoriles tendrán que ser estudiados teniendo en cuenta tal distinción.

Las fuentes de información al respecto no son abundantes, pero felizmente en los últimos años, a más de las crónicas, hemos podido consultar documentos regionales que proporcionan datos en bruto, primarios y locales (García Diez 1964).

⁴ Véase nota 21 del primer ensayo de este libro. Lamentablemente, ninguna parte de esta obra, de importancia capital para comprender las economías andinas y africanas, ha sido vertida al castellano.

Esta fuente trata de la orilla suroeste del lago Titicaca, tan densamente poblada, donde, en épocas pre-incaicas, los *lupaqa*, un reino de habla aymara, implantaron una de las tantas etnias que formaban el Qollasuyu ⁵. Los qolla eran famosos en toda la región andina como criadores de camélidos; los *lupaqa* explotaban grandes rebaños de llamas y alpacas en las cordilleras detrás de Chucuito, Pomata o Zepita. En 1562, las 3,042 unidades domésticas de Juli declararon un “hato de comunidad” de 16,846 cabezas, pero no se dice si tal cifra incluía también los animales correspondientes a familias particulares y a los *mallku* o señores. Los habitantes de la vecina Hilauí declararon sólo 2,122 bestias para 1,470 familias, (Diez de San Miguel 1964: 65, 122-23 [Juli] y 65, 114 [llave]) pero la impresión general es que los auquénidos eran la principal riqueza del reino y que antes de los Pizarro habían sido aún más numerosos. “No avia pasto para tanto ganado como entonces avia...”, manifestó Cutinbo, uno de los señores.

Aunque la visita de Garci Diez es hasta ahora el mejor y más detallado informe a nuestro alcance sobre la zona pecuaria es, sin embargo, imprecisa en cuanto a datos sobre los campesinos y sus hogares. Los informantes fueron los señores tradicionales, cuya autoridad había disminuido bajo las dominaciones inka y europea, en relación con la que las dinastías Qhari y Kusi habían tenido al gobernar gran parte del Qollasuyu, (Cieza 1947: lib. 1, caps. e y civ: 443, 445; Lib. 11, caps. xli-xliii: 1381147). En sus testimonios se refle-

⁵ Ver el caso dos (ensayo 3) y el ensayo 7 de este libro. El valor del informe crece si recordamos que la misma región sirvió de base lingüística para el diccionario y la gramática aymara de Ludovico Bertonio, compilados una generación después de la visita de 1567 y muy ricos en detalles pastoriles ([1612], 1956).

ja la nostalgia por los privilegios perdidos y el temor a que el visitador descubriera la cuantía efectiva de los recursos *lupaqa*. Sin embargo, son testimonios que proceden de una visión altioplánica de la importancia de los hatos y, a pesar del doble filtro del cuestionario y de la traducción, todavía se percibe la voz auténtica de gente que informa sobre un tema que le apasionaba.

La revelación más notable de esta fuente es que no obstante la larga historia del pastoreo en el Qollasuyu, las frecuentes guerras y el surgimiento de varios reinos en pugna entre sí, los rebaños de llamas y alpacas continuaron siendo identificados con los grupos de parentesco que los tenían a su cargo. Cada una de las siete “provincias” *lupaqa* y todas las 14 *saya* o “mitades” tenían sus propios animales, (Diez de San Miguel 1964: 66, 78-79, 85, 88-89, 113-114) ⁶. Cuando la división dual de Juli se escindió en tres fratrias, cada una de éstas estableció su hato particular (Diez de San Miguel 1964: 123). Los datos son menos terminantes en cuanto a la repartición de las bestias por *ayllu* dentro de las *saya*, aunque leemos que en Acora, por lo menos, “cada ayllu tiene de por sí su ganado de comunidad aparte”, (Diez de San Miguel 1964: 99) ⁷.

Todos los auquénidos eran marcados ceremonial y públicamente; se sabía si correspondían a determinada unidad doméstica o si eran “de comunidad”; la mayor parte del año pastaban esos animales “trebultos entre el ganado de los caciques y principales”, (Diez de San Miguel 1964: 78).

⁶ La fuente no usa los términos aymara *hatha*, *saya* o *tnallku*, sino sus equivalentes quechua. No sabemos si tal “simplificación” es obra del intérprete, del escribano o del visitador.

⁷ Véase también Polo 1916: 156; Avila 1966, cap. xx, f. 85v; p. 115. Entre los autores modernos, Trimborn 1928: 656.

Tanto los señores como los campesinos lupaqa tenían gran cantidad de llamas; la fuente menciona que había hogares que poseían 20, 30 y hasta 500 auquénidos. Entrevistados por Garci Diez, algunos colonos europeos opinaron categóricamente: “los yndios aymaraes generalmente todos por pobres que sean tienen ganado”. En cambio los pobladores autóctonos se pronunciaron con más cautela:

“generalmente todos tienen ganado de la tierra a cien cabezas y más y a cincuenta y veinte y diez y tres y dos y por esta orden y que algunos indios no tienen ningún ganado aunque muy poquitos”. (Diez de San Miguel 1964: 97-98).

Los de llave, cuyos hatos aparentemente reducidos ya mencionamos, declararon que

“... estos yndios que tienen ganado serán la mytad de los yndios aymaraes y la otra mytad son pobres que algunos no tienen mantas para la cama...”, (Diez de San Miguel 1964: 112).

Estos datos sobre el porcentaje de la población con acceso a los bienes estratégicos tienen importancia evidente para el estudio de la economía andina y sugieren una pregunta: ¿existían ya en 1532 miembros de la población privados de tales bienes? Hay que tener presente, sin embargo, que el sentido y las consecuencias de “carecer de llamas” son distintos según la región del país que se estudie. En Huánuco, región cuya economía es mejor conocida, había comunidades enteras que carecían de llamas; una comunidad de cien hogares declaró sólo 33 animales, seis de los cuales eran del *kuraka* local. En esta zona de agricultura muy productiva, no tener rebaños no significaba privación o indigencia. En Huánuco los auquénidos no constituían un recurso estratégico.

Era distinto “carecer de llamas” en el altiplano, donde el pastoreo era complemento esencial del cultivo de tubérculos y quinua. Allí las llamas y alpacas constituían bienes importantísimos: la mayoría de las unidades domésticas esperaban adquirir derechos sobre estos animales como parte de su participación efectiva en la vida económica de la región lacustre. Es posible que el sustento mínimo no se viera amenazado cuando la familia carecía de ganado, pero esta falta se dejaba sentir tanto económica como socialmente. Carecer de animales restringía las oportunidades para tejer e intercambiar, ambas actividades importantes a fin de obtener ropa, maíz, chicha, coca y otros bienes necesarios para las atenciones sociales imprescindibles en una sociedad donde — a falta de dinero y de plazas de mercado — la generosidad institucionalizada era privilegio y obligación¹¹ de toda persona de posición elevada, o simplemente adulta.

Suponiendo que lo normal, en 1532, en el altiplano fuera que “todos tuvieran llamas”, siempre había por lo menos tres casos en que se podía carecer de rebaños: 1) cuando los jóvenes no habían aún contraído matrimonio; 2) cuando se trataba de personas extrañas al mundo de habla aymara que, por tanto, “nunca”, según Polo, habían tenido auquénidos; y 3) cuando se habían perdido los animales por alguna calamidad natural o social.

1) En los Andes, el derecho a los recursos se adquiría generalmente con el matrimonio, cuando entonces se asumía la responsabilidad de “servir” en su propio turno y no ya como miembro del “equipo” del padre. Sin embargo, hay evidencia que en el Qollasuyu los jóvenes podían disponer de llamas aun antes de casarse. Según Bertonio, a los dos o tres años de edad a los niños se les cortaba ceremonial-

mente el pelo; entre los regalos que entonces recibían había *hinchuma caura*, “carnero que da el padre a su hijo, el tío a su sobrino” (Bertonio 1956: t. I, p. 119; t. 11, p. 134). Se recibían “regalos” obligatorios semejantes al momento de casarse. El matrimonio era la oportunidad para hacer valer los derechos a los recursos de la parentela inmediata y del *hatha*, el *ayllu* aymara. Desgraciadamente no se tomó nota de los detalles que apasionan al estudioso moderno: ¿cómo reclamaban tales derechos los jóvenes?, ¿cómo se satisfacían o se denegaban?, ¿cuáles eran la extensión e interrelaciones de los grupos participantes?

2) Los cronistas informan de otra gente que carecía de rebaños por motivos diversos a la juventud: los *uru*, pescadores aislados por la élite *lupaqa* en una reclusión casi de casta, y los *mitmaqkuna*, algunos transferidos por los *inka* (por ejemplo, en Copacabana), los otros cautivos de Tumipampa, traídos como botín por los señores de Chucuito, (Diez de San Miguel 1964: 65; Polo 1916: 68-69).

3) Finalmente los *waqcha*, llamados “pobres” por los europeos, carecían de animales a causa de epizootias, sequías, mal manejo de los rebaños o falta de una parentela influyente o numerosa. Diversos peligros amenazaban las alpacas y llamas. Cobo menciona una “ley” conforme a la cual las bestias que sufrían de caracha debían ser enterradas. Según uno de los señores de Acora, mil cabezas murieron en un solo año “por las heladas”. Pero el significado andino de “carecer de llamas” se comprenderá mejor si vemos los cambios en la traducción del término *waqcha*. Aunque posteriormente se vertió por “pobre”, según los primeros diccionarios, compilados a fines del siglo XVI, en *runasimi* se da a *huaccha* el sentido de “pobre y huérfano”; *huacchayani* era

tanto “ir empobreciendo” como “faltarle los parientes”; en aymara *huaccha* era “pobre y también huérfano sin padre ni madre, (González Holguín 1952: 167, 548; Bertonio 1956: t. 1, p. 270, 371; T. 11, p. 144, 197; Garcilaso 1960: Lib. V, cap. ix, p. 159 y Lib. IX, cap. iii, p. 159, 336).

Si no se tenía acceso a bienes de capital, en 1532, era por carecer de parientes, ya que en esta época la sociedad andina, particularmente su sector campesino, aún se regía por consideraciones de parentesco.

A falta de parientes quedaban dos métodos, por lo menos, para hacerse de algunos animales: a. la “generosidad” de algún señor étnico local y, probablemente, b. la existencia de rebaños “de comunidad”.

a. En la economía andina la reciprocidad entre parientes y vecinos comprendía actividades agrícolas, pastoriles y de construcción. Tierras y rebaños eran considerados inseparables de los servicios recíprocos necesarios para su explotación. Parafraseando a Guamán Poma diremos que en los Andes no había necesidad de caridad, ya que todos tenían acceso a los recursos estratégicos de la cultura y a la gente cuyo trabajo los hacía productivos. Si por cualquier razón alguien no cumplía con su *mit'a*, la reciprocidad continuaba: las llamas de un viejo eran cuidadas por otros, el rebaño de una viuda pastaba con los de su ayllu o saya, (Guamán Poma 1936: 199, 220; Diez de San Miguel 1964: 7 8).

Tales servicios recíprocos se extendían a los señores étnicos, fueran o no parientes. El señor no cobraba tributos en especies pero tenía derecho a ayuda periódica, a la *mit'a*, para el cultivo de sus campos o el pastoreo de sus animales. Al corresponder, se comportaba “generosamente”: “a los que le siruen bien les da algun carnero bibo... y de comer...

porque cuando no se lo dan se enojan” (Diez de San Miguel 1964: 86).

“A todos estos yndios que le siruen les da una vez en el año coca y alguna comyda y algunas ovexas para que coman y crian para si..”, (Diez de San Miguel 1964: 22). declaró uno de los señores lupaqa. De ser verídica tal información, los señores otorgaban animales no sólo para el consumo sino para la reproducción. El mismo sistema de “generosidad” señorial se repite en el norte, donde los camélidos eran escasos. Cochachi, *kuraka* menor de la región de Huánuco, que según él poseía sólo nueve animales, sostuvo que “de las dichas ovexas cuando ve algun indio pobre da entre tres indios una cabeza”⁸.

b. Quizás había otro modo de obtener llamas, fuera de pedir algunas al padre de uno o de valerse de la “generosidad” del señor. Las fuentes hablan de hatos de *sapsi* o comunidad, formados por otros animales que los asignados a las unidades domésticas o a los *mallku*. Los rebaños de *sapsi* eran “visitados” públicamente dos veces al año: en mayo, luego de la parición y en noviembre, después de la trasquila. Entre los *lupaqa* los hatos de *sapsi* constituían una reserva que podía canjearse por alimentos cuando amenazaba el hambre, (Diez de San Miguel 1964: 23, 139). Una llamita del mismo hato era asada para festejar a algún dignitario vecino o era sacrificada a los dioses. Ambas ofrendas se conocían con la misma palabra aymara: *angru caura*, (Bertonio 1956: t. 1, 119; T. 11, 20). Después de la invasión europea, con frecuencia se vendieron bestias de *sapsi* para satisfacer los nuevos impuestos pagaderos en efectivo o para alimentar al clero peninsular.

8 ¿Sería de los nueve que “tenía” o de algún otro rebaño sobre el cual ejercía otra clase de derecho? (Ortiz de Zúñiga 1967: 178).

Las llamas “de la comunidad” llegaban, por tanto, a manos de los campesinos como bienes ceremoniales o de consumo. Pero no sabemos si los animales de sapsi podían ser asignados como bienes reproductivos en casos de calamidad a determinadas familias. Es posible que la ocasión surgiera una vez al año, en la ceremonia de “graduación” de los auquénidos jóvenes; entonces el phathiri, “mayordomo que aparta el ganado”, (González Holguín 1952: 280-281; Bertonio 1956: t. 11, 258-259) los incorporaba a los hatos adultos. Suponemos tal posibilidad por analogía con el acceso a las tierras. En una zona rica en auquénidos como el Qollasuyu, los “sin rebaños” pudieron haber reclamado su parte de ese recurso no sólo frente a sus familiares inmediatos sino frente a la comunidad más amplia de su ayllu o saya. Hasta ahora ocurre que tienen derecho a reclamar el uso de tierras marginales o “descansadas”, (Núñez del Prado 1949: 194-96; Chávez Bailón 1958: 29).

Sin embargo, de nuestras fuentes no se puede deducir con seguridad la disponibilidad de tales animales de reserva; no sólo los hatos no tenían por qué regirse de acuerdo con el mismo sistema que las tenencias de tierras, además hay que tener en cuenta las condiciones en que se reunió la documentación. El visitador europeo ponía demasiado ahínco en conocer el tamaño de los rebaños de comunidad. Los testigos *lupaqa* se escabullían, evitaban en lo posible la respuesta y hasta negaban la existencia de tales hatos. Tenían sus buenas razones para suponer que las averiguaciones sobre los recursos de la “comunidad” llevarían a su confiscación o, por lo menos, a la imposición de pesados tributos sobre bestias que no eran de “nadie” porque eran de todos. Así Qhari, señor *hanansaya* de todo el reino, declaraba en la p. 23 que “su”

rebaño de comunidad ascendía a 400 cabezas, pero ya en la p. 66 se veía obligado a confesar que sólo en Chayata había dos mil. La *saya* opuesta empezó afirmando que poseía “450 cabezas de ganado de la tierra”, pero el cálculo subió después a 2,030 y, posiblemente, a más de 8,000, (Diez de San Miguel 1964: 30, 79, 88, 170-71).

Parte de esta confusión la creaban los mismos señores *lupaqa* en su afán de proteger sus recursos, pero no toda. El otro factor era la deficiente traducción. ¿A qué equiparaba el intérprete “ladino” la palabra española “comunidad”? ¿A *sapsi*, *saya*, *hatha* o *marka*? ¿Y en qué grado se daba cuenta el intérprete de las diferencias entre los conceptos que de la “propiedad” y sus relaciones con la organización social tenían las dos culturas que se enfrentaban en la visita? Aunque algunos hatos eran más numerosos que otros y podía indicarse tal o cual alpaca como “de propiedad” de un señor, de una unidad doméstica campesina o de algún linaje, todos los animales pastaban juntos. En el grupo de parentesco, cada hogar tenía derechos diversos sobre el ganado que el grupo explotaba, pero también, mínimamente, cada unidad doméstica tenía acceso a algunos animales respecto de los cuales sus pretensiones eran mayores que las de cualquier otra.

El pastoreo.

Quienes tenían a su cargo el hato de toda una *saya* gozaban de gran prestigio y eran llamados “principales” por los europeos y *llama kamayoq* o *michiy kamayoq* en quechua, (González Holguín L952: 237, 355,410, 618). En Chucuito, Garci Diez entrevistó a don Luis Cutipa, encargado de miles de animales de *urinsaya* que pastaban a tres leguas del lugar. Preguntado por los nombres de aquellos cuyas llamas pas-

taban “rebueeltas” con las de la comunidad, Cutipa contestó que no podía saber los nombres de “tantos yndios”.

La información proporcionada por Cutipa de que 15 pastores guardaban el ganado de la comunidad probablemente era inferior a la realidad. Si se calculan 30 a 40 animales por pastor, proporción indicada por los informantes, se tendrían 600 cabezas. A razón de 250 por pastor, según declaró uno de los colonos europeos, los animales de *urinsaya* habrían sido 3,750. En otra parte de la misma fuente se admite que el hato de *sapsi* y, por consiguiente, los pastores erran más numerosos, (Diez de San Miguel 1964: 123, 148, 164, 170-71).

Algunos de estos custodios eran tal vez jóvenes enviados por los *ayllu* que formaban la *saya* de turno, (Diez de San Miguel] 1964: 89; Guamán Poma 1936: 203, 205, 207, 226; Cabo 1956: 246). En tales casos la tarea pastoril seguía siendo de reciprocidad, ya que el pastor ausente se alimentaba con lo producido por su *saya*; en su tierra “los otros yndios le hacen sus chacaras de maíz y papas y otras comidas”, (Ortiz de Zúñiga, 1972: 108). Mientras estaba en la puna, el *michiq* no sólo era responsable de los animales que cuidaba sino que debía también fabricar sogas, cazar animales dañinos o comestibles, recolectar plumas y, en general, sacar provecho de todos los recursos de la puna (Guamán Poma 1936: 890). Se pregunta uno si tales servicios a la *saya* no serían recompensados con la concesión de algunos animales reproductores.

En la época *inka*, y quizás mucho antes en el altiplano, algunos pastores ya no eran jóvenes “de turno” sino adultos cuyo oficio exclusivo era cuidar el ganado. Todavía algunos venían tal vez de las distintas *hatha*, pero no era fácil

subdividir la tarea de un pastor de hatos grandes, ni tampoco sustituirlo. El pastor en esta escala exige más continuidad que el trabajo agrícola. El señor *hanansaya* de todos los *lupaqa*, Qhari, contaba con pastores procedentes de las siete parcialidades de su dominio. De los 60 jóvenes de Chucuito que anualmente le aportaban su fuerza de trabajo, 10 eran destinados al pastoreo. Kusi, señor de la saya “opuesta”, utilizaba en los rebaños 17 de los 30 de que disponía; esta saya “de abajo” tenía hatos más grandes que la de “arriba”, (Diez de San Miguel 1964: 21, 88, 169-170, 171). Ignoramos aún si esta *mit'a* podía durar más de un año, si había reelección, tampoco sabemos cómo se escogían a las personas que prestaban ese servicio. En otras zonas de los Andes algunos no hacían otra cosa, aunque los auquénidos eran menos abundantes. Unos llevaban a sus familias consigo a la puna, otros se acompañaban sólo de un niño. Los pastores tenían canciones y fiestas propias. Veneraban y sacrificaban a *Urchichillay*, la constelación Lira, a la que concebían como una llama macho polícroma que velaba por el crecimiento y la multiplicación de los auquénidos, (Polo 1916: 4-5) ⁹.

La siguiente etapa en la diferenciación social y económica de los pastores ocurrió también en la zona del Titicaca. La visita de los *lupaqa* nos ofrece por primera vez prueba de que algunos pastores ya no eran miembros de comunidades étnicas o de parentesco sino que habían pasado a ser panaguados de los señores de Chucuito. El citado Qhari declaró que además de los diez pastores que le servían por su turno había otros diez “que el pueblo de Xuli dio a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes que el ynga gobernase esta tierra”, (Diez de San Miguel 1964: 21) . Estos diez

⁹ Polo 1916: 4-5 y todos los que lo copian aun cuando lo critican, por ejemplo el Jesuita Anónimo 1953: 124-25.

“yndios de servicio los cuales an estado y estan en la puna donde tiene ganado ... an multiplicado de manera que al presente seran 50 o 60 yndios con yndias y muchachos... y que el dicho pueblo de Xuli demas de lo susodicho en los tiempos pasados dio a sus antepasados deste que declara 2 yndios de servicio de los quales y de los que dellos an multiplicado se an servido sus antepasados y sirve este que declara... son al presente nueve los quales le sirven en guarda de ganados...”

Cuando el visitador llegó a Juli averiguó el asunto y le dijeron que

“a su abuelo del dicho don Martín Cari le dieron ciertos yndios de servicio por una vez e que agora hay algunos de ellos y del multiplicado de estos se sirve agora...”, (Diez de San Miguel 1964: 118).

Otras fuentes del siglo XVI mencionan a los *yana*, “criados perpetuos”, (Cieza de León 1967: Lib. II, cap. xviii, p. 60) ¹⁰ que trabajaban en las tierras de los reyes *inka*. Dos de nuestras mejores fuentes reproducen una leyenda según la cual los allegados yana surgieron como grupo social en la época *inka*, reclutados entre unos “rebeldes” al rey cuzqueño. De la información *lupaqa* se desprende que antes de la conquista inka ya existía gente de condición servil hereditaria que vivía exiliada en la capital (Chucuito); que no sólo Qhari o Kusi sino también *mallku* subalternos, como los de Juli, aprovechaban de los servicios de cuatro unidades domésticas (de un total de 1,500 familias) de condición yana; que tales allegados no eran cautivos extranjeros ni pescadores *uru* sino gente de habla aymara, pastores responsables, de la misma tradición cultural que los señores. El porcentaje

10 Mayor información sobre los yana se encontrará en el ensayo 8 de este libro.

dentro de la población total de esas personas, otorgadas “por una vez”, era bajo: menos del uno por ciento; la mayoría de los servicios agrícolas, pastoriles o de otra índole con que se beneficiaban los principales, continuaba comprendida dentro del sistema de reciprocidad.

Rebaños no campesinos

A más del pastoreo, los *mallku* ejercían derechos sobre la mano de obra campesina — los arrieros, por ejemplo. Cada año, una vez concluida la estación de lluvias, cientos de llamas eran despachadas a los llanos cargando lana, papas y chuño, charqui y otros productos del altiplano en cambio de maíz, el indispensable grano ceremonial, y de hospitalidad. Los arrieros eran proporcionados por los distintos *ayllu*: “le dan... cuarenta o cincuenta yndios cada año para que vayan con carneros deste declarante a traerle maiz para el proveimiyento de su casa a Moquegua y a Cama y a Capinota y a Larecaxa... y que tardan en yr e venyr cada camino destes dos y tres meses... [y venidos que viene los unos no se sirve mas dellos.. o] y les da a estos yndios... chuño y carne seca y quinoa y coca para que coman y les da lana para que alla rescaten para ellos lo que quisieren de comida.. o”, (Diez de San Miguel 1964: 21).

Gran parte de ese “canje” consistía principalmente en el transporte de cosechas propias, ya que los cultivadores de maíz en la vertiente occidental pertenecían a la misma población aymara y habían sido trasladados allí de manera más o menos permanente para asegurar y regularizar el abastecimiento de maíz de los *lupaqa*.

Llamas, charqui y lana figuran siempre en la lista de objetos de intercambio. Los *lupaqa* “que tienen ganados”

iban a las lomas “a rescatar por iniciativa propia, (Diez de San Miguel 1964: 29; Tello 1942: 607-608) ¹¹. Los cultivadores de maíz, en cambio, deseaban conseguir animales serranos. En años buenos, una llama podía canjearse hasta por tres fanegadas de maíz, pero cuando por heladas o sequías “ay mucha hambre no le dan los yungas más que hanega y media por un carnero”, (Diez de San Miguel 1964: 120). Al introducir los europeos la moneda, los sacerdotes observaron que quienes carecían de auquénidos empezaron a comprarlos con dinero español para fines rituales. Las ofrendas de llamas eran frecuentes a huacas como la de Quimquilla, cerca de Huarochirí, a la que se le atribuía influencia en la multiplicación y el bienestar de los hatos. Esa huaca, como tantos otros recintos sagrados de que dieron cuenta los cronistas, tenía hato propio; (Avila 1966: caps. 24 y 9, p. 145). Sería conveniente distinguir esos rebaños de los campesinos de aquellos de los *kuraka*, y estudiarlos como una forma aparte del control de auquénidos en el nivel étnico local.

Los hatos de las huacas eran bastante grandes: quinientas cabezas o más. Se utilizaban con fines rituales, hospitalarios y también utilitarios. En las visitas de Huánuco y de Chucuito no se hace mucha referencia a ellos y hasta se niega su existencia, (Ortiz 1967: 28, 30, 39) pero sabemos que en otras zonas uno o más individuos se dedicaban exclusivamente a cuidar las bestias destinadas a fines sacramentales. Todavía en 1621, un visitador de la región de Recuay encontró dos huacas, a cargo de dos *ayllu* distintos; cada uno contaba con centenares de llamas: “habiéndose habido misericordiosamente el dicho visita-

11 En este artículo, escrito en Huánuco en 1964, todavía no estaba elaborado el modelo de “control vertical” y de archipiélagos - ver el ensayo 3 (1972) de este libro.

dor con ellos y con los demas que confesaron su delito les han rebajado el dicho ganado de mayor cantidad en numero de 150 carneros a la huaca Carachuco y a la huaca Huari Carua 200, no mas, de mucha cantidad”, (Hernández Príncipe 1923: 46).

Casi en la misma época, los jesuitas encargados de la destrucción de las “idolatrías” en Huachos encontraron

“veinte, otras a 30 indios e indias... que no se ocupaban sino en el servicio de las huacas; y estos reservaban de las mitas de Huancavelica y Castrovirreina. Y para hacerlo disimuladamente sin que lo supieran los españoles, ocul-tabanlos cuando niños y no los bautizaban para que no pareciesen en los libros del cura..”, (Teruel 1918: 185).

Se entiende entonces por qué se negaba hacia 1560 la existencia de hatos *chupaychu* o *lupaqa*. Además del temor a los castigos por “idolatrías”, había el peligro de pérdida por confiscación de todos los recursos asignados a instituciones incaicas puestas fuera de la ley. Es notable la reticencia de los informantes de Garcí Diez acerca de los hatos que quizás habían sido separados para el Estado Inca, su iglesia o las *panaka* reales. Sin embargo, existían en diversas partes del reino; en tiempo de Cobo, (1563) todavía se recordaban sus lugares de pastoreo, (Cobo 1956: Lib. 11, cap. x, p. 74). Hatos y pastizales estatales habían sido establecidos en las regiones ricas en llamas y alpacas; donde éstas no existían, se introdujeron desde el sur, (Cieza de León 1967: Lib. 11, caps. xiii, xvii, xvii, págs. 40, 53-54, 226). A cada una de las subdivisiones administrativas de la región de Yauyos, pobre en pastos, se le otorgaron tales recursos en la comarca de Cochobos, (Dávila Briceño 1965: t. 1, p. 165). Polo nos dice que los pastos estatales en territorio *lupaqa* eran administra-

dos aparte de los de “Pacajes”, al sur del lago; los animales de una zona no podían pastar en la otra, (Polo 1916: 62). Según el mismo Polo, buen conocedor del altiplano, los hatos del Estado y la iglesia eran llamados *qhapaqllama*, rebaños de los poderosos; los de los campesinos, *waqchallama*, los de los débiles, (Polo 1940: 136; 1916: 62; Guamán Poma 1936: 897). El significado y el empleo de esas denominaciones merecen más estudio.

Reflejan, desde luego, las pretensiones de la élite inka. Al establecerse el Tawantinsuyu se trató de imponer una ficción legal con arreglo a la cual todas las llamas y alpacas habían pasado al Estado, equivalente a la pretensión que los huanacos y vicuñas eran ahora intipllama, animales del Sol ¹². En otra oportunidad (Murra 1956, capítulo 11), vimos que en forma similar todas las tierras y demás recursos estratégicos eran definidos como pertenecientes al Estado. En realidad las cosas no funcionaban de ese modo: parte considerable, aunque todavía indeterminada, de los animales permaneció en manos de los campesinos y de sus señores, especialmente en el sur.

Dicha ficción tenía, sin embargo, sus ventajas: permitía sostener que los auquénidos no enajenados eran dádivas de un monarca generoso, “regalos” que justificaban, dentro de un sistema de reciprocidad, las nuevas obligaciones de “servir” al Estado; los rebaños de un rebelde podían ser confiscados y concedidos a quienes los “merecían”; las es-

12 Hay indicios de que esta concepción ceremonial de los animales silvestres era preinkaica. Según los informantes de Avila en Huarochirí, todos los años, en noviembre, antes de que empezaran las lluvias, los hombres salían a cazar. Los huanacos capturados se entregaban al shaman local, quedándose los cazadores sólo con el rabo. La caza era seguida de fiesta y baile; se esperaba que las lluvias coincidieran con el baile (Avila 1966, cap. xi).

pecies silvestres, al cuidado de nadie, podían ser reservadas a los batidores del rey. Esa ficción permitía promulgar un reglamento que prohibía matar a las hembras pero autorizaba a trasquilarlas, orden que los virreyes trataron de hacer respetar desde 1557, sin conseguirlo, (Hurtado de Mendoza 1953: 60). Se pretende también que en la época incaica todos los terrenos de caza eran del Inca; se concedían, empero, permisos especiales para cazar, recoger leña o paja, pero la licencia válida en una jurisdicción no era transferible a otra, (Polo 1916: 88). Uno se pregunta si acaso podía observarse estrictamente tal reglamento en condiciones andinas. Probablemente su función principal era permitir que el Estado reclamara tributos en especie — plumas, pescado, huevos, charqui de vicuña o de venado — pues recursos criados “por nadie” podían ser definidos como del Inca. En cambio, conforme a la ficción que separaba lo silvestre de lo cultivado, la familia campesina continuaba ejerciendo un derecho intocable y muy anterior a su propia producción.

Nada hace suponer que los campesinos aceptaran esa versión estatal de la realidad pastoril. Antes de la conquista *inka*, los distintos grupos Qolla guerrearon entre sí por pastos, aguas y rebaños. El Tawantinsuyu empezó su expansión por esa zona, interviniendo allí donde antiguas y profundas rivalidades hacían imposible una defensa conjunta y, a la larga, proclamando una *Pax incaica*. Durante este proceso se fijaron mojones entre los grupos étnicos y se dieron a conocer los modos de hacerlos respetar, (Polo 1940: 194; Falcón 1918: 149; Garcilaso 1960, Lib. 111, cap. xi; 98-99). Muchas llamas fueron confiscadas y formaron el núcleo de los rebaños estatales cuzqueños. Un siglo más tarde, la tenaz memoria de los campesinos todavía recordaba este saqueo, (Polo

1916: 62; Matienzo 1967: parte 11, cap. xiv, p. 276). Según Santillán [1563-64], todavía en su época podían identificarse los dueños preincaicos originales por ciertas “señales”, cuya naturaleza no se precisa pero que quizás fue el color u otra característica local. El Estado pudo pretender el control de todos los recursos, pero la tradición oral recordaba las frecuentes rebeliones de los *lupaqa* y otros criadores de llamas contra el dominio *inka*.

Algunos de los rebaños capturados por los cuzqueños en sus campañas en el Qollasuyu fueron repartidos personalmente a soldados y oficiales incaicos. De ese reparto guardaron recuerdo perdurable los *ayllu* reales; anualmente, en los ritos de iniciación, los jóvenes de la realeza cazaban auquénidos que luego repartían entre sí “en señal de victoria”.

La donación de llamas a determinados individuos creó una nueva categoría de tenencia de animales, distinta de la de los rebaños estatales y de la iglesia. Es posible que ella se originara en la distribución del botín, (Betanzos 1968: cap. x, p. 29) pero posteriormente también se concedieron auquénidos por servicios prestados al Inca y, cuando éste accedía al poder, como favor especial. En tiempo de Wayna Qhapaq, los orejones descontentos fueron apaciguados con dádivas de tejidos y llamas, (Cabello Valboa 1951: Lib. III, cap. xxii, p. 376). En opinión de Garcilaso esos rebaños fueron muy pequeños en tanto que Pedro Pizarro los estimó entre 50 y 100 cabezas. Cobo sugirió que las dádivas se hacían de los rebaños de comunidad, (Cobo 1956: Lib. xii, cap. xxix, p. 123) lo que significaría una enajenación continua, aun después de la conquista *inka*, de los recursos campesinos. Al evaluar la aseveración de Cobo, hay que tomar en cuenta que gran parte de su información sobre los auquéni-

dos proviene de Pedro Pizarro y Polo; este último, que conoció de primera mano el funcionamiento de algunos sectores de la administración incaica, afirmó categóricamente que las llamas repartidas por los Incas no procedían de los rebaños de la comunidad. Polo y Cobo están de acuerdo en que tales dádivas no se podían enajenar ni repartir entre los herederos. Al igual que las dádivas reales de tierras, los hatos pasaban a manos de los descendientes del agraciado, quienes los usaban “en común”, (Polo 1940: 136; 1916: 61, 75, 128).

Lo limitado del vocabulario europeo para describir la variedad de las reciprocidades administrativas utilizadas en los Andes ¹³, obligaron a nuestras fuentes a hablar de “dádivas” o “regalos” cuando describieron la redistribución de rebaños estatales a los señores locales, pero también cuando se trataba de alguna alpaca asociada al personaje real.

Esta confusión se aclara si comparamos lo declarado por Qhari: el Inca le “daba” anualmente 200 ó 300 animales para alimentar a los “pasajeros” que cruzaban el territorio *lupaqa* en misión oficial del Estado Inca. Pero su equivalente estructural, Kusi, señor *urinsaya*, manifestó que el “regalo” era para que comieran no sólo los transeúntes sino también su propia gente:

“el ynga la daua algunas veces algun vestido e otra cosa de precio y algunas ovejas y alguna pieza de plata con que bibiese...”, (Diez de San Miguel 1964).

Las bestias mencionadas por Qhari no son una dádiva: eran una asignación presupuestal, administrativa. Como el *qhapaq ñan*, el camino real, pasaba por el territorio de Qhari, el Estado estaba obligado a abastecer a los *tampu* de la zona Económicamente el gravamen recaía sobre los reba-

¹³ Los diccionarios de González Holguín y de Bertonio traen un rico vocabulario de términos relativos a reciprocidad y redistribución.

ños estatales y no sobre los recursos locales. Lo mencionado por Kusi no contradice lo anterior, sino lo complementa. Además de ocuparse de las instalaciones cuzqueñas en su tierra, los señores locales tenían asociaciones personales con el personaje real: podían recibir alguna alpaca del rebaño real para su uso personal o ritual. Lo que recibían en ambos casos eran camélidos; su significado económico, político y cultural difería mucho.

Las recuas del Estado traían suministros de las provincias y llevaban otros a los centros regionales. Pero en las labores de carga las llamas no pudieron competir nunca con los seres humanos. No podían transportar troncos, piedras u otros objetos pesados, voluminosos o irregulares. Los hombres llevan más Y más lejos, pueden colaborar entre sí, son más sensibles al castigo y responden a alicientes ideológicos. En el norte del Tawantinsuyu aun una carga divisible y, por lo tanto ideal para los auquénidos, como el maíz, viajaba de Cajamarca al Cuzco a espalda humana. Las *qollqa* de Huánuco Pampa se llenaban de la misma manera. En tiempos de paz, los rebaños del Estado eran estimados como fuente principal de lana, que trasquilada, almacenada y, a su debido momento, distribuida entre campesinos y paniaguados del Inca servía para la confección de telas cuya demanda estatal crecía constantemente ¹⁴.

Pero en el sistema incaico el uso principal de los rebaños estatales era el militar. Las recuas del ejército llevaban provisiones y otra carga; en casos de emergencia ellas mismas podían servir de alimento. Describiendo el saqueo del campamento de Atawallpa, Xerez cuenta que en vista de la cantidad de llamas que habían formado parte del ejército, Pi-

¹⁴ Ver ensayo 5 de este libro.

zarro mandó soltarlas ya que “embarazaban el real”. Meses más tarde, cuando empezó a organizarse la resistencia inka, al retirarse Quizquiz a la cordillera, dejó tras de sí no sólo miles de prisioneros sino también 15,000 llamas, (Zárate 1947: Lib. II, cap. xii, p. 483).

Los puestos de avanzada en las fronteras igualmente contaban con llamas. Cerca de Cochabamba, zona de frecuentes escaramuzas, la guarnición incaica podía utilizar, según Murúa, los rebaños asignados administrativamente al Sol (Murúa 1946: Lib. IV, cap. XIV, p. 410). Esto podría ser un error del informante de Murúa, pues leemos en otras fuentes que para el ejército y la guerra se recurría a los hatos estatales, (Polo 1916: 59). Por otra parte? existe amplia evidencia de que en la región andina la guerra se consideraba como un asunto mágico-religioso y no exclusivamente político. En los preparativos bélicos, las entrañas de los animales sacrificados eran examinadas en busca de augurios militares. Durante la campaña, los animales además de llevar provisiones participaban en las ceremonias mensuales de saludo a la Luna nueva. En esa ocasión se detenían las operaciones y se hacían sacrificios inclusive de auquénidos. Los españoles asediados en el Cuzco se aprovecharon de esa pausa.

A veces los animales sacrificados procedían de los hatos estatales pero más frecuentemente de los de la iglesia, (Polo 1940: 135; 1916: 95). Como ya hemos visto, no siempre es fácil distinguir entre las dos clases de rebaños ni factible compararlas cuantitativamente. Hay indicios de que tanto los hatos del Estado como los de la iglesia tenían *moya* y pastores aparte, (Polo 1916: 87-88) pero no disponemos de más detalles. Murúa sostuvo que los Incas otorgaban los mejores pastos al culto solar, (Murúa 1946: Lib. III, cap. xliii,

p. 264) pero su condición eclesiástica y la fecha tardía de su información la hacen dudosa.

Sí puede afirmarse que hubo animales asignados a los distintos cultos estatales: el Sol, el Trueno, Wiraqucha. Parece que antes de los *inka* ya se efectuaban tales asignaciones pues se dice que Pachakamaq tenía llamas “en cada pueblo”; el centro de su culto en tierra de los Yauyos estaba en Checa, cerca de Huarochirí y sus animales pastaban en Sucia Willka, (Avila 1966: cap. xxii, p. 128). Los rebaños de la iglesia estaban cuidadosamente divididos por colores; cada deidad tenía sus preferencias que se reflejaban en el calendario ceremonial. Cien animales pardos eran sacrificados en agosto-septiembre para asegurar el buen desarrollo de los maizales recién sembrados. Wiraqucha también prefería el pardo. Para fomentar las lluvias se mataban en octubre cien llamas blancas: era el color favorito del Sol.

Las *panaka* reales compartían ese interés en el color de los animales. Sus representaciones explicaron a Sarmiento [1572] que “nuestra insignia mayor de señorío” es la napa, una llama blanca, “con camiseta carmesí, aretes de oro y un collar de conchas coloreadas”. Cada vez que el Inca dejaba su casa le precedía una *napa*, la cual había tenido papel destacado en la leyenda dinástica: uno de los cuatro hermanos fundadores trajo consigo las “semillas de la cueva” (¿el maíz?) y la *napa*. Esta asociación estrecha era dramatizada anualmente en la ceremonia de iniciación de los adolescentes reales. Durante casi un mes, además de carreras, ayunes y perforación de orejas, los iniciados y sus familiares sacrificaban auquénidos, se untaban con su sangre, arrancaban su lana y se los comían crudos o cocidos, (Molina 1943: 46-62). Las momias de los Incas tenían sus propias llamas; además

de sacrificios, estos rebaños se utilizaban en el sustento de los custodios. No hay que confundir, sin embargo, tales animales reales con rebaños estatales, pues se repite aquí lo que observamos al tratar de las tierras en el ensayo precedente.

La condición legal y el rango social de los pastores del Estado son más difíciles de averiguar porque carecemos sobre ellos de una fuente como el informe *lupaqa*. Según los datos disponibles, los responsables de los hatos estatales y de la iglesia se dedicaban exclusivamente a esa tarea, (Falcón 1918: 147-48; Valera en Garcilaso 1960: Lib. V, cap. xiii, p. 165; Guamán Poma 1936: 890). Pero además de cuidar los animales, efectuaban otros trabajos más, considerados inherentes a la vida en la puna: caza de venados y huanacos machos para charqui, recolección de plumas multicolores imprescindibles para las prendas militares, pesca, etc, (Guamán Poma 1936: 349, 890). La revisión e intervención de sus cuentas corría a cargo de administradores especiales. Polo quedó asombrado de la minuciosidad de esos registros: en el Qollasuyu el oficial respectivo sabía “exactamente” cuantas llamas se habían criado en el altiplano desde que la zona fue conquistada por los inka y cuantas de ellas habían sido “dadas” al *Inca*. Si el *kipu* indicaba una temporada de éxito, los pastores recibían, además de su sustento, bonificaciones en comida y ropa, (Borregán 1948: 45; Murúa 1946: Lib. 111, cap. xv, p. 200). No sabemos si los premios incluían animales reproductores. El descuido y la disminución de los hatos, en cambio, acarreaban azotes y “multas”.

El censo y la contabilidad de los auquénidos se realizaba en un marco ceremonial. En noviembre, después del trasquile, se contaban todos los animales de los rebaños de la iglesia y del Estado. Este censo iba acompañado, en todas

partes del reino, -de sacrificios con el propósito de aumentar los hatos. Las momias reales eran consultadas sobre el bienestar de los animales para el año venidero, había libaciones de chicha y los pastores más eficientes recibían sus premios.

Es probable — y es una posibilidad que no quisiera dejar de mencionar — que los *yana*, pastores hereditarios de los señores lupaca, tuvieran sus homólogos en los *yana* reales que dedicaban toda su vida a cuidar los rebaños del *Inca* o de alguna *panaka*, (Ortiz 1967: 53). Pero aún no es posible demostrarlo ya que los cronistas no distinguieron entre las diversas categorías de *yana*, y, además, las confundieron con diversas poblaciones serviles surgidas después de la invasión europea.

Ciertos indicios, sin embargo, sugieren que no es imposible aclarar quiénes fueron estos custodios. Algunas de las fuentes mejor informadas, como Santillán o Polo, aseguran que no se pagó tributo al Estado con llamas de la comunidad, (Polo 1940: 135, 165; 1916: 128; Santillán 1968: cap. 73, 74, págs. 127-128). Pero hay otro informe que describe la población de Alea, en Kuntisuyu, y afirma al contrario que los campesinos sí “daban” llamas en tributo, (Acuña 1965: t. 11, págs. 313-315). Al leer con cuidado esta fuente se descubre que los pobladores habían sido “adjudicados” a Pachakuti y sus descendientes. El llamado tributo de animales no sería en este caso sino una entrega de animales estatales por sus pastores *yana*.

De ser correcta esta interpretación, indicaría que en los decenios anteriores a la invasión europea se vislumbraban cambios fundamentales en la economía incaica, tanto en la ganadería como en otros aspectos de la vida. La organización continuaba basándose en unidades étnicas, casi autárquicas, de pastores y agricultores que consideraban sus

recursos como tenencia de los grupos de parentesco, según está ampliamente confirmado por los datos *lupaqa*. A principios del siglo XVI el fundamento de la economía era todavía el derecho básico a los rebaños que ejercía toda familia campesina. Cuando los criadores de auquénidos se convirtieron en campesinos después de la conquista incaica, el sistema que se implantó tenía grandes afinidades con el anterior: las unidades domésticas campesinas no pagaban contribuciones en especies y sólo contribuían con su fuerza de trabajo por turnos “en la realización de tareas para el Estado, que incluían el cuidado de rebaños.

A pesar de todo, algo estaba cambiando: así como los pobladores de Juli habían aportado a Qhari diez unidades domésticas (menos del uno por ciento de su población) para servirle como “criados” de dedicación exclusiva y con carácter hereditario, así el Tawantinsuyu no se contentaba con la definición andina tradicional (“por sus turnos,) de las obligaciones pastoriles para con el Estado. No se puede establecer todavía qué papel correspondió al pastoreo de crecientes rebaños de auquénidos en el surgimiento dentro de la sociedad *inka* de estratos nuevos y serviles. Pero la mera existencia de esos pastores *yana*, arrancados a su ambiente étnico, nos da un indicio de las transformaciones que habrían ocurrido si la invasión europea no hubiera interrumpido el curso que seguían las sociedades andinas.

5

*La función del tejido en varios
contextos sociales y políticos
(1958)*

AL ESTUDIAR LA FORMACIÓN de organismos políticos y de Estados en la región andina, el etnólogo tiene que enfrentarse con uno de los requisitos indispensables para el funcionamiento de todo Estado: las rentas públicas que permiten la existencia del ejército, la burocracia, una corte y demás funciones estatales.

Todos sabemos que en el Tawantinsuyu la entrada principal del presupuesto estatal tuvo como base el esfuerzo productivo agrícola del campesino. Pero es importante recordar la ausencia no sólo del dinero sino también del tributo. El esfuerzo productivo del agricultor tenía dos dimensiones económicas: por un lado continuar su vida casi autosuficiente dentro del *ayllu* y, por otro lado, contribuir al Estado con tiempo, energía y trabajo.

El primer vínculo económico entre el ciudadano y el Tawantinsuyu consistía entonces:

1. no sólo en la obligación de trabajar las tierras del Estado y de la iglesia oficial, *sino también*

Este trabajo fue leído por primera vez en el Segundo Congreso de Historia del Perú, en Lima, 1958 y publicado en el Tomo 11 de sus Actas (1962). Fue reproducido ulteriormente en la revista cuzqueña Wayka y en la antología 100 años de arqueología peruana, preparada por Rogger Ravines, ambas de 1970.

La traducción fue hecha con la generosa ayuda de Raquel Chocano Bryce.

2. en la continuidad de sus derechos a cosechar sus propios cultivos en tierras del *ayllu*, sin deber nada de lo cultivado en tales tierras y manteniendo los patrones de la tradicional reciprocidad andina.

Quiero aquí sugerir la existencia de un segundo vínculo, menos obvio al observador europeo del siglo XVI, pero que sí parece tener importancia no sólo en el pensamiento económico incaico, sino dentro de los hondos valores andinos de todas las épocas, pre y postincaicas.

Todos conocemos la excelencia, tanto técnica como estética, del tejido andino. Como lo ha indicado Junius B. Bird, “algunos de ellos ocupan alto lugar entre los más finos tejidos jamás hechos, (Bennett y Bird 1949: 256). La arqueología demuestra que el intenso interés y la obvia preocupación por lo textil perduraron milenios, iniciándose mucho antes del surgimiento de los *inka*. El estudio de las fuentes etnohistóricas revela que en la cultura andina la *mit'a* textil casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico: toda unidad doméstica entregaba tiempo y energía tejiendo para el Estado, en forma regular, anual y repetida. Esto se ve más claramente en los cronistas de origen andino como Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua: tal Inca

“fue gran amigo de chacaras y de hacer ropa...”, (Santa Cruz Pachacuti 1968: 287).

Dejando de lado los aspectos técnicos o artísticos del tejido, objetos de una rica bibliografía¹, las preguntas que se suscitan en este ensayo son: ¿cuáles son las asociaciones, los elementos de organización social de esta enorme producción

¹ Las mejoras introducciones a esta bibliografía son las obras de Junius B. Bird (Bennett y Bird 1949, 256-93 y 304-06) y de Ann Gayton (1962).

textil? ¿quién tejía? ¿con qué fines? ¿cómo se integraba el tejido en tantos e inesperados contextos políticos y religiosos?

Las fibras básicas hiladas y tejidas en la región andina fueron el algodón en la costa y la lana de los auquénidos en la sierra. El algodón se encuentra en algunas de las capas arqueológicas más antiguas, anteriores a la llegada del maíz a la costa. Su uso textil desde épocas muy tempranas alcanzó gran perfección, (Carrión Cachot 1931; Bennett, 1946: 29) y a lo largo de toda la historia costeña quedó como la fibra básica; hasta el punto que Bird llega a decir que “el arte textil peruano se basa en el uso del algodón y no en el de la lana o cualquier otra fibra” (Bennett y Bird 1949: 258) ². Es lamentable que nuestras fuentes del siglo XVI hablen tan poco del cultivo del algodón y es curioso que en la cerámica costeña, que tan frecuentemente representa plantas cultivadas, casi nunca se le encuentre representado, (Yákovleff y Herrera 1934: 257).

En la sierra, la arqueología nos enseña poco, ya que los tejidos no se conservan; por esta razón algunos han menospreciado la importancia cultural y la excelencia técnica de los tejidos serranos, ambas evidentes en las crónicas. Aunque el trabajo de Augusto Cardich indica que los auquénidos han sido cazados desde hace muchos miles de años, todavía no hemos podido fechar su domesticación. Como se encuentran entierros de llamas sacrificadas en capas Cupisnique, -período de influencia serrana en la costa norte- (primer milenio antes de nuestra era), presumimos que éstas ya eran domésticas.

El uso del tejido de lana se extendió con la expansión

2 La obra de Bird, basada en datos arqueológicos, trata mayormente de tejidos costeños; el presente trabajo, basado en los cronistas, se fija más en los serranos.

incaica³ pero en 1532 todavía no había llegado a todas partes. Santillán nos habla de “algunos” serranos que cargaban en sus hombros ya que no tenían llamas; aunque vivían en tierra fría sus ropas eran “como una red”, hechas de fibra de Gabuya, (Santillán 1968: cap. LXIV, p. 124). Garcilaso también indica que hubo regiones donde se desconocía tanto la lana como el algodón, (1960: Lib. VIII, cap. xiii, p. 310). Desgraciadamente, ninguna de estas fuentes localiza tales regiones. La tradición oral recopilada por Angeles Caballero indica que uno de los apodos de los antiguos habitantes del Callejón de Huaylas fue *karapishtu*, personas que se visten con fibras del maguey, (Angeles Caballero 1955: 44-45).

Hablando etnohistóricamente, la clasificación más sistemática de telares y tejidos la encontramos en Cobo, (Cobo 1956: Lib. XIV, cap. xi, págs. 258-59)⁴. Aunque cada tipo de tejido y técnica de tejer u ornamentar tenía su propio nombre, los europeos se contentaron con una sencilla clasificación: 1. la ahuasca, un producto casero, y 2. el cumbi, un tejido fino, fabricado en un telar especial. Todos los observadores de la invasión europea están de acuerdo en que la ropa de cumbi era maravillosamente suave, “como la seda”, de colores vivos o con ornamentos de plumas, “cosa de espanto ver su hechura, sin parecer hilo alguno...” (Pizarro 1571). Las comparaciones desfavorables a los tejidos europeos re-

3 Véase, por ejemplo, en Pachacamac, donde el algodón es seis a ocho veces más frecuentes que la lana; ésta se encuentra concentrada en las capas con alfarería inca (Bennett y Bird 1949: 275).

En otra parte, Bird utiliza proporciones de lana en un conjunto textil como indicio de antigüedad: se supone que Paracas-Necrópolis fue más antiguo que Nazca A a B, por contener menos lana (Bird 1952: 21).

4 Véase también la descripción técnica e ilustrada de Bird en Eennett y Bird 1949. Otros estudios detallados son: O’Neale y Kroeber 1930, o’Neale y Clark 1948, Bird 1954.

sultan corrientes entre los cronistas, (Xerez 1947: 326; Estete 1918: 11; Pizarro 1571) y sólo dieciocho años después de la invasión, Cieza lamentaba ya la pérdida de este tesoro artesanal, (Cieza 1947: 439)⁵. Es probable que haya habido clases de *cumbi*: algunos de uso más amplio entre los *kuraka* o la burocracia, y otros restringidos al uso privilegiado del Inca, (Murúa 1946: 91, 332; Garcilaso 1960: 155; Cabo 1956: 259). Según Cieza no había distinciones de rango en la hechura del vestido, pero sí en la calidad de la tela y de la ornamentación, (Cieza 1967: Lib. 11, cap. xix, p. 64). El vestido campesino encuentra su más detallada descripción en Cobo, (Cobo 1956: 238-39)⁶. Las fuentes descuidan diferencias regionales y étnicas, con la excepción de los llautos, el cabello y algunas veces los tipos de deformación craneana.

Todos estamos familiarizados con la tantas veces citada imagen de la mujer andina, nunca desocupada, hilando sin cesar, de pie, sentada y hasta caminando, (Murúa 1946: 233; Garcilaso 1960: 202; Cobo 1956: 258). Ella hilaba la fibra y tejía gran parte de la ropa que vestía su familia y el huso lo llevaba a la tumba, como símbolo de su condición femenina. En la práctica, la división sexual del trabajo era menos rígida. La destreza en el hilado y tejido la adquirían en la niñez tanto los muchachos como las niñas. Los varones “reservados” de la *mit'a* — viejos, inválidos y niños— ayudaban hilando y torciendo sogas, tejiendo costales y “obra basta”, según su fuerza y capacidad, (Xerez 1947: 330; Santillán 1968: 117; Polo 1916: 131).

5 Véase también la observación de González Holguín: al hablar de los tejedores de *cumbi* los llama ya en esta temprana fecha “los biejos que saben texerla assi”, (1952: 67).

6 Véase también la exposición sistemática del vestuario inka en Rowe 1946: 233-35.

Es bastante asombroso que contando con tanta información sobre llamas y tejidos, el estudio de la economía inka no pueda aclarar todavía la procedencia de las materias primas textiles que la mujer campesina usaba en la costa. Hay poca información acerca de las prácticas antiguas del cultivo del algodón; ¿qué acceso tuvo la unidad doméstica a esa fibra? Es posible que hubiera algodones de comunidad, correspondientes al hato serrano de alpacas ya que Iñigo Ortiz nos habla de

“las chacaras de algodón que tiene en el dicho Machque que es de todos estos indios...” y del “pueblo de Huana-caura... que se hizo de comunidad para el beneficio de los algodones que estari ahí cerca...”, (Ortiz de Zúñiga 1967: 243; 1972: 24).

Pero es menester recordar que Ortiz describe una zona serrana, donde el cultivo del algodón era más precario y, además, influenciado en 1562 por la extorsión europea de ropa. ¿Cuáles habrían sido en la costa las formas de tenencia de tierras dedicadas al algodón?

Dadas las posibilidades de control social y económico ofrecidas por el riego, es posible que en la costa haya habido un nivel de complejidad en las formas de tenencia y de derechos a las fibras ausente en la sierra, pero es imposible afirmarlo hasta la fecha.

En la zona andina todas las familias podían aspirar a su parte de las fibras:

“esta lana que se repartía de la comunidad a cada vno lo que havia menester para su vestido e de sus mujeres e hijos...”, (Polo 1916: 66).

Sin embargo, como había grupos étnicos que no tenían hatos ni algodones, las fibras se conseguían también

por trueque. Iñigo Ortiz menciona varias transacciones: papas y charqui por algodón, *uchu* por lana, (Ortiz 1967: 40; 1972: 102, 108) ⁷. Es probable que tales intercambios sobrevivieran al establecimiento *inka* de hatos y algodonales estatales, ya que el esfuerzo de la comunidad para mantener su autosuficiencia nos llega insistentemente en los materiales de Huánuco.

Sería un error dar por supuesto los usos a los que estaban sujetos los tejidos en la familia campesina andina. Es indudable que la gente necesita vestirse a los tres mil y más metros sobre el nivel del mar y que en toda sociedad el vestido siempre tiene su lado psicológico y ornamental. Pero en la región andina las funciones del tejido iban mucho más allá de tales denominadores comunes. Por ejemplo, las prendas de vestir aparecen como el regalo principal y preferido en todo momento de crisis del ciclo vital: los parientes regalaban ropa en el primer corte de pelo y en el *warachikuy*, (Polo 1940: 181; 1916: 200-01) ⁸. El uso de precauciones mágicas en el hilar y el vestir ceremonial de ropa nueva sigue siendo aspecto integral del cambio de status hasta nuestros días: en Quiquijana, en los años veinte de este siglo todavía había carreras ceremoniales entre pares de jóvenes cuando estrenaban su ropa de adultos, (Muñiz 1926: 15; Matos 1958: 201). Aunque la mayoría de los cronistas y de los estudiosos modernos han aceptado la leyenda que no hubo matrimonio sin sanción real, Murúa y Guamán Poma traen fuertes indicios de la existencia, al nivel local, de ofrendas matrimoniales

⁷ Estas líneas fueron escritas antes de elaborarse el modelo de “archipiélago vertical” - Véase el ensayo 3 de este libro.

⁸ Copiado por Murúa 1946, Lib. 111, cap. lviii, 307 y por Coba, 1956, Lib. XIV, cap. vi, 246. Véase también Garcilaso, 1960, Lib. IV, cap. xi; págs. 160-61; y Arriaga 1968: cap. vi; p. 215.

institucionalizadas, que siempre incluían tejidos. “Labrar mejor mantas” era fuente de prestigio y envidia entre las esposas de un mismo varón, (Murúa 1946: Lib. III, cap. xxxiii, p. 240. Guamán Poma 1936: 87).

De todas las etapas vitales, la muerte tenía la más íntima relación con el tejido, bien documentada en la arqueología, las crónicas y la etnología. Polo notó que los muertos eran adornados con ropa nueva y varios vestidos sin estrenar se colocaban en la tumba, (Polo 1916b: 194; 1916a: 6) ⁹. En la costa la arqueología indica que tal costumbre no fue sólo incaica sino panandina y que su antigüedad es de miles de años. Fueron tan bellas y tan amplias las ofrendas mortuorias en las varias épocas que han sido objeto de estudio, no sólo técnico o estético sino también cuantitativo. Yácovleff y sus colaboradores hicieron un cálculo aproximado de la cantidad de algodón necesaria para tejer el fardo funerario de una sola momia de Paracas: medía 300 metros cuadrados; se utilizaría la producción de más de una hectárea de tierra, (Yácovleff y Muelle 1932: 48; 1933: 73, 78; O’Neale 1935: 247) ¡para una sola tumba! La cantidad de horas empleadas por una mujer en hilar, tejer y bordar es incalculable.

Es interesante comparar el papel desempeñado por el tejido en los velorios descritos por los cronistas, (Polo 1916: 8; 1916: 194; Murúa 1946: Lib. III, cap. li; 387; Guamán Poma 1936: 25, 70, 186, 290, 296, 297; Arriaga 1968 caps. vi y ix; págs. 216 y 225; Hernández Príncipe 1923: 41), con los que hoy se celebran en la sierra. Los trabajos etnológicos modernos de Osear Núñez del Prado (1952: 9) y de Efraín Moro te Best (1951: 151), en la zona del Cuzco, no sólo confirman la utilidad de tales comparaciones sino que sirven

9 Estas líneas han sido copiadas nada menos que tres veces: por Acosta, Murúa y Cobo. Véase también Guaman Poma 1936: 290 y 194.

también para aclarar la identificación simbólica de persona y prenda: dentro de los ocho días después de la muerte, los parientes y amigos celebran el *p'acha — t'aqsay*, es decir el lavado ceremonial de toda la ropa del finado, para salvar el peligro de que el muerto regrese si alguna se queda sin lavar. En la hacienda Sallaq el lavado lo hacen personas que no son parientes y la ceremonia se lleva a cabo al día siguiente después del entierro. En esa zona el octavo día se dedica a la apertura pública del bulto de prendas de vestir.

Una importancia semejante tuvo el tejido en la vida religiosa de la comunidad campesina pre-europea, pero los cronistas en su gran mayoría se limitan a describir los ritos y ceremonias del culto estatal. Sólo a principios del siglo XVII, cuando los destructores de huacas locales como A vila, Arriaga, Teruel o Albornoz nos informan sobre su vandálica actividad, se nos hace posible discernir las religiones étnicas y regionales de la jerarquía eclesiástica cuzqueña. Arriaga, por ejemplo, se vanagloria de haber quemado 600 “ídolos”, “muchos de ellos con sus vestiduras y ornamentos de mantillas de cumbi muy curiosos...”. También nos habla de los

“malquis... huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles... adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o cumbi...” (Arriaga 1968: cap. i, ii y ix; págs. 196, 203, 225-226).

Lo que una civilización escoge como objeto de sacrificio es siempre un buen indicio de los valores de tal civilización. Las culturas andinas siempre consideraron las prendas de vestir como uno de los sacrificios más preciados: Garcilaso, quien cita la preferencia por las llamas, puede compararse con Cobo:

“No era menos comun y estimada... la ofrenda de ropa

fina pues apenas había sacrificio principal en que no entrase ... [Además de las prendas colocadas- en tumbas] era mucho mayor sin comparación la cantidad que quemaba...” (Garcilaso 1960: Lib. 11, cap. viii, p. 53; Cabo 1956: Lib. XIII, cap. xxii, p. 203).

Antes de pasar a consideraciones ya netamente estatales, es útil detenernos unos momentos para considerar el papel intermediario de los *kuraka*, ya que las últimas investigaciones han indicado la insuficiencia de los estudios que sólo consideran el contraste entre campesinos y Estado. Muy a menudo, en particular en los escalones menores, el *kuraka* era miembro del grupo de parentesco. Su autoridad y sus reclamos eran forzados por tantos lazos y obligaciones de reciprocidad que las contribuciones de tejidos al *kuraka* participaban de las medidas redistributivas y de reciprocidad que hemos visto funcionar en otros sectores de la economía campesina. El tejido se menciona, frecuentemente, entre los privilegios del *kuraka*.

La mejor fuente para estudiar esos “privilegios” es la visita que recoge las respuestas de los informantes de Iñigo Ortiz. En la región de Huánuco, un *kuraka* tenía acceso automático a la lana y al algodón de la comunidad, pero el informante supone tal derecho y no lo aclara. La visita enfatiza las pretensiones del señor al esfuerzo de los demás, enumerando las camisetas y ojotas que “recibía”, tejidas por “sus indios”, (Ortiz, 1967: 28, 48-49; 1972: 35, 56, 218). Se le hacían, según los informantes de Ortiz, “por ruegos”, dando por supuesto que los tejedores eran aldeanos regulares cuyos lazos con el *kuraka* eran recíprocos o bien mujeres “de servicio” o “criados”, como un tal Riquira, quien dedicaba todo su tiempo al servicio de don Juan Chuchuyauri, el *kuraka* de los *yacha*, (Ortiz 1972: 56, 102).

Tales obligaciones se aclaran con los testimonios de Polo y Falcón: es cierto, dice el primero, que los señores “recibían” mucho ropa, pero las tejedoras eran las mismas mujeres del beneficiado, (Polo 1940: 141). Independientemente, el licenciado Falcón recogió dos testimonios contradictorios treinta y cinco años después de la invasión: los *kuraka* aseveraban que antes de 1532 recibían tejidos y los campesinos lo niegan; dicen que sólo proporcionaban la gente. Falcón consideró que ambos decían la verdad: la ropa, que los *kuraka* necesitaban para tantos propósitos, se la tejían principalmente las múltiples esposas del dirigente étnico; pero como los invasores habían prohibido la poliginia, en la época de Falcón había falta de “mano de obra”, (Falcón 1918: 154). En todo caso, las fuentes concuerdan en que el trabajo se hacía con fibras proporcionadas por el señor.

Y a hemos notado que cuando se llega al Estado hay poca ambigüedad: en la ideología inka, el Estado necesitaba de gran cantidad de tejidos y en todos los hogares se cumplía con la obligación de tejer.

Hay debate sobre la cuota señalada a cada unidad doméstica. Cieza supone que era de una manta al año por cada “casa” y una camisa por persona, (Cieza 1967: Lib. 11, cap. xviii, págs. 59-60). Otras tres de nuestras fuentes, al contrario, insisten en que no hubo límite, ni cuenta - tejían lo que se les mandaba y estaban siempre tejiendo, (Castro y Ortega 1934: 146-47; Polo 1940: 165; 1916: 66 y 127; Santillán 1968: 115). Es curioso que dos de estas mismas fuentes digan lo mismo que Cieza pero en otras páginas: cada hogar debía una sola prenda al año, (Castro y Ortega 1934: 146-47)

¹⁰ Es posible que haya aquí confusión entre dos clases de
10 Compárese con Santillán 1968: cap. lii con cap. lxxiii; 1968: p. 116 con 127.

obligaciones, entre las que el Estado exigía y las debidas al kuraka, ya que la contradicción aparece en la misma página de la relación de Castro y Ortega ¹¹. La obligación de tejer para el Estado recaía principalmente sobre las mujeres; si no había esposa en la casa, no se esperaba el cumplimiento de la mit' a textil, (Santillán 1968: 126; Guamán Poma 1936: 896).

Para asegurar la amplia existencia de materias primas, el Estado Inca había formulado una política textil, de la que sólo fragmentos han llegado hasta nosotros. Hemos visto (ensayo 4) que los *inka* crearon hatos estatales, promulgando también una ficción legal según la cual todos los auquénidos pasaban a ser del Estado. Probablemente hubo medidas equivalentes en la costa algodonera, pero las fuentes que tratan del litoral Pacífico son hasta ahora tan pocas que es mejor posponer la especulación. Las fibras textiles eran tan altamente valoradas que hasta las silvestres fueron objeto de reglamentación estatal. No es necesario aceptar literalmente las palabras de Cieza sobre la prohibición de matar guanacos hembras, o las de Guamán Poma, de que entre las obligaciones de los muchachos entre nueve y doce años figuraba la entrega de plumas para los tejedores del *Inca*, (Cieza 1967: Lib. 11, cap. xvi, págs. 50-51; Guamán Poma 1936: 207), para apreciar el hecho que tal esfuerzo reglamentario refleja las hondas preferencias de la élite inka, aun si no se cumplía la legislación.

De la misma manera que el kuraka daba fibras a sus “criados”, el Estado Inca no esperaba que el campesino proporcionara las materias primas para la mit' a textil.

Como bien lo dice Polo: “nyngun indio contribuya de la

11 Véase también la protesta indignada de Guamán Poma 1936: 495, 497, 526, 896 y las ilustraciones en las págs. 564 y 645.

ropa que hazia para su vestir...”, (Polo 1916: 127) ¹².

Treinta años después de la invasión, los chupaychu todavía recordaban que el Inca les proporcionaba la lana con que tejían para los depósitos reales y comparaban esto con las extorsiones europeas, ya que en el régimen colonial muchas veces tenían que proporcionar el algodón, que no cultivaban, y que obligadamente conseguían mediante el trueque, (Ortiz 1967: 29, 37-39).

Al buscar una mejor comprensión de tanto interés, y hasta de la obsesión, por lo textil, (evidente tanto en los restos arqueológicos como en las crónicas), es útil equiparar nuestro estudio de los aspectos funcionales del tejido campesino con un examen de las utilidades que el Estado obtenía de la ropa.

En este nivel aparecen ciertas impresiones cuantitativas. Los cronistas de la invasión vieron depósitos estatales en todo el reino; casi todos expresaron su asombro ante al número y tamaño de estas instalaciones. Algunas contenían alimentos, otras armas o herramientas, pero el aspecto más típicamente andino, y por lo tanto extraño al observador europeo, fueron los depósitos llenos de lana y algodón, tejidos y diversas prendas.

Entre los testigos de la invasión, Xerez nos informa que en Cajamarca había “casas llenas de ropa liada en fardos arrimados hasta los techos”. Aun después que

“los cristianos tomaron lo que quisieron... parecia no haber hecho falta la que fue tomada...” (Xerez 1947: 334).

“Todas estas cosas de tiendas y ropa de lana y algodón eran tantas que a mi parecer fueron menester muchos navios en que cupieran...”, (Estete 1918: f. 8v).

12 Véase también Polo 1940: 136 y 178.

dice Estete, con inconsciente ironía. Al avanzar el ejército de Pizarra a lo largo del Tawantinsuyu encontró depósitos semejantes en Xauxa ¹³ y en el Cuzco. En esa capital era “increíble” ver la cantidad de depósitos llenos de lana, sogas, ropa, tanto fina como tosca, prendas de toda clase, plumas y ojotas. Pedro Pizarra, al describir cuarenta años más tarde lo que vio de mozo, decía:

“no podre decir los depositas vide de ropas y de todos generas de ropas y vestidos que en este reino se hacian y usaban que faltaba tiempo para vello y entendimiento para comprender tanta cosa...”, (Pizarro 1965: 195) ¹⁴.

Entre los consumidores de las reservas textiles del Estado es obvio que el ejército y la guerra ocupaban el primer lugar. Un ejército en campaña contaba con encontrar en su camino mantas, ropa y equipo para acampar. Los informantes de Román y Zamora le indicaron que tales almacenes eran más frecuentes en las fronteras, “donde se daban las batallas”, (Román 1897: Lib. 111, cap. xii, p. 203). Guamán Poma nos habla de los jóvenes de dieciocho a veinte años que servían de mensajeros y cargadores militares:

“por gran regalo le daua un poco de mote, una camiseta y manta gruesa. Aquello le bastaua...”, (Guamán Poma 1936: 203).

Los soldados que se distinguían en la batalla recibían prendas de vestir. Estete fue informado en Cajamarca que las enormes cantidades de “ropa nueva” encontradas en el campamento de Atawallpa eran para repartir a sus ejércitos el día que por primera vez formaban filas, (Estete 1918: f. 8).

Para animar los ánimos decaídos de algún regimien-

¹³ Ver ensayo 9 de este libro, donde se habla de los depósitos de Xauxa en ese período.

¹⁴ Véase también Polo 1940: 156.

to, el mando cuzqueño hacía promesas de repartir el botín, que siempre incluía tejidos. Betanzos nos informa que en el sitio del Cuzco por los Chanka, Wiraqucha prometió a sus guerreros llamas, ropa, oro y plata, mujeres y yana, en este orden, (Betanzos 1968: cap. VI, p. 16). En un momento posterior, durante la reconquista de los Cayambe y Cañari, Wayna Qhapaq se enfrentó con una rebelión de los parientes reales. Sarmiento relata que el Inca apaciguó a su parentela con ropa y comida, también en este orden, (Sarmiento 1943: 126). El informe independiente de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua sobre el mismo incidente menciona “gran cantidad de ropas y comidas ... echando a la rebatiña...”, (Santa Cruz 1968: 310) ¹⁵. Es posible que las dinastías de Montesinos sean imaginarias pero la tradición oral que él recopiló referente a que durante el reino de un tal Titu Yupanqui los soldados se rebelaron porque tenían hambre y porque no habían recibido los dos vestidos que se les debían anualmente, tiene un auténtico timbre andino. “Hizo el rey reparar los trojes y avivar las mitas de los vestidos” y los soldados quedaron satisfechos, (Montesinos 1957: Lib. II, cap. x, p. 40).

Hay otros modos para indicar el apego extraordinario a los tejidos exhibido por el ejército. Al describir la ocupación de Xauxa por los europeos, P. Sancho dice que, en su retirada, el ejército de Quizquiz quemó por lo menos uno y posiblemente varios almacenes llenos de “muchas ropas y maiz”, en este orden, (Sancho 1917: cap. IV, p. 141) ¹⁶. Al relatar los mismos acontecimientos, Zárata cuenta que, al retroceder repentinamente, Quizquiz dejó atrás 15,000 llamas y 4,000 prisioneros pero que quemó “toda la ropa que los indios no pudjeron subir a la sierra”, (Zárata 1947: Lib.

¹⁵ Véase también Cabello Valboa 1951, Lib. III, cap. xxi; 375-376.

¹⁶ Véase también la carta del cabildo de Xauxa al rey, 1941: 135.

II, cap. xii, p. 483)¹⁷. El enemigo no fue privado de llamas o de gente (quienes según tanto Zárate como Garcilaso se unieron a la tropa europea), sino de tejidos... Más al norte, el partidario de Atawallpa, Rumiñawi, al retroceder frente a Benalcázar, también puso fuego

“a una sala llena de muy rica ropa que allí tenían desde el tiempo de Huayna Capac...” (Zárate 1947: Lib. 11, cap. ix, p. 481).

Cuando Valdivia invadió Chile, en 1541, encontró que la población local había recibido órdenes del mando de la resistencia *inka*

“que escondiesen el oro que no veníamos a otra cosa... que asimismo quemasen las comidas ropas y lo que tenían. Cumplieronle tan al pie de la letra que las [llamas] que tenían se comieron y arrancaron todos los algodona-les y quemaron la lana. . se quedaron desnudos quemando la propia ropa dellas...” (Valdivia 1970: 55).

Casi dos mil años atrás, en la época Mochica, encontramos otras pruebas de la importancia mágica y militar del tejido. Escenas de batallas dibujadas en la cerámica retratan prisioneros desnudos cuyas “ropas y armas despojadas las llevaba el vencedor”, (Muelle 1936: 76). Tan arraigada era esta preferencia que la encontramos vigente durante la conquista incaica y aun en la invasión europea: durante las guerras llamadas “civiles”, las tropas andinas que acompañaban tanto un bando como el otro tenían la creencia que era posible perjudicar o matar al enemigo quitándole su ropa y vistiéndolo con ella una imagen a la que ahorcaban, (Murúa 1946: Lib. 11, cap. lvii, p. 306). Cuando los almagristas perdieron la batalla de Salinas, los aliados de ambos bandos desvistie-

17 Véase también Garcilaso 1960: Lib. 11, cap. xiv; t. iii, p. 102.

ron a los muertos y aun a los heridos, (Zárate 1947: Lib. II, cap. ix, p. 491) ¹⁸. Después de 250 años, los muertos fueron desnudados durante las rebeliones que culminaron con los sitios del Cuzco y de La Paz, (Villanueva 1948: 75).

Parte de la explicación de la importancia militar del tejido reside en su significado mágico-religioso. Hemos notado arriba el interés por lo textil de las huacas locales y la frecuencia de sacrificios que incluían tejidos. La iglesia estatal compartía tal orientación: algunas de las imágenes del Sol o del Trueno eran hechas con mantas gruesas, tan firmemente enfardeladas que el “ídolo” quedaba parado por sí mismo; otras eran de oro, ataviadas con mantas de lana ensartadas de oro. Gran parte del tiempo las estatuas ceremoniales quedaban escondidas tras cortinas muy finas y “sutiles” de cumbi. En los días de fiesta las imágenes eran sacadas por los sacerdotes que las cargaban en hombros y las colocaban en la plaza en un escaño bajo, cubiertas con mantas de plumas, (Betanzos 1968: cap. xi, 33; Pedro Pizarro 1965: 192; Polo 1940: 154; Cobo 1965: Lib. XIII, caps. iv y v; págs. 156-57).

La iglesia, como el ejército, era gran consumidora de tejidos, ya que los quemaba en los continuos sacrificios necesarios para la protección mágica del Estado y del Inca. El calendario estatal de sacrificios, que se puede recopilar de los cronistas, indica que sólo las llamas rivalizaban con los tejidos como ofrenda favorita. Durante la citua, en el mes de setiembre, cuando las enfermedades eran echadas del Cuzco, los sacerdotes las arrojaban al río junto con sacrificios de llamas, mucha ropa de todos los colores, coca y flores. En diciembre y enero, cuando inmolaban diez llamas para salvaguardar la salud del Inca, cada panaka real contri-

¹⁸ Véase la versión de Garcilaso, 1980, Lib. III, cap. xviii, t. III: p. 208.

buía con diez prendas de tela blanca y roja muy fina, que se quemaban en honor del Sol, la Luna, el Trueno, Viracocha y Pachamama. En Mayocati, el décimonoveno día del mismo mes, otros tejidos de colores, plumas, llamas y las cenizas de todos los sacrificios del año eran arrojados al río. (Betanzos 1968: cap. xv: 45-46; Molina 1943: 46, 64-65; Cobo 1956: Lib. XIII, cap. xxvi, p. 213). El qhapaq hucha, un sacrificio variamente descrito como excepcional ya que se ofrendaban vidas humanas, también incluía tejidos. Cuando el Inca Was- kar cayó en manos del ejército de su hermano, los sacerdotes practicaron un qhapaq hucha en el cual sacrificaron niños, llamas y mucha ropa, (Betanzos 1968: cap. xi, p. 33 Polo 1940: 154; Molina, 1943: 69).

Muchas de tales ofrendas provenían de los almacenes de la iglesia y de las varias huacas dinásticas, pero algunas veces de los depósitos del Estado. Hasta la fecha es imposible determinar qué sacrificios se hacían de cuáles depósitos; deidades como el Trueno parecen haber tenido los suyos propios, (Guamán Poma 1936: 265).

Un artículo altamente valorado inevitablemente adquiere connotaciones de rango en una sociedad estratificada. Puede ser que Cieza tenga razón cuando dice que no hubo diferencias en el corte de las prendas de vestir, pero muchos datos, a través de los siglos, indican diferencias cuantitativas y cualitativas en los tejidos usados y en su ornamentación, (Cieza 1967: Lib. II, cap. xix, p. 64).

Había tejidos que se hacían para el uso privilegiado del Inca. Su ropa era muy fina, adornada con hilos de metales preciosos, plumas, conchas y bordados¹⁹. Murúa y Garcilaso
¹⁹ Véanse los pintorescos detalles de Guaman Poma, págs. 87, 89, 97, 99, 103, 105, 123, 127 y 131, que no son necesariamente del dominio de la fantasía: en la época que Guaman Poma escribía e ilustra su manuscrito,

nos informan que los reyes “regalaban” sus trajes usados, pero Pedro Pizarro pretende haber visto cestos llenos de ropa vieja de Atawallpa. La contradicción no es muy seria: era parte de la política y la economía inka “regalar” lo que había pertenecido al Inca, pero es cierto también que todo lo tocado por el soberano, por este mismo hecho, quedaba impregnado por un potencial mágico peligroso. No sólo los Incas, sino también sus momias “guardaban todo” — no sólo indumentaria y vasijas, sino también uñas, pelos y restos de alimentos. ¿Cómo evitar que lo “obsequiado” no fuera usado con fines maléficos contra el “benefactor”? Fue un problema que los sacerdotes incaicos resolvieron, sin duda, pero las fuentes europeas no lo captaron.

La corte y las panaka reales participaban en el consumo fastuoso y privilegiado del tejido. El caso concreto más interesante de que sabemos es el de la iniciación de los jóvenes cuzqueños pertenecientes a los linajes reales. Por suerte tenemos la descripción detallada de Cristóbal de Malina: en una ceremonia que duraba más de un mes, el tejido y las obligaciones de reciprocidad textil, asumidas por los parientes del candidato, formaban un elemento interesantísimo que no ha recibido todavía el estudio detenido que merece, (Malina 1943; Betanzos 1968)”. A cada paso de este *rite de passage* el candidato cambiaba de ropa, y cada prenda era regalo de determinado pariente, una obligación ceremonial que expresaba y reforzaba los lazos de parentesco. Los colores, las telas usadas, la ornamentación, todo tenía alguna relación

hubo una procesión en Lima (1610), en la cual cada uno de los reyes de la tradición oral inka fueron llevados en andas, galanamente ataviados. Un “sobrino” de los últimos Incas estaba encargado de la procesión y es posible que Guaman Poma la viera. Coba 1956, Lib. XII, cap. ii: 61. Entre los autores modernos, consúltese Pardo 1953.

con la tradición oral dinástica; el uso simbólico del tejido acompaña no sólo la transición de muchacho a varón, sino también otros momentos de crisis en el ciclo vital, como el matrimonio o la muerte.

El tono afectivo extraordinario que caracteriza el uso del tejido y el Jaecho simultáneo de que las sociedades andinas estuvieran divididas en clases, permitió el uso interesado y el manejo de los tejidos en una variedad de situaciones sociales y políticas. El simple hecho que el tejido fino era, por definición, un privilegio real, significaba que una dádiva de este material fuera muy estimada por el receptor. Es así como, por un lado, el uso desautorizado de las prendas de vicuña se castigaba, según los informantes, con la pena de muerte, y, a la vez, era un regalo al que aspiraban los parientes del Inca y hasta los kuraka, (Garcilaso 1960: Lib. VI, cap. vi, p. 201). En ocasiones estatales importantes como la muerte del Inca o cuando ceñía la mascaipacha, y grandes muchedumbres se reunían en el Cuzco, el Estado repartía entre los presentes miles de llamas, mujeres, el derecho de usar andas e, inevitablemente, tejidos en grandes cantidades²⁰.

Cualquiera, desde un humilde campesino, *mit'ayoc* de su *kuraka*, hasta un altivo awki, en proceso de ser eliminado en una intriga de sucesión

“se clava por bien gratificado de su cacique o rey con una camisa de las que tal señor usaba por vil y desecha que

20 Cabe11o Valboa, 1951, Lib. 111, cap. xx; p. 359; Murita, 1946, lib. 111, cap. xlv; p. 266; Santa Cruz Pachacuti Salcarnayhua 1968: p. 302; Cabo 19.56: Lib. XII, cap. vi; p. 69. Los europeos del siglo XVI aprendieron temprano el valor especial del tejido en los Andes: parte de los regalos con los cuales tentaron al Inca Sayri Thupa para que abandonara el núcleo de resistencia en Vilcabamba incluía piezas de terciopelo y damasco, además de vasijas doradas ... (Garcilaso 1960, Lih. VIII, cap. ix; t. 111: 141, citando a Diego Fernández, e] Palentino).

fuese...” (Cabello Valboa 1951: Lib. 11, cap. xx, p. 197).

A todos aquellos que habían cargado “tributos” o una imagen sagrada o llegaban al Cuzco en misión oficial, se les ofrecía algo “en cambio”, según su status, pero incluyendo siempre algunos tejidos, (Falcón 1918: 153-154)²¹. A los hijos de *kuraka*, rehenes en el Cuzco, se les mitigaba el exilio con dádivas de prendas del vestuario imperial, que podían enviar a su hogar como signo de la benevolencia real, (Garcilaso 1960: Lib. VII, cap. ii, p. 248). No hay nada extraño en el uso político de objetos de prestigio: lo novedoso es descubrir que en la región andina el objeto de mayor prestigio, y por lo tanto el más útil, en el manejo del poder era el tejido.

La política de redistribución textil, que consistía en obligar a todos a tejer a favor del Estado y a su vez a “regalar generosamente” tejidos a los distinguidos, se burocratizó fácilmente. Los administradores que salían del Cuzco a las provincias y los *kuraka* locales que se consideraban acreedores del favor real, esperaban concesiones de diversas índoles, hasta “mujeres y criados”, pero siempre incluyendo ropa, (Molina 1943: 46). Uno de los hijos de Wayna Qhapaq, Waman, que se había distinguido en alguna tarea administrativa, recibió “como un gran favor” una camisa enhilada de oro. La misma fuente dice que un hunu, el mayor administrador regional, recibía como parte de su cargo, “tierra”, dos camisas “ricas”, trescientas telas de *cumbi* y *lipi* (Murúa 1946: Lib. 111, caps. v, xxix; págs. 171, 172, 233). Hasta los oficiales encargados del vestuario real eran recompensados con tejidos. Inversamente, los burócratas culpables de “crímenes” contra el Estado perdían su “hazienda”, sus criados y sus tejidos, (Castro y Ortega Morejón 1934: 143).

21 Véase también la excelente descripción en Cabo 1956, Lib. XII, cap. xxx, 125.

El intercambio de prendas de vestir era parte integral del protocolo y negociaciones diplomáticas y militares. Cuando un joven rey estuvo cautivo en tierras de los Anta, su padre mandó tejidos a sus raptores, además de ofrecerles parentesco ritual. En los primeros días de su lucha fratricida, Atawallpa le mandó a Waskar una delegación con regalos de ropa, “de los más ricos dones que pudieron hallarse”:

“tomando las ropas que su hermano le embiaba... [Waskar] las arrojó en el fuego y dijo debe pensar mi hermano que aca no ay desta ropa o quiere con ella cubrir su engaño...”, Cabello Valboa 1951: Lib. 111, cap. xxvi: 408, 413).

Cuando una región era conquistada por los inka, según Bias Valera, a los nuevos ciudadanos “les clavan muchas dádivas... de ropa de vestir... que entre ellos eran muy estimadas”, (Citado por Garcilaso 1960: Lib. V, cap. xii, p. 163). Las deidades locales estaban incluidas entre los beneficiarios: en Huarochirí, Pariaqaqa recibió del Inca prendas de toda clase. Los señores étnicos derrotados, al igual que los campesinos o huacas aceptaban regalos del Cuzco, inclusive prendas de vestir. En este aspecto había incluso hasta cierta reciprocidad: una vez vencido, el rey de los Chimú, después de recibir sus “regalos”, mandó a su vencedor tejidos, conchas del mar y veinte “doncellas”, (Vaca de Castro 1920: 16). Algunas veces, después de concluida la campaña, el mismo Inca se aparecía a los vencidos ‘poniéndose en cada pueblo del traje que usaban los naturales, cosa de gran placer para ello”, (Cieza 1967: Lib. 11, caps. lii, lvii: 175, 187).

Comprender el papel del tejido en un contexto militar podría llevarnos a una nueva dimensión de la organización económica y política de los inka. Las varias fuentes insinúan que los llamados regalos o dádivas de ropa a los grupos ét-

nicos vencidos tenían un carácter obligatorio, pero la mayoría, y particularmente Garcilaso, se interesaron más por otro aspecto: la paradoja del conquistador cargado de obsequios, que ellos perciben como parte de una penetración pacífica (y lenta) en toda la extensión del Tawantinsuyu. El cronista cuzqueño y varios de sus seguidores modernos ven aquí un ejemplo más de la preocupación del Estado Inca por el bienestar público.

Sin embargo, hay otras maneras de explicar tales dádivas ceremoniales ofrecidas a los vencidos. En el momento formal de su derrota, el otorgamiento obligatorio del artículo máspreciado por ambos bandos puede ser visto también como el paso inicial en un sistema de relaciones dependientes. La “generosidad” obliga, compromete al otro a la reciprocidad. Dentro de un sistema de poder como el incaico, esto quiere decir que se ha creado una nueva obligación: la de entregar de manera regular y periódica los productos de su esfuerzo y de su arte a los depósitos del Cuzco. En tales condiciones, el “obsequio” de tejido sería percibido más apropiadamente como la emisión de un certificado de ciudadanía incaica, la divisa de la nueva servidumbre.

Aunque hasta la fecha esta hipótesis no está cabalmente documentada, es menester no descuidar otro aspecto de la generosidad institucionalizada que nuestras fuentes mencionan en otro contexto. Ya vimos como Polo afirmaba que, para cubrir sus propias necesidades, los campesinos tenían acceso a las fibras de su comunidad mientras que recibían las materias primas de afuera cuando tejían para el gobierno central. Pero hay una sugerencia más en el texto de Polo, una insistencia en la distribución obligatoria de lana y algodón:

“a cada vno lo que babia menester para su vestido e de

sus mujeres e hijos que nunca se tubo consideracion si tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado...

y otra vez:

e visitavanlos para ver si lo avian hecho rropa e castigauan al que se descuidaua e ansi todos andauan vestidos ...”, (Polo 1916: 65, 66).

¿Por qué sería menester inspeccionar y castigar para que la gente cumpliera con tejer su propia ropa de lanas de la comunidad? Polo contesta: para que anden vestidos. Pero esto no es más que la perenne preocupación de los europeos ante la desnudez de los “salvajes”. Todos los grupos étnicos andinos andaban vestidos por la sencilla razón que hacía frío y la arqueología nos enseña que lo habían hecho miles de años antes de los *inka*. También es difícil imaginar un aparato burocrático de tamaño suficiente para tanta “inspección y castigo”.

Una de las explicaciones posibles sería que Polo hablaba de lanas del Estado otorgadas a los campesinos para manufacturar *sus propias* prendas. Esto explicaría también el texto antes mencionado: “que nunca se tubo consideracion si la tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado...”, expresión que reaparece en la página 128 del informe de Polo:

“ny por tenerlos se les dexaua de dar su racion de lana y carne como los demas...”

Cronistas como Bias Valer a transformantales entregas de lana en actos de beneficencia hechos por un “diligente padre de familia”. Sin embargo, si consideramos el carácter obligatorio de la distribución y de la amenaza de inspección, una interpretación más probable sería que la referencia de Polo concierne a las asignaciones de lana que el Estado hacía rutinariamente a las tejedoras, o amas de casa, con el fin de

conseguir tejidos para sus propios fines ²².

Pero supongamos ahora que la remota suposición fue cierta y que hubo entregas obligatorias de lanas estatales para tejer la *propia ropa de uno*, seguidas por la inspección y castigo. En tal caso, sería muy tentador pensar que estamos frente a otro caso, paralelo al patrón antes mencionado de otorgamiento de tejidos a los reyes vencidos y a los nuevos “tributarios”. La distribución obligatoria, particularmente de artículos culturalmente estimados, en una sociedad sin moneda y con mercados relativamente poco desarrollados, es un mecanismo de gobierno, una reiteración coactiva y, a la vez, simbólica, de las obligaciones del campesino hacia el Estado, de su status de conquistado. Tal regalo puede hacerse muy bien independientemente a la previa posesión de lana, como lo sugieren Polo y los demás cronistas. Quien recibe tal asignación la puede encontrar doblemente preciosa: como tejido y como dádiva real. El Estado también queda servido doblemente: por un lado queda asegurada la existencia de textiles; por otro la naturaleza gravosa de la mit’a textil puede formularse en términos ideológicamente más aceptables. Hemos estudiado el tejido andino sin preocuparnos de su excelencia técnica, ni estética. Si nos hemos detenido un tanto es porque, en la región andina y en la civilización inka en particular, los tejidos integran muchos e inesperados contextos. En ésta representó un ingreso básico en el presupuesto estatal, una tarea anual entre las obligaciones campesinas, una ofrenda común en los sacrificios; en varias ocasiones

22 Bias Valera en Garcilaso 1960, Lib. V, cap. xii; p. 164. Unas páginas antes Garcilaso suponía que ‘lo babia para dar lana de dos a dos años a todos los vasallos y a los curacas en general para que hiciesen de vestir para si y para sus mujeres e hijos y los decuriones tenían cuidado de mirar si se vestían...’ (cap. ix: 159).

funcionó igualmente como símbolo de status personal o como carta forzosa de ciudadanía, como obsequio mortuorio, dote matrimonial o pacto de armisticio. Ningún acontecimiento político o militar, social o religioso era completo sin que se ofrecieran o confirieran géneros de cualquier naturaleza o sin que fueran quemados, permutados o sacrificados. A través de los años, tejer llegó a ser un gravamen creciente sobre el hogar campesino, una especialidad artesanal de importancia y, eventualmente, un factor en la emergencia de grupos gremiales, como el de las *aqlla*, categoría sin precedente en la estructura social andina.

6

*Las autoridades étnicas
tradicionales en el alto Huallaga
(1967)*

EL INTERÉS ETNOLÓGICO que animó la publicación tanto de la visita de los lupaca (1964) como de las de los chupaychu y yacha (1967, 1972) se inicia con el deseo de ir más allá de las crónicas.

A pesar de que las visitas fueron compiladas por europeos para sus propios fines, con frecuencia recogieron el testimonio de personajes andinos, inalcanzable por otros medios. Aun si se hubiese amedrentado a los testigos y muchos detalles se hubieran perdido, a través del doble filtro del intérprete y del escribano, queda el suficiente contenido etnológico para proveernos, no sólo de una verificación de las crónicas, sino de puntos de partida para la investigación de temas que las fuentes europeas dejaron de explorar.

Uno de los temas de mayor interés que emerge del estudio de las visitas es el de los *kuraka* o *mallku*, los señores étnicos tradicionales a nivel local. Antes de las visitas, nuestra información sobre estos personajes era contradictoria e incompleta: los términos “caciques” y “principales”, usados para denominarlos, eran imprecisos; describían autoridades que diferían enormemente entre sí, en poder y responsabilidad: desde mandones de un pequeño valle, con tres o cuatro aldeas, hasta el rey chimú.

Estas páginas son un fragmento del artículo “La visita de los chupaychu como fuente etnológica”, publicado como comentario al primer tomo de la recopilación hecha en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga, en la zona de Huánuco.

La información que necesitamos incluye los deberes, derechos y privilegios de los señores dentro de la etnia. Después de la conquista incaica, estos señores fueron incorporados al sistema administrativo del Estado. ¿Qué cambios hubo en sus funciones, status e ingresos después de la victoria del Tawantinsuyu? Las visitas de Huánuco fueron realizadas diecisiete y treinta años después de la invasión europea, cuando vivían todavía muchos de los *kuraqkakuna* que en 1532 ya eran adultos. La autoridad es frecuentemente, sino siempre, dual. Aunque el escribano de la visita de 1549 apuntó sólo un “cacique” para cada una de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu* (p. 290 de la edición de 1967), tres líderes de la banda derecha del Pillkumayu (el nombre andino de lo que hoy se llama el Huallaga) —Nina Paucar, Capari y Guacachi— informaron a Iñigo Ortiz que “cada guaranga tenía dos caciques principales” (1967: 70, 81, 88). En el ensayo que acompaña la visita de Chucuito comentaba algunos de los problemas que surgen al estudiarse la división dual en los Andes: ¿De qué modo se repartió la autoridad política entre Guamán Naupa y Capari, quienes juntos gobernaron Ichu después de la muerte de Paucar Guaman en 1560?

Ninguno de los dos se refirió al otro durante su testimonio, pero nos imaginamos que durante su cogobierno hubo tanto complementariedad como tensión. En el caso de los *yacha*, la división dual era distinta: Chuchuyauri mandaba desde Paucar. Su equivalente, Guayna Capcha, vivía al otro extremo del dominio *yacha*, en Cauri. El segundo se expresa en términos respetuosos del primero, quien lo aventajaba en años y experiencia; pero en la revisión de los pueblos que cada uno gobernaba directamente, nos damos cuenta de que sus responsabilidades eran semejantes (Ortiz de Zúñiga

1972: 53, 62, 248). ¿Cómo se podría comparar el mando de dos *kuraka* que residen en el mismo centro con el de los que se encuentran separados espacialmente? Muchas de estas preguntas no se pueden contestar todavía, pero el mero hecho de que podamos plantearlas es una revelación de lo novedoso que resulta el material.

Las visitas confirman la importancia de no presumir la uniformidad de obligaciones y derechos para las varias autoridades andinas. No sólo debe tomarse en cuenta la existencia de hondas diferencias culturales entre costa y sierra, entre los líderes de pastores en el altiplano y los que controlaban el riego en los valles, sino también el salto de escala, ya mencionado, en el tamaño de las sociedades comparadas. Es obvio que un *kuraka* local como don Diego Masco de Chupa, de la banda derecha del Pillkumayu, o Chuchupaucar de Queras, de la izquierda, estaban ligados a los campesinos que mandaban por una telaraña interminable de lealtades y obligaciones de parentesco. Esto, inevitablemente, les hacía percibir su papel de mando y les daba acceso a los recursos de modo muy diferente a la percepción y control que ejercía don Pedro Cutinbo, quien gobernó solo a todos los *lupaqa* durante dieciséis turbulentos años.

Los datos chupaychu no son tan detallados, ni se pueden cuantificar como aquellos que estudiaremos en el artículo que sigue. Sin embargo, para ayudarnos a comprender cómo podían encajar en un sistema recíproco los privilegios del señorío, los informantes de Iñigo Ortiz ofrecen mucho. El *kuraka* intervenía en litigios sobre tierras, asignaba chacras “nuevas” y expresaba públicamente los reclamos del grupo étnico: “las tierras nuevas que había la repartían los caciques... cuando en un pueblo multiplicaban mucho los in-

dios y por ser muchos hijos tenían pocas tierras otros a quienes les sobraban les decía el cacique que pues tenía tierras sobradas y estaban perdidas que partiese de ellas con los que tenían pocas y esto era con su voluntad porque si decía que no quería no le hacían fuerza en ello y esta misma costumbre tienen y guardan al presente...” (1967: 42).

Las funciones de cuidar el bienestar, arriba citadas, son generalmente atribuidas por los cronistas europeos a los soberanos cuzqueños. Las visitas nos ayudan a ubicar la responsabilidad sobre el bienestar de la población agrícola allí donde creo que debió colocarse, en manos de la etnia y del grupo de parentesco. Catalina Quilla y, una *yacha* de Paucar, fue descrita en la visita como “muy vieja no es para trabajo no tiene mas gente ni paga tributo porque no puede y que su principal le manda a hacer su chacara y le da de comer cuando le falta” (1972: 108-109). Don Diego Xagua declaró “que cuando algun indio maria sin hijos ni herederos no se entrometía el ynga ni el cacique mas de que las tales tierras de aquellos muertos las daban a los pobres”, (1967: 42).

Los “pobres” en el mundo andino eran, como se sabe, una categoría social y económica muy distinta de lo que son en una economía capitalista. Los *waqcha*, tanto en runasimi como en aymara ¹, eran las viudas y huérfanos “sin padre ni madre”, aquellos que carecían de los parientes necesarios para respaldar su reclamo de los recursos de la etnia, aquellos que tenían que recurrir al respaldo público de los *kuraqkakuna*. En este contexto es interesante notar los datos ya mencionados en el ensayo 4, que trata de los rebaños: la “dádiva” incluía bienes estratégicos reproducibles como las llamas. Cochachi, el kuraka de Rondo, quien vivía en la casa 197, declaró que

¹ Para los vocablos en runasimi, véase: González Holguín 1952: 167, 198. Para el aymara, Bertonio 1956, t. I: 270; t. II: 144, 194.

“tenia siete ovejas [de la tierra] y dos carneros... y que de las dichas ovejas cuando ve a algun yndio pobre da entre tres yndios una cabeza...”, (Ortiz de Zúñiga 1967: t. 1, p.178).

Se trata aquí de una generosidad institucionalizada, estructural. En cambio, en lo que se refiere a tierras y rebaños, las autoridades se beneficiaban de la reciprocidad tradicional: tenían acceso a varios “servicios” de parte de las unidades domésticas, inclusive de los artesanos. Este acceso no era automático: la autoridad tenía que exponer su necesidad cada vez y reclamar el cumplimiento de los servicios, (Murra 1964: 433 y nota 62). Xulca Condor, el *kuraka* de los queros, quien prestó testimonio tanto en la visita de 1549 como en la de 1562, explicó a Iñigo Ortiz que

“por ruegos le hacen sus chacaras y sus casas... cuando quieren que le hagan los yndios alguna casa junta los indios y les habla y ellos se la hacen y les da de comer y beber en todo el tiempo que en ello trabajan y no les da otra paga ... y la misma orden tienen en el labrar de las chacaras...” (1967: 38, 44).

Diego Xagua añadió: “el no tiene cosa cierta que la hayan de dar por via de obligación” (1967: 28).

Además del trabajo de barbecho y construcción de casas, algunos *kuraka* como Cochachi, pudieron indicar que tenían acceso a energías campesinas dedicadas a producir tejidos: “en tiempo del ynga los indios hacian a los caciques ropa de cumbi dandoles el cacique lana para ella” (1967: 92). Parte de este trabajo se hacía dentro de la unidad doméstica del *kuraka*: “sus indias de servicio ² le hilan la ropa y después de hilada ruega a los indios que se la tejan...” (1967: 2 Las fuentes europeas llaman “indias de servicio” a las esposas plurales. La mayoría de los *kuraqkakuna* eran poliginias.

28). Complementando estos servicios ocasionales o por turnos proporcionados “por ruegos”, los kuraqkuna tenían acceso a otras energías que no entraban en el cuadro de reciprocidades. Por ejemplo, don Diego Masco tenía

“nueve cabras y le dan un yndio que se las guarda y otro yndio que le guarda las chacaras que salia ser de su padre ...”, (Ortiz de Zúñiga 1967: 67) ³.

privilegio análogo al que podemos estudiar entre los *lupaqa*.

En el ensayo Nro. 8 examinaremos el origen de los yanapaqkuna. En Huánuco, la visita de 1549 sugiere que varios son forasteros, y además parecen ser del sur. En los cocalos de Pomaguaci, ya mencionados, en centramos un cultivador descrito como “mitima ynga que sirve a Paucar Gauman” y otro “mitima guanca y una viuda que sirven a Marca Pari” (1967: 302). Dado lo temprano de la fecha de esta visita, no es probable que fueran refugiados, víctimas de las guerras y dislocaciones de población que siguieron a la invasión europea, pero tal posibilidad no debe ser descartada. Otros cuatro “yagas... yndios orejones del Cuzco” servían personalmente a Javan en Chaglla (1967: 298). Si nuestra identificación de este personaje con don Diego Xagua de Chaglla —el de la visita de 1562— es correcta, surge la posibilidad de que la presencia de estos cuatro cuzqueños esté relacionada con la estadía de Xagua en el Cuzco antes de 1532. Si algún día encontráramos la visita perdida de los pueblos del lado derecho del Pillkumayu, podríamos verificar el origen y funciones de estos cuatro “orejones”.

Tal expectativa no es exagerada si consideramos los datos que proporciona Iñigo Ortiz a través de su visita ocular de los *yacha*. El señor de éstos, don Juan Chuchuyauri, de-

³ Véase también el ensayo 8 sobre los *yana*, en este libro.

claró que además de sus cuatro esposas tenía cuatro hombres “de servicio”, dos jóvenes y dos casados. Los solteros andaban en las “islas” fuera de la región nuclear (uno arriba con las llamas y el otro en tierra caliente) y no se enumeraron; los casados aparecen en el censo, casas 73 y 81 del tomo 11. Aún después de veinte años de control europeo, Riquira y Juan Condormamba aparecen exentos de tributo a su encomendero, ya que formaban parte del personal de “dedicación exclusiva” de Chuchuyauri, el cual también sigue “reservado” de obligaciones como los demás *kuraka* de importancia, (Rowe 1957).

Tanto Riquira como Condormamba tienen una característica más que merece atención: ambos formaban hogares poliginias en una sociedad donde la norma era la monogamia. Uno se pregunta si su asociación con la autoridad no les ofrece un status bastante elevado, aun cuando la visita los denomine “criados”. Sus funciones eran hacerle a Chuchuyauri su

“chacara de maiz y papas y de lo que coge da al cacique y va a rescatar a Chinchacocha lana para los vestidos del cacique y otras va a Huanuco a rescatar algodón para el dicho cacique y no da ni atiende en otra cosa y teje este yndio y sus mancebas del algodón y hilado que le da el cacique vestidos para los indios de servicio del dicho cacique y sus hijos y les sirve en todo lo que le manda... n, (1972: 102).

El informe no lleva ninguna indicación sobre la procedencia de Riquira, ni de como llegó a ser criado del *kuraka*. Vivía en Guapia, a pocos kilómetros de Paucar, donde residía su señor; que fuera tejedor puede relacionarse con el hecho de que Guapia habría sido un centro textil en época incaica:

“estos cuatro yndios sus pasados fueron naturales de Tuncancha puestos aqui. .. por cumbicamayos y el ynga les dio aqui tierras que al presente poseen”, (1972: 101).

Como toda autoridad local en una situación de poder multi-étnica, los *kuraka*, en el Tawantinsuyu tenían que mirar en dos direcciones: hacia las relaciones con su propio grupo étnico y, a la vez, hacia el Estado que los había conquistado. Los *inka* gobernaban a través de lo que en la etnología africana se llama el “mando indirecto”: los asuntos locales quedaban en manos de gente del lugar. Pero tales autoridades adquirieron nuevas obligaciones, reflejo de sus nuevas y más amplias afiliaciones. Fueron ellos quienes tuvieron que encontrar la nueva aritmética que permitiría la asignación más equitativa, si no del todo bienvenida, de las nuevas tareas entre los linajes y unidades domésticas bajo su mando. Había que formar cuadrillas para la construcción y mantenimiento de los caminos incaicos, encontrar cargadores que llevaran a costas la coca o el maíz para los soldados que pasaban por Pumpu o Huánuco Pampa, conseguir jóvenes tejedoras para las *aqllawasi*. Las nuevas obligaciones iban aparejadas a la pérdida de algunos privilegios: probablemente, algunos de sus ingresos; ya no podían iniciar guerras o acceder al mando sin necesitar confirmación exterior. Por último, como todas las autoridades con cara de Jano, en cuanto el *kuraka* cumplía eficientemente su nueva labor . se creaba tirantez en las relaciones recíprocas con su propia gente.

La visita de Huánuco, como ya se ha indicado, es mejor que la de los *lupaqa* en cuanto a descripción de relaciones de grupos étnicos locales con el Tawantinsuyu. El hecho de ser los *chupaychu* y los *yacha* grupos pequeños, que no podían compararse con los *inka*, les permitió informar al visita-

dor quizá en forma menos defensiva. Los *inka* llegaron, conquistaron, y administraron desde Huánuco Pampa donde vivía “un señor ynga que gobernaba diez mil yndios y mas o menos el cual los visitaba cada año una vez...”, (1967: 45). El Estado asentó *mitmaqkuna* entre ellos, en la banda izquierda; los depósitos de Pumpu o Huánuco Pampa y hasta el Cuzco o Quito, tuvieron que ser llenados; los *tampu* en el camino real, en la puna, recibieron los turnos de sus *kamayog*; las tierras enajenadas por el Estado se barbecharon; también “tenia las minas de Chuquibamba de donde se sacaba oro para el ynga sin dejar para si ninguno”, (1967: 39).

A los *kuraqkuna* se les hizo responsables de su cumplimiento.

Antes de la conquista incaica, la sucesión en el poder era asunto de fuerza:

“antes que el ynga viniese a esta tierra cuando algun cacique moría daban los yndios sujetos al muerto el señorío a otro que fuese valiente y no lo daban el hijo...”, (1967: 65-66).

La presencia incaica subrayó la continuidad: “despues que reino el ynga oyo decir que sucedían de padre a hijo los señoríos”.

Esta aparente continuidad de parentesco en el poder era frágil ya que el candidato, según Xagua

“no se osaba de su autoridad entrar en el señorío hasta ir al Cuzco personalmente al ynga para que le diese licencia y silla de su cacicazgo... y si el hijo del cacique era muchacho y no para mandar lo llevaban al Cuzco y el ynga nombraba un deudo o pariente mas cercano del cacique muerto que fuese cacique en su lugar y este lo era en tanto que vivía y no lo quitaba...”, (1967: 25).

Se afirma que los líderes de todas las categorías necesitaban tal sanción. Es difícil imaginar esta omnisciencia central considerando el tamaño y la reciente formación del Tawantinsuyu. Al respecto es reconfortante leer lo que declaró uno de los informantes: era el “gobernador ynga” —el inspector y representante de la autoridad central—⁴ quien confirmaba a los *kuraka*. Don Andrés Auquilluco, principal de los *mitmaquna* cuzqueños habitantes de Ñauca, Pillao, Pachacoto, Quillcay y Coramarca, declaró que el hijo del cacique muerto

“iba al dicho ynga señor principal el cual si hallaba al hijo habil para mandar le daba la tiana y lo nombraba por señor y no lo siendo nombraba otro de los que con el andaban que le servían que fuese para ello...”, (1972: 34).

Este grado de descentralización nos parece más probable que la idea de una confirmación de todas las autoridades por el Cuzco, pero esta descentralización no había sido verificada en el nivel local hasta la visita de Ortiz. En el mismo contexto se dice que los hijos del *kuraka* en función, pasaban un año o dos en casa del gobernador y no necesariamente en el Cuzco.

Aunque el documento insiste en que las visitas del inspector *inka* eran frecuentes, nuestros informantes dan la impresión de que rara vez los *kuraqkakuna* eran destituidos. Uno de ellos, el Chuchuyauri, ya citado, declaró

“que este gobernador que llamaban tucuyrico cuando venía a visitar los pueblos si hallaba que los caciques y principales habían hecho algunas cosas mal hechas con

4 Ya que las palabras de los informantes nos llegan deformadas, no podemos verificar aquí las diferencias sugeridas por Rowe entre el “gobernador provincial o t’oqrikoq y el “inspector” o tukuyrikoq. Ver Rowe 1946: 264; y 1958: 500-01; Guillén 1962: 157-203.

sus yndios los castiga porque no era parte para desquitar el señorío sino era el mismo ynga señor principal y esto era por muy graves delitos...” (1972: 54).

Juan Xulca, de Auquimarca, aclara en qué consisten los graves delitos. Sólo si el *kuraka* quedaba “culpado en cinco culpas muy principales” perdía el dominio. Las cinco eran: “no haber obedecido lo que el ynga señor principal habia enviado a mandar o haberse querido rebelar contra el o haber tenido negligencia en recoger o llevar los tributos y como era no haber hecho los sacrificios que tres veces al año eran obligados a hacer y como era haber ocupado los yndios en su servicio haciendo ropa u otras cosas para el dejando de hacer lo que tocaba...” (1967: 46).

Las primeras tres ya nos eran conocidas a través de otras fuentes. La cuarta es una novedad y abre una pista de investigación para quienes quieren comprender mejor las relaciones entre la iglesia estatal y los cultos étnicos preincaicos. La quinta es la más sugestiva: indica una posible intervención del Estado, limitando los arreglos tradicionales que permitían al *kuraka* acceso a la energía campesina. Xulca es nuestra única fuente en esta versión de las relaciones entre el Tawantinsuyu y los señores locales.

No cabe exagerar lo novedoso que en este campo nos ofrece la visita. Lo aseverado necesita verificación de otras fuentes, pero estas entrevistas con los señores chupaychu y yacha prometen alejarnos de las versiones europeizantes que han dominado el debate en lo que se refiere a la organización social incaica.

El sistema decimal.

Un aspecto de la administración cuzqueña que reper-

cute en el mundo campesino es la introducción del sistema decimal. Las instrucciones de la Audiencia suponen que este sistema era universal en los Andes. A Garci Diez de San Miguel, enviado por la Audiencia a la laguna de Chucuito, le dijeron: “os informareis particularmente que guarangas y *pachacas* y *ayllos* y parcialidades hay en cada pueblo” (1964: 9), pero el escribano no apuntó contestación alguna a esta pregunta. Todos los informantes contestaron en términos territoriales (ver p. 14 6 27). Afortunadamente, el censo de rebaños hecho en 1574 ⁵ nos da los datos enumerados para cada una de las dos saya, subdivididas por ayllu o, como dirían los *lupaqa*, por *hatha*. En el altiplano del Qollasuyu, no hay evidencias del funcionamiento del sistema decimal, con *waranqa* y *pachaka*.

R. T. Zuidema ha sugerido que el sistema decimal fue tomado en préstamo por el Tawantinsuyu de los chimú y que ha sido utilizado principalmente en el norte del imperio, (Zuidema 1964: 240-44; Rowe 1948). Ake Wedin cree que su uso fue mayormente militar (Wedin 1965), pero tal hecho no aclararía su ausencia en el sur. En las visitas de Huánuco los informantes mencionaron con frecuencia el sistema decimal y en contextos más bien civiles que militares. En la visita de 1549 las menciones más frecuentes son a las *waranqa*; en la de 1562 se habla más de las responsabilidades asumidas por las *pachaka*.

No creo que ninguna de estas divisiones cuantitativas necesiten ser tomadas literalmente. Es poco probable que las *waranqa* contuvieran siempre diez *pachaka*, o que una de éstas estuviera compuesta de cien unidades domésticas -

5 Este censo se hizo como parte de la visita general del virrey Toledo; véase Diez de San Miguel 1964: 306-63.

independientemente de las realidades étnicas locales ⁶. Las cuatro *waranqa* mencionadas por Paucar Guaman, el señor más notable de los *chupaychu* en los primeros años de la dominación europea, estaban conformadas por 1,202 unidades domésticas declaradas en 1549. ¿Qué probabilidades hay de que fueran cuatro mil en 1532? Es cierto que los *chupaychu* sufrieron muchas bajas durante su resistencia a la invasión:

“estaba el dicho Xagua [predecesor de Paucar Guaman] cacique de ellos con Ylla Topa un ynga que allí estaba alzado” (1967: 312).

También sufrieron pérdidas en los lavaderos de oro de sus encomenderos, (Ortiz 1967: 32) y otras más durante las guerras civiles entre europeos, que precedieron la visita general de 1549. El estudio demográfico de estos primeros años posteriores a la invasión podría determinar no sólo los cambios de población, sino aclarar los alcances del sistema decimal incaico y sería un bello tema de colaboración entre historiadores y etnólogos.

Si todavía no podemos afirmar mucho sobre las *waranqa*, la visita de Iñigo Ortiz sí nos proporciona, por vez primera, datos funcionales sobre la pachaka. La unidad base de ésta sería un grupo de aldeas o asentamientos comarcanos, que obviamente podían variar en población según las circunstancias. Entre los queros, Rondo, Guancayo, Chaula, Pecta y Achinga formaban una pachaka, dirigida por el mencionado Xulca Candor, quien vivía en Guancayo. En 1562, estas cinco aldeas informaron tener 75 unidades domésticas; en 1549 eran un poco menos, (Hadden 1967: cuadro 11). Xulca Candor, además, era *kuraka* de otras dos pachaka, tres asentamientos yacha entre los *chupaychu*. Las fuentes euro-
6 Gordon J. Hadden ha comparado los datos demográficos de estas dos visitas (Ortiz de Zúñiga 1967: 371-80).

peas no reconocen las existencia de unidades formadas de tres *pachaka*, ni sus razones étnicas o políticas de ser, pero es obvio que existieron diversas agrupaciones étnicas, de mayor o menor población, que al incorporarse al Tawantinsuyu fueron integradas al sistema decimal, en el cual cabían más o menos nítidamente ⁷.

Uno de estos conjuntos sería las cuatro waranqa de los chupaychu. Tanto los cronistas como los informantes de Iñigo Ortiz repiten que el Inca “los envió a visitar y puso en cada guaranga cacique y sobre diez guarangas puso uno de los mismos naturales”, (1967: 91) ⁸. Sin embargo, en las visitas no encontramos indicio alguno de que en Huánuco haya funcionado un grupo de diez waranqa. Lo que dicen las fuentes es que en el señorío de Paucar Guaman estaban unidas cuatro waranqa. En este caso, cabe preguntar si tal agrupamiento existía antes de la invasión europea. Gonzalo Cochachi, de Rondo, sujeto a Xulca Condor, informó a Iñigo Ortiz que

“don Gómez [Paucar Guaman] era cacique sobre las cuatro guarangas pero no sabe como lo fue mas de que Pedro de Puelles lo hizo cacique principal...”, (1967: 91-92).

Nina Paucar, señor de Auquimarca, fue más explícito:

“sobre todos no había cabeza ni cacique principal sino que de cada uno de ellos mandaba su guaranga y cuando querían hacer alguna cosa se juntaban todos cuatro

⁷ Los *mitmaquna* cuzqueños asentados por el Tawantinsuyu en tierra de los chupaychu eran en teoría doscientas unidades domésticas. Francisco Coñapariaguana “era principal de una pachaca y que después que muria Canagoa su cacique... los principales de los dichos mitimaes nombraron juntamente ... al dicho don Francisco” (1972: 47). Se trata aquí de otra entidad étnica, que era más de una pachaca y menos de una waranqa.

⁸ Juan Xulca, de Auquimarca, declaró que las diez *waranqa* estaban mandadas por “el dicho ynga gobernador”.

al proveer y niandar... y que don Gomez cacique principal difunto lo vino a ser porque se murieron los caciques de las guarangas y sus hijos quedaron muchachos y el de su autoridad despues que entraron los españoles en esta tierra se hizo cacique principal y todos consintieron en ello... y que no sabe si su hijo sera cacique de todas cuatro guarangas... porque en cada guaranga hay hijos de caciques que lo podrian ser...”, (1967: 70-71).

Por otro lado, esta incorporación tardía de distintas etnias puede haber ocurrido antes o después de la invasión europea. Un ejemplo de la primera eventualidad es el caso que explicó Xulca Candor:

“en tiempo del ynga Guayna Capa eran de la guaranga que se decia los yachas que eran mil yndios y despues Guasear ynga los dividio y junto estas tres pachacas con los chupachos...”, (1967: 41).

Un ejemplo de creación de agrupaciones andinas nuevas, después de los acontecimientos de Cajamarca, sería la unificación que según Cochachi y Nina Paucar logró Paucar Guaman. Como hemos visto arriba, el predecesor de éste, el primer Xagua, participó en la resistencia con Illa Thupa. La fecha en que acabó la resistencia, 1542,⁹ coincide con

9 Según Herrera, citado por Varallanos 1959: 139-40, Illa Thupa fue prendido por Juan de Vargas, pero según un pleito entre Inés Muñoz, viuda de Martín de Alcántara, primer encomendero de los chupaychu, y Gómez Arias de Avila: “se tornase a fundar en la dicha provincia de Huánuco la ciudad de León que al presente esta fundada con estar poblada la dicha ciudad ha venido de paz el capital Ylla Topa principal caudillo y capitán de Mango Ynga Yupangue señor natural de estos reinos que esta alzado y rebelado este a la continua y hacia guerra en toda la dicha provincia y comarca y nunca con el tenían quietud y sosiego los naturales ni los pobladores ni lo tuviesen si el dicho capitán Illa Topa no viniera...” (Archivo General de Indias, Justicia, legajo 397, f. 12lv.).

el establecimiento de la ciudad de León de los Caballeros de Huánuco, en tierra de los *chupaychu* y la encomienda de éstos en Pedro de Puelles (1967: 275). Coincide también con la aparición de Paucar Guaman, a quién en la provisión de la encomienda hecha por Vaca de Castro se le llama “hijo del cacique Xagua” (1967: 276) y “señor de los chupachos” (p. 279). Como las fuentes a nuestro alcance enfatizan las actividades europeas, no tenemos hasta ahora mayores detalles de cómo Paucar Guaman logró unir las varias etnias que integraron su dominio, ni podemos confirmar que lo haya logrado sin tener un precedente pre-europeo.

La sugerencia de que la incorporación fue tardía y forzosa tiene alguna confirmación no sólo en las declaraciones de Nina Paucar, sino también en los datos arqueológicos. Donald E. Thompson, al excavar en Ichu, donde tenía su residencia Paucar Guaman, ha observado que tanto la cerámica como la arquitectura de este centro *chupaychu* difiere de la encontrada en Auquimarca, capital de la *waranqa* de la margen derecha del río. Esta falta de homogeneidad se explicaría si aceptamos su incorporación tardía y quizás posteuropea al conjunto *chupaychu*. Me parece que la manera más directa de aclarar estas relaciones entre lo étnico y el sistema decimal es estudiándolas con procedimientos arqueológicos.

En el primer ensayo de este libro, escrito en 1958, me preguntaba si el sistema decimal correspondía a alguna realidad más allá de un artificio del censo estatal. La revelación que los “cien casados” convencionales correspondieron de hecho a cinco aldeas concretas, que tres *pachaka* en un caso o cuatro *waranqa* en el otro fueran, subdivisiones de un grupo étnico específico, representa una ampliación notable de nuestra información.

Las visitas permiten también formular otras preguntas sobre las funciones de las unidades decimales. Por ejemplo, Martín Arcay, de la aldea de Uchec, declaró que uno de sus comarcanos, Yapori

“no es cristiano... esta en Muchque que es chacara de aji del tiempo del ynga que se quedo ahi hasta ahora no trabaja en mas de en las chacaras de algodón que tienen en el dicho Muchque que es de todos estos yndios...y estas tierras son de su pachaca...” (1967: 243)¹⁰.

Tales recursos en tierra caliente pueden haber pertenecido a unidades étnicas no decimales, encajadas eventualmente en el sistema administrativo del Tawantinsuyu, sin perder su control anterior sobre lejanas chacras en la montaña.

Una de las razones por las que ha sido difícil separar las verdaderas funciones de los grupos decimales es que, hacia 1562, éstos eran usados por los encomenderos como unidades tributarias. Leemos que a Gómez Arias se le “da mas dos cinchas que son las que caben a esta pachaca de Rondo” (1967: 162), que “toda lapa, chacaca pone un carpintero” (p. 171) o “tiene esta pachaca un indio que es oficial de ello en cada pueblo” (p. 192). No podemos determinar todavía hasta qué punto estas obligaciones reflejan funciones pre-europeas del sistema decimal.

La división dual.

Otro rasgo de la organización social andina que merece atención es la división dual, que mencionáramos al hablar de la doble autoridad. En los cuadros publicados en el primer tomo de la visita de Iñigo Ortiz he tratado de organizar la in-

10 Hay alguna duda de si Arcay habla sobre su pachaca inmediata o sobre la waranqa de don Felipe Nasco, a la cual estaba afiliado Uchec (véase también Ortiz de Zúñiga 1967: 237).

formación proporcionada por las visitas de manera que nos permita descubrir qué pueblos o asentos pertenecían a qué *waranqa* y quiénes eran sus líderes. El propósito en confeccionarlos no ha sido estrictamente histórico. Como etnólogo, me interesó comprender las relaciones que existían entre grupo étnico, *waranqa* y división dual, más que los detalles personales o anecdóticos. Con los años, los historiadores de Huánuco mejorarán y verificarán los cuadros publicados en 1967.

Empezaré con la *waranqa* que llamo un tanto arbitrariamente allauqa 1 ¹¹, donde se centralizaba el poder en tierra *chupaychu*. Paucar Guaman aparece entre 1542 y 1560 como “cacique principal de todas las [cuatro] parcialidades”. A pesar de tal título, por la visita de 1549 sabemos que sus relaciones más estrechas eran con ciertos asentamientos de la *allauqa*, como Ichu, Malcunga o Chunamarca. Cabe preguntar entonces ¿Paucar Guaman con quién compartía su autoridad en Ichu? ¿con quién el mando de la *waranqa*?

A nivel local, en Ichu, al morir Paucar Guaman, fue reemplazado por dos personajes: Capari y Guaman Naupa, ninguno de los cuales parece haber heredado sus responsabilidades en alto grado.

Al respecto, en 1967, sugerí que el Java o Jaban de Chacalla, mencionado en la visita de 1549, era el mismo señor que en 1562 aparece como “don Diego Xagua de Chaglla”. Podría haber sido la “segunda persona” que buscamos; en todo caso sucede a Paucar Guaman como *kuraka* principal. Tales identificaciones sin embargo merecen ser verificadas ya que conocemos varias clases de división dual. Además de los dos niveles arriba mencionados, parece que hubo un tercero, a nivel de *waranqa*. En la lista de las autoridades

11 *Allauqa* es la margen derecha del río; ichoq, la izquierda.

recopilada en 1549, el segundo de los cuatro líderes de waranqa era un tal Quirin, residente en Chupa. Aparentemente parece pertenecer a la *allauqa 2*, cuya capital era Auquimarca¹². La cercanía de Chupa a Ichu y su distancia de Auquimarca, nos hizo pensar en la posibilidad de lograr mayores datos a través de la investigación arqueológica. Los arqueólogos al estudiar la alfarería de Chupa encontraron que se parece notablemente a la de Ichu. La información etnohistórica que logramos más tarde confirmó la arqueológica: el señor de Auquimarca en este período era un Cayas y no Quirin. En la visita de 1549, los informantes al nombrarlo inmediatamente después del de Paucar Guaman probablemente quisieron indicar que era la “segunda persona” del señor de Ichu.

La posición equívoca de la *allauqa 2* dentro del conjunto *chupaychu* explicaría el porqué no aparece Cayas, su señor, ni en la lista de 1549 (p. 290) ni en la de 1552 (p. 313). Al morir Cayas, es reemplazado por dos señores, críticos del régimen de Paucar Guaman, una vez muerto éste¹³.

Cruzando el Pillkumayu llegamos a *ichoq 2*, una waranqa que sabemos era multiétnica ya que “Guasear Ynga los dividió... a los yachas y juntó estas tres pachacas con los chupachos”, (Ortiz de Zúñiga 1967: 41). El segmento autóctono era el de Chinchay Poma. ¿Era el mencionado Xulca Candor, señor de los *quero* su segunda persona? En esta zona no se ha realizado todavía ningún trabajo arqueológico, creemos sin embargo que sería útil poder distinguir los *quera* de los *chupaychu* para confirmar la tradición oral.

Finalmente llegamos a *ichoq 1*, la *waranqa* más al-

12 Ver mapa detallado del territorio *chupaychu* en la cartera que acompaña el tomo 1 de la visita de Iñigo Ortiz (1967).

13 Véase declaraciones de Xulca y Nina Paucar, en Ortiz de Zúñiga 1967: Tomo 1.

terada de las cuatro. Los chupaychu sufrieron aquí dos invasiones: la de los *mitmaqkuna* cuzqueños asentados en su territorio por los *inka*, después la de los europeos, quienes escogieron la orilla izquierda del Pillkumayu para fundar la ciudad de León. En 1549, a siete años de la fundación, mandaba esta *waranqa* Marca Pari, cuya residencia, Cazaca, no ha sido ubicada todavía. En 1562, su sucesor era don Felipe Mazco, de Marcaguasi, quien informa que su “guaranga de Coheguanca” estaba compuesta de 85 aldeas, ninguna de las cuales parece haber sido muy grande. No es claro si hubo o no autoridad dual en la zona: el establecimiento de tantos forasteros trastornó la organización y muchos asentamientos tradicionales quedaron despoblados.

La división dual, como el sistema decimal, parece tener distribución regional. La complementariedad *hanan-urin* del sur, se encuentra sólo raras veces en la toponimia de Huánuco, y casi siempre relacionada a colonias cuzqueñas: ¹⁴ vg. Hanan Pillao, donde vivían los que “guardaban las puertas del ynga”. La división dual más común en la zona es la de derecha-izquierda, *allauqa-ichaq*: Allauca Rumar o Ichoq Guari (Thompson y Murra 1966: 85-87).

En vista de que la división dual es uno de los aspectos más debatidos en los estudios modernos de organización social (Lévi-Strauss 1958; Zuidema 1964), sería instructivo incorporar a la discusión los datos andinos. Tienen cierta ventaja en el debate teórico: en los Andes, la división dual estaba asociada a estructuras de poder muy claras, lo que no ocurre siempre en las otras zonas estudiadas. Tiene importancia en la arquitectura y la urbanística antiguas, lo que permite su estudio con tácticas arqueológicas. Finalmente, la moderna

¹⁴ Una excepción sería Ananicho en la visita de 1562 (Ortiz de Zúñiga 1967: 23).

etnología de campo también puede alcanzar a las *saya* en el terreno mismo, (Bonilla y Fonseca 1963). Considerando la minuciosidad de los detalles de carácter etnohistórico que nos ofrecen las visitas de Huánuco, existe la posibilidad de que, al combinar estas tres tácticas antropológicas, se aclarará no sólo el alcance de la división dual sino los pormenores de la organización socio-política andina.

Un reino aymara en 1567
(1968, 1970)

En 1964, JOSÉ MARÍA ARGUEDAS inauguraba la colección de *Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas* publicando una visita, hecha en 1567, al reino aymara-hablante de los *lupaqa* por Garci Diez de San Miguel. En su Prólogo a la visita decía:

“Su lectura parecerá menos amena que la de los grandes cronistas como Garcilaso o Cieza, pero estos documentos tienen la gran ventaja de describir en mucho detalle - pueblo por pueblo y algunas veces hasta casa por casa - un grupo étnico local, un valle en particular, una agrupación humana específica. Sus autores no tienen pretensiones literarias; son oficiales del rey, burócratas mandados por las autoridades de Los Reyes, Los Charcas o Quito a investigar y dar su parecer sobre tal o cual situación humana y social inmediata: el subir o bajar de tributos, la “conservación” de la población amenazada a desaparecer, los pretendientes a la sucesión de cacicazgos, quejas contra los abusos de los encomenderos, litigios entre comunidades sobre aguas y tierras... La etnología e historia modernas, que estudian funcionalmente las culturas e instituciones, no pueden prescindir de tales detalles vividos”

La primera versión de este artículo se publicó en *Ethnohistory*, tomo XV, nQ 2, 1968: 115-151. El texto se ha beneficiado con las críticas y comentarios de Patricia Bard, Jennifer Brown y Freda Wolf. La versión castellana fue elaborada con ayuda de Ana María Castañeda, Pilar Fernández Cañadas de Greenwood, Franklin Pease y Ana María Soldi. También se ha utilizado material de un artículo posterior, “Información etnológica e histórica adicional sobre el reino *lupaqa*”, publicado en *Historia y Cultura*, nQ 4, 1970, Lima.

(Arguedas 1964: viii).

Desde la publicación de la visita, el interés por su contenido ha crecido entre los estudiosos. Antes de 1964 al referirse a la zona aymara era frecuente encontrar entre los investigadores expresiones de desilusión ante la escasa mención que de estas etnias hacían las crónicas europeas, (Tschopik 1964; La Barre 1948). El área ocupada por los grupos de habla aymara en tiempos preeuropeos era mucho más extensa de lo que es hoy; sus habitantes podían contarse en cientos de miles, y acaso en millones, (Rowe 1947). Aunque no se encuentra documentación etno-histórica sobre una cohesión política panaymara, ha quedado constancia de la presencia de reinos de extensión considerable: los lupaqqa, tema del presente artículo, contaban con más de 20,000 unidades domésticas (una población de más de 100,000 habitantes), según se afirmaba en lo que se dijo era el último khipu incaico (cuadro 1). Más allá de su centro de habitación a orillas del Titicaca, el territorio *lupaqqa* estaba diseminado a lo largo de diversos microclimas distantes entre sí, y situados en lo que hoy son las repúblicas de Bolivia, Perú y Chile.

CUADRO 1

Composición étnica de las siete parcialidades del reino lupuqa, según “unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el equipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia..” (Diez [1567], 1964:64).

	<u>Mitad alasaa</u>		<u>Mitad maasaa</u>		<u>Total de</u>		<u>Total de</u>
	Unidades uru	domésticas aymara	Unid. uru	domésticas aymara	Unid. uru	domésticas aymara	Unidades domésticas
CHUCUITO	500	1,233	347	1,384	847	2,617	3,464
ACORA	440	1,221	378	1,207	818	2,428	3,246
ILAVE	no hay cifras por mitades.						
JULI	158	1,438	256	1,804	414	3,242	3,809*
POMATA	110	1,663	183	1,341	293	3,004	3,317*
YUNGUYO	no hay cifras por mitades.						
ZEPITA	186	1,112	120	866	306	1,978	2,284

- incluye 153 unidades domésticas de mitmaqkuna del Chinchaysuyu
- incluye 20 unidades demésticas de mitmaqkuna de Canas

Hasta antes de la publicación de esta visita, Tschopik tenía razón al señalar que los “textos importantes que tengan que ver con los aymara son sorprendentemente pobres”, (1946: 512). Esto se debe en parte a la orientación Cuzco-céntrica de los informantes usados por los autores europeos. La mayoría de los entrevistados eran miembros de la dinastía real incaica, quienes proporcionaron a los cronistas una mitología oficial, cuando no la de linajes específicos. No obstante ello, mi argumento es que aún queda mucha más información disponible sobre los varios grupos étnicos andinos de la que los etnólogos y arqueólogos han querido utilizar.

La nueva información sobre el Qollasuyu se encuentra en los protocolos de las entrevistas recopiladas en 1567 por Garci Diez de San Miguel, visitador enviado a la región aymara por el gobernador Lope García de Castro. Diez de San Miguel había servido ya en territorio *lupaqa* antes de encargársele la visita de 1567. Allí había desempeñado el cargo de corregidor, siendo uno de los primeros funcionarios en ejercer este cargo en la administración de poblaciones andinas. Waldemar Espinoza Soriano, de la Universidad Nacional del Centro, Huancayo, ha preparado una biografía de Garci Diez (1964), basada mayormente en documentos inéditos, que encontró en archivos españoles y peruanos. Si bien la carrera de Diez en Mesoamérica y en los Andes fue enteramente convencional, sus informes sobre los *lupaqa* nos lo revelan como un hombre sensible a las diferencias étnicas y de clase de aquellos a quienes tenía que inspeccionar. Aunque casi todos los testigos cuyos informes recogió eran descendientes de los señores tradicionales, el visitador registró también información con respecto al campesinado aymara y a los pescadores uru. Desafortunadamente esta visita no

incluye entrevistas casa por casa, que sí pueden encontrarse en otras relaciones de la misma época ¹.

La fecha de la visita, 1567, es un momento crítico en la historia del régimen colonial en los Andes, (Lohmann Villena 1966). En Los Reyes no había virrey. Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo vivían aún y contaban con 25 y más años de experiencia andina. Ambos, con profundos conocimientos de la organización social del Altiplano, eran hombres influyentes, antiguos consejeros de audiencias y virreyes. Estaban convencidos de que la causa europea estaría más segura si, en la inevitable transculturación, se tomara más en cuenta lo andino ². Esta visión de la viabilidad de lo andino tiene su eco en la visita y el “parecer” de Garci Diez. Era una visión aparentemente destinada al fracaso. En la península se preparaba ya el viaje de Francisco de Toledo y de los jesuitas.

En la historia de los *lupaqa*, 1567 parece ser una fecha temprana, pero de hecho es muy tardía. El reino se había consolidado en tiempos pre-incaicos, y constituía uno de los tantos existentes en la cuenca del Titicaca. Los arqueólogos están a punto de distinguir estos reinos entre sí, según la arquitectura, cerámica y otros criterios ³. En los años venideros esperamos poder desentrañar las relaciones de los reinos

1 El manuscrito a nuestro alcance no es el texto completo, registrado sobre el terreno por el escribano de Diez de San Miguel, sino una selección preparada en 1568 para informar al Consejo de Indias.

2 Una caracterización más detallada de estos dos personajes y su importancia para la futura investigación andina se encontrará en el último ensayo de este libro.

3 El trabajo de campo empezó en 1973, como parte de un seminario sobre “los reinos lacustres”, codirigido por Luis G. Lumbreras y el autor. Continuará en 1974-75, con un estudio de la arqueología *lupaqa*, realizado por John Hyslop y Elías Mujica.

lacustres con el Tawantinsuyu, del cual formaban parte en 1532. Los cronistas mencionan frecuentes rebeliones de la gente del Qollasuyu contra la autoridad inka, movimientos que merecen más estudio. Incluso a sólo 30 años de la caída del Cuzco, los informantes de Garci Diez que habían vivido bajo el régimen incaico, se enorgullecían de haber participado en estos movimientos. Según Willkakutipa, señor centenario de llave, el rey de los *lupaqa* había sido “gran señor como segunda persona del ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile”, (Diez de San Migue] 1964: 107).

Este Willkakutipa

“es cacique desde antes que muriese Guayna Caua y que fue con Guayna Caua quando fue a pelear con los yndios de Tomebamba... y que la guerra duro veynte años... “,
(Diez de San Migue] 1964: 105).

Durante los 33 años que mediaron entre la primera “ojeada al Titicaca” por un europeo (del Busto 1969), y la visita de Garci Diez, la presencia e influencias peninsulares en el altiplano fueron profundas. De sólo tres regiones andinas el reino *lupaqa* fue una de las seleccionadas y reservadas primero a Carlos V y después a Felipe II ⁴. Puestas “en cabeza de Su Majestad”, estas tres regiones y sus pobladores lograron escapar al sistema de la encomienda. Según la Audiencia, nadie que no fuese oficial del rey o religioso dominico podía asentarse en la región, pero a pesar de tales disposiciones la “riqueza” de los *lupaqa* atrajo buen número de mercaderes y pobladores ilegales. Las guerras civiles de la década de 1540-50 causaron muchos estragos en la población, reduciéndola

4 García de Castro en carta a Felipe II, 1 Q de octubre 1566: “es vna muy gran provincia y de los tres rrepartimientos que a V. Magestad cupieron al tiempo questa tierra se gano los dos que son Chinchá y La Puna balen harto poco y este es muy bueno...”, en Levillier, 1921: 198.

de 20,000 a 15,000 unidades domésticas y diezmando los hatos de alpacas y llamas, infraestructura de su riqueza ⁵.

La estructura de poder se vio también afectada por las presiones europeas. Aunque la tradición política de los reinos lacustres suponía la coexistencia de dos señores gobernando cada provincia y dos reyes reinando en la capital, durante 16 años (aproximadamente 1550-65) don Pedro Cutinbo fue el único “gobernador” de todo el reino. Unos años antes de la visita de Garcí Diez, Cutinbo se retiró del mando en condiciones que desconocemos y fue reemplazado por Qhari y Kusi, dos jóvenes de Alasaa y Maasaa, respectivamente ⁶. Cuando el visitador llegó a Chucuito, los primeros entrevistados fueron Qhari y Kusi, Cutinbo lo sería en tercer lugar. Varias veces durante la visita Cutinbo intervino, para aclarar la situación, particularmente en asuntos delicados como las discrepancias demográficas.

Además de los señores lupaaqa, Garcí Diez entrevistó también a los funcionarios europeos de la región, a los mercaderes y a los colonos ilegales pero tolerados. Recogió opiniones sobre una variedad de temas: la capacidad económica de la población local para pagar el tributo a Su Majestad, la eficacia de la catequización o de la medicina europea, la conveniencia de ofrecer vino a los naturales a crédito o la de mantener presos a los sacerdotes nativos. No se conservan registros de las entrevistas con los 16 dominicos, residentes en el repartimiento, a excepción de una hecha a un fraile que 5 Tanto los partidarios de Gonzalo Pizarro como los del rey tuvieron sus cuarteles en Chucuito. Ver probanza de servicios de Diego Centeno, en Maúrtua 1906, t. VIII: 8-9.

⁶ *Alasaa* y *mnasaa* son los equivalentes aimara de las hanansaya y urinsaya del runasimi. Según Bertonio, quien preparó su gramática y diccionario del aimara en tierra *lupaaqa*, “suele auerlas en todos los pueblos” (1956, t. 11: 9).

declaró en calidad de testigo presentado por los *lupaqa*. Sea cual fuere la condición de los informantes, Diez de San Miguel no se limitó en la recopilación de sus testimonios:

“la cual dicha información... recibí par mandarse así por la cédula de Su Majestad aunque entendí no ser necesaria ni tuve intento a regirme por ella para dar mi parecer porque los unos testigos pueden deponer aficionadamente y los demás no pueden deponer aficionadamente y los demás no han visitado la tierra como yo ni han visto la posibilidad y necesidad de los yndios ni pueden deponer sino lo que ven en los siete pueblos de las cabeceras donde ellos residen que es donde esta la gente más principal y rica porque a los demás nunca a ellos van...”, (Diez de San Miguel 1964: 254).

En un sentido más amplio, el árido relato de un viaje de inspección administrativa es también un testimonio de la lucha sostenida por más de 40 años en la corte española y en el Nuevo Mundo entre aquellos que abogaban por la continuidad de la encomienda y entre los que se oponían a que se perpetuase la estructura socioeconómica surgida con la invasión. En 1567 la capacidad productiva de los *lupaqa* no era un asunto puramente local o de poca importancia para sus contrincantes. En ambos bandos el debate era un esfuerzo para sentar un precedente. Los *lupaqa* pagaban su tributo directamente a Felipe II, ya que tanto ellos como sus tierras eran “suyas”⁷. Personajes influyentes, como el obispo de Charcas, abogaban en favor de este modelo para gobernar y tasar toda la población andina⁸. A lo largo de todo el vi-

⁷ “Yo ynbio a hazer la uisita de Chucuito como VM manda todos me dicen que podran dar muy descansadamente doblado de lo que dan”, escribe al rey García de Castro (Levillier 1921: 198).

⁸ A su regreso de España donde fue a terminar su gramática y diccionario

reinato los señores étnicos ansiaron alcanzar lo que parecía ser la condición privilegiada de Qhari y Kusi; públicamente indicaban su disposición a asumir fuertes tasas a favor de Su Majestad, con tal que se acabara con la encomienda ⁹.

Durante sus veinte años de residencia en el Perú, Garci Diez se identificó siempre con aquellos que se oponían a la perpetuidad de las encomiendas ¹⁰, y por consiguiente en favor del control directo de la Corona. En su “parecer” a las autoridades de Lima, rechazaba cualquier aumento en el tributo que pagaban los *lupaqa* y añadía diversas cláusulas que podían ser consideradas favorables a Qhari y Kusi. Esto no quiere decir que fuese renuente a una alteración en la estructura social y económica aymara: sin consultar a la Audiencia abolió públicamente la condición servil en que se encontraban los *yana* de los señores *lupaqa*. De esta manera, sin embargo, aumentaba el número de tributarios al rey español.

También abogó Garci Diez porque Qhari y Kusi consiguieran la administración de los rebaños de comunidad (estimados en 80,000 cabezas), lo cual probablemente facilitó a ambos jóvenes nuevas oportunidades para explotar y sobornar, oportunidades que no habían disfrutado sus predecesores. Los derechos y privilegios de los linajes y etnias que conformaron el reino de los *lupaqa* antes de 1532 eran todavía efectivos y visibles en 1567. El régimen colonial tra-

del quechua, Domingo de Santo Tomás fue enviado a La Plata como obispo. Durante su estadía en la península trató de convencer a Felipe II de que le convenía entregar la región andina a sus “señores naturales”.

⁹ Pocos años antes de la visita, Domingo de Santo Tomás había atravesado el país debatiendo esta solución con Polo de Ondegardo (Bard 1967). Ver detalles del debate en Ugarte 1966; también Porras Barrenechea 1951: xvlii; Rowe 1957: 161.

¹⁰ Lo cual no fue obstáculo para siempre pedir y eventualmente recibir una (ver Espinoza 1964: 398-99, 414-15).

tó de centralizar el poder *lupaqa* reduciendo el fuero de las etnias locales a la vez que corroía la influencia de los señores, pidiéndoles entregas tributarias sin precedentes en los Andes (Murra 1964). La impresión general que se obtiene de esta visita y de sus recomendaciones es que al igual que otros funcionarios de su generación, Diez de San Miguel consideraba útil el comprender y hacer uso de las instituciones andinas, aunque fuese sólo con miras colonialistas ¹¹.

La visita de 1567 también resulta insólita en otro aspecto: los *lupaqa* no sólo habían evitado ser encomendados sino que aparecían a los ojos de los europeos como gente inmensamente rica. Las iglesias del culto europeo de cada una de las siete villas eran grandes y repletas de costosas imágenes, vasos y ornamentos sagrados. Obviamente, de un modo u otro, desde épocas muy tempranas en el régimen colonial los *lupaqa* tuvieron acceso a dinero en efectivo. Esto, por supuesto, en una economía en que el circulante andaba escaso, causaba no poca envidia, tanto entre los europeos como entre los naturales. Ruiz Estrada, el corregidor de Chucuito en 1567, así como el licenciado Castro estaban convencidos que “podrán dar muy descansadamente doblado de lo que dan...”. Ruiz, declaraba con cierto asombro:

“he o ido decir de indios que no. es cacique sino principal que es don Juan Alanoca de Chucuito que tiene mas de cincuenta mil cabezas de ganado...” (1964: 50).

Tales cifras puede que sean exageradas ¹², pero no
 11 Pienso en hombres como Polo de Ondegardo, Damián de la Bandera, Hernando de Santillán, el licenciado Falcón.

12 En la misma edición de 1964 incluimos un censo de ganado *lupaqa*, hecho en 1574, sólo siete años después de la visita de Diez. Como el texto de la visita, este «padrón» nos fue cortesmente proporcionado por Waldemar Espinoza. Indica el número de los animales según las divisiones duales, los linajes o los individuos a los cuales pertenecían. Nadie informó que “po-

cabe duda que el secreto de la riqueza *lupaqa* estaba en los cientos de miles de llamas y alpacas que aún pacían bajo su control. Cutinbo, uno de los señores mejor informados, dijo:

“en el tiempo del ynga habia muy gran cantidad de ganado de comunidad tanto que con haber mucha tierra en esta provincia no había pasto para tanto ganado como entonces habia...”, (Diez de San Miguel 1964: 40).

Desde los tiempos preincaicos los auquénidos habían sido utilizados como “bancos”, es decir reservas reproductoras para temporadas de heladas, sequías u otras calamidades¹³. Después de la invasión tal uso se extendió para afrontar las extorsiones europeas, puesto que la carne, pieles, lana y energía de los auquénidos eran fácilmente convertibles tanto en la economía andina como en la colonial, mientras que no sucedía lo mismo con los otros recursos agrícolas y lacustres de los *lupaqa*. Cutinbo, quien intervenía cada vez que los jóvenes señores no podían explicar algo satisfactoriamente durante la interrogación, explicó que

“esta es [toda] la hazienda que tienen...” (p. 39).

Pocos años después, el jesuita Bertonio, autor del mejor de los primeros diccionarios andinos, confirmó lo aseverado por Cutinbo: “Los yndios solamente a los carneros [de la tierra]

seía” más de 1,700 cabezas, pero el criterio de “propiedad” difería probablemente de una fuente a la otra. El visitador estuvo sobre aviso de una fuerte evasión y subvaluación de los hatos (ver Diez de San Miguel 1964: 303-63).

¹³ Los *lupaqa* estuvieron bien informados de la utilización de los auquénidos como ahorros y rechazaron sugerencias de W.Jardar su hacienda en una “caja de tres llaves”. Declararon: “los multiplicas del ganado de la comunidad se gastan como tiene declarado de manera que no tiene que meter ni sacar en la caja de la comunidad y que cuando algunas veces no bastan los jornales que los indios ganan en Potosí para pagar los dieciocho mil pesos que falta se saca del dicho ganado de comunidad...” (Diez de San Miguel 1964: 24).

suelen llamar hazienda...” (Bertonio 1956: t. I, p. 261). Aun después de 35 años de ocupación europea y guerras civiles, todavía quedaban animales que fácilmente podían ser vendidos o trocados cuando la mita anual en las minas se hacía insostenible ¹⁴.

El ecosistema lupaqa.

Ya en el tercer ensayo de este libro hemos indicado (caso 2) que además de los recursos convertibles había muchos otros recursos que formaban parte de la economía *lupaqa*. El universo andino fue concebido por sus habitantes como un conjunto de pisos ordenados “verticalmente” uno encima del otro, formando una macro-adaptación, un sistema de relaciones ecológicas netamente andinas. Al ascender el asentamiento a alturas más y más elevadas, los habitantes tenían que enfrentarse con cambios continuos de clima, fauna y flora.

A lo largo de la cordillera, las aldeas y etnias habían procurado siempre controlar el mayor número posible de micro-climas. Las regiones a las cuales no era posible llegar en un día de camino, o mediante migraciones estacionales, fueron pobladas por grupos de colonos permanentes, dedicados al pastoreo, a recoger sal o *wanu*, y al cultivo de coca, maíz o ají.

14 Esto es bastante similar a la independencia de la interferencia diaria que disfrutaban a comienzos del presente siglo etnias africanas como los Fulani o los Ankole dedicadas a la ganadería. A diferencia de etnias de agricultores, los ganaderos siempre tenían opción a vender algunas cabezas de vacunos para pagar los impuestos en efectivo reclamados por la administración colonial. De esta manera evitaron durante decenios las peores consecuencias del régimen europeo en Africa.

Cuando la escala del control político cambiaba de una reducida etnia a reinos tan grandes como el de los *lupaqa*, la *percepción de lo asequible* se expandió enormemente. Donde una comunidad rural o un enclave étnico percibían los micro-climas ordenados de manera vertical, en un sentido casi literal, las unidades políticas en gran escala ampliaron esta noción de “verticalidad” hasta incluir territorios deseables tan alejados del lago Titicaca como es la costa de Ilo a Arica, o las cálidas yungas de Larecaxa o Capinota, más allá de Cachabamba (ver mapa).

El ecosistema *lupaqa* era un archipiélago que incluía, además del núcleo que rodeaba Chucuito, una serie de remotos valles sembrados de maíz y algodón, de bosques y coca. El vecino reino de los *pacaxe* tenía sus valles en la misma área, entremezclándose al parecer con los de los *lupaqa*. Este patrón de control a larga distancia no había pasado desapercibido a los eupeos: un decenio más o menos antes de la visita de Garci Diez, el licenciado Juan Polo de Ondegardo — nuestra mejor fuente en asuntos económicos y en el arte de gobernar *inka* — hizo ver en la Ciudad de Los Reyes que los aymara del altiplano sufrieron grandes pérdidas

“en quitarles los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomyendas ... no entendiendo los gobernadores la orden que los yndios tenyan e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformacion que yo le hice... se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios y las tierras que tenyan en la costa en el tiempo del ynga ... y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien es-

tauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad...” (Polo 1916b: 81).

En 1567, Garcí Diez, dando por supuesta la condición de “archipiélago” del dominio *lupaqa*, viajó a la costa para inspeccionar los asentamientos allí ubicados como parte ineludible de su tarea. Por desgracia, el testimonio de sus entrevistas que ha llegado hasta nosotros es incompleto y ambiguo ¹⁵. Esto es aún más lamentable puesto que nuestras fuentes escritas relativas a la costa, en donde la arqueología está mucho más adelantada, son todavía muy limitadas.

Los oasis costeros en sí eran puestos altiplánicos de avanzada: ¿cómo pudieron ser defendidos y cómo fueron administrados antes de la Pax incaica? ¿Cuántos de los agricultores ocupados en los maizales y algodones de Sama o Lluta eran serranos trasplantados? ¿Cuántos nativos de la costa conquistada? Dadas las enormes diferencias ecológicas entre la vida a 4,000 metros de altura y la del nivel del mar ¿cómo se convenció u obligó a una unidad doméstica a trasladarse y cuánto tiempo se quedaba en su nuevo asentamiento?

Ninguna de las fuentes que tenemos a mano puede contestar satisfactoriamente estas preguntas ¹⁶. Sin embargo

¹⁵ El manuscrito utilizado para la edición de 1964 proviene del Archivo de Indias por cortesía de Valdemar Espinoza. Antes ya había sido mencionado por la historiadora Marie Helmer (1951). Como indicamos en la nota 1, éste no es el texto original recopilado por Garcí Diez. El original no se ha localizado todavía. Puede estimarse que esta versión incluye aproximadamente entre la mitad y las dos terceras partes del texto original.

¹⁶ La publicación en 1970 de fragmentos de la visita ulterior de Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Segarra [15741, nos permite enfocar por lo menos una de ellas: ¿eran costeros, etnias incorporadas por los *lupaqa*, o serranos los pobladores de las “islas” controladas desde Chucuito? Ya en 1964 abrigamos la sospecha de que muchos, sino todos, eran serranos: los nombres de los mallku en la costa eran Francisco Poma y Diego Pacaxa, de Moquegua y Francisco Catari, Alonso Guancachuca y Martín Ninaca,

vale la pena hacerlas ya que ofrecen una excelente oportunidad para buscar la colaboración entre arqueólogos, historiadores y etnólogos (Murra 1966)¹⁷. Mucho antes de la publicación de la visita, los arqueólogos ya se habían percatado de las semejanzas, por no decir identidad, entre los materiales encontrados en la costa y el altiplano.

La contribución etno-histórica de las visitas, como la de Garci Diez, complementa las manifestaciones arqueológicas con su contenido económico y político: ahora sabemos que los aymara del altiplano consideraban partes de la costa occidental o de la selva del interior del continente como parte de su propio universo. También sabemos ahora que tales colonias se establecieron mucho antes del Tawantinsuyu. No me sorprendería que la colaboración entre arqueólogos y etnólogos, tratando de delimitar y comprender el dominio lupaqqa, diera nueva luz, no sólo sobre tales manifestaciones tardías sino que incluso reanudara el debate sobre la naturaleza del mismo Horizonte Medio (Menzel 1958; 1964).

La división dual y la estratificación social de los grupos étnicos entre los lupaqqa.

La relación de Garci Diez de San Miguel es la fuente temprana más detallada que sobre el Qollasuyu hemos encontrado hasta la fecha. En el ensayo 4 de este libro se ha mencionado ya los minuciosos detalles que trae sobre pastores y rebaños. Además, aunque Cieza de León había recorri-

del valle de Sama. Pero la información no es tan firme como desearíamos. Gutiérrez Flores confirma, en parte, esta sospecha: “por tenerlo ellos de costumbre e ir y venir a los dichos valles por aver mucha suma de indios desta provincia poblados en ella que sirven de hazer chacaras a los caciques y principales desta provincia”.

17 Véase también la nota 26 del tercer ensayo de este libro.

do el mismo territorio, unos 20 años atrás, sus notas sobre el Qollasuyu comparativamente resultan mínimas.

En su *Señorío de los Incas* Cieza menciona una dinastía “Cari” de Chucuito y también refiere una leyenda según la cual los *lupaqa* fueron puestos bajo control incaico durante el reinado de Wiraqocha. Garcilaso, a su vez, había escuchado el relato y explica el uso del nombre Cari:

“los mismos nombres tuvieron sus antepasados desde los primeros; querían los sucesores conservar la memoria con sus nombres, heredándolos de uno a otro...”, (Garcilaso 1960: Lib. III, cap. xiv-xv, p. 103).

Muchas otras fuentes también mencionan a los Cari, algunas denunciándolos como rebeldes a quienes los *inka* habían tenido que reducir una y otra vez; mientras que otras califican a estos Qhari (como escribiríamos fonéticamente hoy día), como leales al Cuzco, habiendo sido allí donde recibieron las responsabilidades administrativas que abarcaron más allá de su dominio étnico tradicional.

Lo que estas fuentes contradictorias tienen en común es la percepción muy occidental de Qhari como rey o mallku exclusivo de los *lupaqa*. Es solamente gracias al texto de Garci Diez que alcanzamos una visión propiamente andina de la organización política de los aymara: dos reyes, reinando simultáneamente ¹⁸.

Como se verá a continuación en el cuadro 11, con-
 18 “En cada repartimiento prouincia hay dos parcialidades... Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los prencipales e indios de su parcialidad y no se entremete a mandar a los de la otra excepto que el curaca de la parcialidad de hanansaya es el principal de toda la provmcia y a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice el. Tiene el de hanansaya el mexor lugar de los asientos... llama y hace juntas y gobierna en general, aunque no manda en particular...”. (Matienzo 1967: parte 1, cap. vi: 20).

trastando las rentas de Qhari y Kusi, los dos reyes comparativamente tenían idéntico acceso a los recursos y servicios, a pesar de que el status y los ingresos de los *mallku* de *alasa* eran algo mayores¹⁹. Aunque su acceso a las tierras y energía humana era mayor que el de su par de *maasaa* (60 *mit'ani* contra 47)²⁰, este último controlaba rebaños más grandes, ya que tenía 17 pastores contra 10 en la parcialidad “de arriba”.

Cada una de las siete “provincias” de la jurisdicción *lupaqa* y el reino en general estaba dividido siguiendo el mismo criterio dual²¹. Parejas de señores, subordinados a Qhari y Kusi, gobernaban a nivel provincial. Incluso poblaciones serviles o de forasteros fueron incorporadas a este patrón dual. La mayoría de la gente en todas las siete provincias era de habla aymara, a quienes los europeos consideraban “la mejor gente que hay en este pueblo”. Pero en todo el Qollasuyu había además una minoría *uru*, que por lo menos en Illave llegaba casi a la mitad de la población. Estos también se dividían en *uru* de “arriba” y *uru* de “abajo”.

Los datos aportados por Garci Diez ponen en tela de juicio la imagen tradicional del *uru* como

“yndios pescadores... que es gente pobre y no hacen charcas sino que se mantienen de solo pescado y andar por la laguna...”, (Diez de San Miguel 1964: p. 14).

En la visita no se incluyen entrevistas a los uru, a pesar de

19 Véase más adelante, un análisis de los ingresos y de los privilegios de los señores *lupaqa*.

20 *Mit'ani*. “El indio o india y qualquiera que haze o guarda algo por el tiempo y vez que le cabe” (Bertonio 1956: t. 11, p. 224).

21 En una de las 7, el sector “de abajo” se había dividido en dos, resultando en tres fratrias, cada una con sus rebaños y sus señores. Las diferencias entre Juli y las otras “provincias” son numerosas y merecen atención. Posiblemente hubo alguna razón andina por la cual los jesuitas seleccionaron a Juli como sede.

que por entonces, 1567, vivían todavía entre los *lupaqa* más de 3,000 unidades domésticas. Sin embargo, la visita dio también oportunidades a Melchor de Alarcón, buen conocedor de la región lacustre, ya que arribó a ella como escribano real y se quedó de colono ilegal ²². En sus declaraciones, Alarcón nos ofrece un reto a los lugares comunes que han caracterizado hasta ahora la cultura *uru*:

“los uru es gente de no menos entendimiento y capacidad que los demas aymaraes salvo que al tenerlos los caciques en tanta subjeccion y tener tanto señorío sobre ellos y el no querer sea gente mas noble... los ha visto [este testigo] ponerse muy bien al trabajo y que ningunas sembreras se hacen en la provincia que no sean los primeros a trabajar o en la de los caciques y en estas siempre o en las de otros yndios que les dan coca y de beber o otro genero de paga y sabe y ha visto por vista de ojos que en la chacara que trabajan haran mucho mas y son para mas que los aymaraes...”, (Diez de San Miguel 1964: 140).

Dadas estas circunstancias de subordinación, todavía no podemos afirmar lo que funcionalmente pudo significar la división dual en la vida de los *uru*. No hay que descartar sin embargo la posibilidad de que el término *uru* tuviera no sólo connotación étnica sino incluso referencia a poblaciones de status inferiores, y de varios antecedentes culturales. Entre los lupaqa, los *uru* vivían en linajes separados ²³, y asentados.

22 Las declaraciones de Alarcón merecen confianza si recordamos que una de sus intervenciones fue como testigo presentado por los señores de Chucuito.

23 “Linaje” se usa aquí con el significado de *hatha*. Bertonio anota: “ayllu — parcialidad de indios mas pcopio es hatha” (1956: t. II, p. 28). Del testimonio de Qhari y Kusi y del censo de auquénidos hecho por Pedro Gutiérrez Flores es obvio que los *hatha* no eran asentamientos territoriales, sino un tipo de grupo de parentesco.

mientos propios. Así en el mismo Chucuito, por ejemplo, por cada diez linajes *aymara* en cada una de las dos parcialidades había cinco *uru*. No comprendemos todavía el contenido vital que pudieron tener estas proporciones.

Más allá de la subordinación étnica de los *uru*, que ha llamado tanto la atención, notamos la dimensión ecológica del Titicaca. Aun en el caso que Alarcón no hubiera exagerado y los *uru* fueran hábiles cultivadores, en la ideología *aymara* estaban identificados con el lago. Los recursos de esta gran masa de agua pueden haber sido de importancia para los *uru*, pero fueron también parte significativa de la ecología y política *aymara* y *lupaqa*. Es obvio que tanto los *uru* como los *aymara* usaban constantemente las raíces lacustres comestibles, los patos migratorios y sus huevos, los peces, la totora para sus balsas. Sin embargo, en una sociedad estratificada, los subordinados que han logrado dominar un micro-clima se convierten de hecho en un recurso mayor, no sólo como cazadores y tejedores de balsas sino también como cargadores y personal naval, si es que consideramos que el mar altiplánico podía ser a la vez una frontera por defender contra otros *qolla*, o un lazo acuático entre reinos aliados.

Ingresos y privilegios de los señores lupaqa

Desde el punto de vista europeo, la finalidad de la visita fue determinar si los *lupaqa* podían “dar muy descansadamente doblado de lo que dan”. Por eso, gran parte del informe se ocupa de negocios coloniales: el precio de las llamas, el número de mitayos por enviar a Potosí o el destino de los beneficios obtenidos en los remates de tejidos producidos en el telar

aymara. Sin embargo, ya que el cuestionario usado por Garci Diez (págs. 8-10) incluía una serie de preguntas acerca del pasado, se hace mención constante a las condiciones existentes antes de 1532. Puesto que varios de los testigos al tiempo de la invasión eran ya adultos sus comparaciones y explicaciones son muy reveladoras, a pesar de los errores de los intérpretes y de los esfuerzos conscientes para eludir las preguntas del interrogatorio como medio de proteger sus recursos.

Considerando las preguntas de la entrevista, se aprende mucho acerca de los ingresos que obtenían los señores *lupaqa*, pero absolutamente nada de la red de relaciones políticas que debió existir entre ellos, o del funcionamiento del núcleo de poder en Chucuito. Los ingresos de los señores provenían esencialmente del acceso que tenían al trabajo de los campesinos y a sus tierras y rebaños.

Se nos dice que Qhari y Kusi gobernaban a todos los *lupaqa*. Sin embargo, de acuerdo al cuadro II, un alto porcentaje de la energía humana y la mayor parte de la tierra a su disposición proviene del mismo Chucuito, pese a que su población y riqueza no eran nada excepcionales, con respecto a las seis “provincias” restantes. De hecho, Juli y Pomata tenían poblaciones más densas; Ilave disponía del mayor número de *uru*; los de Juli pastaban hatos más numerosos. Sin embargo, de acuerdo al cuadro II, Chucuito, con solamente 3,464 unidades domésticas de las 20,000 del reino, proporcionaba a Qhari y Kusi más de 100 *mit'ani* anuales, o sea más que las otras seis juntas. Por el momento no podemos afirmar hasta qué punto tal asimetría en la distribución de las rentas no refleja limitaciones en el ejercicio del poder o si era simplemente una deficiente interpretación que hiciera el visitador de los mecanismos que generaban los ingresos de las autoridades.

Cuadro II. Ingresos de los reyes lupaqá

	CHUCUITO	ACORA	ILAVE	POMATA	YUNGUYO	ZEPITA
Los reyes de la dinastía QARI de la mitad Alasaa, de arriba recibían	le hacen cada año 5 piezas de ropa dando él la lana... f. 9r. p. 20. cuando tiene necesidad de algún vestido de cumbi bueno para su persona ruega a los caciques... que se le hagan y se le hacen... f. 9r. p. 21.					
TEJIDOS		1-2 piezas de cumbi 6-7 piezas de auasca	igual	igual	igual	igual
TIERRAS y además tenían acceso a TRES CLASES DE ENERGIA	"70 a 100 tupu de tierra" f. 9r. p. 20	20 tupu f. 9r. p. 20	20 tupu	20	20	20
1) de la comunidad	"le siembran y cogen y beneficián lo cual hacen entre todos los indios de la parcialidad demás de los que da de servicio".	"entre todos"	entre todos	entre todos	entre todos	entre todos
2) de los mit' ani	60 indios de servicio que se ocupan en las cosas siguientes: 10 pastores 25 en la costa (Moquegua) 15 cultivando en el altiplano. 10 en su casa.	3 "indios de servicio"		?	?	?
3) de los yana	más 2 yerva y leña f. 9v. p. 21	"y que a su abuelo de don Martín Cari le dieron diez indios para anaconas, que le sirviesen y los llevó a sus chacaras y para guarda de ganados" f. 45 v. p. 93	?	y que a su abuelo de dicho don Martín Cari le dieron ciertos indios servicio por una vez y que ahora hay alguno de ellos del multiplico de estos sirven ahora f. 58 r. p. 117	?	?
Los reyes de la dinastía KUSI de la mitad Maasaa, de abajo recibían	12 piezas de "vestido"	1 de cumbi 2 de auasca	4 piezas	6 piezas	3-6 piezas	3-4 piezas
TEJIDOS	50 tupu	5 tupu	2 tupu	6 tupu	10 tupu	7 tupu
TIERRAS y además tenían acceso a TRES CLASES DE ENERGIA	"hacen entre todos"					
1) de la comunidad	47 indios de servicio 17 pastores 15 en la costa 11 cultivando sus campos en el altiplano 2 en su casa	7 "de servicio"	3 "de servicio"	11 "de servicio"	10 "de servicio"	11 de servicio
2) de los mit' ani	mas 2 para yerva y leña.					
3) de los yana		"y que a sus antepasados del dicho don Martín Cari, le dieron ciertos indios para anaconas" f. 48 v. p. 99-100	?	?	?	?

En una sociedad donde no existió una moneda omnivalente, en la que el mercado era limitado²⁴, y en donde las únicas oportunidades de inversión consistían en la creación de nuevas formas de reciprocidad, una parte importante del señorío de los *mallku* provenía de su capacidad de exteriorizar su “generosidad”, ofreciendo constantemente “hospitalidad” institucionalizada. Para poder cumplir con sus obligaciones de hospitalidad y fausto, los dos reyes necesitaban grandes cantidades de alimentos, chicha y lana (cuadros II y III) que repartían entre “sus” cultivadores, esposas y soldados, y entre los demás *mallku*. De este modo el rey aumentaba su poder, y extendía esta red de obligaciones “mutuas” a sus nuevas esposas, nuevos tejedores, nuevos pastores o nuevos *uru*. Todo lo cual, a su vez, le permitía lógicamente aumentar el tamaño de sus hatos o el de sus chacras dispersas.

El altiplano que rodea la laguna del Titicaca a primera vista parece ser el lugar menos apropiado para una agricultura intensiva y una población tan densa. Sin embargo, todo esto fue posible gracias a la aclimatación de una gran variedad de cultivos resistentes a las heladas, adaptadas minuciosamente aun a pequeñas variaciones de los micro-climas, y gracias, además, al descubrimiento de técnicas locales tales como la domesticación de llamas y alpacas o de conservación y almacenamiento de productos como el *ch'uñu* o *charqui*. En un momento temprano de la historia del altiplano, surgió la autoridad política, que continuamente reclamó una fracción creciente de las energías y productividad de sus pobladores, rebaños y tierras. El estudio arqueológico de este surgimiento atraerá, me imagino, considerable atención hacia esta zona en las décadas venideras.

²⁴ Para un detallado análisis del amplio tema de mercados, plazas de mercado y moneda omnivalente, véase: Polanyi *et al.* 1957; Bohannon y Dalton 1962.

Los datos más valiosos sobre los ingresos de los señores corresponden a la tierra, por la sencilla razón que los testigos se mostraron menos resistentes a tocar este tema. Para los europeos, la agricultura en el altiplano tenía un atractivo limitado, puesto que los tubérculos que constituyen el producto de subsistencia básico a los 3,800 m., apenas si eran considerados como comida. Tampoco se podía comerciar con ellos, como lo hacían los mercachifles españoles con la coca o los tejidos.

Según la visita, el señor alasa, Qhari, sostenía tener acceso anualmente a unos setenta a cien *tupu* de tierra en Chucuito y 20 más en cada una de las otras seis parcialidades. Kusi reclamaba solo 50 *tupu* en Chucuito y de dos a diez en el resto del área. Tal cuantificación crea una impresión de exactitud poco probable. Antes de 1532 el *tupu* se refería más bien a extensiones de cultivo que podían suplir el mínimo vital de una unidad doméstica, bajo determinadas condiciones ecológicas y dentro de una tradición agrícola local (Rostworowski 1962, 1964).

Tal elasticidad en las medidas supone una inseparable relación con la organización social que se beneficia de la extensión cultivada. Si queremos evaluar el testimonio de Qhari tendríamos que saber si él se refería a las tierras que debían cultivarse durante el año en curso, o si en éstas se incluía también a las chacras “en descanso”; en qué nicho ecológico se localizaban y cuáles eran los sembradíos que allí se hacían de acuerdo con el orden rotativo en uso, ya que todas estas consideraciones se tomaban en cuenta siempre que se trataba de determinar el tamaño del *tupu*. Los españoles trataron y con el tiempo lograron hacer del *tupu* una unidad fija en la medición de tierras. En este

aspecto sería útil, como parte del estudio de la estructura económica y social, reconsiderar todo este tema de pesos y medidas andinas en relación a sus equivalencias decimales (Rostworowski 1962).

Hacia 1567, según el cuadro II, sólo se trabajaba una parte de las tierras pretendidas por los dos reyes. Testigos del mismo Chucuito admitieron que ese año habían labrado para Qhari únicamente 50 *tupu* y unos 20 ó 30 para Kusi, aunque no rechazaban la reclamación en sí:

“le hacían chacras en toda esta provincia porque era gran señor como segunda persona del ynga ... [su nieto] tenía muchas chacaras en este pueblo del dicho abuelo...”, (1964: 107).

En un caso, sin embargo, los testigos locales afirmaron que habían cultivado extensiones aun mayores de las reclamadas por el mallku: donde Kusi había pretendido sólo 6 *tupu* en la demarcación de Juli, los dirigentes locales aseguraron que fueron 10

“sembrados y beneficiados... todavía tienen los dichos caciques la tierra en que sus antepasados se les sembraban los dichos topos...”, (p. 122).

En Ilave, donde el testigo principal fue el centenario don Francisco Willkakutipa, hombre de honda raigamgre andina, dijo que

“... de tres años a esta parte por haber sido malos años le han hecho poca sementera aunque todavía le han hecho alguna y que este año le tienen arada tierra para hacerle sementera...” (1967: 107).

En otras comunidades, testigos más jóvenes admitieron sin reparo que “las tierras tienen señaladas...” pero cuando llegó el momento de labrarlas, “no le han hecho sementera porque

él no lo ha pedido... (p. 117). Los informantes de la mitad maasaa de llave dijeron algo parecido:

“... lo mismo han hecho al dicho don Martín Cari desde que es cacique sino es de dos años a esta parte... no ha enviado sus criados a mandar que se hagan y que si les hubiera enviado también le hubiera hecho la dicha sementera...” (p. 111).

Me atrevo a sugerir que “no le han hecho sementera porque el no lo ha pedido ... “no era simplemente, una disculpa: en las fuentes que disponemos hay in3inuaciones de que en la economía andina ninguna prestación de servicios se facilitaba automáticamente. Las prestaciones debían ser solicitadas formal y hasta ceremoniosamente, ya que el trabajo agrícola se concebía como parte de un intercambio de esfuerzos, un sistema de reciprocidades, aun si las partes eran de capacidad económica desigual²⁵. Este primer paso, la solicitud formal, que inicia una cadena de relaciones recíprocas, en los estudios andinos merece aun mucha mayor atención de la que ha recibido. Incluso a la fecha pueden estudiarse todavía etnológicamente diversos tipos de peticiones ceremoniales para obtener acceso a la energía de los demás (Fonseca 1966) .

De hecho, en los Andes, tanto para el campesino como para el señor, la “tenencia de la tierra” es un concepto inseparable del acceso a la gente. La tierra y quienes la cultivan formaban una sola unidad que puede subdividirse con fines analíticos, pero que debe considerarse como una totalidad si queremos entenderla con criterio andino. Los *kuraka* de

25 El verbo aymara es maysitha, “pedir según justicia ...” (Bertonio 1956; t. 1, p. 355. En quechua el verbo es mm1ay o manay. El padre Lira traduce mañana lo que hay que prestar. Aquello que se debe pedir...” (1944: 628).

Chucuito, al ser señores de todos los lupaqa, tenían una gran variedad de pretensiones sobre la energía de los habitantes locales; algunos de estos reclamos ya no eran válidos en 1567 pero sin embargo muchos todavía seguían funcionando. Vale la pena tratar de aclarar la maraña de las múltiples y simultáneas pretensiones hacia la gente, así como también las obligaciones que éstas creaban. La visita de Garci Diez nos ayuda a distinguir con toda claridad entre los servicios que toda la etnia prestaba a los señores, de aquellos que se requerían a los *mit'ani* rotativos o a los *yana* permanentes ²⁶.

Así como la mayor parte de las tierras accesibles a Qhari y Kusi provenían de su suelo natal, Chucuito, la mayoría de los labradores a su disposición procedían también de esa localidad. Los 50, 70 ó 100 tupu reclamados por Qhari fueron sembrados con colonos que él aportó y cultivados por “todos los yndios”, de todas edades, en el momento apropiado y a petición formal; todo ello acompañado de música, actos rituales y en medio de festiva sociabilidad. Haymatha, en el aymara de 1612, significaba:

“ir a trabajar en las chacras que se hacen de comunidad como son las del cacique... [o los] pobres”; “bailar al modo antiguo especialmente cuando van a las chacras de sus principales...”, (Bertonio 1956: T. 11, 127-128).

Fuera de Chucuito, las tierras controladas por Qhari y Kusi habían sido trabajadas de manera parecida por los habitantes de la localidad,

“toda esta sementera así de los antepasados del dicho don Martín Cari como la del dicho don Martín Cusi la hacían todos los yndios de este pueblo de comunidad”.

Lo mismo se puede decir de las tierras de los señores provin-

26 Sobre los *yana*, véase el ensayo 8 de este libro.

ciales: “siempre le han hecho sus chacras... entre todos los ayillos...” (Bertonio 1956: T. 11: 118).

Además de tales prestaciones temporales y festivas de “toda la gente”, ambos reyes reclamaban la *mit'a* de duración más prolongada, que les debía cada *hatha* de Chucuito. Cada una de estas *hatha* proporcionaba un número de jóvenes “por sus turnos”, cuya duración variaba generalmente entre un año, si se cumplía localmente, o un poco menos si “el turno” incluía un viaje a la costa. De acuerdo a las circunstancias, debió haber también una fórmula que estableciera el número de hombres a proveer por cada *hatha*. En este caso la visita sugiere cómo funcionaba dicho arreglo. Según uno de los cálculos, en Chucuito, por cada división dual había 15 *hatha*. Si comparamos esto con el hecho de que había 60 *mit'ani* sirviendo a Qhari, hay que concluir que anualmente serían 4 por cada *hatha*²⁷. Según otro cálculo, cada mitad se componía de 17 *hatha*; Kusi reclamaba 17 pastores, hay una noticia independiente que los pastores de Kusi eran uno por cada *hatha*...²⁸. En ambos casos los grupos de parentesco son la unidad que suministra la fuerza de trabajo al señor.

¿Qué quedaba entonces de la “relación recíproca, entre las *hatha* y sus señores? En el caso del trabajo de temporada, aportado por toda la etnia, se puede presumir que el señor contribuía con hospitalidad, redistribuyendo y creando un ambiente festivo. Pero cuando se trata de los 60 *mit'ani*, enviados anualmente por las *hatha*, la reciprocidad es menos evidente y merece un análisis más detenido.

Estas relaciones dejaban un tanto perplejo al mis-

27 Vale la pena anotar que entre los *chupaychu* los colonos enviados a “islas” periféricas iban también en múltiplos de cuatro (Murra 1967: 385, nota 3).

28 Compárese la página 14 con la 88, en Diez de San Miguel 1964.

mo Garci Diez. A lo largo de toda la encuesta no cesó de preguntar qué era lo que los señores “pagaban” a su gente. Generalmente le contestaban “a todos estos yndios le da de comer y lana para que hagan vestidos...”, (p. 86) o más explícitamente

“les da coca y papas y quinua y cañagua y chicha y carne y que no les da otra cosa... les da bien de comer porque cuando no se lo dan se enojan...”, (Diez de San Miguel 1964: 82, 86).

A Garci Diez de San Miguel esto le parecía una compensación inadecuada. ¿Cómo conseguían los *mallku* que sus súbditos les tejieran tantos paños como les exigían los mercachifles? Los campesinos se quejaban de que para cumplir con las nuevas exigencias de paños convertibles, descuidaban sus sementeras y pastos. Los colonos y funcionarios peninsulares entrevistados por Garci Diez coincidían en su apreciación de que sin la “influencia” de los *mallku* estos paños no se habrían tejido, puesto que el precio pagado por los negociantes no guardaba relación económica con el tiempo que requería el trabajo en el telar, ni proporción alguna con el precio que los mismos negociantes cobraban a los mineros de Potosí.

Esta “influencia” de la que se aprovecha el señor, le parecía a Diez de San Miguel un abuso de confianza, basado en la superstición. Ya que los señores argumentaban que el dinero recibido por la ropa se dedicaba a satisfacer los extorsiones de los dominicos en su afán de levantar y adornar iglesias, Diez pensó que el “abuso” podría ser corregido decretando que cada tejedor hiciera su propio trato con el mercader, sin pasar por el *mallku* (Diez de San Miguel 1964: 216-18).

Hablando etnológicamente, podemos ver que la “influencia” del *mallku* era efectiva puesto que la coacción y el poder conformaban solamente una de las fuerzas que vinculaban al tejedor con su señor. Un factor más importante era el continuo y cotidiano funcionamiento de una antigua estructura social andina y una ideología, las cuales envolvían tanto al campesino como al *mallku* en una red infinita de mutuos “favores” que seguía (en condiciones asimétricas) un patrón de reciprocidad que se iniciaba a nivel de aldea y de *hatha*.

Lo que el señor ofrecía a “sus” campesinos en este sistema de reciprocidad y redistribución necesita más estudio. Sabemos que él organizaba y encabezaba las tropas en campaña. Decidía cuándo enviar las recuas de llamas a la costa para subir el maíz y el *wanu*. Dirigía los ritos anuales en los cuales se le confirmaba públicamente a la unidad doméstica, la *uta*, el aprovechamiento continuo de las chacras bajo su control, empezando por las tierras que volvían ceremonialmente al cultivo, después de haber descansado (1964: 25, 35). Tenían Qhari y Kusi probablemente otras funciones administrativas, de ritual y hospitalidad; la atmósfera que impregnaba el “intercambio” y que justificaba la idea del visitador que se trataba no de negocios sino de herejía y superstición se entiende mejor si recordamos que en el aymara de 1612, la llamita servida en asado a un *mallku* visitante se llamaba *angru caura*, nombre también del animal sacrificado a los dioses (Bertonio 1956: T. I: 119; T. II: 20).

Los lupaqá bajo dominio colonial

La antedicha definición de las obligaciones señor-campesino podría perdurar sólo mientras se percibiera la relación como

más o menos equivalente. Hacia 1567, después de los acontecimientos descritos al comienzo de este artículo, la “influencia” de Qhari y Kusi había sido seriamente socavada. Estos ya no podían obligar a la gente de las parcialidades a cumplir con su parte. Al hablar de Juli, Pomata y Zepita, se quejaron que los pobladores “eran obligados a sembrarlo... y no lo hacen aunque está allí la tierra” (1964: 20). En un caso, por lo menos, en Acora, cerca a Chucuito, habían hallado, sin embargo, una nueva solución:

“Cari tiene en este pueblo chacaras pero que el las siembra con sus anaconas e yndios y que no se las siembran los de este pueblo...”, (1964: 94).

El traer a sus propios yana en vez de valerse de *mit'a-ni* debió significar un drástico alejamiento del sistema andino de reciprocidad. El hacerlo en fecha tan temprana, como 1567, indica que la autoridad del mallku y con ella sus rentas estaban en peligro:

“a su abuelo... hacian una chacara y que ya muchos años que no la hacen y entre ellos repartieron la tierra...”, (1964: 100).

A pesar de que hasta el momento (1968) la visita es la única fuente de que disponemos, podemos sugerir que con la instalación de las nuevas órdenes religiosas, de las nuevas actividades económicas, como el comercio y la minería, o de nuevas autoridades, como el corregidor, la influencia y el poder del *mallku* disminuyeron. En este aspecto un factor muy importante debió constituir las minas de Potosí, a las cuales los *lupaqa* tenían que enviar, en 1567, 500 mineros anuales. Muy pronto en el período colonial, la villa de Potosí se convirtió en una alternativa al sistema social *lupaqa*: muchos de los mineros “desaparecían”, negándose a regresar a sus *hatha*.

Los primeros en sufrir el efecto de tales cambios fueron Qhari y Kusi, los señores de todos los *lupaqa*. Los europeos los utilizaron como medio para obtener tejidos que no eran para vestir sino para el mercader, proporcionar arrieraje al Cuzco y Los Charcas, a más de otras tareas penosas, ninguna de las cuales era fácil de justificar dentro de las normas de reciprocidad. Ya la mera presencia en el poder de hombres tan jóvenes e inexpertos como los dos Martín, hace evidente este deterioro del poder. Aun descontando la posibilidad de que su nombramiento fuera impuesto por el corregidor y los dominicos, queda la alternativa de que su selección fuera el resultado de una maniobra de la propia élite *lupaqa* para parapetarse detrás de dirigentes más aceptables y “ladinos”. En contraste con estos jóvenes titubeantes, en 1567, los *mallku* provinciales de Acora, Ilave o July mantenían todavía bajo control muy firme el acceso a la gente local, y a las tierras (cuadro III).

8

*Nueva información sobre las
poblaciones yana
(1964)*

LA RECIENTE PUBLICACIÓN de dos visitas administrativas del siglo XVI, anteriormente subestimadas o desconocidas, nos permite reevaluar algunos de los rasgos característicos de la economía y sociedad *inka*.

El aporte de estas fuentes es doble:

1. nos proporcionan datos nuevos que faltan o se hallaban incompletos en las crónicas; y
2. permiten aclaraciones de orden conceptual acerca del funcionamiento de algunas instituciones andinas.

Como ejemplo de la utilización de estas fuentes en ambos niveles, tengo la intención de ocuparme aquí de las funciones y status de las poblaciones serviles y paniaguadas, especialmente de los yana. Este grupo, al cual se suele llamar yanaconas, ha sido últimamente tema de debate entre los estudiosos de la organización económica *inka*.

La controversia sobre el papel e importancia de estos “criados perpetuos”, (Cieza 1967, Lib. 11, cap. xviii: 6) es tan antigua como el estudio moderno, antropológico, de los *inka*, que se inicia, creo yo, con los ensayos de Heinrich Cuzco (1891, 1896). Desde entonces, casi todo estudioso de la

Este trabajo se leyó por primera vez en la sesión de Barcelona del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, en un simposio sobre nuevas investigaciones sobre los *inka*, dedicado al Dr. Luis E. Valcárcel (1984). Se publicó en las Actas del Congreso (1966). La versión castellana, hecha con la ayuda de Jorge Flores Ochoa, se publicó en *Antropología Andina* (Cuzco), no 1-2, 1974.

estructura social incaica, sea Valcárcel o Trimborn, Baudin o Karsten, ha tocado el problema de las poblaciones serviles, enfocándolo con elementos conceptuales muy diversos. En años recientes, otros investigadores llegaron a la conclusión de que los *yana* no sólo eran esclavos, sino que la sociedad *inka* podría caracterizarse como una economía esclavista, (Nuñez Anavitarte 195Sb; Choy 1960, 1962). Vale la pena anotar que a todas estas diversas conclusiones se llegó partiendo de los mismos datos que están a disposición de todos.

En esta oportunidad no reactualizaré los argumentos del pasado, los cuales frecuentemente no han sido sino polémicas de carácter semántico. Prefiero utilizar los datos nuevos que traen las visitas. Personalmente no sé si los *yana* eran esclavos, puesto que muy poco se sabe de sus funciones, status o manera en que eran reclutados. Tampoco creo que los estudios sobre las variedades de servilismo, de dependencia personal, de esclavitud o de criados perpetuos en las sociedades que estudian los antropólogos, estén suficientemente avanzados hoy, 1964, como para permitirnos una clasificación fácil, (Nieboer 1900; Smith 1960; Mintz 1961; Finley 1964).

Por el contrario, sé que el progreso en el entendimiento de estructuras sociales tan complejas como las de la América tropical andina, las de África o del Pacífico, se logran con mayor rapidez cuando descartamos los modelos de la historia social y económica europea y nos apoyamos en los datos funcionales e históricos recogidos durante el moderno trabajo etnográfico de campo. El problema que se plantea desde luego no es decidir con qué elegancia o distorsión el feudalismo puede caracterizar a los reinos del África oriental, o cómo la esclavitud pueda encajar en la realidad azteca,

maya, chimú o inca. En nuestro tiempo, la tarea es comprender estas sociedades y sus culturas según se desarrollaron en sus propias circunstancias, sin apresurarnos a proyecciones europocéntricas.

Según la versión de la élite incaica, transmitida a los cronistas europeos, el origen de las poblaciones *yana* se remontaba a gente acusada de “rebelde”, que fuera omitida en un censo encomendado al pariente de un rey, (Sarmiento de Gamboa 1943: 115-16; Cabello Valboa 1951: Lib. 111, cap. xix págs. 346-47). Nos cuentan que los sentenciados a muerte fueron perdonados por intervención de la reina ¹, quien sugirió que se haría mejor uso de los sublevados poniéndolos a trabajar en las tierras y casas de la dinastía. Entonces, dicen, los *yana* fueron excluidos del khipu de su comunidad, “liberados” de las obligaciones cotidianas de la chacra y la *mit'a*, y fueron asignados a tareas en beneficio del Estado y del *Inca*.

Los yana en los documentos regionales

En contraste con esta leyenda, estudiosos como Castro Pozo (1924) ya habían sospechado la existencia de grupos *yana* en sociedades muy anteriores a la expansión incaica. Pero es sólo en los documentos regionales y las visitas donde nos enteramos de algunos de los detalles de la vida de estos servidores preincaicos, en contraste con los *yana* de los *inka*, estudiados por María Rostworowski (1966) y Villar Córdova (1966).

¹ Un rasgo interesante de la tradición oral de la élite *inka* es la atribución frecuente a las reinas de innovaciones onerosas que iban contra la organización social andina tradicional. Otro ejemplo es la atribución a la reina del deber de traer wanu de la lejana costa o la destrucción con fines bélicos de canales de riego.

El ya mencionado Qhari, señor hanansaya de los *lupaqa*, tenía acceso a tres tipos de energía humana (véase el cuadro II, artículo precedente):

1. la que proporcionaba toda la población pero sólo durante unos cuantos días del ciclo agrícola, en los cuales se combinaba trabajo y festividad;

2. la que le proporcionaban las sesenta *mit'ani*, enviados por un año, “por sus turnos”, por las diferentes hatha (ver detalles en el cuadro II, columna de Chucuito); y

3. la que

“el pueblo de Juli dio a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes que el *ynga* gobernase esta tierra diez *yndios* de servicio los cuales han estado y estan en la puna que es en los despoblados donde tienen ganado los cuales dichos diez *yndios* han multiplicado de manera que al presente seran cinquenta o sesenta *yndios* con mugeres y muchachos los cuales le guardan sus ganados y algunos de ellos envía a los yungas por maíz y otras cosas... y que el dicho pueblo de Juli... dio a sus antepasados de este que declara dos *indios* de servicio de los cuales y de los que de ellos han multiplicado se han servido sus antepasados y sirve este que declara al presente que con el multiplico... son al presente nueve los cuales le sirven en guarda de ganado...”, (Diez de San Miguel] 1964: 21) ².

Aquí por fin tenemos información tangible: obtenemos alguna noción en cuanto al número; constatamos que los *yana* podían casarse y formar unidades domésticas; que su condición era anterior a los *inka* y parece hereditaria; que sus principales actividades, al menos en territorio *lupaqa*, eran el pastoreo y el arrieraje.

Lo que sigue dudoso es cómo y dónde se reclutaron

² Esta información, proporcionada por los señores se confirma en la declaración ulterior de los testigos de Juli, (Diez de San Miguel 1965: 117-18).

las doce unidades domésticas que Juli “dio” a la dinastía de los Qhari. De acuerdo al testimonio recogido por Garci Diez en Chucuito, sólo dos de las siete provincias habían otorgado tales criados a Qhari (ver cuadro II). Sólo los de Acora, además de los de Juli, atestiguaron que

“a su abuelo de don Martín Cari le dieron diez indios por anaconas que le sirviesen y los llevó a sus chacaras y para guarda de ganados y que no saben si estos han multiplicado o si son acabados todos...”, (Diez de San Miguel: 93).

Aparentemente Ilave, Pomata, Zepita y Yunguyu no hicieron tales concesiones. Entonces, ¿cómo explicar tal diferencia, si la hubo?

La respuesta probablemente se halla en la diversidad de la organización interna de cada uno de los siete “pueblos” y en sus diferentes relaciones con los Qhari, de acuerdo a la forma como cada uno de ellos había sido incorporado al dominio *lupaqa*. Estos dos temas los dejaremos para futuras investigaciones, y para cuando se puedan coordinar investigaciones etnográficas y arqueológicas, como las que se hicieron en Huánuco, (Murra 1966a).

¿Cómo y dónde se reclutaban los yana?

Volviendo al tema de la procedencia de los *yana*, podemos sugerir en el caso de Juli tres grupos capaces de proporcionarlos:

1. pudieron haber sido reclutados entre los *uru*, quienes de acuerdo al último khipu preincaico (cuadro 1) constituían 414 unidades domésticas, es decir, aproximadamente, el 11% de la población de Juli;

2. pudieron haber sido seleccionados de manera que aún no conocemos entre las 3,343 unidades domésticas de la población de habla aymara; y/ o

3. pudieron haber provenido de las 153 unidades domésticas *chinchaysuyu* “que son mitimaes puestos allí por el ynga y de la dicha parcialidad de anansaya”.

Examinemos cada una de estas posibilidades:

1. Los *uru*, debido al rígido control que ejercían sobre ellos los *mallku lupaqa* y a su bajo status, parecen ser los candidatos lógicos. Contradice esta posibilidad el hecho que la pesca y la vida lacustre no parecen ofrecer la suficiente preparación a individuos cuya posterior ocupación sería el pastoreo a gran escala, que fue a lo que se dedicó mayormente la población *yana* de Chucuito.

Esta pretendida asignación exclusiva a los *uru* en lo que respecta a su hábitat en las riberas y totorales del Titicaca requiere un nuevo examen. Existe en la etnografía un lugar común, según el cual en la época preeuropea hubo una cultura *uru*, lacustre y marginada, como de hecho aparece a fines del siglo XIX. Pero, ¿puede ser cierto este retrato para llave, donde alrededor de 1530 los *uru* constituían casi la mitad de la población (ver cuadro I) y se ocupaban de muchos quehaceres aparte de la pesca? ¿O podrían serlo en Lampa, donde en 1573, había 15.3% de *uru* y pocas lagunas? ³. Uno de los informantes de Garci Diez, ex-escribano y luego mercachifle radicado ilegalmente durante ocho años en tierra de los *lupaqa* y presentado por éstos como su testigo ha sido citado ya en el ensayo precedente:

“ninguna sementeras se hacen en la provincia que no sean [los *uru*] los primeros a trabajar... y ha visto por vista de

³ Existe un resumen todavía inédito de una parte de la visita general del virrey Toledo. La información que trae se reduce a datos tributarios, pero de paso indica la composición étnica de cada repartimiento. Hemos podido consultar esta fuente, procedente del Archivo General de Indias, Contaduría 1786, gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza Soriano.

ojos que en la chacara... haran mucho mas y son para mas que los aymaraes...” (p. 140).

Todo esto indica que la versión popular sobre los *uru* como etnia exclusivamente lacustre debe ser reexaminada a la luz de la nueva y abundante documentación que sobre el siglo XVI se ha encontrado en los archivos.

De la información cuantitativa actualmente a nuestro alcance (cuadro I, p. 195), no podemos deducir si Qhari y Kusi tenían *yana* de origen *uru*, pero sí sabemos que los hubo entre los criados de los señores de Ilave (cuadro III, p. 222). Por tanto los *uru* se mantienen como los mejores candidatos para ser reclutados como *yana*.

2. Vienen en seguida los *chinchaysuyu* radicados en Juli (ver cuadro 1). No sabemos a ciencia cierta cuál fue el status de estos forasteros, ni cuándo llegaron al altiplano. El término que usa el visitador es *mitimaes*. El problema de quienes eran los *mitmaqkuna* ha sido abordado ya en el tercer ensayo de este libro, pero los detalles de su ubicación en la estructura social del Tawantinsuyu siguen mereciendo estudio ya que es obvio que hubo muchas clases de personas que los europeos categorizaron bajo esta etiqueta. De las visitas se desprende que hubo *mitmaq* mandados desde el Cuzco⁴ y otros arrastrados al centro desde la periferia; algunos de ellos eran preincaicos como los enviados por los señores *lupaqa* a controlar los valles de Arica, Sama, Ilabaya o Ilo; otros desempeñaban funciones militares en las “fortalezas” de Huánuco. Es un error confundir todas estas categorías entre sí.

Igual que en el caso de los *uru*, el término “mitimae”

4 Ver el segundo tomo de la visita de Iñigo Ortiz 1972: “el ynga puso a estos yndios... en las fortalezas... y que no estaban allí para otra cosa mas de para guarda de estas fortalezas”.

se vuelve una referencia générica, y, a la vez, un eufemismo en el mundo de los escribanos del siglo XVI. Bajo este nombre se confunden grupos de alto status que se responsabilizaban de la política local en alguna región del Tawantinsuyu, con otros de status bajo, cautivos llevados de las regiones conquistadas como parte del botín. Es interesante destacar que las crónicas hablen tan poco de las poblaciones cautivas, piñas en runasimi, y pacoma o sullcoma en aymara ⁵. En el censo de Juli (cuadro 1) no figura ningún cautivo como tal. Sólo existen las 123 unidades domésticas ya mencionadas, provenientes del Chinchaysuyu. Pero en Ilave, donde el mismo cuadro no menciona ningún “mitimae”, sabemos que Vilcacutipa, el señor centenario de Hanansaya, había traído algunos cautivos de la campaña de Tumipampa, (Diez de San Miguel 1964: 106).

Sugiero que en el siglo XVI el término mitimae llegó a ser usado para designar muchas personas que en épocas pre-europeas habían sido cautivos o *yana*. A esta confusión convergían tanto las simplificaciones de los escribanos como el mismo deseo de los *yana* por aparecer con un status menos humillante. Esto no supone, tampoco, que todos los *yana* fuesen ex-cautivos, pero tomando en cuenta que en otras culturas la esclavitud, la servidumbre o la dependencia personal surgen con frecuencia de las derrotas militares, en este caso sería deseable investigar hasta qué punto la generalización es aplicable a los pueblos andinos.

3. La población mayoritaria y dominante, los mismos *lupaqa*, cultivadores de tubérculos altoandinos y dueños de enormes rebaños representaron la tercera y última posibilidad:

⁵ Para la definición de los términos véase: González Holguín 1952: 286, 450-51; Bertonio 1952, t. I: 149, 203, 219. Compárese también en el t. II, 25, 391 con 242, 328. Villar Córdova 1906: 15.

“generalmente todos tienen ganado de la tierra y a cien cabezas y mas y a cincuenta y veinte y diez y tres y dos y por esta orden y que algunos ... no tienen ningun ganado aunque muy poquitos...”, (Diez de San Miguel 1964: 97-98).

Pienso que la mayoría de los *yana* al servicio de los señores *lupaqa* provenían de este grupo dominante. Esta suposición se basa no sólo en la hipótesis desarrollada en el ensayo 4, en el sentido de que el pastoreo en gran escala y la condición de los *yana* estaban funcionalmente relacionados, sino también en el testimonio de algunos informantes de Garci Diez. Aunque la visita no menciona el origen étnico de los *yana* de Qhari, los de los señores de Ilave eran tanto *uru* como *aymara* (cuadro III, p. 222). En Juli la visita anota que “... a don Ambrosio Tira le dan cuatro yodios de servicio y al dicho don Carlos Vicsa otros cuatro y que estos yndios que se dan a los dichos caciques se les tienen ellos de sus antepasados y que no se les dan cada año sino que de una vez se los dieron a sus antepasados...”

Estos señores eran de la fratria *Ayanca*, originada cuando la ruptura de la parcialidad *urinsaya* de Juli en dos subdivisiones. Se trata de *aymara*-hablantes que no deben confundirse con los *yana* a quienes “los yndios *uru* también daban asimismo al cacique de *Ayanca*... dos yndios de servicio”, (Diez de San Miguel 1964: 121-122; 106-108).

El examen de las tres alternativas indica que ninguna excluye a las demás. La visita de Garci Diez ofrece el material suficiente para hipótesis iniciales, pero necesitamos muchas otras fuentes nuevas para resolver la interrogante.

Proporción de los yana en la población

Otro aspecto importante en el debate sobre los *yana*

es el cuantitativo. ¿Cuántos eran? ¿Qué proporción de la población compartía esta posición servil? Suponiendo, para fines del debate, que los yana eran esclavos, resulta fundamental entonces averiguar su proporción dentro de la población total. Para la totalidad del Tawantinsuyu todavía no disponemos de datos cuantitativos, pero para los lupaqa podemos intentar algunos cálculos. Por ejemplo, en Juli, cuando se confeccionó el último khipu preeuropeo, había según los informantes alrededor de 3,809 unidades domésticas. Esto no quiere decir que hubo la misma proporción en el momento en que “el pueblo de Juli” dio los yana “a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes de que el ynga gobernase esta tierra...”. Pero sí, esta cifra nos permite una aproximación a su magnitud y proporción.

Los informantes dicen que poco menos de cuatro mil unidades domésticas les cedieron a Qhari doce unidades, mientras que las 3,246 unidades de Acora “daban” únicamente diez (ver cuadro II). Si a éstas les agregamos un número parecido de los entregados a los dirigentes *urinsaya* (ver el mismo cuadro) tenemos un total de 40 unidades domésticas arrancadas de cada parcialidad sobre un total de casi ocho mil. Menos del uno por ciento.

Cuando estas cuarenta unidades domésticas fueron entregadas a la parcialidad dominante de Chucuito, formada de 3,464 *uta*, constituían un poco más del uno por ciento en su nuevo hábitat (ver cuadro 11). Es posible que otras “provincias” como Pomata o Zepita, cuyas visitas no tenemos, también ofrecieran algunos yana. Esto nos permitiría suponer la existencia de una población servil, de 2 al 3 %, en la región cabecera de los *lupaqa* y mucho menor en las

“provincias”⁶.

Suponiendo ahora que todos los *yana* fueran esclavos, ¿podemos afirmar que un 2 ó 3 % de la población transforma cualquier sociedad en esclavista?

Funciones que desempeñaban los yana

Regresemos al tema central, pasando del reclutamiento y proporción de los *yana* a las funciones que asumían. En territorio *lupaqa* fue indudablemente donde el empleo primario de la fuerza de trabajo estaba destinado al manejo de los rebaños de alpacas y llamas. En algún momento de la historia del altiplano, estos rebaños deben haber crecido notablemente, pero todavía no sabemos cuándo ocurrió este ni el tamaño que alcanzaron. En todo caso, al levantarse el “padrón” de los rebaños *lupaqa* y a pesar de 40 años de saqueo y extorsión⁷, se pudo comprobar que uno solo de los siete “repartimientos”, (*urinsaya* de Chucuito) controlaba todavía más de 20,000 animales. Estos pertenecían a unidades domésticas identificables, sin contar los miles que eran “de la comunidad”. Un solo linaje, el *hatha* Qollana, aducía poseer

6 En este contexto es interesante recordar la aseveración del licenciado Falcón: ‘Los señores y curacas... [recibieron] criados que les sirviesen conforme al numero de los que cada uno tenia debajo de su mando a razón de uno por ciento al huno y al curaca de guaranga y al de pachaca...’ (1946: 139).

7 Para justificar esta destrucción los europeos pretendían “el qual ganado es y procede del que tenia el ynga y el sol y se sacrificaua a las guacas y se entiende que ay mucha mas del que se ha descubierto [60,341 cabezas de comunidad] por lo mucho que avia en tiempo del inga y que parece casi imposible a verse podido gastar y consumir...” (*Historia y Cultura*, 1970, nº 4, p. 43). Para prevenir una posible expropiación, el dominico Formicedo trató de convencer a los *mallku* de vender los camélidos. Cuando don Felipe Ticona “guarda y quipocamayo” del hatu de comunidad se opuso, Formicedo “lo tubo preso en un buio tres dias y le amenaco que le avia de acotar y sobre ello le tiro muchas pedradas...” (p. 21),

ocho mil cabezas; una sola unidad doméstica, la de un tal Higuana, del *hatha* Guarico, admitía tener 1,700 ⁸.

El crecimiento de los rebaños afecta inevitablemente a quienes los cuidan. Hatos de 10.000 y más cabezas necesitan un continuidad en el esfuerzo y la provisión que no podrían ofrecer jóvenes, mujeres solas o pastores improvisados. Surge un grado de especialización, probablemente de tiempo completo, dado el aislamiento físico a que estaba sometido el arriero o pastor de la puna con respecto al resto de la comunidad. La especialización en el manejo de grandes rebaños y su aislamiento, promovieron también un status nuevo y diferente que merece mayor atención de parte de los estudiosos del mundo andino. Repito la proposición de que los *yana* en el altiplano surgen como grupo social separado, partiendo de las condiciones especiales en las cuales se da el pastoreo a gran escala.

Esperamos que con el estudio de otras fuentes del siglo XVI que traten de rebaños, se podrá complementar los datos *lupaqa* y el material fragmentario que proveen las visitas de Iñigo Ortiz en Huánuco. Como vimos en el ensayo 4, los rebaños en Chaupiwarañqa eran mucho más pequeños y de menor importancia que los del sur.

De todos modos, por ejemplo, Chuchuyauri, señor de once asentamientos *yacha*, con 869 habitantes en 1562, tenía cuatro *yana* adjuntos a su “casa” o a su cargo, quienes aun 30 años después de Pizarro, al igual que su señor, seguían exentos de tributo a los europeos:

“No da tributo alguno mas de recoger los tributos y mirar por los yndios y recogerlos y mandarlos y regirlos como ha-
8 Pedro Gutiérrez Flores en: Garci Diez 1964: 306-08, 349- 51. El visitador se daba cuenta que “lo que consta por los padrones es mucho menos de lo que tienen en particular...” (p.363).

cia en tiempo del ynga sin haber en ello novedad alguna...”
En otro caso, uno de sus cuatro allegados, Limachagua, casado, padre de cuatro hijos era,

“anacona de estos pueblos guarda seis cabezas de ganado de esta tierra del cacique principal y de particulares treinta y tres y es anacona del dicho cacique y no sirven en otra cosa mas de arrear el dicho ganado y guardarlo y dar cuenta de el y en esto se ocupa y su mujer hace las chacaras para ambos y el cacique le da de su parte maiz y papas y los otros yndios le hacen sus chacaras..”, (Ortiz 1972: 108)⁹.

Durante la ausencia de Limachagua, quien bajó de la puna para ofrecer su testimonio a Iñigo Ortiz, los animales quedaron con Villcarilly, su hijo de nueve años, “que lo dejo en su lugar en guarda de ellas...”.

De un segundo *yana*, “que es chacarero”, dijeron que se hallaba en el valle, en Ongoymaran, probablemente cultivando plantas de clima cálido, como la coca (p. 103).

A los últimos dos se les puede reconocer más fácilmente como dependientes. Vivían en casas propias, separadas de las de su señor y eran poliginias en una zona donde la mayoría de los varones eran monógamos. Uno de ellos, Riquira, declaró:

“que no es cristiano... sirve a don Joan Chuchuyaure e no da otro tributo mas de hacer para el dicho cacique una chacara de maíz y papas...”

Iñigo Ortiz le preguntó: “¿Cómo se concertó con el dicho cacique y quién se lo dio?”, pero todo lo que se obtiene de la -traducción hecha por el “lengua” griego que servía

⁹ Puede resultar significativo el que a Limachagua lo describan como *yana* “de estos pueblos” como “del dicho cacique”. ¿Es posible que fuese simplemente pastor?

de intérprete, es que “no sabía más de que lo sirve de buena voluntad”. Parece que Riquira no tenía chacras propias; la mayor parte del tiempo se la pasaba tejiendo para los que vivían en la casa de su señor; también iba a trocar por él a Chinchayqocha y a Huánuco; es decir, “les sirve en todo lo que le mande”, (Ortiz 1972: 102).

Riquira parece un criado casero a quien se le han dado responsabilidades. Estaba exonerado del tributo a los europeos, al igual que su señor, pero a diferencia de éste, se hallaba libre de la presión de bautizarse o casarse a la europea y tener que escoger entre sus dos esposas. Ese status ambiguo de Riquira podría llevar a una investigación de los antecedentes y funciones de los *yana* de alto status, como lo ha sugerido Sócrates Villar Córdova (1966), pero en este trabajo me he limitado a los *yana* a nivel local, dejando los estatales y reales para cuando haya datos que permitan su estudio.

¿Se heredaba la condición de yana?

El carácter posiblemente hereditario de la condición *yana* necesita atención, aun en el caso actual en que la información que tenemos es incompleta. La mayoría de los cronistas europeos enfatiza el hecho de que esta gente había sido arrancada de sus comunidades étnicas, no sólo físicamente, sino que incluso no eran contabilizados en sus grupos de origen, en contraste con los *mitmaqkuna*. En esta versión clásica, los *yana* ya no debían trabajar “por sus turnos”, ni se les identificaba con su parentela o con sus señores étnicos; en la terminología europea estaban “exentos de tributos”.

Los datos regionales de Huánuco confirman, en parte, esta versión clásica: los *yana chupaychu* y *yacha*, a pesar de que había disminuido el número de tributarios, siguen “libres

de tributos”.

Es Garci Diez quien nos ofrece, de paso, datos que hacen dudar la existencia de una total separación entre los *yana* y su parentela. El material que nos ofrece su visita indica que el control de los *mallku* sobre sus allegados había sido incompleto y que se estaba deteriorando aún más en las actuales condiciones posteuropeas. Así Cauana, señor *hanansaya* de Acora, a cuyos antepasados “le dieron once yndios por anaconas”, al momento de la visita pudo declarar sólo seis, (Diez 1964: 94). En cuanto a los restantes “el multiplico de ellos ha vuelto a sus ayillos”. Algún tipo de contacto y afiliación debía haberse mantenido durante las generaciones de servidumbre entre el linaje y los miembros separados.

Estos mismos datos permiten dudar de la presunta condición hereditaria de los *yana*. No se trata de negar que en el nivel estatal del Tawantinsuyu lo fueran, puesto que estos *yana* eran trasplantados a grandes distancias de sus hogares originales y en condiciones políticas y económicas distintas. Pero creo que los documentos regionales nos permiten percibir y analizar las estructuras andinas que existieron antes de la expansión incaica.

Willkakutipa, el *mallku* de Ilave ya citado y uno de los mejores informantes de Garci Diez, le explicó que el trabajo humano que aprovechaba “siempre le dieron a su padre y abuelo y bisabuelo y a todos sus antepasados”. Su propio padre había tenido veinte *yana* de origen *uro*, de las dos mitades de Ilave, más un número no confesado de “aymaraes”. De estos últimos en 1567 le quedaban diez “porque se han muerto los demas”.

Refiriéndose a la condición hereditaria, Willkakutipa dijo: “cuando muere un yndio destes entra en su lugar un hijo de los suyos y el mayor y si este no tiene habilidad para

servir entra otro hijo por el y si el yndio de servicio no deja hijos no le dan de los ayillos ningun yndio que entre en su lugar sino que alli se acaua.., (Diez de San Miguel 1964: 107)

Si lo aseverado por el centenario era cierto, la condición del yana original no afectaba a todo “su multiplico” sino al que tenía “habilidad”. Es el mismo criterio que regía en la selección de las autoridades locales en los Andes ¹⁰. Tal selección de un solo hijo, nos lleva a interesarnos por la suerte que corrían los hijos “rechazados”, quienes podrían haber regresado a su lugar de origen, y a través de ellos mantener su contacto con el linaje.

Otra afirmación de Willkakutipa aclara algo mencionado por un testigo de Juli, quien declaró “que a su abuelo del dicho don Martín Cari le dieron ciertos yndios de servicio por una vez...”, (Diez de San Miguel 1964: 118). El sentido de “por una vez” significa quizá lo que dijo Willkakutipa, que si el yana no dejaba hijos, el linaje no tenía que reemplazarlo, “sino que alli se acaua...”

Aunque no sabemos cuánta coacción se usó para que Juli cediera diez o doce yana a los Qhari, la visita de los *lupaqa* indica que el carácter hereditario de la institución era limitado, tanto en el caso del yana con varios hijos, como en el del linaje donante.

Perspectivas para futuros estudios

No resistiré el deseo de indicar aquí dos temas de investigación sugeridos por las visitas:

10 “Selección” era la norma también para las mujeres, que igual a los yana, eran extraídas de sus comunidades étnicas y asignadas a tejer a favor del Estado. Se les llamaba “*aqllakuna*, del verbo escoger”. González Holguín: “*acllacuni- escoger para si; acllay- elección*”, (1952: 12).

El primero surge de la aclaración que la población servil “otorgada” por una repartición territorial o un linaje no estaba en la condición de criados personales de un señor de alto rango, sino que era adscrita a todo el linaje receptor. Qhari trató de explicar este rasgo *lupaqa*:

“de los cincuenta o sesenta yndios que al presente han multiplicado de los diez yndios de servicio que el pueblo de Juli dio a sus antepasados sirven muchos de ellos a don Pedro Cutinbo y a don Bernardino [Qhari] su sobrino y a don Carlos [?] en guarda de sus ganados...”¹¹, (Diez de San Miguel 1964: 22).

Las palabras de Qhari ofrecen una explicación mucho más andina que las crónicas europeas, ya que los privilegios en personajes de alto rango, sin dejar de ser privilegios, aparecen como parte de, y envueltos en, los lazos de parentesco. La relación entre poder y lazos de parentesco sigue siendo tema primordial para los estudiosos de las civilizaciones andinas.

El otro tema tiene como punto de partida la aseveración de que Qhari y Kusi recibieron *yana* sólo de Acora y Juli, y aparentemente ninguno de su tierra natal, Chucuito. Sugiero que tal discrepancia se debe más al hecho de que las instituciones andinas no han sido cabalmente comprendidas por las fuentes europeas. La probable confusión podría surgir de la diversidad de servicios aprovechados por los señores *lupaqa*. Algunos eran cubiertos por toda la población, otros por la *mit'a* cíclica u ocasional y los demás proporcionados por los *yana*. Es deseable que se preste una mejor atención a las diferencias y semejanzas que existieron entre las múltiples maneras que tenían los señores para aprovecharse de la energía del campesino. De este modo no me extrañaría que tales

¹¹ Todos ellos del *hatha* Qollana de la mitad hanansaya.

estudios puedan ofrecer más datos sobre las varias clases de reciprocidades (tanto entre los grupos equivalentes como en los de posición jerárquica entre sí) que sobre la “esclavitud”.

9

*Las etno-categorías de un
khipu estatal
(1973)*

“Los yndios desta tierra tienen cuenta y razón de las cosas que dan a sus señores... por quipos que ellos llaman y todo lo que han dado de mucho tiempo atrás lo tienen asimismo en sus quipos. E saue este testigo que los dichos sus quipos son muy ciertos e verdaderos porque este testigo muchas y diversas veces ha cotejado algunas cuentas que ha tenido con yndios de las cosas que le han dado e le han debido e les ha dado e ha hallado que los quipos que tienen los dichos yndios eran muy ciertos...”
Declaración de Pedro de Alconchel, quien “entro en este reino con el dicho marques Pizarro” y “fue trompeta del dicho marques”¹

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS ha revivido el interés por el *khipu*, después de varias décadas en las cuales museos y coleccionistas particulares han ido acumulando más y más ejemplares arqueológicos pero sin que desde los ensayos de Leland Locke (1923, 1928) se hicieran mayores progresos en su interpretación.

Los recientes estudios del *khipu* como objeto seriable

Escrito en 1973 para un libro en homenaje al Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, que fue director del Instituto Indigenista Interamericano y de su revista *América Indígena*. Durante su dirección el Dr. Aguirre animó la edición de dos series de publicaciones antropológicas, inclusive de obras andinas, antes inéditas. Su interés por la dimensión diacrónica en los estudios antropológicos ha sido una inspiración para todos sus colegas.

1 Espinoza Soriano 1971-72: 367-365.

(Radicati 1965) o como sistema de numeración y de relaciones matemáticas (Ascher y Ascher 1969, 1972) indican que nos encontramos en condiciones de usar nuevos procedimientos para la explicación de sus múltiples funciones.

En este ensayo ofrezco los primeros resultados del estudio etnológico de un *kipu* presentado en 1561 por los señores de Hatun Xauxa a la Audiencia de Los Reyes, como parte de un largo reclamo publicado recientemente por Waldemar Espinoza (1971-72). Los *kipu kamayoq* leyeron la información contenida en sus nudos y la traducción fue transcrita por los escribanos de la Audiencia. No hubo ningún inconveniente en recibir tal información como parte de la evidencia en el pleito.

La información jaujina, publicada en los Anales Científicos de la Universidad del Centro (1971-72: 201-387), indica que los *kipu kamayoq* continuaron anudando lo que sus señores entregaban a las autoridades coloniales durante las primeras décadas después de la invasión. Esto supone que también registraban lo que seguía recibándose en los depósitos, tanto estatales, como en aquellos de los señores y los de *sapsi*².

Como se verá en el cuadro IV, que no trata sino de los primeros 15 años después del desastre de Cajamarca, el *kipu* como instrumento de contabilidad reflejó desde muy temprano las presiones foráneas sobre la economía andina. Los guardas de los depósitos estatales de Xauxa enumeraban en hilos separados lo que se entregaba al ejército de sus aliados europeos, más lo que estos soldados “rancheaban”. Además, desde 1537 hay evidencia de entregas de objetos de uso o inspiración europea: “sillas de caderas”, plomo para la arti-
2 Craig Monis ha estudiado arqueológicamente los depósitos estatales en Huánuco Pampa y los de *sapsi*, de comunidad”, campesinos, en el valle del Huallaga.

llería, gallinas “de Castilla”, picas o alpargatas. La etno-clasificación usada por los *kamayoq* se amplía para dar cabida en las cuentas a bienes desconocidos hasta antes de 1532. Lo interesante es observar la ubicación de los nuevos hilos de contabilidad en la jerarquía de las etno-categorías andinas.

Hay poca duda de la existencia de tal jerarquía etnográfica. Se refleja en la ordenación sistemática en la cual aparece la información. El cuadro IV reproduce fielmente este ordenamiento: las papas aparecen siempre ³ después de las llamas; las ojotas preceden siempre a los porongos y éstos al carbón o al pescado. Las líneas verticales sugieren mi separación de las categorías ⁴; futuras investigaciones rechazarán o explicarán mejor estas separaciones.

En el eje vertical se consigna la secuencia cronológica de 19 acontecimientos recordados por los informantes (líneas *a - q*). La lista leída en Lima estaba incompleta, como ya lo ha indicado Espinoza (1971-72: 29-30): varios choques y derrotas han sido ocultados o subestimados. Pero las 19 situaciones que he escogido para el cuadro incluyen casi todos los momentos críticos de la historia colonial más temprana.

La primera categoría (I: 1 y 2) de riquezas entregadas al invasor comprende los seres humanos. Algunas veces el *kipu* distingue el número de varones “para su servicio” del de las mujeres “para su proveimiento”; en otras ocasiones la distinción no es clara. El cuadro refleja también las situaciones donde las cuerdas separan a los hombres “armados” de los “de carga”. Estos últimos aparecen varias veces no sólo en las primeras cuerdas, sino también al final del *kipu*,

3 Las excepciones son muy pocas y aparecen indicadas como notas marginales al cuadro.

4 Las categorías del *kipu* han sido numeradas por orden con cifras arábigas. Las mías llevan números romanos.

donde se anudaba lo que se entregaba “a la salida” o lo que “llevaron consigo para el camino”⁵.

El número 266, su mitad 133 y sus múltiplos jugaban en la organización social *wanka* un papel que todavía no hemos descifrado. Aparecen muchas veces en el expediente, particularmente en el contexto militar (Espinoza 1971-72: 31), pero es probable que su importancia se ampliará cuando conozcamos mejor la estructura social y demográfica de las tres fratrias *wanka*. En la línea g del cuadro se ve que Pizarro recibió 266 cargadores y 266 soldados cuando fue al Cuzco, después de levantarse el sitio de Lima. Alonso de Alvarado (final de la línea f) llevó 532 de sus aliados “en cadenas”.

La mayoría de estos “llevados” no regresaron jamás⁶, sea porque fueron convertidos en yanaconas de los europeos, sea porque murieron en campaña. Si aceptamos las cifras proporcionadas por una fuente más tardía (Vega 1965, t. 1: 167), que la población *wanka* había sido de una magnitud de alrededor de 27,000 unidades domésticas antes de 1532, la pérdida para la etnia de tantas veces 266 jóvenes en sólo quince años debe haber sido catastrófica (Espinoza 1971-72: 174). El debate que se ha iniciado recientemente sobre la población en los Andes, deberá tomar en cuenta el *kipu* *jaujino*, (Lipschutz 1966; Dobyns 1966; Smith 1970).

El segundo renglón del *kipu* trata de auquénidos (II; hilos 3, 4 y S) y parece formar con el primero una etno-categoría mayor, la de los seres vivientes.

⁵ No he podido encontrar una explicación del porqué estos datos se anudaban algunas veces en la cabeza del *kipu* y otras al final. Mucho depende de si tal separación es pre o posteuropea.

⁶ Felipe Guacra Paucar, hijo del señor *urin wanka*, logró convencer a Felipe II para que en Barcelona emitiera una cédula real que ordenaba a la Audiencia en Lima “que vos mandasedes y compelaís a tales indios ausentados y huidos del Valle que regresen a el...” (Espinoza 1971-72: 396).

El khipu enumera en cordones separados las “abejas” de los “carneros de la tierra para su comida”. Espinoza (1971-72: 94-95) acepta que esta división se refiere al sexo de los animales y anota que, en 1533, Francisco Pizarro recibió casi diez veces más machos que hembras, lo que se puede interpretar como una medida prudente de conservación. Pero si seguimos comparando los hilos 3 y 4, notamos que no sólo las cantidades de ambos animales decrecen rápidamente, sino que la proporción cambia, siendo mayor el número de “obejas” entregadas. Esto podría explicarse por las preferencias gastronómicas europeas, particularmente si notamos que en las horizontales b y ch, los carneros han sido reemplazados por “corderos”.

Existe otra explicación posible. En el siglo XVI, “obejas de la tierra” (cuerda 3) era el término que se usaba con frecuencia para referirse a llamas de ambos sexos ⁷. Explícitamente, en el hilo 4, se trata de animales “para su comida”; ¿dónde se enumeraban las bestias, de carga? Sugiero que la cuerda 3 podría referirse a los animales de carga, en contraste con los de carne en la cuarta. Tal explicación recibe alguna confirmación comparando las cuerdas XI: 39 con 40, donde se enumeran los camélidos entregados “a la salida” de Xauxa: allí las “obejas” predominan sobre los “corderos” ⁸.

Tal inseguridad en la traducción⁷ del término castellano usado por el escribano para encabezar lo enumerado, 7 Domingo de Santo Tomás: (1951, f. 81v; 1951: 180) dice... oueja - animal conocido - llama o paco o guaca o guanaco o vicuña”.

González Holguín 1952: 611, dice: “oueja de la tierra. Llama”.

⁸ El Dr. Arturo del Pozo, antes de la Universidad del Cuzco y ahora de la Católica de Lima, ha sugerido en comunicación personal que el hilo 4 se refiere a alpacas, cuya carne se usa en la alimentación humana con mayor frecuencia que la de llama.

se repite con frecuencia y hace difícil la interpretación de las categorías usadas por el *kipukamayoq*. El análisis resulta tentativo ya que la enumeración llega hasta nosotros tamizada por diversos filtros: los intereses de los señores *wanka*, la traducción del “ladino”, los eventuales errores del escribano. Los cambios que con ello se producen tergiversan y ocultan con frecuencia el significado verdadero de lo enumerado y particularmente las equivalencias, ya que los pesos y medidas registrados son europeos ⁹. Cuando en contados casos el escribano transcribe la palabra andina original (*azua*, *yzanga*), ésta aparece como tal en el cuadro.

Ya en 1547, Cieza de León había observado durante su paso por el valle del Mantaro, (1967: Lib. 11, cap. xii, p. 36), que los *kipu kamayoq* contabilizaban aparte lo que se había entregado al ejército invasor y lo que “rancheaba” de los depósitos. El *kipu* de 1561 confirma tal separación. ¿Cuándo se añadieron tales hilos de lo “rancheado” al ramal principal? ¿Tuvieron antecedentes pre-pizarrinos? Se observará en el cuadro que las cantidades saqueadas eran más grandes que las “entregadas”. Es obvio que tal contabilización aparte permite exageración y hasta encubrimiento de recursos. Pero si hubo tal oportunidad de falsificación sin verificación, es notable que las cuerdas de las cosas o animales rancheados reciban tan poca atención después del primer impacto ¹⁰.

9 La única medida que aparece sin traducir es la yzanga, un cestillo usado para frutas y legumbres (ver nota 16). Espinoza menciona también el putre (1971-72: 31), para.. pacaes secos y mani”. Véase también el uso de la yzanga en la visita de Iñigo Ortiz 1967 y 1972, índice de palabras quechua al final de cada tomo.

10 Quizás los 25 mil y más animales llevados por Almagro el Mozo deberían anudarse a las cuerdas 3 y 4, ya que el informante separa los “corderos” de las “abejas”.

Una interpretación, que merece verificarse, sería considerar la posibilidad de que los hilos tres y cuatro o seis y siete enumeraran recursos sacados de los depósitos estatales, allí donde las cuerdas cinco y ocho registraban lo extraído de la hacienda étnica, local. Es obvio que a pesar de la decapitación política y administrativa del Tawantinsuyu, los depósitos estatales siguieron llenándose con la *mit'a* por lo menos durante los primeros 15 años, ya que Polo con lo que encontró almacenado en Xauxa logró abastecer los dos mil soldados de La Gasea durante siete semanas ¹¹. Los mecanismos que después de 1532 se usaron para asegurar tal entrega de recursos a los depósitos son desconocidos, pero existe la posibilidad que los señores *wanka* aseguraran las entregas para proteger sus recursos personales.

Cuando pasamos de los seres vivientes a las cosas (111, IV, V y VI), no resulta extraño encontrar en primer lugar a los tejidos ¹². Siguen los alimentos cultivados en los que la cuerda del maíz precede a todos los demás cultivos andinos. Las cantidades expresan, a la vez, las preferencias europeas por los cereales, como también la alta valorización que se tenía del maíz. No se explica fácilmente sin embargo, el hecho que alimentos básicos —los tubérculos— ocupen el último lugar y aparezcan en cantidades relativamente modestas. Aun aceptando el hecho de que el ejército europeo prefería los granos, sabemos que el grueso de las tropas estaba conformado por aliados andinos. ¿Es ésta una confirmación de las aseveraciones de los cronistas de que el ejército incaico esperaba alimentarse con el prestigioso maíz? ¹³.

11 Polo estimaba que había todavía 15,000 hanegas de alimentos en los depósitos reales, 1917b: 77.

12 Ver ensayo 5 de este libro.

13 Ver el segundo artículo de este libro.

La categoría V reúne objetos confeccionados con fibras de cabuya e incluye desde 1537 un artefacto europeo, la alpargata. Las jáquimas, sueltas y demás aderezos de caballo aparecieron años más tarde.

La cerámica se enumeraba en sexto lugar. Los arqueólogos quizás encuentren útil la diferenciación que hace el *kipu* entre la etno-categoría 22, “chamelicos, porongos, escudillas”, y la cuerda 21, “cantaros, puños, tinajas, ollas”. Las excavaciones de los depósitos estatales de Huánuco Pampa (Morris 1967) han indicado que la cerámica se usaba para almacenar productos que en otras latitudes se guardan en cajas, sacos, petacas y otros recipientes que no son de barro.

No puedo afirmar que las cuatro etno-categorías anteriores (tejidos de lana, alimentos cultivados, objetos de cabuya y cerámica) formaran una especie de macro-categoría reconocida. Sugiero esta agrupación tentativa basándome más en la ubicación de las tres cuerdas que las siguen (25, 26 y 27) y las separan de las categorías VIII y IX.

En la VII se anudaban “gallinas de Castilla”, sus huevos, y perdices. Por lo tanto, dos de los hilos enumeraban bienes que no existían antes de 1532 y que hacen su aparición cinco años más tarde, junto con las alpargatas. Que los hilos de las gallinas estén al lado del de las perdices tiene su lógica gallinácea, pero es significativo anotar que las dos aves pertenecen a dos etno-categorías andinas muy distintas.

Claude Lévi-Strauss ha sugerido en el primer tomo de su *Mythologiques* (1964) que en todas las sociedades es útil contrastar “lo cocido” con “lo crudo”. En el mundo andino, la gallina como todo lo criado y lo cultivado forma parte de “lo cocido”; la perdiz es lo crudo.

En la economía andina tal diferenciación es funda-

mental puesto que no había tributo en los Andes. Los ingresos del Estado consistían en la disponibilidad de la energía de sus habitantes y el acceso a sus parcelas, rebaños, andenes y otros bienes de los que el Cuzco se apropió. Las autoridades políticas y, por extensión el Tawantinsuyu, no tenían derecho sobre “lo cocido”, lo cultivado y criado por la unidad doméstica. No así “lo crudo”: manadas de vicuñas, huevos de patos silvestres de las islas del Titicaca, plumas recogidas por los muchachos pastores. Tales especies sí se entregaban al poder.

Las perdices y las gallinas pertenecían por lo tanto a dos etno-categorías andinas contrastables ¹⁴. En la declaración de los *khipu kamayoq* de 1561 las encontramos juntas. Sin otra justificación, la ubicación de este manajo de 3 cuerdas avícolas me parece anómala. Sugiero que el grupo de hilos VII ha sido intercalado en este punto del *khipu* de 1561 en algún momento tardío, después de 1532. Al contemplar el contable andino su ramal principal y buscar donde ubicar los nuevos hilos, sugiero que lo hizo al final de una macrocategoría (III a VI, inclusive).

No quedan sino dos grupos más: el primero reúne productos vegetales no cultivados, que requieren poca elaboración: leña y carbón, hierba y paja. Tal etno-categoría se divide quizás en dos grupos: madera y carbón, productos de la quebrada, separados de las gramíneas de altura. Esta división parece repetirse en la última agrupación, en la que

14 Ya escrito este artículo, varios colegas, entre ellos María Rostworowski y Antonio Rodríguez Suysuy, me han indicado que las perdices se criaban y siguen criándose en estado semidomesticado. Sus huevos, por ejemplo, se incuban por gallinas. Si en la economía del Tawantinsuyu la perdiz se clasificaba como “cocida”, su ubicación en el *khipu* al lado de la gallina carece de novedad.

se mezclan chicha, “toda fruta”, sal blanca y pescado. Si el maíz para jora y las guayabas provenían de la *quishiwa* y las yungas, la sal y el pescado seco eran productos serranos ¹⁵.

La ventaja de tanta información nueva sobre el *kipu* tiene su lado decepcionante:

1. Las cantidades se expresan generalmente en pesos y medidas foráneas (hanegas, libras) o tan vagas (cestillos, cargas) que la nueva fuente no contribuye sustantivamente al estudio de las equivalencias andinas, iniciado por María Rostworowski (1960) y Emilio Mendizábal (1971). Aun cuando se menciona una medida andina, la *yzanga* ¹⁶, su capacidad no es calculable.

2. Faltan ciertos bienes que suponemos formaban parte importante de lo almacenado. Por ejemplo, las armas no aparecen sino en 1542, en un contexto completamente europeo ¹⁷, y es cuando Vaca de Castro ordena la fabricación de picas con “carpinteros” españoles y aumenta la producción de plomo y cobre.

15 Entre los *chupaychu* (1967 y 1972) la sal y el pescado eran productos del piso frío.

16 Domingo de Santo Tomás, 1951: 93 y 303. “Cesta: isanga”, “Ysanga: espuerta, o cesto generalmente”.

González Holguín, 1952: 469. “Cesta: yssanca compuesta de palillos y hojas”.

17 En las páginas dedicadas a este *kipu*, publicadas por Waldemar Espinoza (ver por ejemplo, acontecimientos l ó q) se incluyen algunas veces mayores detalles acerca de entregas de objetos europeos, que se han omitido en el cuadro (1971-72: 302, 310).

CUADRO IV. Basado en el *khipu*-memorial de los señores de Hatun Xauxa, presentado a la audiencia, Ciudad de Los Reyes, 1561

	I		II		III			IV			V				VI			VII			VIII			IX			X		XI		XII														
	Yarona	Mujeres	Ovejas de la tierra	Cerreas para su comida	Ovejas, cerreas, pacos, ranchados	Vestidos, lana, cumbi	Francos	Vestidos (ranchados)	Maiz (hanegas)	Quinua (hanegas)	Papas (hanegas)	Maiz (ranchados)	Quinua (ranchados)	Papas (ranchados)	Alpargatas	Ojotas de cabuya	Alpargatas (ranchados)	Ojotas (ranchados)	Sobrecargas grandes	Aderezos de caballo	Cántaros, ollas, tinajas	Chamidicos, porongos, esuditas	Cántaros (ranchados)	Porongos (ranchados)	Galinas de Castilla	Huevos	Perdices	Lena majada (cargas)	Lena menuda (cargas)	Carbón (cargas)	Hierba (cargas)	Paja (cargas)	Chicla (cántaros)	Toda fruta (cestillos)	Sai blanca (libras)	Francos (resallo de una libra)	Carpadores, a la salida	Yanacomas a la salida	Ovejas a la salida	Corderos a la salida	Hanegas de maiz, para el camino	Quinua para el camino	Papas (hanegas) para el camino		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43		
a) F. Pizarro, "en los tambos" de Xauxa, 1533	589	437	1,275	12,045	29,231	19	2	2,316	12,406	124	1,249	21,553	2,336	2,414		185 pacos	76	3,659		66	1,316	1,231	11,285				1,240	200,071	30,404			48,989	821,354	1,322			12,404	811	110		4,756	62	62	a) F. Pizarro, "en los tambos" de Xauxa, 1533	
b) Tesorero Riquelme, con los que se quedaron, Xauxa, 1533-1534			642	132 corderos		4	2		7,582	171	371							4		745	1,253					1,356	28,076	8,665			12,112	6,145	2,118			12,341							b) Tesorero Riquelme, con los que se quedaron, Xauxa, 1533-1534		
c) F. Pizarro regresa del Cuzco. Antes de la campaña contra Quisquis, recibió			380 "su comida"			7			3,249	201	470									72						251	30,110				9,487	10,111	1,033			1,214							c) F. Pizarro regresa del Cuzco. Antes de la campaña contra Quisquis, recibió		
ch) Después de la campaña contra Quisquis, Pizarro recibió			200 corderos	61		12	6		2,202*	202*									8		1,002	620				115	24,074	1,213			8,915	10,123	1,005			1,500	1,202	120	6	602			ch) Después de la campaña contra Quisquis, Pizarro recibió		
d) Para la campaña contra Quiçu Yupanqui, dieron	73		60	10					332	12	92																	2,200		10,134	10,133	10			10							d) Para la campaña contra Quiçu Yupanqui, dieron			
e) Quiçu Yupanqui se llevó		60			4,351 + cord. 60		58					313	12	110			75 de lana					288	1,346		primeras en la sierra																			e) Quiçu Yupanqui se llevó	
f) Alonso de Alvarado recibió, 1537.			553	3		23	4	128	13,458	188½	255					123	182	90	231	6	2,589	1,535	124	1,346		6	811	153	17,000	232,203	34,220	11,113	2,424	354 yzanga	120	222	532		283	8	1,415			f) Alonso de Alvarado recibió, 1537	
g) F. Pizarro hacia el Cuzco, después del sitio de Lima, 1538	266	armados de carga	10						2,039	9	430				203	123					1,725								8,630			8,713	32	573	15	126							g) F. Pizarro hacia el Cuzco, después del sitio de Lima, 1538		
h) Alonso de Mercadillo, va preso, camino a Lima, 1539	315	64	54			4	2		3,452	23	673				53														8,630			31,442	1,231	162	140	352							h) Alonso de Mercadillo, va preso, camino a Lima, 1539		
i) Dieron a Mazuelas, su encomendero, 1541			10	1					1,184	3	325				25	28					24	21				16	215	30	152	215		233	233	31	42 yzanga	20	32						i) Dieron a Mazuelas, su encomendero, 1541		
j) Pedro Álvarez Holguín, quien fbase juntar con Vaca de Castro	325		118	17		23	2		1,438	20	61				61	44				15	65	284				30	536	126	122	1,165	23,343	3,451	1,235	134	150*	234			1,456	548				j) Pedro Álvarez Holguín, quien fbase juntar con Vaca de Castro	
k) Almagro el Mozo saqueó, "quemó muchas cosas"	524	cargadas 682			12,902 + 13,045 corderos		271					20,716			2,544	2,554	100					1,535	3,236																				k) Almagro el Mozo saqueó, "quemó muchas cosas"		
l) Vaca de Castro al Cuzco, 1542		de carga	5	23		13	2		9,230	186	636				400	300				16	364	1,963				110	2,526	74	1,130	9,990	10,672	25,450	10,325	2,102	1,234	50	120	1,545						l) Vaca de Castro al Cuzco, 1542	
m) Pedro Puelles camino a Huánuco	224		81			4	1		3,762	17	267				210	300				15	25	123				22	450	31	50	2,933	30,541	3,214	1,041	612	60	80							m) Pedro Puelles camino a Huánuco		
n) Vaca de Castro regresa del Cuzco			81+			4	1		762	17	267				210	300				15	25	123				22	450	31	50	2,933	30,541	3,214	1,041	612	60	80		86 para Guadachari					n) Vaca de Castro regresa del Cuzco		
o) Gonzalo Pizarro se llevó	351			20 puercos	19		3					2,367	28	81			32	12	7																								o) Gonzalo Pizarro se llevó		
p) Juan de Acosta, camino al Cuzco, se llevó	124	232			192							3,095	18 en seis depósitos quemados	370												25	591																p) Juan de Acosta, camino al Cuzco, se llevó		
q) Gómez de Caravantes, su encomendero	278								277	6	83				40	10				12	16	24				64	466	32	120	930	1,220	3,330	23	300	120								q) Gómez de Caravantes, su encomendero		
r) El Presidente Gasca, con el ejército real en Xauxa, 1543			173	8 141 puercos		22	3		6,616	165	167				60	30				35	238	1,224				463	3,730	555	4,110	7,230	632	25,402	5,045	2,032	2,510	110	225	2,526	hombres y mujeres						r) El Presidente Gasca, con el ejército real en Xauxa, 1543

* La transcripción ubica estas cantidades fuera de su lugar.
† Las líneas N y m son casi idénticas. Error del escribano?, ¿del khipu kamayoq?

La explicación más probable a la omisión del armamento se obtiene de los cronistas: cada grupo étnico se presentaba al servicio militar con sus armas tradicionales y bajo el mando de sus propios señores. Lo débil de tal explicación es que no coincide con el principio que toda *mit'a* al Tawantinsuyu se cumplía con los utensilios del Estado¹⁸. El problema de cuál etno-categoría andina incluye las armas, queda sin resolver.

Tampoco la coca y el ají aparecen en el *kipu* transcrito en 1561, aunque sabemos por la relación de Vega que los *wanka* tenían sus “islas” o “valladas” y cocalos en la ceja de selva. A primera vista es difícil saber si tal omisión se debe a razones andinas o europeas. Aunque el *kipu* refleja lo andino bajo presión española, cabría suponer que también hubo discretas omisiones tácticas.

Sin embargo, en el caso del ají, quisiera sugerir que su ausencia del *kipu* no es sino aparente. Cuando el informante habla de “toda fruta” se trata obviamente de algo conservable o seco¹⁹. El ají muy bien podría entrar en esta categoría; hasta hoy se transporta y se guarda en cestillos. Quizás la coca también se enumeraría en la cuerda 34, indicando otra vez más la importancia de averiguar cuáles fueron los principios de etno-clasificación en las culturas que estudiamos.

El *kipu* de 1561 y los demás memoriales publicados

18 En nuestras excavaciones en Huánuco Pampa, esperábamos poder aclarar el radio de acción de este centro administrativo incaico, usando la cerámica traída por los que cumplían con su *mit'a*. Las excavaciones demostraron que tal esperanza no tenía base en la economía andina. Toda la cerámica usada en la ciudad era de manufactura *inka*.

19 Tanto Toribio Mejía Xesspe como Ana María Soldi me han sugerido la importancia de interpretar “toda fruta” en un sentido amplio que incluiría productos vegetales secos de alto valor emotivo en los Andes, como el ají y la coca.

por Waldemar Espinoza abren la posibilidad a futuras confrontaciones de las fuentes escritas con los objetos arqueológicos de contabilidad que estudian Carlos Radicati y Marcia y Robert Ascher.

10

*El tráfico de mullu en la
costa del Pacífico
(1971)*

EL PRÓXIMO MES DE AGOSTO se cumplen treinta años desde que Donald Collier y yo iniciáramos nuestros estudios en la zona austral del Ecuador. El impulso básico que por entonces nos animara a realizarlos es el mismo que hoy mueve a los organizadores de este simposio: averiguar hasta qué punto y en qué épocas hubo contactos entre las civilizaciones andinas y las meso-americanas. Hace treinta años, las excavaciones en Cerro Narrío (1943) no nos permitieron reconocer lo que hoy parece mucho más probable: que existieron tales contactos y que éstos se dieron en más de un momento histórico.

En nuestras conclusiones de 1943 nos detuvimos demasiado literalmente en la terminología empleada por Max Uhle (Collier y Murra 1943: 86-90; Uhle 1922a, 1922b, 1923a, 1923b, 1928). Ahora lo “mayoide” de hecho está ausente. Pero si en vez de lo “mayoide” ampliamos el campo visual y miramos lo mesoamericano como lo hizo Jijón (1930) y lo hacen los organizadores de este certamen, veremos que el tema sigue vigente y la hipótesis tan merecedora de verificación como lo era en 1941.

En el curso de estos treinta años, mis propias investigaciones se han orientado hacia otros temas andinos. Es una razón más para agradecer la generosa invitación de acompañarlos en Salinas, no obstante ese cambio. La meta de mis

Este trabajo fue leído por primera vez en el Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericanas, reunido en 1 julio de 1971 en Salinas, Ecuador.

investigaciones en años recientes ha sido comprender el logro del hombre andino, su organización económica, política y social. Aunque he creído siempre en la utilidad de las comparaciones estructurales entre las altas civilizaciones de América, (Murra 1970a: 143), de hecho lo andino ha copado mi atención. Muy tempranamente, cuando preparaba el artículo-resumen sobre los grupos étnicos del Ecuador (1946), me di cuenta que los procedimientos arqueológicos no eran suficientes para comprender cabalmente lo que el hombre andino logró. Como lo habían intuido González Suárez (1878, 1904) y Jijón (1941), era menester combinar las tácticas: el estudio de la etnología contemporánea y de la lingüística debía completarse con los resultados de las excavaciones y con el examen crítico de las fuentes escritas. Pero si bien es cierto que entre nosotros son muy pocos los que dominan todas estas tácticas; también es verdad que si no nos integramos en equipos que sí las controlan, nuestros esfuerzos seguirán siendo marginales e inadecuados al gran tema del desarrollo de las civilizaciones americanas.

Como ejemplo de los estudios que sugeriría y que tendrían prioridad, hay uno cuyo centro de investigación se ubica en la zona del golfo del Guayas y la península de Santa Elena. Mi interés hacia esta zona lo da el hecho de que en las aguas cálidas de esta parte de la costa del Pacífico vive un molusco, el *spondylus*, cuyo nombre quechua es *mullu*. Esta concha, en parte escarlata o rosada, fue objeto de enorme interés económico y ceremonial por parte de las poblaciones sureñas, donde las aguas frías que vienen del Antártico limitan la cría y la recolección del *mullu*¹.

¹ Quizás cabría distinguir aquí entre el sentido limitado que tiene la palabra *mullu* en la actualidad (cuenta de collar) de aquel más amplio que tenía en el XVI. Cuando en este artículo me refiero al *mullu*, hablo del animal y de

En la zona central andina y en el altiplano el *mullu* era considerado indispensable para hacer llover. Millones de seres humanos, agricultores andinos, necesitaban cantidades que podríamos considerar industriales, ya que en forma de pedazos triturados o de polvo lo ofrecían a sus dioses para evitar la sequía que siempre amenaza los cultivos alto-andinos. Como informa Cobo:

“Usaban asimismo... sacrificar conchas de la mar especialmente cuando ofrecían a las fuentes diciendo que era sacrificio muy a proposito por ser las fuentes hijas de la mar que es madre de las aguas y conforme tenían el color las ofrecían para diferentes intentos unas veces enteras otras muy molidas; otras solamente quebrantadas y partidas y también formadas de sus polvos y masa algunas figuras... Ofrecían estos sacrificios a las dichas fuentes en acabado de sembrar para que no se secasen aquel año sino que corriese abundantemente y regasen sus sembraduras...”, (1956: Lib. XIII, cap. xxii; véase también capítulos xiii - xvi).

Además el *mullu* era el alimento favorito de los dioses. En el primer texto literario quechua, las tradiciones orales de Huarochirí ², leemos que Macahuisa, hijo del dios Pariacaca rechazó la comida que le ofrecía el Inca: “yo no me alimento de estas cosas. *Mulluqta apamuy!*”, dijo (manda

su concha que antes de 1532 se usaba con muchos otros fines que no eran necesariamente el de cuentas. Sin embargo, este último sentido también es antiguo: Pedro Pizarro relata que en los depósitos estatales de la sierra había “unas conchas de la mar... [que] traían de Tumbes para hacer las cuentecitas muy delicadas... (1965: 191).

2 Estas tradiciones fueron recogidas por iniciativa de Francisco de Avila, cura de Huarochirí, natural del Cuzco. La fecha de la recolección oscila entre 1598 y 1608. Las publicó por primera vez Hermann Trimbom (1939, 1967).

que me traigan *mullu!*). Y cuando le trajeron lo deseado, lo devoró al instante: “cap, cap, rechinaban sus dientes mientras masticaba”³.

Considerando la importancia económico-ceremonial del molusco, surgen preguntas que las fuentes escritas europeas no contestan y que la arqueología sí podría aclarar. ¿De dónde proviene el *mullu* consumido pero no producido en los Andes Centrales? ¿Qué organización político-económica manejaba la extracción, transformación, transporte y distribución del *spondylus* hacia el sur?

Tan pronto formulamos estas preguntas encontramos que su respuesta sugiere nuevas tácticas de estudio. Si aceptamos darles cierta prioridad vemos que la zona occidental del Ecuador y su mar adquieren una importancia fundamental. Si el *mullu* vive en grandes cantidades en estas aguas, deben haber lugares preferidos donde en diversas épocas preeuropeas se pescaban millones de ejemplares, no sólo para el consumo local sino para la exportación. Desde el comienzo de nuestra reunión he sido informado por los colegas Carlos Zevallos y Jorge Marcos que aquí se encuentran talleres arqueológicos en los que se recortaban y preparaban tales conchas, ya que era sólo la parte rosada la que interesaba a los consumidores sureños. Tales talleres merecen excavación minuciosa no sólo porque nos informarán sobre el patrón de asentamiento y de la organización social de los recolectores y de los artesanos que trabajaban dichos moluscos, sino también porque existe la esperanza de que en los conchales, talleres y viviendas asociadas encontraremos huellas de los “clientes”, los consumidores foráneos que necesitaban el

3 Citamos aquí la primera traducción al castellano, hecha por José María Arguedas (1966: cap. 23). Una nueva traducción filológica por Jorge Urioste, llamada *Los hijos de Pariacaca*, está en preparación.

mullu. Sabemos que las distancias que separaban el productor del consumidor eran grandes: ¿cuál era el radio de acción de un centro productor en Guayas? ¿Cuáles eran las rutas por las cuales llegaba el molusco a su destino final?

Revisemos lo poco que se conoce de la pesca, transformación, tráfico y distribución del *mullu*. La primera noticia que tenemos sobre el caso data del año 1525, cuando el piloto Bartolomé Ruiz se topó en la costa de lo que hoy es el Ecuador con el “navío” tan conocido, en la historia tradicional, puesto que de su tripulación se dice que salieron Felipillo y los demás intérpretes utilizados en la ulterior invasión europea. Al descubrir la balsa, Ruiz dijo que en ella “venían asta veynte hombres...” y que “tenya parecer de cavida de-asta treynta toneles...”⁴.

No reproduciré aquí la descripción que hace Ruiz de los tejidos, objetos de metal y la romana con la cual pesaban y que es bien conocida. Pero sí quiero recordar su parecer de que

“todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado de que ellos hazen quantas coloradas como corales y blancas que trayan casi el navio cargado dellas..., (p. 66).

Casi cien años más tarde, a pesar de la dominación europea y la labor de los frailes, el tráfico continuaba. El jesuita Arriaga relata que

“todos tienen pedacillos de estas conchas y vn indio me dio un pedacillo menor que vna uña que avía comprado

4 Ver la relación llamada Sámano-Xérez en Porras Barrenechea (1937: 65-66). El *tonel* según el diccionario de Corominas (1961: 557) viene del francés antiguo, hoy sería *tonneau*. En 1494 *tonelada* era el “espacio necesario para acomodar en un buque dos toneles grandes”. Pero Corominas no nos ofrece una equivalencia más exacta.

en quatro reales y los yndios de la costa y aun españoles tenían grangerias de estas conchas con los de la sierra... Otras veces hazen unas cuentecillas y las ponen a las huacas..." (1968: cap. iv, p. 211).

Quizás esta participación europea en los beneficios del tráfico de *mullu* durante la época colonial es lo que nos permite esperar que combinando las excavaciones con el examen de las fuentes escritas se podrá aclarar en un futuro próximo el tipo de tráfico y cómo cambia éste bajo la influencia europea. Algunos estudiosos creen que el tráfico era comercial; otros, tomando el hecho de que no todo tráfico e intercambio es necesariamente comercial, buscan otra interpretación. En el mundo pre-capitalista existen muchos tipos de economías con intercambio que tienen características redistributivas o bien que están en manos del Estado o del rey. Como etnólogo enfatizo tales comparaciones. Creo que el estudio del *mullu* podría ofrecernos luces no sólo sobre los acontecimientos históricos de esta zona, sino ayudarnos a aclarar unas interrogantes decisivas sobre la naturaleza de las economías andinas.

Con la esperanza de que las próximas excavaciones en los talleres y viviendas de los recolectores y traficantes de *mullu* nos permitirán aportar nuevos elementos al debate, examinemos brevemente lo que se ha sugerido hasta ahora sobre el asunto.

En 1941, Jacinto Jijón y Caamaño resumía sus investigaciones en los siguientes puntos:

1. A lo largo de la costa ecuatoriana existía al tiempo del Descubrimiento, un tráfico comercial organizado.

11. Ciertas poblaciones del litoral formaban una unidad política, una liga o confederación de mercaderes.

111. Al sur de San Mateo y al norte del río Chira, parece que los conquistadores tuvieron la impresión de que los diferentes pueblos tenían casi una misma cultura.

IV. La confederación de mercaderes se extendía posiblemente hasta Puná...

Base fundamental de la existencia de la Liga de mercaderes, era la posesión de medios de navegación superiores a los que por lo general tenían los indios suramericanos. Consistían éstos en balsas de madera con vela latina, y en la canoa de una sola pieza, de grandes dimensiones...“ (p. 387).

Aun aceptando estas conclusiones quedan en pie las preguntas: ¿Cuáles eran los bienes con los cuales traficaban los mercaderes de la confederación”? ¿Cuál era la organización económica, social y política en la que se incrustaba este tráfico?

En 1953 retoma el tema Olaf Holm, quien sistemáticamente ha tratado de combinar el estudio arqueológico con el uso de fuentes escritas y de la evidencia etnológica. Anota este investigador que, además de uadornarse los dientes con incrustaciones de oro” que Jijón (1941: 388-89) indicaba como uno de “los elementos culturales, comunes a toda la costa ecuatoriana”, usaban el tatuaje. Hablando de los pobladores de la península de Santa Elena y de sus “caras labradas”, comenta:

“La intimidad obligada con el mar hace lógico pensar que los pobladores de la Península han sido participantes naturales de la navegación comercial precolombina... y aparte de haber contribuido esta actividad marina con sus conocimientos de navegación, han probablemente contribuido con un artículo de comercio, muy solicitado, o

sean los mullos, que se encuentran en cantidades verdaderamente asombrosas en esta zona y que fueron elaborados de conchas, con una técnica maestra, en tamaños desde más o menos un milímetro de diámetro hasta un centímetro... Todos los conquistadores y los cronistas están de acuerdo en que los mullos eran muy apreciados por los primitivos pobladores y que los mullos se estimaban más que el oro y las piedras preciosas. Con cierta justificación se pueden llamar una especie de monedas preciosas precolombinas...” (Holm. 1953: 78).

Lamentablemente las sugerencias para futuras investigaciones contenidas en la obra de Holm no han sido desarrolladas, aunque él mismo ha regresado al tema de posibles símbolos de equivalencia en su artículo sobre las hachas-monedas (1966-67).

Si nos preguntamos la época de que data este contacto, encontraremos que hay evidencias arqueológicas, que se remontan a épocas preincaicas, en las que se han hallado moluscos provenientes de las cálidas aguas del golfo de Guayaquil. Unos de estos sitios, cuidadosamente excavado por Richard P. Schaedel en las afueras de Chanchan, se conoce con el nombre de “Huaca El Dragón”. Su fecha no es sólo preincaica, sino prechimú. Schaedel encontró unos 1563 pedazos de *sporzdylus* y *strombus* (el *pututu*), la mayoría de ellos, en tumbas o debajo del piso de un cuarto pequeño. Hay desde adornos terminados hasta fragmentos sin labrar. La concentración del material y su estado sugieren a Schaedel la posibilidad de un taller donde se labraba la materia prima ecuatoriana con fines religiosos. Ya que en la Huaca El Dragón se encuentran también indicios de contactos aún más sureños —con las islas guaneras— Schaedel concluye que éstas

“fueron estaciones intermedias para un comercio costanero que puede haber conectado las culturas del Ecuador con las del Perú... Hay bases para identificar con el Ecuador algunos de los datos de la iconografía de la Huaca El Dragón que parecen ajenos en el norte del Perú...”, (1966a: 434, 436, 455, 458).

Últimamente María Rostworowski de Diez Canseco ha abordado el tema del comercio marítimo precolombino. Nos proporciona muy sugestivos datos, antes inéditos. En su artículo “Mercaderes del valle, de Chíncha” (1970), Rostworowski reproduce un “aviso” donde se describen los treinta mil tributarios que se dice había en el dicho valle cuando la invasión europea. De estos 30,000, doce mil eran “labradores que no entendían sino en sembrar...” y “...diez mil pescadores que cada día o lo mas de la semana entraban al mar cada uno con balsa y redes...”, (p. 170).

Además había

“seis mil mercaderes y cada uno de ellos tenía razonable caudal... con sus compras y ventas iban desde Chíncha al Cuzco por todo el Collao y otros iban a Quito y a Puerto Viejo de donde traían mucha chaquira de oro y muchas esmeraldas ricas y las vendían a los caciques de Ica que eran muy amigos de ellos y eran sus vecinos mas cercanos... Podemos decir que solo ellos en este reyno trataban con moneda porque entre ellos compraban y vendían con cobre lo que avían de comer y vestir y tenía puesto [que] valia cada marco de cobre...”, (p. 171).

La anónima fuente no menciona el *mullu* como objeto de tráfico, pero si tomamos en cuenta la fecha relativamente tardía

del manuscrito ⁵ y la obsesión tan europea por esmeraldas y oro, tal omisión no nos extrañará. Lo importante de la fuente consiste en la confirmación independiente de la sugerencia de Holm (1966-67) que el cobre se usaba como medio de intercambio y en la ubicación de uno de los puertos de destino del tráfico que se iniciaba en las aguas templadas hacia el norte. Sabiendo que Chincha era uno de los terminales del intercambio, los futuros excavadores en aquel valle podrán dedicarse a la búsqueda de las viviendas y de los posibles barrios de los “mercaderes”. De tales investigaciones podemos esperar sustantiva información sobre el alcance del tráfico con el norte y con la sierra hacia el sur. Pero el “aviso” que nos ofrece Rostworowski sugiere también a quienes excavan en la península Santa Elena y en Manabí que deben prestar atención a cualquier manifestación de contacto con Chincha, ya que por primera vez tenemos información concreta sobre el destino del *mullu*.

No quisiera abandonar el tema sin incidir una vez más en que la importancia de este aviso no termina con la confirmación histórica de que efectivamente hubo tráfico costanero del golfo hacia el sur. La fuente indica también que la quinta parte de la población (una fuerte proporción) de un reino costeño se dedicaba al intercambio tanto marítimo como terrestre.

¿Quién organizaba este tráfico? ¿Hay antecedentes de su existencia antes del régimen incaico? ¿Por qué Chincha era el terminal de tanto movimiento? ¿Es mera coincidencia que de todo el “reyno del Pirú” le tocan a Carlos V sólo la

5 La fuente habla del buen conocedor del valle de Chincha, Domingo de Santo Tomás, como quien “fue” obispo de Charcas. Su muerte ocurrió a principios de 1570. Al prepararse el “aviso” la población de Chincha había bajado de 30,000 “tributarios” a 600.

isla Puná, el valle de Chincha y el reino *lupaqa*? Finalmente, ¿debemos aceptar la sugerencia de la fuente europea en el sentido que estas seis mil unidades domésticas eran de “mercaderes”, en el sentido comercial que evoca el término en lectores nacidos y criados en sociedades occidentales?

Quisiera sugerir una necesidad futura: además de las investigaciones arqueológicas tanto en Chincha como en las costas que sirven de habitat al *spondylus*, necesitaremos estudios comparativos sobre los modos económicos andinos para averiguar la *proporción* en el tráfico de bienes que había antes de la invasión europea. Eran éstos:

1. ¿de hecho, intercambios comerciales?
2. ¿traslados de bienes producidos en diversos pisos ecológicos por colonos permanentes de una sola unidad política?
3. ¿parte de un tráfico dirigido por Estados como el Tawantinsuyu, aunque también por otros anteriores, para proveerse de materiales económico-ceremoniales como el *mullu* ⁶, considerados indispensables pero inalcanzables por el “control vertical”?

Como ya lo indicáramos antes, existen amplias evidencias etnológicas y arqueológicas de reinos precapitalistas, donde el rey o el Estado dirigen el tráfico de bienes suntuarios, para redistribuirlos más tarde donde más conviene (Polanyi 1957, 1966).

Tampoco quiero terminar este tema sin regresar a la comparación con las estructuras sociales, económicas y políticas mesoamericanas que nos ocupan en este simposio. Es

⁶ Otros bienes de prestigio en las economías andinas que en la época colonial atrajeron el interés de mercachifles europeos fueron el tejido, la coca, los auquénidos. ¿De qué manera penetraron los europeos el tráfico de estos bienes producidos por poblaciones andinas para consumidores también andinos? La historia de esta penetración queda por hacer.

obvio que, además del tema de los contactos históricos como los que nos llevaron a Cerro Narrío en 1941-42, existe una problemática que más allá de lo histórico estudia comparativamente las estructuras de las sociedades.

Las fuentes europeas recopiladas en Mesoamérica describen con gran detalle a los *pochteca*, comerciantes mayoristas a gran distancia, así como las plazas de mercado especializadas que existieron tanto en la sociedad azteca como en las anteriores ⁷. Es notorio que en Mesoamérica los “comerciantes” se dedicaran al intercambio en gran escala, que estuvieran subdivididos en grupos de diversas jerarquías y que además fueran utilizados como espías por el Estado.

No hay grupos que se parezcan a los *pochteca* en ninguna parte de la zona serrana andina, aunque los observadores europeos que describen ambas sociedades tenían idénticos antecedentes culturales en la península ibérica y en algunos casos habían vivido personalmente en ambas regiones, (Diez de San Miguel, Acosta, Cobo).

El debate de si hubo o no “comercio” en los Andes no se puede resolver definitivamente ⁸ hasta que no tengamos muchos más estudios arqueológicos, etnohistóricos y ecológicos de diversas partes del Tawantinsuyu. Dada la importancia de los “archipiélagos” y la ausencia de tributo, personalmente creo que la redistribución y lo que Polanyi denomina “administered trade” (tráfico oficial) tenía más importancia económica en los Andes que el trueque ocasional y local. Pero tal aseveración debe ser verificada sistemáticamente en el campo.

Entre tanto queda en pie la sugerencia que la región de Salinas, cuyos habitantes nos han acogido tan generosa-

7 Véase, por ejemplo, Garibay 1961.

8 Para un punto de vista distinto del expresado aquí, véase Hartmann 1968.

mente, es una zona excelente donde fomentar las investigaciones que prometen aclarar tanto las mutuas influencias históricas como las comparaciones estructurales de las altas civilizaciones de América.

*Vida, tierra y agua en el Perú antiguo:
una reseña de la obra de Paul Kosok
(1966)*

SUS ÚLTIMOS veinte años los dedicó Paul Kosok, profesor norteamericano de historia, que murió en 1959, al estudio de las sociedades de riego de la costa norte del Perú. No era arqueólogo ni antropólogo y resultó ocupándose del riego sudamericano por sus repercusiones sobre la evolución de las sociedades humanas. Dos años sabáticos que le concedió la Universidad de Long Island (1940-41 y 1948-49) los aprovechó en trabajos de campo, levantando el mapa de los antiguos canales que traían agua de la sierra andina a los valles costeros, desde el río Casma hasta el Motupe-La Leche. Haciendo uso imaginativo de las fotos aéreas, Kosok y su hijo siguieron los canales, a través de cerros y arenales, a pie, a caballo, en *jeep* y en avión.

En su segundo período de trabajos de campo, Kosok tuvo la suerte de encontrar en Trujillo a un arqueólogo que comprendió los alcances de su esfuerzo. Richard P. Schaedel y sus alumnos colaboraron con él y le enseñaron la manera cómo las nuevas técnicas arqueológicas, mediante las asociaciones de artefactos y los patrones de poblamiento, permitían fechar los canales construidos en diversas épocas. Entre todos prepararon mapas que comprenden más de 300 centros poblados antiguos cuyos habitantes habían utilizado el riego. El resultado parcial de esta colaboración entre arqueólogos

Esta reseña se publicó por primera vez en la *Revista Peruana de Cultura*, Nos. 7-8, Lima. La traducción se hizo con la ayuda de Emilio Adolfo Westphalen, director de la Revista.

e historiadores puede observarse en el trabajo que Kosok leyó en Lima un año antes de su muerte. En “El valle de Lambayeque”, Kosok demuestra que en tiempos anteriores a los *inka*, el agua de cinco valles (desde Jequetepeque hasta Motupe) podía ser trasladada a voluntad a cualquiera de ellos. Hay pruebas de que este sistema reemplazó a otros anteriores, menos ambiciosos, cuyos canales también encontró Kosok y cuyos cursos trazó. Es curioso comprobar siete años después de su publicación que ese trabajo no ha despertado eco alguno entre los investigadores. Estudios de verificación y, eventualmente, ampliación, una vez asegurada la validez del método empleado, serían de interés no sólo teórico, sino igualmente práctico, ya que en la costa norte no se cultivaba todavía un área tan extensa como en épocas preincaicas.

De regreso a su país, Kosok concibió publicar los resultados de sus trabajos en dos partes: un primer tomo, dirigido a un público amplio, incluiría su magnífica colección de fotos aéreas y un texto de divulgación. Posteriormente, se publicaría un informe técnico en el que se describirían los sistemas de riego, tanto de cada valle como del complejo intervalles, se haría el análisis de su importancia para el desarrollo de las culturas andinas y se los compararía con los de otros países con agricultura de riego. Desgraciadamente, Kosok murió cuando el primer tomo estaba en prensa y tuvimos que esperar seis años hasta que la perseverancia de su amigo Schaedel hizo posible la edición que reseñamos ¹. Los informes técnicos siguen en los archivos, pero se están haciendo gestiones para completarlos y publicarlos como parte de un proyecto de colaboración peruano-tejano, ya que el Dr. Schaedel se encuentra actualmente en la Universidad de Texas.

1 *Life, Land and Water in Ancient Perú*. Long Island University Press, Brooklyn, New York, 1965. 264 páginas, 459 fotos, 14 mapas, índices de personas y materias, glosarios, bibliografía.

En el prólogo al libro que comentamos, Gordon R. Willey, de la Universidad de Harvard, califica a éste como el “libro más fascinante jamás escrito sobre un tema de prehistoria peruana para un público amplio”. Las fotografías — más de 450, en su mayoría inéditas — sorprenden aun a los arqueólogos profesionales. Nunca hemos visto tantas fotos aéreas de centros poblados de la costa, tan bien escogidas y dispuestas con tanto arte. Algunos de los sitios arqueológicos eran desconocidos hasta ahora, pero incluso los lugares archiconocidos — Chanchán, por ejemplo — los vemos en una perspectiva de conjunto urbanístico y hasta regional que hace pensar en la conveniencia de una colaboración entre arquitectos y arqueólogos. Esperamos que esa colaboración se haga realidad en ocasión del simposio sobre urbanismo pre-europeo que se planea para el Congreso Internacional de Americanistas de La Plata (setiembre de 1966).

La mayoría de las fotografías provienen del Servicio Aerofotográfico Nacional, pero otras, como la maravillosa vista del acueducto de Ascope (valle de Chicama), son de la cámara del mismo Kosok. Su selección de materiales de los archivos de ese Servicio y su ordenamiento dentro del libro, constituyen uno de sus aportes fundamentales al éxito del mismo.

El texto que acompaña a las fotos es más difícil de evaluar. Alguien sugirió a Kosok que “describiera algunas de las experiencias profesionales y personales que tuvieron él y su hijo Michael”, y Kosok aceptó la sugerencia. Como se sabe, es más difícil escribir un buen libro de divulgación que un informe técnico. Kosok carecía de condiciones para ese menester: los materiales “personales” son de rutina casi turística; la prosa floja y las imágenes aburridas; hay aquí poco de valor, salvo la relación de la dificultades muy verda-

deras de levantar el mapa de los canales a través del desierto.

Los méritos del libro no pueden juzgarse por los textos de carácter personal y, desde luego, rebasan la contribución fotográfica. Kosok creía que los logros de las civilizaciones costeñas del Perú septentrional son capitales para el estudio del riego en general, ya que suministran datos e hipótesis nuevas al estudio comparativo de las peculiaridades de las civilizaciones de riego en Egipto, Asia o cualquier parte donde la acequia es imprescindible para el cultivo. El tono que usa Kosok para hablar del tema es categórico: el control del agua no sólo “estabiliza y aumenta la producción agrícola” y, a la vez, “hace más vulnerables las sociedades que dependen del riego”; además, en tales sociedades “es precoz el desarrollo de la estratificación social”, lo que les permite acceder “a niveles [de desarrollo] que sus vecinos [de la sierra] no alcanzaron”. El riego fomenta “una creciente interdependencia del pensamiento y la acción” y “crea en los hombres la conciencia de su propio poder”. Si miramos más allá de este tono categórico, descubrimos que Kosok se daba cuenta de que la verificación detallada de estas hipótesis comparativas acerca de las civilizaciones de riego de la costa peruana “sólo podrá hacerse en el futuro cuando tengamos más materiales” de investigación. Y ésta es su contribución mayor: el libro, más que un informe sobre lo ya logrado, es un programa de investigación sobre el significado del riego en la costa del Perú septentrional, tanto para los estudios andinos como para los de las otras civilizaciones de riego.

Si recordamos que el libro, aparecido en 1965, fue escrito unos doce años antes (se mencionan en él los informes sobre Virú publicados en 1953 y 54, pero sus resultados no han sido incorporados en el libro), nos daremos cuenta que

aquí se hace patente un interés temprano y paralelo a aquel que cristalizó en el libro *Civilizaciones de riego: Un estudio comparativo*, (Washington, 1955). Kosok, que vivió aislado de las corrientes antropológicas que inspiraron ese simposio, sale bien parado de la comparación. Sus datos detallados valle por valle, no sólo hubieran sido novedosos para los participantes del simposio, sino que sus proposiciones sobre antecedentes y consecuencias del riego intervalles hubieran ampliado su visión. La mano de obra y la planificación necesarias para construir tales obras públicas, requerían “relaciones sociales y económicas que no se dan en sociedades que dependen sólo de la lluvia”.

Otra sugerencia de Kosok es que las culturas costeñas del Perú septentrional podrían ser colocadas en una cronología nueva que tomaría como criterios decisivos la clase y la amplitud del riego. Aunque admite que “el riego evoluciona en épocas distintas y a ritmo distinto en los diversos valles”, sin embargo, sigue creyendo que esos criterios serían valiosos al respecto. Esperamos que los arqueólogos verificarán tal clasificación que, nos dice Kosok, “ha sido elaborada con bastante detalle y será publicada”, en el segundo tomo.

En los últimos veinte años se nos ha hecho una serie de sugerencias para el estudio de las civilizaciones peruanas de la costa norte. Han transcurrido casi veinte años desde que Rowe sugirió que el Tawantinsuyu no sólo llevó orfebres al Cuzco, sino también gran parte de las ideas administrativas de Chimú. En 1951 apareció la clasificación de los centros urbanos de la zona que hiciera Schaedel. En 1957, Wittfogel sugirió, en su libro sobre el “despotismo oriental” (*Oriental Despotism*, Nueva York), que las rigideces de todo sistema de riego afectan aun a sociedades como las de la sierra, que

no dependen mayormente del riego artificial. Finalmente, aquí está el primer tomo de la obra de Kosok, que nos invita, una vez más, a considerar las características especiales de las sociedades de riego. Hay aquí un problema seminal, de enorme interés teórico y práctico, que se puede estudiar sólo en el Perú. ¿Cuáles serán las condiciones de colaboración intelectual interdisciplinaria que nos permitirán verificar y aprovechar las sugerencias de Kosok?

*Las investigaciones en etnohistoria andina
y sus posibilidades en el futuro
(1970)*

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS la etnohistoria andina se ha visto enriquecida con la ayuda de cuatro nuevos alicientes para su progreso:

1. En primer lugar, tenemos un mayor acceso a las crónicas clásicas, especialmente desde que la Biblioteca de Autores Españoles en Madrid decidió, en 1956, reimprimir la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo [1653], agotada desde hacia varios decenios. A partir de entonces la BAE ha reeditado a precios accesibles muchas otras obras, entre ellas las indispensables *Relaciones Geográficas de Indias*. Cualquiera que hasta 1960 intentara estudiar las instituciones andinas preeuropeas en el Cuzco, Cuenca o Cochabamba sabe lo difícil que era verificar en la fuente cualquier afirmación o hipótesis. Los estudiosos se veían obligados a usar referencias no sólo incompletas sino de tercera mano; en los Andes hubo muchos que se desalentaron de proseguir sus estudios por no poder hallar tales testimonios u otras informaciones tempranas.

El esfuerzo editorial de Madrid tiene paralelos por doquier. El cuatricentenario de la Universidad de San Marcos, en 1951, fue ocasión para reeditar los tres primeros diccionarios quechua. El más antiguo, el de Domingo de Santo

Este artículo se publicó por primera vez en la *Latin American Research Review*, t. V, N9 1, 1970. Su traducción, hecha por Rosa Ha Avalos de Matos, se publicó en la *Revista del Museo Nacional*, t. X.UV, 1967-68 (1~70), Lima.

Tomás [1560], se publicó en facsimile, junto con la primera gramática. La revolución boliviana de 1952 creó el marco intelectual para una reedición fotostática del diccionario ayмара de Bertonio, hecha bajo auspicio del entonces nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos. Luis E. Valcárcel, autor del primer libro titulado *Etnohistoria del Perú Antiguo*, preparó también una edición del hasta entonces casi desconocido Cabello Val boa [1586]. Recientemente, en el solo año de 1967 han aparecido tres títulos importantes: la primera versión completa del *Gobierno del Perú* [1567] de Matienzo, cuidada por Guillermo Lohmann Villena y editada por el Instituto Francés de Estudios Andinos; una nueva edición del Señorío de los Incas de Cieza, prologada por Carlos Aranibar, bajo los auspicios del Instituto de Estudios Peruanos; y, finalmente, la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos*, que hasta entonces se conocía sólo de oídas y que Pierre Duviols logró en Quito permiso para imprimir. Estos tres títulos serán ampliamente citados en los próximos años.

Si se compara el inventario de fuentes de que disponemos en 1970 con el de 1950, la diferencia en cuanto accesibilidad es notable. Ya no es indispensable estar cerca de una biblioteca de primera clase para estudiar a los inka. Aunque algunas ediciones recientes fueron preparadas sin notas ni aparato crítico alguno, otras sin verificar los originales depositados en los archivos o bien omitiendo la búsqueda de una mejor copia del original perdido¹, la mayoría de los títulos arriba mencionados se han beneficiado con una buena redacción y/ o una reproducción facsimilar.

¹ Recientemente, con fines comerciales, se ha publicado sin beneficio de ningún esfuerzo de corrección, una colección cara y pretenciosa: Biblioteca Peruana (1968).

2. Desde el primer catálogo de cronistas, la Biblioteca Andina de Means (1928), es enorme la investigación efectuada sobre los antecedentes, la personalidad y el contexto intelectual en que los primeros escritores europeos realizaron su trabajo. La clasificación de Means en dos escuelas, los “garcilasistas” y los “toledanos” parece hoy muy simple pero no por eso uno debe abstenerse de usar la *Biblioteca*.

Todavía no está agotado el debate sobre si la expansión del Tawantinsuyu fue lenta o rápida, debate implícito en la polarización de las fuentes que sugiere Means ². Sin embargo, ahora prevalece la clasificación de los cronistas con criterio cronológico y ocupacional, iniciado por Baudin (1928) y elaborado por Porras y sus alumnos (1937, 1945-54 y 1962).

Las biografías de algunos cronistas han atraído el entusiasmo de los historiadores y algo se sabe ya de las condiciones en que trabajaron, la cantidad de experiencia directa que recogieron en el mundo andino, el público que tuvieron en mente al escribir y el modo como unos copiaron de otros.

El modelo para las biografías se encuentra en las revelaciones de los últimos cincuenta años sobre Bartolomé de Las Casas, (Hanke y Giménez Fernández 1954; Giménez Fernández 1953-60; Bataillon 1966). Para la región andina las paralelas consisten en las novedades que conciernen la vida de Garcilaso de la Vega. Porras (1946, 1955 y 1962) y José Durand (1948, 1956 y 1961) se han concentrado en los 40 años que Garcilaso pasó en Andalucía antes de publicar sus *Comentarios Reales*. Han documentado sus hábitos de lectura, lo ocurrido durante los “años perdidos” de Montilla, el alcance de su participación al debelar la rebelión de

2 Compárese Aranibar 1963: 129-30 con Wedin 1963, 1966.

Alpujarras, sus fuentes de ingresos, sus alegados contactos con el Cuzco después de 1560. Aunque ningún otro cronista andino ha sido objeto de una investigación tan sistemática y dedicada de parte de los estudiosos, los recientes esfuerzos de Maticorena (1955) y Aranibar (1967) respecto a Cieza de León siguen esta tradición.

Más ampliamente histórico es el modelo de Lohmann Villena, quien en su extenso ensayo que sirve de prólogo a la ya mencionada reedición de Matienzo ³, nos introduce no sólo a la vida del oidor mayor de la Audiencia de Los Charcas y de la influencia que tuvo en el virreinato, sino que también resalta la importancia de la década de 1560 en la historiografía andina. Según Lohmann fue éste un período de duda y debate, tanto en los Andes como en la península, en lo que concierne a las instituciones coloniales emergentes, así como a la naturaleza del pasado prepizarriano. En dicha década los primeros sacerdotes y encomenderos envejecían, Las Casas era nonagenario; los criollos y mestizos ya no constituían casos individuales sino que integraban nuevas categorías sociales y culturales; incluso los virreyes y gobernadores enviados desde Valladolid pronto descubrirían que lo gobernado por la Audiencia de Los Reyes ya no era un país indígena, pero tampoco era España. Pero, ¿qué es lo que era y lo que iba a ser? En la década del 1560 eran muchos los que se preocupaban por tales preguntas.

Superficialmente, el debate trataba de temas como la perpetuidad de las encomiendas, aunque Lohmann muestra que era mucho más lo que estaba en el tapete. Su ensayo sobre Matienzo nos ofrece el mejor relato de que hasta ahora se dispone de la visión y de las ansiedades europeas por lo

3 Una traducción francesa prologa la edición publicada en Lima. El original en castellano, Lohmann 1965b.

que ocurría en el mundo andino en las décadas de 1560 y 70. Leído conjuntamente con la correspondencia de los virreyes, publicada por Levillier en *Gobernantes del Perú*, establece un modelo para lo que algún día se hará a fin de alcanzar el punto de vista opuesto, es decir la percepción y reacción andina ante los sucesos en ese mismo período ⁴.

Otra característica del reciente trabajo de los historiadores es el rastreo sistemático de quién copió a quién. Las “correspondencias” y las concordancias se han notado desde antiguo entre los cronistas, pero sólo en los últimos años se considera útil verificar cuánto es lo que Cobo le debe a Polo o a Pedro Pizarra; se nos invita a no seguir citando a Román o a Murúa como si fueran fuentes primarias, (Aranibar 1963: 129-34).

De todas estas comparaciones, la más novedosa y etnológicamente aprovechable comprende cuatro textos cortos, frecuentemente citados como fuentes independientes:

- 1) la Relación de 1557 de Huamanga, por Damián de la Bandera;
- 2) uno de los muy escasos informes que se conocen sobre las poblaciones costeñas: la descripción de Chíncha de 1558;
- 3) la Relación de Santillán de 1563; y
- 4) la anónima *Relación del origen e gobierno que los yngas tuvieron... declarados por señores que sirvieron a Inga Yupanqui*. Varios historiadores, de manera aparentemente independien-

⁴ Se comienza a esbozar la reacción andina a la invasión (“Wachtel 1971”). El artículo de Kubler sobre los quechua coloniales (1946) aún no ha sido superado, pero ver Mellafe (1967). Problemas como la resistencia andina a la invasión, los movimientos revitalizadores como el Taki Onqoy (Millones 1964, 1971), personalidades andinas como Malina, Valera, Guaman Poma o Avila, todos merecen atención. Se ha comenzado a investigar la vida y circunstancias de personajes de los linajes reales que sobrevivían en el Cuzco (Rowe 1951, 1957; Lohmann 1965a; Wachtel s/f), pero esta labor está todavía en sus etapas iniciales.

te, han señalado el paralelo entre estos documentos. Es poco probable que algunos de los cuatro fueran escritos sin que algunos de ellos leyesen a los demás, (Araníbar 1963: 110, 129; Wedin 1966: 55-73; Lohmann 1966).

En los últimos años, también, se ha planteado un nuevo standard para las confrontaciones entre nuestras fuentes. Como lo indica Araníbar:

“Es necesario convertir la trivial lectura de los relatos cronísticos en pesquisa severa y rigurosa; y sólo por el análisis pertinaz de las fuentes primarias, cabrá reemplazar aquellos anacrónicos modos de la elección arbitraria de las “citas” y de la acumulación indiscriminada de testimonios de valor discutible... Una jerarquía de fuentes, siquiera por líneas importantes, facilitarí la consulta de las crónicas por los demás estudiosos y evitaría que tan morosa tarea tuviese que hacerla cada uno cada vez...”, (1963: 135, 129).

3. Mientras que esos dos primeros alicientes son principalmente contribuciones de los historiadores, es muy probable que los dos siguientes tengan que ser obra de etnólogos.

Aparte de la asequibilidad a las fuentes clásicas o del cuidado con que estén confirmadas las afirmaciones, preferencias o préstamos de los cronistas, es fácil apreciar que en la etnohistoria andina de las últimas décadas los descubrimientos de fuentes históricas importantes o desconocidas son muy pocos. Tenemos que retroceder hasta 1936, a la edición facsimilar de París de la “carta” al rey de Guamán Poma, para poder obtener datos institucionales andinos inaccesibles en ninguna otra fuente.

Necesitamos un nuevo juego de preguntas y un nuevo punto de vista para suplementar y ampliar las fuentes dis-

ponibles, sin abandonar la esperanza de que aún sea posible descubrir alguna crónica “perdida y olvidada”, (Porrás 1950~51; Vargas Ugarte 1935, 1959). Se puede aprender mucho, mientras tanto, si encaminamos la investigación hacia textos que no se consideraban publicables en el siglo XVI y fuera, por lo menos temporalmente, de la “historia inka”. Los textos de alta prioridad en nuestra época revelarán datos sobre instituciones andinas que perduraron, que largamente precedieron a la conquista inka y a las que ni siquiera la invasión europea logró desarraigar. El ecosistema andino, los cultivos, los métodos andinos para controlar la altura o el agua, la percepción andina de lo que podía ser un recurso: todos estos logros andinos perdurables necesitan estudio etnohistórico. Dado el interés por el asentamiento local y los estudios comparativos de los antropólogos, el enfoque de la etnohistoria arranca de diferentes premisas.

El paso más importante en esta dirección ha sido el redescubrimiento y la publicación por Hermann Trimborn del primer documento andino, con la extensión de un libro, escrito en una lengua andina ⁵. Aproximadamente 30 cuentos y leyendas, parte infinitesimal de la tradición oral andina, fueron salvadas del olvido entre 1598 y 1606 en Huarochirí por el celo del extirpador de idolatrías Francisco de Avila, un religioso cuzqueño. La publicación de Trimborn es una nueva clase de fuente que no es una crónica. No tenía precedente en la bibliografía andina cuando se publicó en 1939; hasta ahora no tiene par como documento lingüístico, literario y etnológico. Por primera vez tuvimos acceso a la expresión de los valores y las prioridades andinas, en una lengua también andina ⁶.

5 *Runa yn. o ñtschap machoncuna ñaupa pacha quillacacta yachanman...* Tomo 3169, Biblioteca Nacional de Madrid.

6 Véase Duviols 1967b en lo referente a detalles del manuscrito recopilado

Aunque han pasado más de treinta años desde que Trimborn ofreciera este texto ⁷, la fuente aún no ha recibido de la comunidad de investigadores toda la atención que merece. Uno puede preguntarse sobre las muchas razones que explicarían esta situación, pero una de ellas fue la inaccesibilidad del libro en los centros andinos de altos estudios, donde muchos tuvieran acceso al original quechua y pudieran apreciar su novedad, tanto en su contenido lingüístico como etnográfico. La edición original de Trimborn fue destruida en gran parte por un raid aéreo; la siguiente, la de Galante (1942), aunque nos ofrece un facsímil del manuscrito, está acompañada por una traducción al latín y es también muy rara en las bibliotecas de las repúblicas andinas. La tercera y la cuarta tuvieron que esperar hasta 1967.

La tradición oral de Huarochirí tiene una profunda raíz en el substrato cultural andino. Incluso los *inka* son marginales y efímeros en el desarrollo de sus temas básicos: los orígenes de los dioses locales y sus luchas, la excavación sobrenatural de un sistema de riego, las competencias entre linajes en contexto ceremonial, el significado de los cerros y valles en la etnoecología andina. Aunque estas leyendas y su substancia etnográfica no pueden considerarse representativas de toda la región andina, la veta local que se está tocando es muy profunda; nos promete lo mucho que se puede aprender todavía si planteamos nuevas interrogantes y utilizamos nuevas clases de fuentes. La reciente ráfaga de interés por tales tradiciones orales ⁸ debe ampliarse hasta incluir una bús-

por Avila.

7 Hay traducciones al alemán (Trimborn 1939, Trimborn & Kelm 1967), al latín (Galante 1942) y al castellano (Arguedas 1966).

8 Su traducción de la tradición oral le sugirió a José María Arguedas el título de su novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Jorge Urioste,

queda sistemática de textos literarios y folklóricos del siglo XVI escritos en lenguas andinas.

4. Similares a los textos de Huarochirí en su orientación local y en su importancia etnológica, aunque de muy diferente enjundia, son las visitas, informes concienzudos de las inspecciones administrativas dirigidas por la autoridades coloniales durante los primeros 40 a 50 años de la dominación europea, (Jiménez de la Espada 1965; Céspedes 1946; Cline 1964). En el primer párrafo mencionaba la actual disponibilidad de las *Relaciones Geográficas*, compiladas por Marcos Jiménez de la Espada. La mayoría corresponde a la década de 1580 y son muy cortas, generalmente de 8 a 10 páginas. Algunas se refieren a regiones sobre las cuales no hay ninguna otra información, pero muchas de las respuestas suelen ser superficiales.

Al investigar sobre visitas más tempranas, cuando funcionaban todavía las sociedades descritas y la información era más fresca, uno descubre que ciertos cuestionarios circularon incluso en la primera década del dominio europeo. Fueron ordenados por Francisco Pizarro, siguiendo el establecimiento inicial que se hizo en base de los *kipu* en manos de la administración *inka*. En una etapa ligeramente posterior, terminada la rebelión de Gonzalo Pizarro, pero sólo 17 años después del desastre de Cajamarca, el presidente La Gasca ordenó la primera visita general de toda el área andina. Setenta y dos visitadores, coordinados por el primer quechuólogo, Domingo de Santo Tomás, se esparcieron por todo el país para determinar quiénes habían sobrevivido hasta 1549. Los visitadores fueron instruidos para descubrir cuántos grupos étnicos había todavía en cada valle, la den-lingüista de Sucre, prepara una nueva traducción al castellano: Los hijos de Pariacaca culto y mito en Huarochiri. D. F. Solá está trabajando en una traducción al inglés.

sidad de la población, las cosechas, lo que los habitantes le “debían” al Inca y lo que ahora “pagaban” a los encomendados. Las entrevistas no debían limitarse a los señores étnicos locales; los visitadores tenían instrucciones de verificar el testimonio señorial con visitas oculares, en el terreno, pueblo por pueblo.

Debemos la primera publicación de un fragmento de este reconocimiento a Mlle. Marie Helmer (1955-56)⁹. Además de datos demográficos muy tempranos, (Hadden 1967; Sacchetti 1964; Smith 1970), el texto ofrece una excelente información respecto al control “vertical”, utilizada en el tercer artículo de esta colección. Hay datos sobre la distribución de las artesanías, el sistema decimal y la primera lista, aunque no muy cuidadosa, de lo que un grupo étnico local, los *chupaychu*, debía realizar como parte de sus obligaciones al Estado Inca. Sorprendentemente, tal indicador de que no se han perdido todos los 72 posibles informes, no ha estimulado a los investigadores a rastrear las huellas de los otros 71.

Después de 1549 se emprendieron muchas otras visitas. Cuando era virrey el Marqués de Cañete se fomentaron varias encuestas, dos de las cuales se han mencionado ya, (Bandera 1965; Castro y Ortega Morejón 1934) siendo ambas muy útiles. En 1559, Felipe II, desde Gante, aprobó otro cuestionario destinado a emplearse no sólo en los Andes sino en toda la América. Contenía un nuevo requisito: además de las entrevistas con los líderes étnicos y del reconocimiento

9 La región de los *chupaychu*, comprendida en el texto de Mille. Helmer, llevaba sólo 7 años de control europeo a la llegada de los visitadores. Los grupos étnicos del Alto Huallaga y Alto Marañón ofrecieron resistencia considerable ‘a la invasión, parte de ella organizada desde el Cuzco y en parte localmente.

Un fragmento de la misma visita que resume las cifras de la población lupaca se encuentra en Diez de San Miguel 1964: 202-03.

pueblo por pueblo, el visitador era instruido para emprender una inspección más detallada, casa por casa. Los resultados parciales de una de estas investigaciones, la de los chupaychu y yacha, ya ha sido mencionada. Como parte del área inspeccionada por Iñigo Ortiz en 1562 corresponde con la que fue reconocida en 1549 y como algunos de los informantes son los mismos, aprendemos mucho. Aún permanece inédito un informe similar de una visita casa por casa de unos cocales cercanos a Songo, en las yungas de La Paz ¹⁰.

Casi todos los estudiosos de la etnohistoria andina concuerdan en que el periodo de Francisco de Toledo (1569- 81) señala una ruptura en la historiografía de la región. Los mejores informantes, aquellos que desempeñaban tareas adultas en el Tawantinsuyu antes de 1532, ya eran ancianos cuando llegó Toledo. En el momento de su partida casi todos habían muerto. Lo mismo se puede decir de los europeos que conocían mejor el país y su gente: los que tuvieron que comprender los sistemas andinos en forma suficiente para sobrevivir y reclutar adherentes durante las guerras de los años 40; los que tomaron en serio su vocación de catequistas y así aprendieron las lenguas indígenas para escuchar las confesiones; los que se casaron con mujeres de algún linaje real del Cuzco, cuando tales matrimonios se consideraban todavía parte de una movilidad ascendente; y los que habían resuelto (o hallado por cálculo) el sistema de los linajes *inka* a fin de descubrir las escondidas momias reales; los que confeccionaron los primeros diccionarios. Los mejores de todos ellos, Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo, murieron durante el régimen toledano.

¹⁰ Tuve la oportunidad de consultar esta fuente por cortesía de Waldemar Espinoza, quien la ubicó en el Archivo General de Indias. En años posteriores ha sido estudiada también por los investigadores del Centro Histórico de Santiago de Chile y por el antropólogo alemán Jürgen Golte.

En este sentido, la visita general ordenada por Toledo, en 1571 ¹¹, constituye un puente entre dos épocas. Por una parte era el capítulo final, el balance de los grupos étnicos que habían sobrevivido a 40 años de dominación europea. Por otra parte, la visita constituye el punto de partida de una nueva y drástica alteración de la realidad andina. Los virreyes anteriores hablaban de la destrucción de los patrones de establecimiento predominantes para concentrar la población, pero Toledo fue el primero que lo hizo ¹². La visita fue el primer paso en la violenta campaña de “reducciones”. Millares de asentamientos fueron desenraizados y reunidos donde convenía a los predicadores, encomenderos y a los corregidores, en franca contradicción a los patrones de control ecológico “vertical”; los mojones étnicos fueron ignorados y las unidades políticas andinas quebradas; la autoridad de los señores y de las divinidades regionales fue socavada, y eventualmente destruida, (Kubler 1946; Murra 1964: 438). la visita general, punto de partida y convalidación de este cataclismo, sólo la conocemos hasta ahora en forma de fragmentos y resúmenes ¹³.

Sabíamos que el cuadro generalizado y homogenizado del Tawantinsuyu que recibíamos de los cronistas no tomaba en cuenta la enorme variedad local; pero es sólo a partir de la disponibilidad de las visitas que podemos comenzar a estudiar la gama de economías y organizaciones

11 Las instrucciones (el cuestionario usado) de Toledo y los nombres de los inspectores aparecen en la *Revista Histórica*, Lima, 1924. Parte de la visita, que el mismo Toledo dirigió, ha sido impresa por Levillier 1921, tomo 2.

12 No obstante la resistencia de muchos grupos andinos y sus esfuerzos de soborno a los funcionarios reales a fin de evitar la deportación.

13 Un tomo de resúmenes de la parte sur de la visita fue ubicado en el Archivo de Indias por Waldemar Espinoza y posteriormente por Alejandro Málaga y Noble David Cook. Todavía no se ha publicado.

que pudo haber. La búsqueda sistemática de visitas, tanto en los archivos europeos como andinos, es una tarea importante que tenemos por delante.

La etnohistoria como colaboración de las dos disciplinas.

Los cuatro desarrollos mencionados son resultado de las contribuciones de historiadores y de antropólogos. Los primeros han sido más activos en publicar nuevas ediciones de las fuentes clásicas ya conocidas y al investigar las biografías de sus autores, sus antecedentes culturales y en la verificación de cuáles han sido las fuentes primarias. Los antropólogos se han dedicado de preferencia a buscar, analizar y editar los textos quechua y las visitas regionales. Sin consultarse, ambos han intentado comprender los patrones institucionales, antes y después de la invasión europea. El efecto cumulativo de estos esfuerzos sería aún más importante si historiadores y etnólogos pasaran a una verdadera colaboración en lugar de actuar paralelamente.

Para comenzar, quiero sugerir un área en la que el esfuerzo conjunto puede ser provechoso para ambas disciplinas ¹⁴. La fuente más importante referente tanto a la organización social andina como a las nacientes instituciones coloniales, la constituyen los expedientes de litigios sobre tierras del siglo XVI. Es en el voluminoso expediente de tal litigio que Mlle. Helmer encontró la primera visita de los *chupaychu*, la de 1549. El pleito fue iniciado por la viuda de Francisco Martín de Alcántara, medio hermano de los Pizarra, contra Gómez Arias de Avila, encomendero favorecido por La Gasea (Ortiz 1967: 27). Como prueba, la viuda presentó la transcripción de documentos que se remontaban a los días

¹⁴ He señalado en otras oportunidades áreas similares de colaboración. Véase Murra 1964: 421-24.

de Pizarra, así como protocolos de visitas. Ninguno de estos documentos era conocido antes; gran parte de ellos trata de los acontecimientos ocurridos en el valle del Huallaga en los primeros años del régimen colonial. Cuando se escriba la historia social y económica del establecimiento provincial europeo en los Andes, lejos de los palacios de virreyes y arzobispos, los expedientes de litigios de tierras se constituirán en fuentes de primera clase para el historiador.

Otro caso judicial del mismo periodo superficialmente implica por lo menos a dos aldeas andinas; una de ellas rehúsa reparar y mantener un puente en el camino real entre el Cuzco y Quito. El expediente de esta disputa, levantado por un inspector colonial enviado desde Huánuco y quechua-hablante, refleja los cambios en las utilidades de los puentes y caminos una vez desaparecido el Tawantinsuyu (Mellafe 1965). Al efectuar su trabajo, el inspector encontró necesario comparar las instalaciones inka con las de otros 31 puentes del área, los que midió e inspeccionó personalmente, acompañado por delegaciones de los litigantes.

La visión funcional de cómo los grupos étnicos locales construían y mantenían tales obras públicas, no hubiera podido ser percibida con tanto detalle en ninguna crónica, (Thompson y Murra 1966).

La principal contribución a los estudios incaicos que espero se desprenda de los expedientes de estos litigios es el análisis de cómo se ejercían los derechos sobre la tierra, parte de mi esfuerzo para comprender la tenencia de tierras en los Andes. En 1956 y en 1959 sostuve que era demasiado simple la clasificación tripartita que los cronistas atribuyen al Tawantinsuyu (Murra 1956: cap. 2) ¹⁵. En aquella oportu-
15 En el congreso antropológico que se celebró en México en 1959 organicé un simposio sobre tenencias de tierras en las altas civilizaciones de América,

nidad sugerí ocho formas de acceder a la tierra, que tal vez aumenten a 15 ó 20 procedimientos a medida que avance la investigación. Además, no hay razón para suponer que estos patrones de tenencia de la tierra fueran uniformes en todo el Tawantinsuyu; deben haber sido muy distintos en la irrigada costa norte si la contrastamos con los *chupaychu* maiceros o los pastores lupaca. Las visitas ofrecen alguna información, pero como los informantes sospechan la amenaza implícita sobre sus recursos, sus respuestas al visitador son reservadas. En los expedientes de litigios, la confrontación de adversarios nos suministra detalles mucho más ricos sobre derechos a tierras.

Como ejemplo de la cabalidad casi etnográfica de la información, permítaseme citar un caso proveniente del trabajo de campo de nuestro equipo, efectuado en Huánuco entre 1963 y 1965. Un pueblo del curso del Alto Marañón conserva los expedientes inéditos de un juicio interminable que abarca desde tiempos anteriores a los inka hasta 1820. A fines del siglo XVI, la aldea demandó a sus vecinos, alegando que los mojones impuestos por los *inka* eran injustos; pedían a la corte colonial de Lima corregir el abuso. En los siglos que siguieron, los demandantes iniciaron o fueron objeto de acciones judiciales con cada uno de sus vecinos. En el proceso, los límites de su jurisdicción se declaran minuciosamente y fueron inspeccionados en el terreno como parte de la confrontación.

A comienzos del siglo XIX, inmediatamente antes de la Independencia, la comunidad se vio en dificultades para retener sus chacras de maíz ubicadas a día y medio de camino, según el patrón “vertical” de acceso a los recursos. Estas

chacras habían sido “suyas” desde tiempos anteriores a los *inka* y reconocidas como tales. En 1820, los tribunales de Lima aceptaron otra vez el reclamo y juzgaron a su favor. La investigación sobre el terreno de César Fonseca, miembro de nuestro equipo, mostró que las dichas tierras de maíz se perdieron definitivamente sólo en los límites de la memoria viviente; los informantes de los dos extremos del reclamo vertical podían ubicar la zona en disputa (Fonseca 1966).

Mientras los expedientes de los litigios entre europeos pueden ser consultados con más posibilidad en los archivos europeos ¹⁶, los relativos a la defensa de las chacras de los asentamientos andinos contra la usurpación europea es más probable que puedan ubicarse tanto en los archivos locales como nacionales de las repúblicas andinas. Su estudio y cuando menos su sumaria publicación merecen alta prioridad en el escrutinio no sólo de las instituciones anteriores a la invasión sino también de las sociedades que se originan con la misma.

Investigaciones de la organización social andina en curso

El estudio de los derechos sobre tierra abre la puerta a otro aspecto de la organización económica y social. Algunos de los usos más imaginativos de las fuentes escritas y algunas de las críticas más notables han surgido cuando los investigadores empezaron a dedicarse no a los *inka* en general, sino a una actividad particular o a un patrón institucional específico. Creo que éste es el método más prometedor para la revaluación de nuestras fuentes. Y lo que es aún más importante, nos conduce a la búsqueda de nueva información,

¹⁶ Véase el litigio entre los hijos de Juan Sánchez Fa_lcón, encomendero de los yacha, contra los herederos de Juan de Valladolid, AGI, Escribanía de Cámara 497 A.

ya que las preguntas que en la actualidad se plantean tanto antropólogos como historiadores son difíciles de resolver usando los cronistas europeos. El espacio no nos permite dar cuenta exhaustiva de tales investigaciones, de modo que me limitaré a los colegas que en 1970 se encontraban empeñados en estudios andinos e incaicos.

Además de su muy conocido artículo en el *Handbook* (1946), John H. Rowe ha contribuido en forma muy importante a nuestra comprensión de la organización social y política andina con sus estudios sobre la religión estatal incaica (1960), el sistema de grupos de edad (1958) y al trazar la distinción entre dos clases de funcionarios del Tawantinsuyu, que resultaba confusa en las fuentes europeas, (Rowe. 1946: 264 nota 19). La etnohistoria de Rowe combina un nuevo estudio de las crónicas conocidas con su dedicación a la arqueología andina. Constantemente se ha esforzado en combinar las dos tácticas antropológicas en un sólo estudio.

Por el lado de los historiadores, Carlos Aranibar ha emprendido un estudio de la religión incaica. Su tesis, *Los sacrificios humanos entre los incas a través de las crónicas*, lamentablemente aún no está al alcance de sus colegas, pero por comunicación personal y por sus ensayos de 1963 y 1967 uno se da cuenta que el estudio de la religión fue una oportunidad para la revaluación de nuestras fuentes. Reclama Aranibar "criterio claro sobre jerarquía y dependencia de las fuentes"; de otro modo, nos advierte que en las crónicas podrá hallarse pruebas "a cualquiera bizarra hipótesis". En 1970 preparaba una nueva edición del Confesionario de 1585.

Al igual que otros estudiosos del mundo andino, María Rostworowski de Diez Canseco comenzó utilizando materiales publicados en las fuentes clásicas (1953, 1962a),

pero después dirigió su atención a los expedientes administrativos que aclaran las actividades de los señores de la costa norte (1961) , las tierras reales en el área del Cuzco (1962, 1963) y que elucidan las equivalencias de las medidas de tierras en sus distintas condiciones climáticas (1964). En el artículo 10 de este libro se cita el “aviso” que describe el tráfico marítimo con su terminal en Chincha, que nuevamente suscita el problema de la extensión del comercio y de los mercados en el Tawantinsuyu.

Udo Oberem ha sabido combinar su trabajo de campo con un interés muy vivo por la etnohistoria. La suerte que le cupo a la élite social incaica, durante los primeros años de la dominación europea, arroja nueva luz no sólo sobre los fenómenos acaecidos después de 1532, sino también sobre los derechos y privilegios de que los señores disfrutaban antes de la invasión (1967) . La suerte de los señores étnicos puede ser comparada con el destino de los descendientes de Atahualpa que sobrevivieron en Quito (1968a). Existe una gran cantidad de fuentes sobre temas andinos referentes al Ecuador en los archivos locales y en los de España (1968b). Oberem ha prestado especial atención a los habitantes de las zonas selváticas al este de los Andes (1958, 1966-67).

El más discutido de los estudios recientes sobre la organización social de los inka es el de R. T. Zuidema, *The Zeque System of Cuzco* (1964). Tomando como punto de partida la lista de las líneas ceremoniales recopilada por Polo, que relacionan los adoratorios de la ciudad capital, Zuidema elabora un modelo de lo que la élite *inka* tenía en mente cuando correlacionaba los linajes reales con las responsabilidades religiosas y el matrimonio preferencial. Trabajo opaco, escrito en un vocabulario que no le facilita la

tarea al lector, que insiste en una terminología etnohistórica o funcionalista, el libro de Zuidema ha recibido amplias reseñas escritas por dos colegas: una de ellas del antropólogo norteamericano Eugene Hammel (1965) que no le ve mucho futuro al método usado; la otra de un historiador francés, N. Wachtel (1966), interesado en el análisis estructural de las altas civilizaciones, quien tiene una mejor opinión del trabajo, aunque sugiere un reagrupamiento de los capítulos del libro para aclarar el argumento. Desde 1965 Zuidema se ha concentrado en la etnología de campo en el área del río Pampas, Ayacucho, donde espera encontrar en las culturas de hoy pruebas que sustenten su modelo (1968).

Estimulado por el trabajo de Zuidema sobre el matrimonio inca, Floyd G. Lounsbury ha emprendido el examen de la terminología de parentesco que figura en las gramáticas y diccionarios quechua. En un trabajo leído en la sesión de Barcelona del Congreso de Americanistas de 1964, sostuvo que el sistema quechua del siglo XVI era de descendencia “paralela”, según el cual los varones descendían de varones y las mujeres de las mujeres. Una versión posterior fue presentada como parte de las conferencias en honor a Lewis H. Morgan, en la Universidad de Rochester. Aunque el trabajo de Lounsbury todavía no ha sido publicado, la versión de Barcelona ha influenciado uno similar sobre parentesco aymara hecho por Freda Y. Wolf.

Hace treinta años una de las historiadoras más promisoras que estudiaba la organización social andina era Ella Dunbar Temple. El trazo de la genealogía de los señores étnicos después de 1532 despertó su interés por el período pre-europeo. Ha editado *Documenta*, revista que acoge investigaciones interdisciplinarias. Durante muchos años

ha dictado un curso sobre las instituciones incaicas en la Universidad de San Marcos; la copia mimeografiada de su curso (1959) sugiere que cuando desarrolle y publique sus ideas respecto a las funciones de grupos tan estratégicos del Tawantinsuyu, como las *aqlla*, los *yana* o los *mitmaq*, serán de gran interés para sus colegas en ambas disciplinas. Su colección de fuentes originales es una de las más notables que existe en manos privadas.

Waldemar Espinoza Soriano ha aprovechado los cuatro años que pasó investigando en el Archivo de Indias para documentar su doble interés: los primeros tiempos del régimen colonial y la población andina. Ha formado parte de proyectos de investigación conjunta con antropólogos como José Matos Mar, en el estudio de Pachacamac (1964), o en la publicación de la visita de los lupaqa. Recientemente ha publicado una de las primeras visitas que conocemos, la de Cajamarca (1967); ha dado énfasis a los materiales al tratar de una región menos estudiada etnohistóricamente: la sierra norte del Perú. Litigios que datan superficialmente de los años 1570, sobre derechos de sucesión a los cacicazgos, nos ofrecen también testimonios sobre acontecimientos e instituciones que remontan a épocas precolombinas. Otro tema que ha desarrollado es el de la ubicación y predominio de los *mitmaqkuna*.

Aunque la mayor parte del trabajo reciente de otro historiador, Ake Wedin (1963-66), queda fuera de esta enumeración, ya que trata de las fuentes y su credibilidad, uno de sus ensayos encaja en este reconocimiento institucional pues se ocupa del sistema decimal. Wedin (1965) sostiene que el sistema decimal se aplicó originalmente en lo militar, pero duda de que alguna vez haya formado parte de la

administración civil. Es una sugerencia merecedora de un amplio debate, empezando por una verificación de cómo el llamado sistema decimal encajaba funcionalmente con los grupos de edad y los procedimientos censales. También merece atención la sugerencia de Rowe, hecha ya en 1948 y citada en la reseña precedente al presente artículo, de que el sistema decimal, junto con otras prácticas administrativas fue adoptado del reino Chimor, cuando éste fue incorporado al dominio del Tawantinsuyu. Las pocas huellas del sistema en el Qollasuyu y en el Kuntisuyu podrían ser relevantes. En un ensayo de Gordon J. Hadden (1967) y en los cuadros que acompañan su trabajo se encuentran detalles de cómo aldeas y grupos étnicos encajaban en la estructura decimal.

Los trabajos en preparación de Emilio Mendizábal (1971) respecto a mediciones y cuentas serán una contribución tanto a la etnociencia como a la economía andina. Los de Ramiro Condarco Morales (1971) atacan las estimaciones tradicionales del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas. Franklin Pease G. Y. se ha concentrado en una revaluación de la religión andina y de los cultos estatales (1967-1968, 1970). La dirección de *Historia y Cultura* le ha permitido hacer de esta revista un órgano para la publicación de materiales e interpretaciones importantes para ambas disciplinas.

Sugerencias que proporciona el uso de etnografías de pueblos no-sudamericanos

Las investigaciones institucionales inventariadas en las páginas anteriores nos llevan a una pregunta fundamental a la cual deben hacer frente tanto los historiadores como los antropólogos que estudian temas andinos. Desde hace mu-

cho resulta obvio que los modelos derivados de la historia socio-económica europea son difíciles de aplicar a las realidades andinas. Después de todo, ¿quién encuentra útil en su investigación actual comparar Roma con el Tawantinsuyu, analogía muy popular en los siglos XVI y XIX? Los peligros de tales comparaciones, tan incontrolables, sólo recientemente han sido señalados de nuevo por Aranibar (1963: 113-14).

Un conjunto de analogías más sutiles ha sido formulado por investigadores quienes, sin señalar ninguna sociedad europea en particular, hacen comparaciones con modelos que no son menos europeos por expresarse en términos más generales. La analogía socialista de Baudin (1928) ha recibido la mayor atención, ya que ha circulado ampliamente en varios idiomas. Constituye un reconocimiento a la calidad del trabajo de Baudin el que, no obstante ser pocos quienes encuentran útil su interpretación socialista de una sociedad no-industrial, haya muchos que aprecien algunas de sus ideas específicas.

Recientemente, Wittfogel (1957) y Choy (1960, 1962) nos ofrecen otras explicaciones sistémicas. El primero piensa que las civilizaciones andinas fueron despotismos "orientales" o hidráulicos; el segundo prefiere la esclavitud como característica diagnóstica de la economía *inka*. Mientras la interpretación de Baudin ha sido tema de considerable debate, las hipótesis de Wittfogel y de Choy no se han beneficiado con una verificación detallada. Pienso que tal verificación tendría, cuando menos una consecuencia productiva: como la clasificación de Wittfogel depende de una comprensión del alcance e importancia del riego, hacerla revelaría lo poco que se ha hecho para estudiar el manejo del agua y sus correlatos socio-económicos tanto en las fuentes escritas

como en la arqueología (Kosok 1959, 1965; Schaedel 1951, 1966; Rodríguez Suysuy 1969). De una manera semejante, determinar si la esclavitud existió en los Andes y si constituyó o no una característica dinámica de la organización económica en 1532, nos llevaría a un estudio más cabal del predominio, status y funciones de los dependientes yana, mucho más detallado del que ahora existe.

Confrontados con tal multiplicidad de modelos, algunos investigadores se retraen y no establecen comparación alguna. Se sumergen en los “datos” y dejan las comparaciones interculturales para otra oportunidad. Lamentablemente, a menudo esto significa el uso subconsciente de los modelos de la propia experiencia del investigador, que incluso resultan más distorsionadores que las proyecciones explícitas. También significa que se desaprovechan las ventajas de las sugerencias interculturales: en el debate sobre los yana, opino que el ensayo de M. I. Finley (1964) “Entre esclavitud y libertad” constituye una contribución muy valiosa, aunque no diga palabra alguna respecto a los “criados perpetuos” andinos.

Una solución a este dilema fue sugerida hace unos 80 años por Heinrich Cunow, redactor en aquella época de un periódico socialista en Berlín. Lamentablemente, su sugerencia no tuvo eco ulterior entre los investigadores. Cunow (1891, 1896) pensó que la comprensión de la organización social andina se alcanzaría mediante el estudio de sociedades de complejidad comparable en todo el mundo. Las sociedades particulares que Cunow escogió pueden haber sido menos pertinentes de las que ahora podríamos escoger con el desarrollo de los estudios etnográficos, pero su solución, que en su base es etnográfica, creo que podemos aprovecharla.

Las comparaciones sistemáticas interculturales, reali-

zadas bajo control, constituyen ahora un lugar común cuando se trata de la organización económica, política o religiosa de sociedades precapitalistas contemporáneas. La contribución básica de la antropología en los últimos decenios es que se ha concentrado en el estudio, intensivo y prolongado en el terreno, de culturas vivientes, con diversos grados de complejidad, tanto en el Pacífico como en Africa. La alta calidad del trabajo de campo que predomina desde los *Argonautas del Sur del Pacífico* de Malinowski (1922), del estudio en el terreno del papel social de la magia entre los Azande por Evans-Pritchard (1937) o el de los señores étnicos de los Tikopia (1936) por Firth, nos permiten fiar que los rasgos comparados no son analogías superficiales, sino actividades o instituciones sistémica y funcionalmente integradas.

Muchas de estas investigaciones en el terreno se hicieron en sociedades y reinos complejos, estratificados: nos enseñan los detalles de los linajes de alto status sea en Polinesia o en las ciudades Yoruba; leemos la tradición oral dinástica de los reyes Rwanda; el mantenimiento de los ejércitos zulúes en campaña; la contabilidad pública llevada por las “esposas” de los reyes dahomeyanos; cómo distinguir el “tráfico oficial” de otras formas de intercambio. En estas áreas, la civilización (en el sentido de sociedades con ciudades, Estados, estratificación social) se ha desarrollado fuera de la tradición europea y ha seguido lo que parecen ser diferentes caminos evolutivos.

Al igual que en el continente americano, la civilización puede surgir sin el uso obligado de la energía animal domesticada y sin mayor énfasis sobre la maquinaria. Los ingresos que tales Estados precisaban para el mantenimiento de ejércitos, sacerdotes o cortes reales no se crearon bási-

camente mediante innovaciones tecnológicas, sino a través de hábiles modos de movilizar y manejar la energía *humana*. Las detalladas comparaciones de la *mit'a* andina con el *dopkwe* de Dahomey, de los señores locales chupaychu con los arikitikopianos, de las funciones políticas del incesto real en los Andes con las de los reinos lacustres de África oriental tendrían, a mi parecer, un enorme valor sugestivo, (de Heusch 1958, 1966; Rostworowski 1960).

Retrocedamos por un momento a los derechos sobre tierras. La confusión creada por los cronistas europeos cuando intentaron dar cuenta de la multiplicidad de formas de tenencia de la tierra en los Andes puede aclararse en algo con los textos del siglo XVI encontrados por María Rostworowski (1963), relativos a la extensión de los predios de las *panaka* reales. Tales fuentes no tratan de la “propiedad” en general, sino de haciendas reales específicas. Si comparamos estos datos del Cuzco con los de las tierras reales de los Lozi, cuya información ha sido recogida por Max Gluckman en el terreno, de informantes vivos, miembros de los linajes reinantes (1943-44), la confusión empieza a aclararse. Vemos en detalle cómo el Estado y los reyes pueden reclamar derechos sobre todas las tierras, pero vemos también que los grupos étnicos que componen el reino y los de parentesco retienen un acceso efectivo y simultáneo a algunos de los mismos campos de cultivo. En el trabajo de campo que se efectuó en Chaupiwaranqa, inspirado en la visita de Iñigo Ortiz, se vio que el sistema de *manay* en uso hoy, no sólo regula la rotación de los cultivos sino que también confirma anual y ritualmente el acceso de cada unidad doméstica a sus propias parcelas. Los datos de César Fonseca (1966) verifican y confirman la información de Óscar Núñez del Prado

sobre el *mañanakuy* de Chinchero (1949) y el informe de José Matos Mar sobre cómo funciona el *suyu* en la isla de Taquile (1957). Si se intentara comunicar a audiencias profanas una comprensión de la tenencia de la tierra en el mundo andino preeuropeo, una lectura preparatoria muy útil sería la de Gluckman sobre los Lozi.

Una vez que logremos acostumbrarnos a esas comparaciones interculturales con civilizaciones no-europeas vivientes podremos enfocar un área igualmente descuidada: la confrontación con los logros de las civilizaciones mesoamericanas. Sin duda, hay el riesgo de analogías espúreas sugeridas por el hecho de que ambas áreas han sido descritas por autores del mismo medio cultural peninsular. Si Américo Castro tiene razón (1962, 1966), los cronistas en su mayor parte fueron reclutados en los enclaves étnicos más limitados de España. El peligro de las analogías que veremos se deben más a los antecedentes de los cronistas que a las culturas observadas, riesgo que se reduce si la comparación ha empezado con sociedades de complejidad similar fuera del continente americano. Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que las investigaciones de los últimos años sugieren con insistencia que los focos americanos de alta cultura no fueron tan independientes unos de otros como se creía. Conexiones históricas y dependencias de una zona frente a la otra surgieron más de una vez¹⁷; los estudios por realizarse verificarán estas relaciones a lo largo de la costa pacífica, así como entre las cordilleras.

He aquí algunas comparaciones sustantivas o estructurales entre Mesoamérica y los Andes que espero sean

17 Véase, por ejemplo, Coe 1960. También las Actas del simposio de Correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas, realizado en Salinas, Ecuador, en julio de 1971.

fructuosas: la domesticación de plantas y la agricultura en general (Mac Neish 1970); los patrones de establecimiento urbano (Rowe 1963; Millon 1968; Hardoy y Schaedel 1969); las características del parentesco y su uso político; la importancia diferencial de las plazas de mercado frente al comercio administrativo; la ropa y su uso político por el Estado y las élites locales; los adoratorios y centros de peregrinaje y su importancia política. Algunos investigadores ya han comenzado tales comparaciones sistemáticas: Willey (1962), Katz (1960, 1969), Zuidema (1965a) y MacNeish, pero queda todavía mucho por hacer.

*La etnohistoria en acción:
un proyecto de investigación de largo alcance, interdisciplinario y, sobre todo, orientado al trabajo de campo.*

Se puede objetar que el interés por las visitas administrativas, los expedientes de litigios de tierra o los ejercicios comparativos enfatizados en esta visión de la etnohistoria andina pueden muy bien proporcionarnos información y sugerencias sobre cómo funcionaban las instituciones andinas, pero que no aumentan nuestro conocimiento del proceso histórico andino. Si uno se dedica a la verificación de las hipótesis que rodean el debate sobre la velocidad de expansión del Tawantinsuyu, a la secuencia de incorporación de los grupos étnicos al dominio cuzqueño o a la frecuencia de las rebeliones contra tal dominio, a las guerras de sucesión real u otros temas semejantes, es evidente que el uso de las fuentes administrativas por las cuales estoy abogando no proveerá sino una información limitada.

Algunos antropólogos han afirmado que la dilucida-

ción de la historia incaica debe aguardar cierta aclaración de la organización social, ya que las fuentes europeas les parecen confusas y contradictorias debido a las pretensiones rivales de los diversos linajes reales y por la inhabilidad de los cronistas para comprender lo que sus informantes cuzqueños les explicaban (Zuidema 1965b, 1966).

Un simple caso confirmatorio, extraído de mi propia investigación y ya citado en esta colección: cronistas tan perceptivos como Cieza y Garcilaso informan que el nombre del rey de los *lupaqa* y también el de la dinastía reinante en Chucuito era Qhari. La visita de Garci Diez aclara que este Qhari no era sino el rey de la mitad de “arriba”. Su equivalente estructural, el gobernante de la mitad “inferior, Kusi, había sido suprimido por etnocentrismo. Es bien sabido que, para los europeos, los reyes gobiernan de uno en uno. En este sentido no tiene importancia si históricamente es exacta la explicación de Zuidema (1964: 127-28) de quiénes fueron los dos reyes del Cuzco. Lo que sí importa es la insistencia de Zuidema sobre el conocimiento previo que es menester tener sobre la organización dual, que según él prevaleció en el sur andino; tal insistencia estimula nuestra investigación. Abre la posibilidad, que merece verificación, de que un par de reyes gobernara simultáneamente el Cuzco en cualquier tiempo dado. El hecho que los cronistas insistan en gobernantes únicos, con sorprendente unanimidad, proviene menos de lo que dijeron sus informantes y más de sus comunes antecedentes ibéricos.

Mientras los antropólogos han insistido en su pretensión de comparar interculturalmente, algunos historiadores veían algo que les parecía una arrogante apropiación de todo el campo de la historia andina (Brundage 1966). Otros han

sugerido que los antropólogos no habían pesado y evaluado las fuentes con el cuidado indispensable a causa de su obsesión por el trabajo de campo. Su formación y experiencia les hacen carecer de la preparación y sutileza necesarias para manejar los textos (Wedin 1963).

Personalmente, creo que tales actitudes y emociones pertenecen al pasado, a épocas en las cuales gigantes aislados intentaban solos abarcar todo el estudio de las civilizaciones andinas. Hoy sabemos que no le es posible a un solo individuo, ni a una sola táctica intelectual, compenetrarse a fondo de las realizaciones del hombre andino a través de los milenios. Es evidente que ciertos datos sólo pueden alcanzarse mediante la arqueología: la aparición de la ganadería o de la agricultura andinas, por ejemplo. Sólo historiadores bien preparados pueden organizar eficientemente la búsqueda de documentos del siglo XVI, escritos por hijos de madres andinas, autores como Molina, Valera, Avila, Guamán Poma o Pachacuti Salcamayhua. Sólo la etnología contemporánea, en el terreno, podrá aclarar la importancia del “archipiélago vertical” en las reformas agrarias.

Sin embargo, como ya he sugerido, además de problemas solucionables por un solo procedimiento, hay muchos otros que sólo pueden ser aclarados si se coordinan los esfuerzos de investigación (Murra 1966). Las visitas de 1567 y 1574, inspecciones del reino *lupaqa*, podrían ser el punto de partida de un estudio interdisciplinario de largo alcance que podría reunir:

1. A arqueólogos que verificarían la pretensión *lupaqa* al dominio no sólo de un núcleo altiplánico sino también de varios oasis no contiguos, desde Ilo hasta Arica, así como de bolsones de yunga, sembrados con coca. Las excavacio-

nes también podrían aclarar cómo el reino *lupaqa* reunió en tiempos anteriores a los inka a siete diversos grupos étnicos; hasta qué punto sus oasis de algodón y de maíz se interdigitaban con los de sus vecinos Pacaxa; cuáles eran las relaciones de tales reinos en el Horizonte Medio o Tiwanaku.

2. A historiadores, quienes se darán cuenta que 1567 es una fecha relativamente tardía para iniciar el estudio documental de una área tan profundamente inmersa en los trastornos coloniales. Mucho antes de la visita de Diez de San Miguel, hubo consideración especial por los *lupaqa* y, por lo tanto, informes escritos. Cuando por error, algunos de sus oasis fueron concedidos en encomiendas, Polo logró convencer al virrey de que la concesión debía ser cancelada. Los *lupaqa* proporcionaron muchos de los mineros para Potosí; cumplieron otros papeles importantes en el crecimiento y organización de ese centro. Estoy convencido de que una seria investigación en los archivos nos proporcionaría informaciones sobre los *lupaqa* que se remontarían hasta la década de 1540. Podría aclarar las relaciones inka-Chucuito; el contraste entre esta capital y las demás seis “provincias”; con suerte, mayores datos sobre la carrera de Pedro Cutinbo, quien reinó durante los cruciales 16 años antes de la visita de Garci Diez y que todavía vivía y era influyente cuando se produjo la visita de Pedro Gutiérrez Flores, (Pease 1970; López 1970: 77).

3. Es, quizás, innecesario insistir aquí sobre las pautas a seguir una vez lograda la colaboración de historiadores y arqueólogos: podemos señalar la ayuda de etnólogos de campo (Flores 1973), lingüistas, ecólogos o demógrafos. Su provechosa colaboración en un estudio de largo alcance se basaría en el alto grado de continuidad cultural que se aprecia en los Andes. En esta región se vinculan fácilmente la

etnografía de poblaciones andinas contemporáneas con su historia colonial y republicana. El lazo de los informes del siglo XVI nos conecta con las manifestaciones arqueológicas. Estas diversas tácticas no sólo que se complementarían y se verificarían entre sí, sino que abrirían nuevas rutas de investigación más allá de los temas *lupaqa* originales.

La etnohistoria ya no necesita mantenerse dentro de una definición técnica: el uso de las fuentes de archivo para el estudio de grupos étnicos no-europeos. La pista original puede provenir de una fuente escrita, como una visita, pero pronto el estudio se convierte en el esfuerzo coordinado de varias tácticas de investigación que por mucho tiempo se han ejercido separadamente. Finalmente, ya que el dominio *lupaqa* desbordaba los límites de lo que ahora constituyen tres repúblicas distintas, se puede esperar que la investigación interdisciplinaria aquí sugerida pudiera reunir respaldo internacional y un equipo también multinacional.

La etnohistoria en acción: prioridades limitadas e inmediatas

Aparte del tipo de cooperación interdisciplinaria que ensayamos en Huánuco y que ahora propongo para los *lupaqa*, hay también otras tareas conjuntas, menos costosas pero realizables.

Guillermo Lohmann nos ha ofrecido pruebas convenientes de que la década de 1560 fue un período de transición y autoanálisis en el virreinato. Los frailes y también los gobernantes, abogados y encomenderos se vieron obligados a examinar el pasado y debatir el futuro. Muchos de esos documentos de esos años 60 están ahora a nuestro alcance, gracias a los esfuerzos de Levillier, Lohmann y de otros historiadores. En su inventario de 1967 Lohman observa que las

fechas de esa década no deben tomarse literalmente. Las visitas de Damián de la Bandera o de Castro y Ortega suceden antes de 1560; la obra de Sarmiento o de Malina se produce después de 1570, pero todas estas fuentes deben ser incluidas en el grupo que analiza Lohmann.

Sin embargo, algunas fuentes importantes fueron recopiladas mucho antes de 1560; requieren estudio y caracterización separados. Aranibar ha señalado que algunas de las fuentes más seguras, como las de Cieza y Betanzos, se prepararon un decenio antes y dentro de una tradición diferente, (Aranibar 1967: xxvi, lxxiii-iv). Al posponer por el momento el debate sobre la factibilidad de un conocimiento profundo de la historia del Tawantinsuyu, sin un masivo y costoso programa arqueológico, quisiera abogar aquí por un convenio entre historiadores y etnólogos en dar alta prioridad a la segunda y tercera décadas de la dominación europea, es decir los documentos que tratan de los acontecimientos entre 1540 y 1560.

Para sugerir lo que tal prioridad implica y para evitar estrechez programática, me concentraré en dos personalidades, activas e importantes durante los decenios indicados. Ambas sobrevivieron hasta el régimen de Toledo y siguieron influyentes en el decenio de 1560: Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo. No niego la posibilidad de que ambos fueran los mejores representantes de sus respectivas categorías en la sociedad virreinal, pero mi proposición es que hubo otros, parecidos a ellos, por lo menos en algunos aspectos y, aun si fueron únicos, hay mucho más que descubrir sobre ellos y su actuación de lo que hasta ahora sabemos.

Los dos llegaron a los Andes tempranamente, a fines del primer decenio de dominación europea, cuando las reali-

dades andinas todavía tenían que tomarse en cuenta y cuando aún no se habían congelado los lugares comunes de lo que eran los “yndios”. El fraile dominico aprendió por lo menos una de las lenguas andinas suficientemente como para preparar la primera gramática y diccionario. También coordinó la primera visita general. Sugiero que tal combinación de conocimientos, administrativos e intelectuales, reunida en una sola persona, le dio una comprensión de lo andino que sólo hemos comenzado a sondear.

¿Dónde están las notas y borradores del diccionario de Domingo de Santo Tomás, dónde los 71 expedientes de la primera visita general? ¿Cuánto de lo que ofrece Las Casas no es realmente de fray Domingo? Angel Garabay nos ha mostrado cuán útil ha sido para nuestros colegas de Mesoamérica el haber traducido los cuadernos en nahuatl que prepararon los informantes de Sahagún. Permítaseme ofrecer sólo dos breves ejemplos de lo que los cuadernos del dominico podrían significarnos. El diccionario de fray Domingo ofrece lo que hoy parece ser una traducción desusada del concepto andino *ayni*. Mientras los europeos en el pasado y la actual práctica rural se refieren al *ayni* en un contexto de trabajo recíproco, Domingo de Santo Tomás tradujo el término *ayni* como “venganza”. Los posteriores diccionarios ofrecen los dos significados. Yo sostendría que la traducción primera es la más reveladora, aludiendo a los lazos de organización social que deben ser tomados en cuenta para comprender ambos significados. El deber de vengar y el de prestar ciertos servicios son partes de la reciprocidad. Nuestra tarea es usar su alusión para descubrir cuál fue la red de parentesco que proveía a ambas.

Mi segundo ejemplo proviene de la gramática. Do-

mingo de Santo Tomás comienza la práctica, seguida después por González Holguín y por Bertonio, de ofrecer términos de parentesco no sólo en el diccionario sino como un capítulo aparte de la gramática. Fue el primero en darse cuenta que la simple lista no haría justicia a las complejidades del sistema de parentesco andino, que todo confesor debía entender si, por ejemplo, quería evitar erróneas acusaciones de incesto. Señala que si un bisabuelo vive para lograr ver a su bisnieto, se dirigirá a él como “hermano”. Al igual que Montaigne, que al mismo tiempo se enfrentaba con noticias provenientes del río San Lorenzo, donde los términos vocativos parecían ignorar las generaciones, fray Domingo no adscribió tal costumbre al “atraso” de sus informantes. Merecía ser anotado. Hoy sabemos a través de los estudios de Zuidema y Lounsbury que el anciano y su bisnieto pertenecían a la misma categoría social y eran hermanos clasificatorios.

Además de sus estudios de lenguas andinas, nuestra investigación debería incluir algo más de la correspondencia del dominico con el rey respecto a las excavaciones arqueológicas, como las que publica Lissón (1943), más respecto a sus debates públicos con Polo, tratando de colocar toda la población andina en “cabeza de Su Majestad”, (Vargas ligarte 1938: 84; ligarte y Ugarte 1966), más sobre sus actividades como obispo de Charcas, donde disgustó a las autoridades al oponerse al encarcelamiento de aquellos curanderos y sacerdotes indígenas que no aceptaban convertirse a la religión europea, (Diez de San Miguel 1964: 235). La investigación de la carrera de esta figura tan destacada, comenzada por José María Vargas (1937) y Patricia Bard (1967), puede ser provechosamente continuada por muchos otros.

Mi segundo héroe ha recibido recientemente conside-

rable atención, (Araníbar 1963: nota 8). Una vez que los historiadores comenzaron a rastrear las minucias de quién copió a quién, resultó que los memorandos y cartas de Polo de Ondegardo constituían la fuente principal que circuló entre las manos de la élite colonial cuando se trataba de temas tan diversos como el arte de gobernar *inka*, la religión andina, el papel y los poderes de los señores étnicos locales que sobrevivieron a la decapitación del Tawantinsuyu, la tenencia *inka* de las tierras, el sistema de ceques en el Cuzco y tantos más.

Los conocimientos de Polo estaban enraizados en su experiencia práctica como corregidor, encomendero y visitador en el Qollasuyu por varios decenios, cuando las instituciones sociales y económicas andinas aún funcionaban. Tal como lo ha señalado Araníbar, la información de Polo es contemporánea con la de Cieza y Betanzos.

Durante la campaña de La Gasca contra Gonzalo Pizarro, Polo actuó como intendente de las tropas realistas. Para alimentar a 2,000 soldados durante las siete semanas que estuvieron estacionados en Xauxa, Polo se sirvió de los depósitos incaicos, que en 1547 todavía contenían víveres y demás necesidades. Cualquier otro intendente hubiera hecho lo mismo, pero Polo fue consciente de lo extraordinario que era un sistema económico que resistía 15 años después de la destrucción del poder que lo había generado. Tuvo curiosidad de saber cómo funcionaba el almacenamiento y usó estos depósitos como una medida objetiva del volumen productivo de las tierras del Estado frente a las de la iglesia. Como las *qollqa* del Estado eran mucho mayores en número que las de la iglesia, los derechos a tierras del primero eran inevitablemente más extensos.

¿Dónde están los expedientes de esas siete semanas

en Xauxa? De que existieron tales protocolos no cabe duda, porque Polo afirma que hubo

“muy gran recaudo e quenta con ello en registros el día de oy de todo lo que se llevo e gasto e personas que lo entendían sino que es tan gran proligidad tratar dello que no creo que se pudiera acabar...”

¿Es esperar demasiado que lo que pudo haber aburrido a los cortesanos obligados a leer sus pareceres, se haya conservado en algún lugar con el definido propósito . de poder alimentar eficientemente a las tropas?

Ya que el papel de Polo como consejero de una sucesión de gobernadores, virreyes y concilios eclesiásticos, como ubicador de las momias reales, como topógrafo de los ceques y de sus adoratorios, (Araníbar 1963: 124-26, nota 8), es muy conocido, terminaré recalcando su comprensión de percepciones andinas más sutiles. Ya he citado su memorando al virrey Cañete, explicando como los lupaqa poseían oasis en la costa, no obstante que vivían lejos de ellos. Convenció al virrey de que sacara de esos oasis a Juan de San Juan, a quien los había entregado en encomienda, y que los devolviera al dominio de Su Majestad. Que lo haya hecho teniendo en mente los ingresos del rey no disminuye mi interés en ubicar muchos más de sus pareceres, cartas, informes y respuestas a cuestionarios reales ¹⁸. Nos ha dejado una excelente explicación de las razones por las que considera que los europeos de su tiempo deben conocer las instituciones andinas. Al hacerlo da la primera definición y justificación de lo que posteriormente ha sido la antropología colonial aplicada:

18 Aun una colección de los papeles conocidos de y sobre Polo sería muy útil. Véase, por ejemplo, las dos cartas a Gonzalo Pizarro en Pérez de Tudela 1964, o su hoja de servicios [1552] cuya publicación prepara Pierre Duviols.

“... combiene a saver la costumbre destos naturales y borden que tuvieron para sustentarse y poblarse e para su conservacion, como los hallamos e arrimandonos a aquello, ordenar lo que sobrello paresciere, quitando lo ynjusto e añadiendo lo justificado, siempre se hallara provechoso, porque cualquiera que tomare otra... creyendo ponerles nueva borden aprisa, quitandoles la suya, saldra con dexarles sin nynguna, y que ellos ny el no se entiendan; y no conseguira otro efeto; lo qual por ser cosa natural, no son menester rracones, aunque bastaria una que no tiene rrespuesta, que avnque para hacerlos christianos esta savido el camyno y tenemos por maestro a la mysama sabiduria, es nescenario sauer sus opiniones y costumbres para quitarselas...”, (Polo 1916b: 81-82).

Mi elección de Domingo de Santo Tomás y de Polo de Ondegardo como figuras claves para una investigación intensiva puede provenir de mi interés antropológico por las culturas andinas antes de la invasión europea. Pero incluso los interesados en los fenómenos posteriores a 1532 recordarán que ambos funcionaron en un mundo en el que la mayoría de sus lectores y patrocinadores eran peninsulares. Los dos tuvieron éxito en la amplia gama de tareas que les fueron confiadas por el régimen colonial. Si a veces estuvieron diferentemente alineados en determinados debates, también compartieron un punto de vista similar, cuando sostuvieron que el cumplido éxito de las pretensiones europeas pasaba necesariamente por un profundo conocimiento de las instituciones, lenguaje, creencias y realizaciones andinas.

Ya que estos conocimientos fueron utilizados en diversas situaciones creadas por los europeos, entre 1545 y

1575, su obra no publicada y todavía por ubicarse nos beneficiaría a todos : tanto a los que estudian el nuevo régimen que surge, como a los que estudiamos el sistema andino derrotado.

Conclusión

Aunque nos demos cuenta de la necesidad de una colaboración estrecha entre historiadores y antropólogos, se puede discernir una considerable ambivalencia al empezar a actuar. Hasta ahora no existe un centro de investigación o una revista dedicada a la investigación andina que ofrezca un fórum mundial y continuidad en la investigación. Existen algunas instituciones nacionales en las repúblicas andinas y publicaciones de tanta consideración como la *Revista del Museo Nacional* o *Historia y Cultura* de Lima, los *Cuadernos de Historia y Arqueología* de Guayaquil, o *Pumapunku* de La Paz, que cumplen un trabajo heroico frente a la negligencia oficial. Hay instituciones extranjeras que también han patrocinado la investigación: el seminario de Bonn, creado por el Profesor Trimborn y dirigido ahora por Udo Oberem; el Institut Francais d'Etudes Andines, el Institute of Andean Research de Nueva York, la Universidad de Tokio, la Misión Arqueológica Española de Madrid o el Institute of Andean Studies de Berkeley. Pero existe una colaboración reducida en el traspaso de límites nacionales o disciplinarios. Se han realizado pocos seminarios que coordinen el ataque interdisciplinario a los problemas comunes en el estudio de las civilizaciones andinas.

En tal situación, la etnohistoria podría ofrecer un marco no para eliminar las dificultades, sino para plantear

las prioridades. Equidistante entre la arqueología y la etnología, reconocida como indispensable aliada de ambas disciplinas, la fuente escrita que trata del mundo andino nos abre perspectivas de colaboración que ningún procedimiento ni método por sí solo ofrece esperanzas de alcanzar.

Bibliografía de fuentes citadas

ACOSTA, José de

1954 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 73. Madrid.

ACUÑA, Francisco de

1965 [1586] "Alca". *Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 183, págs. 313~315. Madrid.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 [158?] "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos..." *Journal de la Société des Américanistes*. T. LVI-I, págs. 17-39. París.

ANGELES CABALLERO, César A.

1955 "Folklore de Huaylas". *Archivos Peruanos de Folklore*. T. 1, NQ I. Lima.

ANONIMO

1920 [1558?] "Relacion del origen e gobierno que los Ingas tuvieron... declarados por señores que sirvieron al Inga Yupanqui..." *Colectión de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Segunda serie, NQ 3, págs. 55-86. Lima.

ARANIBAR, Carlos

1962 *Los sacrificios humanos entre los incas a través de los cronistas*. Tesis inédita. Universidad Nacional de San Marcos. Lima.

1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". *Nueva Cronica*. T. 1, págs. 102- 35. Lima.

1967 "Introducción" a Cieza [1553], 1967.

1969-70 "Notas sobre la necropompa entre los incas". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXVI, págs. 108-42. Lima.

ARGUEDAS, Jose María

1964 "Prólogo", Serie de documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas. En: Garcí Diez [1567]

1967, págs. vii-viii. Lima.

1966 [¿1598?] (traductor)

Dioses y hombres de Huarochirí. Museo Nacional de Historia. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ARRIAGA, Pablo José

1968 [1621] La extirpación de la idolatría en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles. T. 209, págs. 191-277. Madrid.

ASCHER, Marcia y Robert ASCHER

1969 "Code of Ancient Peruvian knotted Cords (Quipus)". Nature. T. 222, págs. 527-533. Londres.

1972 "Numbers and Relations from Ancient Andean Quipus". Archive for History of Exact Sciences. T. 8, N° 4, págs. 288-320. Alemania.

AVILA, Francisco de (compilador)

1966 [1598?] Runa yn o ñiscap machoncuna ñattpa pacha quillacacta yachanman... Vol. 3169, fols. 64 ff. Biblioteca Nacional de Madrid. (Véase Arguedas, 1966).

BANDERA, Damián de la

1965 [1557] "Guamanga". Relaciones Geográficas de Indias. T. 183, págs. 176-80. Madrid.

BARD, Patricia J.

1967 Domingo de Santo Tomás, a Spanish friar in 16th Century Peru. Tesis inédita, Universidad de Columbia, Nueva York.

BARTRA, Roger (compilador)

1969 El modo de producción asiático. Ediciones Era, México.

BATAILLON, Marcel

1966 Etudes sur Bartolomé de las Casas. París.

BAUDIN, Louis

1928 L'Empire Socialiste des Inka. Institut d'Ethnologia.
París.

BENNETT, Wendell C.

1964 "The Archaeology of the Central Andes". Handbook
of South American Indians. T. 2. Smithsonian Institution.
Washington.

1948a (compilador)

Reappraisal of Peruvian Archaeology. Memoir, Society for American
Archaeology, N° 4. Salt Lake City.

1948b "The Peruvian Co-tradition", En: Bennett, 1948a.

BENNETT, Wendell C. y Junius B. BIRD

1949 Andean Culture History. Handbook N° 5. American
Museum of Natural History. New York.

BENSON, Elizabeth (compiladora)

1971 Dumbarton Oaks Conference on Chavin. 26-27 de octubre
1968. Washington, DC.

BERTONIO, Ludovico

1956 [1612] Vocabulario de la lengua aymara. Edición facsimilar.
La Paz.

BETANZOS, Juan de

1968 [1551] Suma y narración de los Incas... Biblioteca de Autores
Españoles. T. 209, págs. 1-56. Madrid.

BIBLIOTECA PERUANA

1968 El Perú a través de los siglos. 3 tomos. Lima.

BIRD, Junius B.

1952 "Fechas de radiocarbono para Sud América". Revista del Museo Nacional. T. xxi. Lima.

1954 Paracas Fabrics and Nazca Needlework. Textile Museum. Washington, DC.

BOHANNON, Paul J. y George DALTON (recopiladores)

1962 Markets in Africa. Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

BONAVIA, Duccio

1962 "Sobre el estilo Teatino". Revista del Museo Nacional. T. xxxi, págs. 43-94. Lima.

1967-68 (1970) "Investigaciones arqueológicas en el Mantaro Medio". Revista del Museo Nacional. T. xx.w, págs. 211-94. Lima.

1969 "Núcleos de población en la ceja de selva de Ayacucho". En: Hardoy y Schaedel, 1969: págs. 75-83. Buenos Aires.

BONILLA, Heraclio y César FONSECA MARTEL

1963 Jesús de Machaca, comunidad aymara del altiplano andino. Estudios de comunidades bolivianas. Universidad Nacional de San Marcos. Lima (mimeografiado).

BORREGAN, Alonso

1948 [1562-65] Crónica de la conquista del Perú. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. T. 48, serie 7, N° 3. Sevilla.

BRUNDAGE, Burr C.

1963 Empire of the Inca. Norman, Oklahoma.

1966 Contestación a la reseña de Zuidema del libro de Brundage 1963. American Anthropologist. T. 68, págs. 229-30.

BRUSH, Stephen B.

1970 "The Concept of Carrying Capacity for Systems of Shifting

Agricultura”. Trabajo leído en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima.

BURCHARD, Roderick E.

1970 “The Role of Coca in Andean Peasant Communities”.

Trabajo leído en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima.

1971 “Coca and Food Production in Andean Peru: or how to Turn one Sack of Potatoes into Eight”. Trabajo leído en la reunión anual de la American Anthropological Association. New York.

DEL BUSTO, José A.

1969 “El marinero Martín de Moguer, co-descubridor del lago Titicaca”. *Historia y Cultura*. NQ 3, págs. 5-37. Lima.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea Antártica*. Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

CABEZA DE VACA, Diego

1965 [1586] “Description y relación de la ciudad de La Paz”.

Relaciones Geográficas de Indios. Biblioteca de Autores Españoles. T. 183, págs. 342-51. Madrid.

CACERES, Jorge

1971 Informes inéditos presentados a CENCIRA (Centro de investigaciones de Reforma Agraria), Lima.

CARDICH, Augusto

1958 *Los yacimientos de Lauricocha; nuevas interpretaciones de la prehistoria peruana*. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires.

CARRERA, Fernando de la

1939 [1644] *Arte de la lengua yunga*. Universidad Nacional de Tucumán. Publicación 256. Argentina.

CARRION CACHOT, Rebeca

1931 "La indumentaria en la antigua cultura de Paracas". Wira Ko-cha. T. I, NO I. Lima.

CASTRO, Américo

1962 La realidad histórica de España. 2da edición. México.

1966 "Prólogo". En: Malagón Barceló, 1966.

CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA MOREJON

1934 [1558] "Relación y declaración del modo que este valle de Chincha ... " Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. T. X, serie 2. Lima.

CASTRO POZO, Hildebrando

1924 Nuestra comunidad indígena. Editorial Lucero. Lima.

CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo

1946 "La visita como institución indiana". Anuario de Estudios Americanos. T. 3, pAgs. 984-1025. Sevilla.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1947 [1553] Primera parte de la crónica del Perú. Biblioteca de Autores Españoles. T. 26. Madrid.

1967 [1553] El señorío de los Incas. Introducción de Carlos Aranibar. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

CLINE, Howard

1964 "The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-86": Hispanic American Historical Review. T. 44; págs. 340-74. New York.

COBO, Bemabé

1956 [1653] Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles. T. 91-92. Madrid.

COLLIER, Donald y John V. MURRA

1943 Survey and Excavations in Southern Ecuador. Anthropological Series. T. 35. Field Museum of Natural History. Chicago.

CONDARCO MORALES, Ramiro

1971 El escenario andino y el hombre. La Paz.

CONSTAS, Helen

1949 Bureaucratic Collectivism. Tesis inédita, New School for Social Research. New York.

COROMINAS, Joan

1961 Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Editorial Gredos. Madrid.

CUNOW, Heinrich

1891 "Das peruanische Verwandtschaftsystem und die Geschlechterverbände der Inka". Das Ausland. T. 64. Stuttgart.

1929 El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas. Paris. (Traducción castellana)

1896 Die Soziales Verfassung des Inkareiches. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus. Stuttgart.

1933 La organización social del Imperio de los Incas. Lima. (Traducción castellana).

1937 Geschichte und Kultur des Inkareiches. Amsterdam.

CUSTRED, Glynn

1971 "Ritual and control among the peasants of Chumbivilcas, Perú". Trabajo leído en la 70ª reunión anual de la American Anthropological Association. New York.

CHAVEZ BALLON, Manuel

1967 [1959] "Informe al Plan del Sur". En: Schaedel y otros, 1967.

CHOY, Emilio

1960 "Sistema social incaico". Idea, págs. 10-12, abril-junio.
Lima.

1962 "Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los incas". Actas y Trabajos, Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú. Tomo 11, págs. 87-102. Lima.

DAUELSBERG H., Percy

1963 "Algunos problemas sobre la cerámica de Arica". Kontisuyo. T. 11, págs. 4-23. Arequipa.

1969 "Arqueología de la zona de Arica". Actas. IV Congreso Nacional de Arqueología. La Serena, págs. 15-19. Chile.

DAVILA BRICEÑO, Diego

1965 [1586] "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda...". "Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de Autores Españoles. T. 183. Madrid.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 [1567] Visita hecha a la provincia de Chucuito... Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas, N° 1. Casa de la Cultura. Lima.

DOBYNS, Henry F.

1966 "Estimating aboriginal American population I: an Appraisal of Techniques, with a new Hemispheric Estimate".

Current Anthropology. Vol. VII, págs. 395-416. Washington.

DURAND, José

1948 "La biblioteca del Inca". Nueva Revista de Filología Hispánica. T. 21, págs. 239-64. México.

1955 "Garcilaso y su formación literaria e histórica". Actas, symposium, págs. 63-86. Lima.

1961 "El proceso de redacción de las obras del Inca Garcilaso". Anales. Faculté de Lettres, Aix-en-Provence.

T. 36, págs. 247-66. Francia.

DUVIOLS, Pierre

1966 “Estudio biobibliográfico - Francisco de Avila”. En: Arguedas, 1966: págs. 218-40. Lima.

1967 “Un inédit de Cristóbal de Albornoz”. *Journal de la Société des Américanistes*. T. LVI-1, págs. 7-17. París.

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Institut Français d'Etudes Andines. Lima-París.

ENGEL, Frédéric

1966 “Le complexe pre-céramique d'El Paraíso”. *Journal de la Société des Américanistes*. T. 55, NQ 1, págs. 43-96. París.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1963 “La guaranga y la reducción de Huancayo”. *Revista del Museo Nacional*. T. XXXII, págs. 8-80. Lima.

1964a “Biografía de Garci Diez de San Miguel, corregidor y visitador de Chucuito”. En: Diez de San Miguel, 1964: 371-417. Lima.

1964b “Bosquejo histórico del pueblo de San Salvador de Pachacamac”. En: Matos y otros, 1964: págs. 132-55.

1967a “El primer informe etnológico sobre Cajamarca, año de 1540”. *Revista Peruana de Cultura*. NQ 11-12, págs. 5-41. Lima.

1967b “Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha”. *Revista Histórica*. T. 30, págs. 224-332. Lima.

1969 “El memorial de Charcas; crónica inédita de 1582”. *Cantuta*. *Revista de la Universidad Nacional de Educación*.

Chosica, Perú.

1969-70 “Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII”. *Revista del Museo Nacional*. T. xxxvi, págs. 9-57. Lima.

1971-72 “Los huancas aliados de la conquista; tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560 y 1561”. *Anales Científicos de la Universidad del Centro*. N° 1, págs. 9-407. Huancayo, Perú.

ESTETE, Miguel de 1918 [1535] "Noticia del Perú". Boletín. Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos. N° 3. Quito.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford.

FAJARDO, José Carlos

1971 Informe mimeografiado sobre el altiplano, presentado a CENCIRA (Centro de investigaciones de Reforma Agraria).

Lima.

FALCON, Francisco

1946 [¿1580?] *Representacion hecha ... sobre los daños y molestias que se hacen a los indios. Los pequeños grandes libros de historia americana*. Lima.

FINLEY, M. I.

1964 "Between slavery and freedom". En: *Comparative Studies in Society and History*. T. 6, NQ 3.

FIRTH, Raymond

1936 *We, the Tikopia*. Londres.

19.39 *Primitive Polynesian Economy*. Londres.

FLORES, Isabel

1969 [1965] "Informe preliminar sobre las investigaciones arqueológicas de Tacna". Mesa Redonda de Ciencias

Prehistóricas y Antropológicas. T. II, págs. 295-302.

Lima.

FLORES OCHOA, Jorge

1968 *Los pastores de Paratia*. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología social, NQ 10. México.

1973 "El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología". *Historia y Cultura*. NQ 6, págs. 195-202.

Lima.

FONSECA MARTEL, César

1966 "La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwncanga". Cuadernos de Investigación, 1: págs. 22-33. Huánuco.

1972a "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú". En: Ortiz de Zúñiga 1972: págs. 317-38. Huánuco.

1972b Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú. Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

GALANTE, Hypolitus (Ed.)

1942 Francisco de Avila. De prlscorum Huarochlrenslum orígenes et institutis. Madrid.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1960 [1609] Primera parte de los Comentarios Reales... Biblioteca de Autores Españoles, t. 133.

1955 Simposium Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega. Lima.

GARIBAY, Angel María (traductor y compilador)

1961 Vida económica de Tenochtitlan 1- Pochtecatoytl. El arte de traficar. México.

GAYTON, Anne H.

1961 "The cultural Significance of Peruvian Textiles: Production, Function, Aesthetics". Kroeber Anthropological Society Papers. N9 25. Berkeley, California.

GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel

1953 y 1960 Bartolomé de las Casas. 2 tomos. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla.

GILMORE, Raymond M.

1950 "Fauna and Ethno-zoology of South America". Handbook of

South American Indians. Tomo 6. Smithsonian Institution, Washington, DC.

GLUCKMAN, Max

1913 Essays on Lozi Land and Royal Property. Rhodes-Livingston Papers N° 10. Northern Rhodesia (hoy Zambia).

1944 "Studies in African Land Tenure". African Studies, págs. 1-8. Natal, South Africa.

GOLTE, Jürgen .

1970 "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca". Verhandlungen.

XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas. (1968) T. 2, págs. 471-78. Stuttgart.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

1952 [1608] Vocabulario de la lengua general de todo el Perú

Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

GONZALEZ SUAREZ, Federico

1878 Estudio histórico sobre los cañarís, antiguos habitantes de la provincia del Azuay. Quito.

1904 Prehistoria Ecuatoriana. Quito.

(Las dos obras han sido reimpresas en 1968 por la Universidad de Cuenca bajo el título De prehistoria y de arqueología).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 [1613] Nueva coronica y buen gobierno. Institut d'Ethnologie. París.

GUILLEN, Edmundo

1962 "El toericuc y el tucuyricuc en la organización política del imperio incaico". Actas y Trabajos. Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú. T. 2, págs. 157-203. Lima.

1970 "Una contribución para el estudio de la visión peruana de la conquista". Cantuta. Universidad Nacional de Educación. N° 5-6, págs. 151-91. Chosica, Perú.

GUTIERREZ FLORES, Pedro

1970 [1572] "Resulta de la visita secreta lega que hizieron en la provincia de Chucuito...". Historia y Cultura. N° 4, págs. 5-48. Lima.

HADDEN, Gordon J.

1967 "Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco". En: Ortiz [1562]: págs. 371-80. Huánuco.

HACEN, Víctor van

1955 Highway of the Sun. New York.

HANKE, Lewis y Manuel GIMENEZ FERNANDEZ

1954 Bartolomé de las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica. Santiago de Chile.

HAMMEL, Eugene A.

1965 "Reseña de Zuidema 1965". American Anthropologist. T. 67, págs. 781-85.

HARDOY, Jorge E. y Richard P. SCHAEDEL (compiladores)

1969 El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días. Instituto Torcuato di Tella. Buenos Aires.

HARTMANN, Roswith

1968 Maerkte im alten Peru. Bonn.

HELMER, Marie

1951 "La vie économique au XVIeme siecle sur le haut plateau andin: Chucuito en 1567". Travaux, Institut Francais d'Etudes Andines. T. 3, págs. 115-47. París-Lima.

1955-56 "La visitación de los indios Chupachos: Inka et encomendero, 1549", Travaux, Institut Francais d'Etudes Andines, París-Lima. (Reimpreso en el t. I de la visita de Iñigo Ortiz [1562], 1967. Huánuco).

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo

1923 [1622] "Idolatrías en Recuay". Inca. T. 1, págs. 25-49. Lima.

HEUSCH, Luc de

1958 Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.

Institut de Sociologie Solvay. Bruselas.

1966 Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Bruselas.

HOLM, Olaf

1953 "El tatuaje entre los aborígenes prepizarrianos de la costa ecuatoriana". Cuadernos de Historia y Arqueología, N° 7-8. Guayaquil.

1966-67 "Money axes from Ecuador". Folk, NQ 8-9. Copenhagen.

HORKHEIMER, Hans

1973 [1960] Alimentación y obtención de alimentos en el Perú pre-hispánico. Universidad Nacional de San Marcos.

Lima.

JESUITA ANONIMO

1953 [1590] "Relación de las costumbres antiguas...". Perú Indígena. T. 4, N° 10-11. Lima.

JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto

1930 El Ecuador interandino y occidental. 4 tomos. Quito.

1941 "Una gran marea cultural en el noroeste de Sudamérica". Journal de la Société des Américanistes. T. 22. París.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos (compilador)

1965 [1881-97] Relaciones Geográficas de Indias. 3 tomos. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

KARSTEN, Rafael

1949 *A Totalitarian State of the Past: the Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru*. Societas Scientarum Fennica, Helsingfors.

KATZ, Friedrich

1960 "Einige Vergleichsmomente zwischen der sozialen und wirtschaftlichen Organization der Inka in Peru und der Azteken in Mexiko". *Estudios de Cultura Nahuatl*.

T. 2, págs. 59-70. México.

1972 [1969] *The Ancient American Civilizations* (traducción del original alemán *Vorkolumbische Kulturen*). Londres.

KOSOK, Paul

1959 "El valle de Lambayeque". *Actas y Trabajos. Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú*. T. 1, págs. 49-67. Lima.

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

KUBLER, George

1946 "The Quechua in tllle Colonial World". *Handbook of South-American Indians*. T. 2, págs. 331-410. Smithsonian Institution. Washington, DC.

LA BARRE, Weston

1948 *The Aymara Indiam of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. *Memoir 68 de la American Anthropological Association*.

LANNING, Edward P.

1967 *Perú before the Inca.s*. New York.

LARCO HOYLE, Rafael

1938-39 *Los Mochica*. 2 tomos. Lima.

1948 *Cronología arqueológica del norte del Perú*. Sociedad Geográ-

fica Americana. Buenos Aires.

LATCHAM, Ricardo E.

1922 Los animales domésticos en la América precolombina.

Publicaciones, Museo de Etnología y Antropología. N° 3. Santiago.

1963 "Atacameño Archaeology". American Antiquity. T. 38, N° 4, págs. 609-19. Menasha.

LATHRAP, Donald W.

1970 The Upper Amazon. Londres.

1971 "The Tropical Forest and the cultural context of Chavin". En: E. P. Benson: págs. 73-100. Washington, DC.

LEVILLIER, Roberto

1920-27 Gobernantes del Perú. 14 tomos. Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958 "Les organisations dualistes existent-elles? en: Anthropologie Structurale. Paris.

1964 Mythologiques, t. I. Paris.

LIPSCHUTZ, Alejandro

1966... La despoblación de las Indias después de la Conquista". América Indígena. T. 26, págs. 229-47. México.

LIRA, Jorge

1944 Diccionario Kkewchuwa-Español. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina.

LISSON, Emilio

1943 La iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia... 4 tomos.

LOCKE, Leland L.

1923 *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. The American Museum of Natural History. New York.

1928 "Supplementary notes on the quipus of the AMNH". *Anthropological papers*. T. 30, págs. 39-73. American Museum of Natural History, New York.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1965a "Un testamento inédito del inca Sayri Tupac". *Historia y Cultura*. NQ 1, págs. 13-18. Lima.

1965b "Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú: su personalidad y obra". *Anuario de Estudios Americanos*. T. 22, págs. 767-886. Sevilla.

1966 "Unas notas acerca de curiosos paralelismos y correspondencias entre cuatro documentos históricos sobre la época incaica". *Fénix*. *Revista de la Biblioteca Nacional*, N° 16, págs. 174-97. Lima.

LOPEZ, Pero

1970 [1570?] *Rutas de Cartagena de Indias a Buenos Aires y sublevaciones de Pizarra, Castilla y Hemández Glrón, 1540-1570*. Edición de Juan Friede. Madrid.

LOREDO, Rafael

1958 *Los repartos*. Bocetos para la nueva historia del Perú. Lima.

LUMBRERAS, Luis G.

1971a Trabajo sobre Chavín, leído en el Simposio de correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas. Salinas, Ecuador.

1971b Trabajo sobre arqueología del altiplano, leído en el V Congreso de Arqueología Chilena, Santiago.

1972 Informe sobre la verticalidad y la arqueología, leído en el coloquio en el Museo de la Universidad de San Marcos, enero de, 1972. Lima.

LYNCH, Thomas F.

1971 "Pre-ceramic Transhumance in the Callejón de Huaylas". Ame-

rican Antiquity. T. 36, NQ 2, págs. 139-48.
Salt Lake City

MACCAGNO, Luis

1932 Los auquénidos peruanos. Ministerio de Fomento, Dirección de agricultura y ganadería. Lima.

MACNEISH, Richard S.

1970 "Megafauna and man from Ayacucho, Highland Perú",
Science. T. 168, págs. 975-78.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 Argonauta of the Western Pacific. Londres.

MARTINEZ RENGIFO, Juan

1963 [1571] "La visita de Guancayo, Maca y Guarai...". En: Espinoza, 1963.

MATIENZO, Juan de

1967 [1567] Gobierno del Perú. Travaux, Institut Francais d'Etudes Andines. T. XI. Lima-Paris.

MATOS MAR, José

1957 "La propiedad en la isla de Taquile (Lago Titicaca)".
Revista del Museo Nacional. T. XXVI, págs. 211-71. Lima.

1958 La estructura económica de una comunidad andina.

Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1964 (y otros) El valle de Lurín y el pueblo de Pachacamac. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

MAUSS, Marcel

1924 Essai sur le don. Paris.

MAYER, Enrique

1971 "Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Paseo". Revista del Museo Nacional.

T.XXXVII, págs. 184-96. Lima.

1972 "Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor". En: Ortiz, 1972, págs. 339-65. Lima.

MEANS, Philip A.

1928 Biblioteca Andina. Transactions, Connecticut Academy of Sciences. T. 29, págs. 271-525. New Haven.

MELLAFE, Rolando

1965 "Significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI". Historia y Cultura. NQ 1, págs. 65-113. Lima.

1967 "Consideraciones históricas sobre la visita". En: Ortiz 1967, págs. 325-44. Lima.

MENDIZABAL, Emilio

1971 Estructura y función en la cultura andina: Fase Inca. Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

MENZEL, Dorothy

1958 "Problemas en el estudio del horizonte medio en la arqueología peruana". Revista del Museo Regional de Ica. T. 9, págs. 24-57. Ica, Perú.

1964 "Style and time in the Middle Horizon". 'filawpa Pacha. T. 2, págs. 1-106. Berkeley, California.

MILLON, René

1968 "Teotihuacan, primera metrópoli prehispánica". Gaceta Médica de México. T. 98, págs. 339-350. México.

MILLONES, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". Revista Peruana de Cultura. NQ 3, págs. 134-40. Lima.

1971 Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. CIDOC,

Cuernavaca, México.

MINTZ, Sidney W.

1961 Reseña del libro *Slavery* por Stanley M. Elkin. *American Anthropologist*. T. 63, N° 3, págs. 579-587.

MIRANDA, José

1947 “La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España 1525-31)”.

Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

T. 2, págs. 421-62. México.

MOLINA “del Cuzco”, Cristóbal

1943 [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas... Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, N° 4*. Lima.

MONTESINOS, Fernando de

1957 [1644] *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Edición de Luis A. Pardo. Cuzco.

MOROTE BEST, Efraín

1951 “La vivienda campesina de Sallaq”. *Tradición*. N° 7-10. Cuzco.

MOORE, Sally Falk

1958 *Power and Property in Inca Peru*. Columbia University Press. New York.

MORRIS, Craig

1967 *Storage in Tawantinsuyu*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.

1972 “El almacenamiento en dos aldeas de los chupaychu”.

En: Ortiz de Zúñiga, 1972: págs. 383-404. Lima.

MUNIZAGA, Carlos

1957 “Secuencias culturales en la zona de Arica”. En: Schaedel 1957,

págs. 79-126. Santiago.

MUÑIZ, César A.

1926 “Del folklore indígena”. Revista Universitaria. T. 16, Nº 52. Cuzco.

MURRA, John V.

1946 “The Historic Tribes of Ecuador”. Handbook of South American Indians. T. 2. Smithsonian Institution.

1956 The Economic Organization of the Inca State. Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.

1962 “Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino”. Folklore Americano.

T. 10, págs. 225-237. Lima.

1964 “Una apreciación etnológica de la visita”. En: Garci Diez, 1964: págs. 421-44. Lima.

1986 “El Instituto de Investigaciones Andinas y sus estudios en Huánuco, 1963-66”. Cuadernos de Investigación, 1: págs. 7-21. Huánuco.

1967 “La visita de los chupachu como fuente etnológica”.

En: Ortiz de Zúñiga, 1967.

MURUA, Martín de

1946 [1590] Historia del origen y genealogía real de los incas. Edición de. Constantino Bayle. Madrid.

NIEBOER, H.J.

1900 Slavery as an Industrial System. Editorial M. Nijhoff.

La Haya.

NUÑEZ ANAVITARTE, Carlos

1955a El cacicazgo como supervivencia “esclavista-patriarcal” en el seno de la sociedad colonial. Cuzco.

1955b Teorías del desarrollo incásico: interpretación esclavista patriarcal de su proceso histórico natural. Vol. I, partes 1 y 2. Cuzco.

NUÑEZ ATENCIO, Lautaro

1969 [1965] "Panorama arqueológico del norte de Chile". Mesa Redonda de ciencias pre-históricas y antropológicas. T. 2, págs. 197-217. Universidad Católica. Lima.

1970 Estudio del tráfico tardío prehispánico del Norte de Chile. Manuscrito inédito, consultado por cortesía del autor. Por publicarse en la Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

1949 "Chincheru, un pueblo andino del sur". Revista Universitaria. T. 38, NQ 97, págs. 177-230. Cuzco.

1952 La vida y la muerte en Chincheru. Talleres Gráficos La Económica. Cuzco.

1957 El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero. Editorial Garcilaso. Cuzco.

OBEREM, Udo

1958 [1577] "Diego de Ortegón's Beschreibung der cobemacion de los Quijos, Zumaco y la Canela ". Zeitschrift für Ethnologie. T. 83, págs. 230-251. Braunschweig, Alemania.

1966-67 "Handel und Handelsguetter in der Montaña Ecuadors". Folk. NQ 8-9, págs. 243-258. Copenhagen.

1967 "Don Sancho Hacho, ein cacique mayor des 16 Jahrhunderts". Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft Latllin-Amerikml. T. 4, págs. 199-225. Köln, Alemania.

1968a "Mitglieder der Familie des Inka Atahualpa unter Spanischer Herrschaft". Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latc:in-Amerikas. T. 5, -págs. 6-22. Koln.

1968b "Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16 Jahrhunderts". Tribus. T. 17, págs. 81-92. Veroeffentlichungen des Linden Museum.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1967-72 [1562] Visita de la provincia de León de Huánuco... 2 tomos. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco, Perú.

O'NEALE, Lila M.

1935 "Pequeñas prendas ceremoniales de Paracas". *Revista del Museo Nacional*. T. IV, NQ 2, págs. 245-66. Lima.

O'NEALE, Lila y B. J. CLARK

1948 *Textile Periods of Ancient Peru: III*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. T. 40. Berkeley.

O'NEALE, Lila y A. L. KROEBER

1930 *Textile Periods of Ancient Peru: I*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. T. 28. Berkeley.

PALERM, Angel

1958 "Reseña de Wittfogel: Oriental Despotism". *American Antiquity*. T. 23, págs. 440-444. Salt Lake City.

PARDO, Luis A.

1953 "Los vestidos del inca y de la ccoya". *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*. T. 9, NQ 15, págs. 3-54. Cuzco.

PAREDES, Manuel Rigoberto

1936 [1920] *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. 2 tomos. Editorial Atenea, La Paz.

PATTERSON, Thomas C.

1971a "Chavin: an Interpretation of its Spread and Influence". En: Elizabeth Benson, 1971.

1971b "Central Peru: its Population and Economy". *Archaeology*. T. 24, NQ 4, págs. 316-21.

1971c "The Emergence of Food production in Central Peru". En: *Prehistoria Agriculture*, recopilada por Stuart Struever.

PATTERSON, Thomas C. y Edward P. LANNING

1964 "Changing Settlement Patterns on the Central Coast Ñawpa Facha. T. 2, págs. 113-123. Berkeley. PEASE, Franklin

1967-68 [1970] "Religión andina en Francisco de Avila". Revista del Museo Nacional. T. XXXV, págs. 62-76. Lima.

1970a "The Andean Creator God". Numen. International Review for the History of Religions. T. 17.

1970b "Nota sobre visitantes de Chucuito en 1572". Historia y Cultura. NQ 4, págs. 71-75. Lima.

1973 "Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661)". Historia y Cultura, nro. 7, págs. 89-105. Lima.

PEREZ BOCANEGRA, Juan

1631 Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales... Lima.

PEREZ DE TUDELA, Juan

1964 Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro. 2 tomos. Madrid.

PIZARRO, Pedro

1965 [1571] Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú... Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 168, págs. 159-242. Madrid.

PLATT, Tristán

1971 "El yanantin entre los pobladores al norte de Potosí". Trabajo leído en la Universidad de Cornell.

POLANYI, Karl, Conrad M. ARENSBERG y

Harry W. PEARSON

1957 Trade and Markets in the Early Empires. The Free Press Glencoe, Illinois.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1940 [1561] "Informe... al licenciado Briviesca de Muñatones...".

Revista Histórica. T. 13, págs. 125-96. Lima.

1916a [1554] “Errores y supersticiones...” Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1ª serie, T. 3. Lima.

1916b [1571] “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...” Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 1ª serie, N° 3. Lima.

1916c [1567] “Institución contra las ceremonias y ritos...” Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Serie I\1 T. 3. Lima.

PORRA-BARRENECHEA, Raúl

1937 Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú. París.

1945-54 Fuentes históricas peruanas. Lima.

1946 El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Lima.

1950-51 Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas, sobre la conquista del Perú. Sociedad Peruana de Historia. Lima. 1951 “Prólogo”, a Domingo de Santo Tomás [1560], 1951b:

págs. V -XXVIII. Lima.

1955 “Nuevos fondos documentales sobre el Inca Garcilaso”, Actas del symposium sobre Garcilaso, págs. 17-62. Lima.

1962 Los cronistas del Perú (1528-1650). Lima.

PULGAR VIDAL, Javier

1946 Las ocho regiones naturales del Perú. Lima.

RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos

1965 “La ‘seriación’ como posible clave para descifrar los quipus extranumerales”. Documenta. T. 4, págs. 112-215. Lima.

RAMIREZ, Baltazar

1936 [1597] “Descripción del reyno del Piru, del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades, de sus lenguas y trajes...”. En: Trimborn, 1936: págs. 10-68. Stuttgart.

RAMIREZ V AL VERDE, María

1970 [1557] “Visita a Pocona”. *Historia y Cultura*. Nº 4, págs. 269-308. Lima.

RAVINE S, Rogger (compilador)

1970 100 años de arqueología en el Perú. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

REICHLLEN, Henry y Paule

1949 “Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca”. *Journal de la Société des Américanistes*. T. 38, págs. 137-74. Traducción castellana por J.E. Garrido, en Ravines 1970].

REPARAZ, Gonzalo de

1958 “Les zones arides du Pérou”, *Geografiska Annales*. T. I. Estocolmo.

RIVET, Paul

1949 “Les langues de l’ancienne diocese de Trujillo”. *Journal de la Société des Américanistes*. T. 28. París.

RODRIGUEZ SUYSUY, V. Antonio

1969 “Chanchan: ciudad de adobe. Observaciones sobre su base ecológica”. En: Hardoy y Schaedel 1969. Págs. 133-152. Buenos Aires.

ROMAN Y ZAMORA, Jerónimo

1897 [1575] *Republicas de Indias*. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América. T. 13-14. Madrid.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1953 *Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima.

1960 “Succession, Cooption to Kingship and Royal Incest among the Inca”. *Southwestern Journal of Anthropology*. T. 16, págs. 417-27. Menasha.

1993 *Curacas y sucesiones*. Costa Norte. Lima.

- 1962a "Pesos y medidas en el Perú prehispánico". *Actas y Trabajos. Segundo Congreso Nacional de Historia*. T. 2, págs. 103-15. Lima.
- 1962b "Nuevos datos sobre la tenencia de tierras en el incario". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXI, págs. 130-164. Lima.
- 1963 "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los incas y mitimaes". *Nueva Cronica*, T. 1, págs. 223-39. Lima.
- 1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el virreinato e incario". *Revista del Archivo Nacional*. T. 37. Lima.
- 1966 "Las tierras reales y su mano de obra en el Tahuantinsuyu". *Actas y Memorias. XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* (1964). T. 2, págs. 31-34. Sevilla.
- 1967-68 [1970] "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXV, págs. 7-61. Lima.
- 1970 "Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios". *Revista Española de Antropología Americana*. T. 5, págs. 135-78. Madrid.
- 1972 "Etnias Guancayo en el valle del Chillón". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXVIII, págs. 250-314. Lima.

ROWE, John Howland

- 1945 "Absolute Chronology in the Andean Area". *American Antiquity*. T. 10, págs. 265-84. Menasha.
- 1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquest". *Handbook of South American Indians*. T. 2, págs. 183-330. Smithsonian Institution, Washington, DC.
- 1947 "Indians and Indian Languages of Perú". *Geographical Review*, págs. 205-15. Washington.
- 1948 "The Kingdom of Chimor". *Acta Americana*. T. 6, Nº1-2, págs. 26-59, México. [Versión castellana en Ravines 1970].
- 1951 "Colonial portraits of Inca nobles". *Selected Papers on the Civilizations of Ancient America. XXIX Congreso Internacional de Americanistas*, págs. 258-68. Chicago.
- 1955 "Movimiento nacional Inca del siglo XVIII". *Revista Universitaria*. NQ 107. Cuzco.
- 1957 "The Incas under Spanish Colonial Institutions". *Hispa-*

nic-American Historical Review. T. 37, N9 2.

1958 "The Age-grades of the Inca census". Miscellanea Paul Rivet, págs. 500-21. México.

1960 "The Origins of Creator \Vorship among the Incas", en Culture in History, ensayos en honor a Paul Radin, recopilado por Stanley Diamond. Columbia University Press. 1963 "Urban Settlements in Ancient Peru". Ñawpa Pacha. T. 1, págs. 1-27. Berkeley, California.

SACCHETTI, Maurizia

1964 "Notizie etnografiche sulle popolazioni della provincia di Chucuito (Peru) in una relazione del XVI seco! o". Rivista di Etnografia. T. 18, págs. 126-36. Nápoles.

SAFFORD, E. W. E.

1917 "Food plants and textiles of America". Proceedings, XIX Congreso Internacional de Americanistas. New York.

SAMANO, Juan (Francisco de Xerez?)

[1525] Relación. En: Porras Barrenechea, 1937.

SANCHO, Pedro

1917 [1543] "Relación para SM de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra". Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 1ª serie, t. 5: págs. 122-202. Lima.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA,

Juan de

1968 [1613] "Relación de antigüedades deste reyno del Peru". En: Crónicas peruanas de interés indígena, Biblioteca de Autores Españoles. T. 209, págs. 281-319. Madrid.

SANTILLAN, Hernando de

1968 [1563] "Relación del gobierno, descendencia, política y gobierno de los incas". Biblioteca de Autores Españoles. T. 209, págs. 97-149. Madrid.

SANTO TOMAS, Domingo de

1951a [1560] Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú. Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1951b [1560] Lexicon o vocabulario de la lengua general... Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1943 [1572] Historia general llamada indica. Biblioteca Emece. Buenos Aires.

SAUER, Carl O.

1950 "Cultivated Plants of South and Central America". Handbook of South American Indians. T. 6. Smithsonian Institution, págs. 487-543.

SCHAEDEL, Richard P.

1951 "Major Ceremonial and Population Centers in Northern Peru". Selected Papers. The Civilizations of Ancient America. XXIX Congreso Internacional de Americanistas: págs. 232-243. Chicago.

1957a Arqueología Chilena. Santiago.

1957b "Informe general", en 1957a: págs. 5-42.

1967 [1959] La demografía y los recursos humanos del Sur del Perú. Instituto Indigenista Interamericano, serie Antropología Social, N° 8. México...

1966a "The huaca El Dragón". Journal de la Société des Américanistes. T. 55, N9 2, págs. 383-496. París.

1966b "Incipient Urbanization and Secularization in Tiahuanacoid Peru". American Antiquity. T. 31, N9 3, págs. 338-344. Salt Lake City.

SMITH, M.G.

1960 Government in Zazzau, 1800-1950. Londres.

SMITH, C. T.

1970 "The Depopulation of the Central Andes in the 16th Century". *Current Anthropology*. T. 11, págs. 453-464. [Traducción castellana, sin el comentario en: *Revista del Museo Naciorwl*, 1967-68 (1970)].

SPALDING, Karen W.

1967 *Indian Rural Society in Colonial Perú: the Example of Huarochirí*. Tesis doctoral inédita. Universidad de California, Berkeley.

STUMER, Louis M.

1954 "The Chillón Valley of Peru: Excavations and Reconnaissance, 1952-53". *Archaeology*. T. 7, N° 3, págs. 171-78, y N° 4, págs. 220-228.

1958 "Contactos foráneos en la arquitectura de la costa central". *Revista del Museo Nacional*. T. XXVII págs. 11-30. Lima.

TELLO, Julio C.

1942 [1939] "Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas". *Actas y Trabajos*. XXVII Congreso Internacional de Americanistas, 1939, págs. 589-720. Lima.

TEMPLE, Ella Dunbar

1959 *Historia del Perú - Instituciones Inca*. Copia, mimeografiada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos Lima.

TERUEL, Luis de

1918 [1613] "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos". *Revista Histórica*. T. 6, págs. 180-97. Lima.

THOMPSON, Donald E. y John V. MURRA

1966 "Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa". *Cuadernos de Investigación*, 1: págs. 79-94. Huánuco.

TOLEDO, Francisco de

1924 [1570-74] "Libro de la visita general del virrey..." *Revista His-*

tórica. T. 7, págs. 115-216. Lima.

TRIMBORN, Hermann

1928 "Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht". *Anthropos*, págs. 656-664.

1936 *Quellen zur Kulturgeschichte des praekolumbischen Amerika*. Stuttgart. (Recopilador)

1939 *Daemonen und Zauber im Inkareich. Qttellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Voelkerkunde*.

Nº 4, Leipzig, Alemania.

1953 "El motivo explanatorio en los mitos de Huarochiri".

Letras. T. 49, págs. 135-46. Lima.

1969-70 "Las ruinas de Macas en el valle de Chillón, Lima".

Revista del Museo Nacional. T. XXXVI, págs. 258-66.

Lima.

TRIMBORN, Hermann y Antje KELM

1967 [1598?] *Francisco de Avila. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*. Berlin.

TROLL, Carl

1931 "Die geographische Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inkareiches". *Ibero-Amerikanisches Archiv*. T. 5.

1935 "Los fundamentos geográficos de las civilizaciones andinas y del Imperio incaico". *Revista de la Universidad de Arequipa*. (Traducción de Carlos Nicholson).

1943 "Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landschaftsaufbau der Tropischen Anden", *Zelschrift d. Gesellschaft f. Erdkunde*, Berlin 3-4.

1958 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". *Revista del Instituto de Geografía*, N9 5. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Traducción de Carlos Nicholson).

TSCHOPIK, Jr., Harry

1946 "The Aymara". *Handbook of South American Indians*.

T. 2, págs. 501-73. Smithsonian Institution. Wash., D. C.

1951 The Aymara of Chucuito, Perú: Part 1, Magic. Anthropological Papers, vol. 44, part 2. American Museum of Natural History, New York.

1968 Magia en Chucuito. Instituto Indigenista Interamericano. México.

UGARTE Y UGARTE, Eduardo L.

1966 [1562] "Los caciques de Chucuito y Arequipa contra la perpetuidad de la encomienda". *Hombre y Mundo*. T. 1, págs. 30-50. Arequipa.

UHLE, Max

1922a "Orígenes centro americanos". *Boletín. Academia Nacional de Historia*. T. 4, N° 9. Quito.

1922b "Influencias mayas en el alto Ecuador". *Boletín. Academia Nacional de Historia*. T. 4, Nos. 10 y 11; tomo 5: Nos. 12, 13 y 14. Quito.

1923a "Civilizaciones mayoides de la costa Pacífica de Sudamérica". *Boletín. Academia Nacional de Historia*. T. 6, Nos. 15-17. Quito.

1923b "Toltecas, mayas y civilizaciones sudamericanas". *Boletín. Academia Nacional de Historia*, tomo 7, N° 18. Quito.

1928 "Desarrollo y origen de las civilizaciones americanas".

Proceedings, XXIII Congreso Internacional de Americanistas. New York.

UNION PANAMERICANA

1955 Civilizaciones de riego. Un estudio comparativo. Serie: Monografías de Ciencias Sociales. Unión Panamericana. Washington, DC.

UNIVERSIDAD NACIONAL HERMILIO VALDIZAN, [editor]

1966 Cuadernos de investigación. Antropología N° 1. Universidad Hermilio Valdizán. Huánuco, Perú.

URIOSTE, Jorge

s/f “Sons of Pariacaca: Myth and Cult in Huarochiri. Traducción al inglés y al castellano de la tradición oral de Huarochiri.

VACA DE CASTRO, Cristóbal

1920 [1541?] Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas... Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie 2-a, tomo 3. Lima.

VALCARCEL, Luis E.

1922 “Glosario de la vida incaica”. Revista Universitaria. T. 11, N9 39, págs. 3-19. Cuzco.

1925 Del ayllu al imperio. Lima.

1937-41 Mirador indio, apuntes para una filosofía de la cultura incaica. 2 tomos. Talleres gráficos del Museo Nacional.

Lima.

1945 Ruta cultural del Perú. Fondo de Cultura Económica. México.

1959 Etnohistoria del Perú antiguo. Lima.

V ALDIVIA, Pedro de

1970 [1545] “Carta a Hernando Pizarra”. En: Cartas de Relación de la conquista de Chile. Editorial Universitaria. Santiago.

VALERA, Bias

1960 [1609?] Fragmentos recogidos por Garcilaso.

VALLEE, Lionel

1971 “La ecología subjetiva como un elemento esencial de la verticalidad”. Revista del Museo Nacional. f.XXXVII, págs. 167-75. Lima.

1972 “Cycle écologique et cycle rituel: le cas d’un village andin”. Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie. T. 9, N9 3.

VARALLANOS, José

1959 Historia de Huánuco. Buenos Aires-Lima.

VARGAS, José María

1937 Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú; su vida y escritos. Quito.

VARGAS UGARTE, Rubén

1935 Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero.

T. I, Biblioteca Peruana. Lima.

1938 Manuscritos peruanos en el Archivo de Indias. T. 2, Biblioteca Peruana, Lima.

1959 Manual de Estudios Peruanistas. 5ª. Edición. Lima.

VEGA, Andrés de

1965 [1582] "La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa". Relaciones Geográficas de Indias. T. 183: págs. 166-72, Biblioteca de Autores Españoles.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio

1970 "Documentos sobre Yucay en el siglo XVI". Revista del Archivo Histórico del Cuzco. N° 13, págs. 1-148. Cuzco.

VILLAR CORDOVA, Pedro

1935 Las culturas prehispánicas del departamento de Lima. Lima.

VILLAR CORDOVA, Sócrates

1966 [1958?] La institución del yanacona en el Incanato. Nueva Corónica. Tomo I, fascículo primero, Lima.

WACHTEL, Nathan

1966 "Structuralisme et histoire a propos de l'organisation sociale de Cuzco". Annales. T. 21, págs. 71-94. París.

[1973] Traducción castellana en Sociédczd e ideología. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1971 La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570. Paris.

WEBSTER, Steven S.

1971 "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas". Wayka. Nos. 4-5, págs. 55-64. Cuzco.

WEDIN, Ake

1963 La cronología de la historia incaica. Instituto IberoAmericano. Gotemburgo, Suecia, Madrid.

1965 El sistema decimal en el imperio incaico. Instituto Ibero-Americano. Gotemburgo, Madrid.

1966 El concepto de lo incaico y las fuentes. Studia Historica Gothoburgensia. T. 7. Suecia.

WILLEY, Gordon R.

1962 "The Early Styles and the Rise of the Pre-Columbian Civilizations". American Anthropologist. T. 64, págs. 1-14. Salt Lake City.

WITTFOGEL, Karl

1957 Oriental Despotism a Comparative Study of Total Power. Yale University Press. New Haven.

XEREZ, Francisco de

1947 [1534] Verdadera relación de la conquista del Perú. Biblioteca de Autores Españoles. T. 26, págs. 319-353. Sevilla.

YACOVLEFF, Eugenio y Fortunato HERRERA

1934-35 "El mundo vegetal de los antiguos peruanos... Revista del Museo Nacional. T. III, N9 3, págs. 241-322; t. IV, NO 1, págs. 29-102. Lima.

YACOVLEFF, Eugenio y Jorge C. MUELLE

1932 "Una exploración en Cerro Colorado". Revista del Museo Nacional. T. 1, NQ 2, págs. 31-59. Lima.

ZARATE, Agustín de

1947 [1555] Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú... Biblioteca de Autores Españoles. T. 26. Madrid.

ZAVALA, Silvia

1935 La encomienda indiana. Madrid.

ZUIDEMA, R. Tom

1964 The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca. International Archives of Ethnography, Suplemento al tomo I. EJ Brill, Leiden, Holanda.

1965a "American Social Systems and their Mutual Similarity". Bijdragen tot de taal, land en Volkenkunde. N° 121, págs. 103-119. Holanda.

1965b "Reseña de Brundage, 1963". American Anthropologist. T. 67, págs. 176-77. Menasha.

1966 Contestación a la protesta de Brundage 1966, en American Anthropologist. T. 68, págs. 231-32. Menasha.

1968 "A visit to God". Bijdragen tot de taal, land en Volkenkunde, N° 124: págs. 22-39.

Prohibida su venta

**“Los sectores más abandonados, ahora
asumimos una responsabilidad; hacer
política para cambiar Bolivia”**

Evo Morales

11 de enero de 2016

Santa Cruz



Prohibida su venta