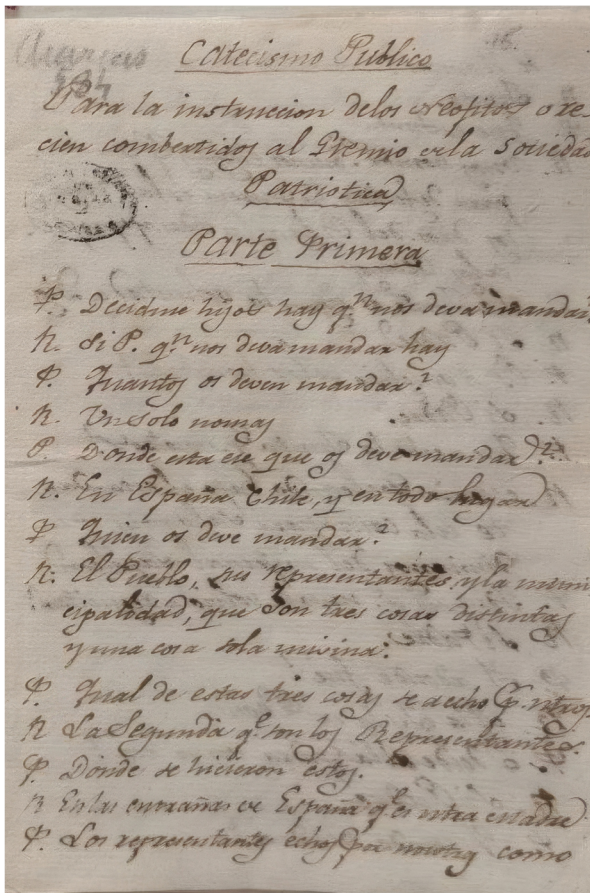


revista 59 andina



Prolegómenos de la emancipación en Tacna. El espacio público de discusión política en una ciudad andina (1810-1811)

“Lo que piden los indios”. Imaginarios políticos indígenas en la década de 1560 en los Andes

Entre el archivo y el campo. Biobibliografía de un Etnohistoriador andino: Donato Amado Gonzales, 1962-2022.

La difícil invención de la participación en una área protegida: El caso de la Reserva Comunal Amarakaeri (Perú)

Algunos esbozos sobre la sexualidad en Perú en tiempos prehispánicos

Cuzco, Perú
Primer semestre de 2023

revista andina 59

Revista Andina

Es una publicación del Centro de Estudios Regionales Andinos
Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú

Director General CBC

Carlos Herz Sáenz

Director de Revista Andina

Alejandro Diez Hurtado

Editora de Revista Andina

Anael Pilares Valdivia

Comité Científico

Reiner Tom Zuidema (†)

Jhon Earls. Pontificia Universidad Católica del Perú

Marisol de la Cadena. Duke University Durham/London

Imelda Vega-Centeno. Centro Bartolomé de Las Casas

Donato Amado Gonzales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (†)

Marco Curatola. Pontificia Universidad Católica del Perú

Cecilia Mendez. UC Santa Bárbara

Bruce Mannheim. Universidad de Michigan

Charles Walker. Universidad de Davis

Comité Editorial

Rodrigo Arce. Centro Bartolomé de Las Casas

Nicanor Domínguez. Pontificia Universidad Católica del Perú

Vera Tyuleneva. Universidad San Martín de Porres

Andrés Estrada. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Corrección de textos

Ricardo Vásquez

Diagramación

Royer Capcha Quejias

Los manuscritos y los libros para reseñar pueden ser enviados a

Revista Andina

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú, Apartado 477

Telefax: (51-84) 245415, e-mail: revistaandina@apu.cbc.org.pe

<https://revista.cbc.org.pe/index.php/ra>

Revista Andina no devolverá textos no solicitados ni mantendrá necesariamente
correspondencia sobre ellos.

revista andina

artículos,
notas y
documentos

Luis Miguel Glave

**Prolegómenos de la emancipación en Tacna:
El espacio público de discusión política
en una ciudad andina (1810-1811)**

9

Gonzalo Lamana

**«Lo que piden los indios» :
Imaginario e iniciativas políticas
indígenas en la década de 1560 en los Andes**

31

artículos, notas y documentos	Marco Curatola Petrocchi	
	Entre el archivo y el campo. Biobibliografía de un etnohistoriador andino: Donato Amado Gonzales, 1962-2022	91
	Alex Álvarez, Jamil Alca, Marc Galvin y Alfredo García	
	La difícil invención de la participación en un área protegida: El caso de la Reserva Comunal Amarakaeri (Perú)	113

ensayos	Luis Nieto Degregori	
	Algunos esbozos sobre la sexualidad en Perú en tiempos prehispánicos	153

Diseño de portada: Yadira Hermoza Ricalde
Diagramación: Royer Capcha Quejias

Fotografía de portada: Catecismo público de filiación revolucionaria que circulaba en Tacna (1811)
Copyright: Derechos reservados por el Centro Bartolomé de Las Casas
No está permitida la reproducción total o parcial del contenido de la revista sin permiso del editor.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nro. N° 2023-13134
ISSV: PE-0259-9600
ISSN: 0259-9600 (Impresa)
ISSN: 1609-9583 (En línea)

Prolegómenos de la emancipación en Tacna: El espacio público de discusión política en una ciudad andina (1810-1811)

Luis Miguel Glave

lmglave@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-9179-2397

Recibido: 25 marzo 2023

Aceptado: 25 abril 2023

Resumen

Este estudio pretende reconstruir un *espacio público* de discusión en Tacna durante unos agitados meses de finales de 1810. La pequeña ciudad de la costa surperuana se convirtió en un nudo a donde llegaron, procedentes de las regiones revolucionadas del altiplano charqueño, una serie de personajes de distintas posiciones políticas, huyendo de escenarios bélicos o buscando alianzas para expandirlos. El espacio rioplatense estaba conquistado por los revolucionarios y la extensión del alzamiento hacia Charcas había empezado de manera ambigua y contradictoria. Todos los actores buscaban entender qué posición debían tomar frente a la nueva situación política de los virreinos de América del Sur. Por circunstancias tanto geográficas como económicas y políticas, en Tacna se encontraron físicamente.

Palabras clave: Emancipación, independencia, patriotas, realistas, liberales, ideas políticas.

Abstract

This study aims to reconstruct a public space of discussion in Tacna during some hectic months at the end of 1810. The small city on the southern Peruvian coast became a hub where a series of characters from the revolutionized regions of the Charqueño highlands arrived. Different political positions, fleeing war scenarios or seeking alliances to expand them. The River Plate space had been conquered by the revolutionaries and the extension of the uprising towards Charcas had begun in an ambiguous and contradictory way. All actors sought to understand what position they should take in the face of the new political situation of the viceroyalties of South America. Due to geographical, economic and political circumstances, they met physically in Tacna.

Keywords: Tacna meeting point, liberals and patriots, authoritarian realists, revolution, interregional process.

Introducción

Antes del primer alzamiento tacneño por la independencia en junio de 1811, la pequeña ciudad de los confines de la intendencia de Arequipa y centro administrativo del tráfico comercial y la economía del puerto de Arica se convirtió en el escenario de ese encuentro, nada casual, de varios conspicuos personajes involucrados en la lucha política entre liberales y patriotas contra realistas autoritarios. Hay que imaginarse lo que fueron esos meses en los que cohabitaron en la ciudad estos actores de las enconadas luchas políticas y militares que se desarrollaban en el territorio de la Audiencia de Charcas. El aporte que pretende dar este estudio es llamar la atención acerca del escenario, la ciudad de Tacna, que fue el punto de encuentro de los personajes que presentaremos.

Pedro Vicente Cañete

Pedro Vicente Cañete fue el personaje más llamativo y paradigmático de los implicados en esta historia. Su figura ha merecido estupendos estudios y, aun así, todavía

tiene muchos pliegues que necesitamos conocer.¹ Cañete era un personaje que no dejaba a nadie indiferente. Para cuando lo encontramos en la escena de nuestro interés, llevaba décadas de funcionario público, primero en Buenos Aires, pasando por Asunción, que era su tierra natal, Potosí y Chuquisaca, con breve paso por La Paz. Su asentamiento en la administración estuvo anclado al puesto de teniente asesor letrado, fundado por las ordenanzas de intendentes. A su papel crucial, debido al cargo que ostentaba, sumaba su voluntarismo y su elocuencia que lo hacían actor de las tramas cortesanas y de los entuertos y chismes que acompañaban las luchas de poder que se encarnizaban a fines del siglo XVIII, preludiando la crisis colonial definitiva que se abriría una década después. Era una persona de peculiar elocuencia que hacía gala de vastos conocimientos de leyes, de historia y literatura. Era otro de esos exuberantes proclamadores de la época, como lo fueron el oidor Manuel Vidaurre o el pendolista Domingo Sánchez Rebata (Glave 2009). Su pluma era incansable. Ilustrado hombre de leyes, escritor y funcionario reformista, el asesor y teniente gobernador de la intendencia de Potosí y luego en La Plata, donde estaba muy cercano a su gobernador en el momento de la revolución de 1809, Pedro Vicente Cañete vino a refugiarse en Tacna en 1810, luego de la insurrección declarada en Potosí.

Luego de una larga carrera en Asunción y Buenos Aires, Cañete terminó en la asesoría de Potosí. Era un hombre de «genio inquieto» y «amigo de mandar lo todo» —como lo definía el virrey Liniers— que ya, como vimos, había tenido conflictos varios en su cargo potosino por lo que fue suspendido de su oficio en 1804. Logró recuperar su posición y quedar exonerado de cargos con apoyo de Goyeneche en 1810, ya pasada la revolución de mayo en Chuquisaca donde había estado ejerciendo interinamente luego de su apartamiento de Potosí.² Siendo propuesto por fiscal en La Plata, su suerte vuelve a ser adversa con la revolución de mayo en Buenos Aires y vuelve a aparecer en el escenario de Potosí, donde había

1 Sería largo dar cuenta de la bibliografía al respecto, mencionemos, a guisa de ejemplo, el estudio de Buechler (1989) que incluye amplia información sobre Cañete y más recientemente el de Peralta y Moreno Cebrián (2018) que revisan la bibliografía previa.

2 Cañete llegó a Chuquisaca rodeado de infame custodia, casiapestado, pero rápidamente ganó el favor del presidente Ramón García Pizarro. No prosperó el mutuo reemplazo de tenientes asesores entre Potosí y La Plata, así que Cañete no ocupó plaza firme, sino la de asesor privado, en quien confiaba el presidente. Luego llegaría el arzobispo que también acogería al asesor. Los pleitos seguidos con la Audiencia fueron ruidosos hasta que esta procedió a desterrar a Cañete cuando este fue a Potosí por asuntos personales. Tardó en regresar y seguir enredando, pero cuando lo hizo, ya se venía la revolución y tuvo que huir. Sobre esto, ver Just Lleó (1994: 50).

tenido tantos conflictos. Pero no era el momento propicio para volver allí.³ No resulta extraño que, en momentos de crisis y desenfreno, fuese objeto de persecución o que la intuyera y la esquivara con su huida. Tuvo que escapar de la ira popular que acompañaba las manifestaciones políticas que suscitaba la cercanía del ejército porteño que se adentraba a promover la independencia en el territorio altoandino. Fueron verdaderas peripecias las que tuvo que pasar desde que fugó de Potosí en 1810. El 10 de noviembre, se produjo un tumulto popular y un cabildo abierto favorable a la junta de Buenos Aires, que terminó con el nombramiento de una junta de gobierno y el arresto del gobernador condenado al patíbulo. Cañete nos cuenta cómo atravesó el despoblado de la costa hasta llegar a Tacna. Nuevamente, la ruta entre las serranías charqueñas y las costas del mar Pacífico, se manifiesta como natural. Camino que debía conocer Pedro Vicente tal como lo describió entre Potosí y Atacama en su relación histórico-geográfica de 1791.⁴

Refugiado en Tacna, Cañete «encontró al pueblo seducido por innumerables impresos introducidos en legajos que propagaban las ideas antimonárquicas». Él procuró combatirlos con sus escritos, pero se encontró con la animadversión de los que llamaba «malévolos» que proliferaban en ese «grosero y poco ilustrado vecindario», al punto que el propio juez, que era el subdelegado Antonio Ribero, procuró por mil medios hacerlo salir de allí. En su testimonio, Cañete afirmaba que sus continuas proclamas y catecismos políticos ayudaron a contener una explosión tumultuaria, según le acreditó el capitán Gabino Barrios que hizo circular sus escritos en Moquegua y otras ciudades de la costa. Pero, se lamentaba Cañete en su informe dirigido al virrey, la «cizaña» no fue desarraigada y se produjo la sublevación del 20 de junio de 1811 en Tacna, cuatro meses después de que se marchara a incorporarse al ejército del Desaguadero por llamado de Goyeneche. Es interesante descubrir que Barrios alentaba la campaña escrituraria de Cañete contra las ideas de subversión, a la vez que estuvo involucrado directamente en el intento de alzamiento que

3 Archivo General de Indias (AGI), Charcas 713. Expedientes de Cañete, desde su traslado a Chuquisaca y su retorno a Potosí. Hay un extenso informe del virrey Joaquín del Pino del 26 de diciembre de 1803 que da cuenta del carácter «demasiadamente resuelto» del teniente asesor, de su injerencia en cuanto negocio hubiese en la corte local, de sus maniobras conflictivas y su arrogancia, así como de su tendencia a producir innumerables oficios, abultarlos de citas y enmarañarlos. Por todo ello, lo separó de Potosí y tuvo que enfrentar la decidida resistencia a ello del funcionario que se presentó en Buenos Aires en abierto desafío al virrey.

4 Toda la información que usaremos en adelante proviene del AGI, Charcas 584. La carta específica donde señala cómo encontró Tacna en el AGI, Diversos 3, carta de Cañete a Abascal, Oruro 25 de abril de 1813. No le pasó inadvertido este escrito a François Xavier Guerra (2002: 375) que lo usa para ilustrar el momento como una «guerra de propaganda». Ver los comentarios sobre estos testimonios en Peralta y Moreno Cebrián que retratan esta etapa de la vida de Cañete como «propagandista contra revolucionario» (2018: 80).

se produjo después. Como sabemos, puesto al mando por Zela cuando este cayó enfermo, Barrios fue acusado de traicionar el intento.⁵ Las ciudades del sur eran un continuo hervidero de noticias y rumores y lo que pasaba en un sitio era conocido en otro. La inclinación de la opinión hacia uno u otro bando se dirimía cotidianamente. Así, la actuación de Cañete en Tacna, su áspera relación con Ribero, sus escritos y proclamas, se comentaban y se procuraban contrarrestar desde otros puntos de ese espacio político en conflicto. Se trataba efectivamente de una guerra de propaganda. Así lo demostraba Cañete que a la relación que comentamos, adjuntó un anónimo que le había llegado de Arequipa contrario al virrey, a Goyeneche, a él y a los «sarracenos», planteando la libertad e independencia de América.⁶ El anónimo que Cañete ponía como prueba del odio que los independentistas le tenían por sus escritos y propaganda, le llegó a Oruro desde Arequipa, después de la batalla de Salta del 20 de febrero y antes de su carta fechada el 25 de abril de 1813.

Si escribió proclamas, catecismos y otros papeles volantes para debatir las ideas que circulaban, Cañete escribió también bastantes más instancias y cartas pidiendo mejores posiciones en las instituciones de acuerdo con sus servicios. En otra de estas, explicaba cómo, lo que hizo en Tacna, estaba amparado en una curiosa comisión de Abascal a fin de mantenerse en dicha ciudad, alerta para la «inspección de conversaciones sediciosas» y autorizándolo para la «repulsa de doctrinas sismáticas por medio de sus escritos». Es interesante notar que la misiva de Abascal a Cañete, fechada en Lima el 12 de diciembre de 1810, no contiene ninguna comisión oficial, simplemente le insta a que «concurra por su parte, haciendo uso de su talento y conocimientos a cortar toda conversación perjudicial y a lo demás que corresponde a su acreditado patriotismo».⁷ De cualquier cosa que descubriera, debía dar cuenta a la autoridad competente. Sin embargo, Cañete presentaba esto como un encargo oficial de vigilancia del orden público que le daba una cierta autoridad oficial que el teniente asesor no tenía para nada. Más adelante, cuando recapitulaba sus servicios, tomaba la misiva del virrey y decía que había sido nombrado por ella como un «inspector de vigilancia». Pero no solo él lo tenía por cierto, sino que también sus rivales políticos lo creyeron así, como lo revela alguna frase del informe o diario de Mariano de Argandoña y Echeverría, un agente secreto de Castelli que entonces se

5 Sobre Barrios se han escrito diversas versiones. El referente clásico sigue siendo Cúneo (1921 y 1978). Un resumen de aquellas se puede ver en Seiner (2001: 72).

6 AGI, Diversos 3,1813, R. 1 N.º 1, doc. 14. Pedro Vicente Cañete al Marqués de la Concordia, Oruro 25 de abril de 1813.

7 AGI, Charcas 584.

encontraba en Tacna como veremos. Según los encendidos párrafos declamatorios de sus servicios, Pedro Vicente Cañete había encontrado el vecindario «alucinado por las gacetas del Río de la Plata y catecismos antimonárquicos que corrían por legajos en todas esas provincias». Sus escritos y prédica, según nos afirma, despertaron el odio de los prosélitos de Buenos Aires contra él. Insinuó varias veces que entre estos estaba el subdelegado Antonio Ribero que, seducido por los encubiertos rebeldes, le sugirió que se marchara, pues una compañía de porteños venía en su busca y no era dable que se pusiera en peligro todo un pueblo por proteger a una persona.

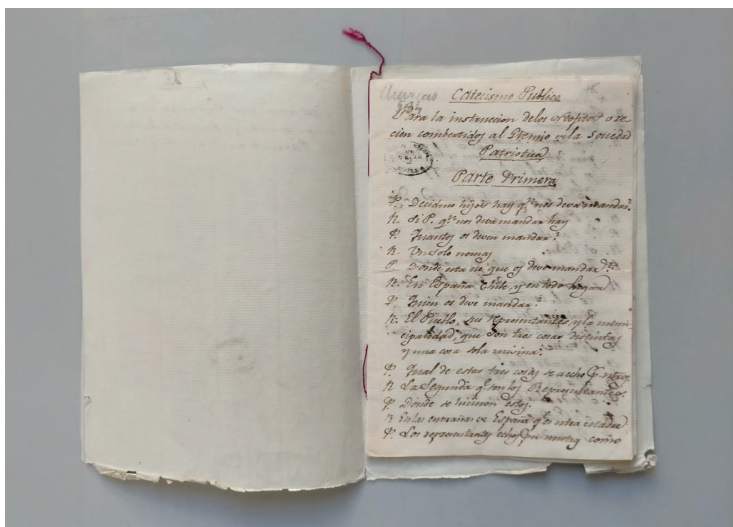


Figura 1. *Catecismo público de filiación revolucionaria*

No cabe duda de que el ambiente de Tacna estaba conmocionado. Tanto allí como por los caminos de sus carreras hacia Arequipa y hacia el Desaguadero, los habitantes de los pueblos, los propietarios y comerciantes y quienes detentaban alguna autoridad, estaban capturados por la incertidumbre de lo que podía ocurrir si triunfaban los porteños y efectivamente la soberanía regresaba a los pueblos, liderados por Buenos Aires. Las noticias de la toma de Potosí y del avance del ejército patriota llegaban acompañadas de las famosas gacetas, impresos y papeles públicos que, como señalaba Cañete, «volaban de Buenos Aires por legajos». Las requisitorias para capturar a Cañete que salían de La Plata también eran de público conocimiento. Por convicción o por temor, las fuerzas vivas de esos pueblos

estaban «no poco fermentadas». Entre los papeles que circularon, Cañete transcribió uno llamado «Catecismo público para la instrucción de los neófitos o recién convertidos a la sociedad patriótica».⁸ Lo llamaba catecismo cismático y decía que lo «tenían aprendido casi de memoria sus incultos moradores» y contra él escribió un «Catecismo Real patriótico» que no solo circuló en Tacna, sino que le fue solicitado para esparcirlo en Moquegua donde se había difundido el papel que refutaba.⁹

El catecismo público circulaba tanto en impreso como manuscrito. Cañete nos reprodujo el formato que tenía cuando lo adjuntó a su expediente de méritos acompañado de su respuesta en el Catecismo Real patriótico. No es el intento de este estudio analizar el contenido del debate que se suscitaba en esos papeles públicos que

- 8 Ricardo Donoso (1943) menciona que el impreso bonaerense del Catecismo para de los neófitos circuló en Santiago de Chile y el canónigo Manuel Vargas lo atacó y censuró el 30 de marzo de 1811. Mientras que el *Catecismo o disertador patriótico, cristiano y político que se ha formado en Diálogo para el conocimiento de la sagrada causa que la América del Sur se propone en recuperar su Soberanía, su Imperio, su Independencia, su Gobierno, su Libertad y sus Derechos, que se dedica a los Paisanos y Militares voluntarios de las Provincias de Salta, que se llaman Gauchos*. También impreso en Buenos Aires en 1814 (Donoso 1943, 75-92) menciona a Pedro Vicente Cañete, un enemigo de la patria, pero criollo que vio en sus carnes lo que se hace de mal trato a los naturales de la tierra. Menciona estos catecismos y el fenómeno comunicativo Marta Irurozki (2003). Rafael Sagredo Baeza (2009) amplía el elenco de estas producciones hasta entrados los años finales de la colonia. Las proclamas de Cañete estudiadas también en Peralta y Moreno Cebrián (2018).
- 9 Mariluz Urquijo (1978: 179-203). Es el estudio más acabado del pensamiento de Cañete en esta etapa. Tenemos la fecha de su llegada a Tacna, el 24 de noviembre de 1810 (p. 187). En esa ciudad redactó dos proclamas el 13 de diciembre (p. 188) «A los peruanos leales del Collado» y a «Los soldados del Perú». Otras dos en enero de 1811, «Aviso al público» y «Reflexiones patrióticas para desengaño de los incautos» (p. 190). La fecha de la impresión del catecismo para neófitos es de 1810 (p. 192). Descarta otras fechas y dice que el «neófito» fue impreso en septiembre de 1810 y fue redactado en Santiago de Chile entre junio y agosto. Tuvo gran éxito por su «oportunidad» (p. 192). La respuesta patriótica de Cañete se redactó en Tacna (p. 194). Pasó por Puno en febrero de 1811 donde escribió un libelo que firmó como Fray Gaspar. Es llamativo el proceso comunicativo que está detrás de esta pieza de Cañete. Habiendo tomado la ciudad de Chuquisaca el ejército porteño, Castelli, con la adhesión de todos los cuerpos gubernativos, presidió una solemne ceremonia en la catedral, donde el arzobispo Benito de María Moxó y Francolí pronunció una homilía llena de elogios al ejército auxiliar y a la Junta de Buenos Aires. Eso fue el 6 de enero. Rápidamente, el discurso del arzobispo vino a comentarse. Por un lado, los porteños lo publicaron en la *Gaceta de Buenos Aires* mientras que los realistas murmuraron acerca de la fidelidad de la máxima autoridad eclesiástica de Charcas. Esto se comentó en Tacna rápidamente. Cañete, dado a sentir que su pluma era un arma eficaz para ganar una batalla de propaganda, pensó y escribió una respuesta estando ya en Puno en febrero, pero ocultando su nombre, y al poco apareció editada en Lima su *Carta que escribe Fray Gaspar Leal al R.P.M. Fidel de la Victoria de su mismo hábito sobre la homilía que se ha divulgado en nombre del Ilustrísimo señor Benito María de Moxó...* El libelo o sátira circuló rápido también y Moxó respondió a su vez ocultando su nombre en un impreso de Buenos Aires del mismo año 1811, donde publica unas supuestas cartas de fines de marzo e inicios de abril, que había recibido a mediados de marzo, con la carta de Fray Gaspar que llama «curioso papel» (Vargas Ugarte 1945: 19). En su carta a Abascal desde Oruro de 25 de abril de 1813, que ya comentamos, Cañete recordó que fue en Puno donde tuvo «la fortuna de desautorizar con una sátira noble cierta homilía persuasiva y verbosa que por el respeto de su autor hubiera anegado a todo le Perú en las opiniones seductivas y falsas de Buenos Aires, si yo no hubiera atacado ese discurso ominoso que tanto abonó la utilidad del gobierno del Río de la Plata y las bondades de Castelli».

circulaban profusamente, que por otra parte ya han sido bien analizados por Peralta y Moreno (2018). Lo que pretendemos es resaltar el espacio público de discusión que se suscitó en Tacna en la antesala del primer levantamiento de 1811.

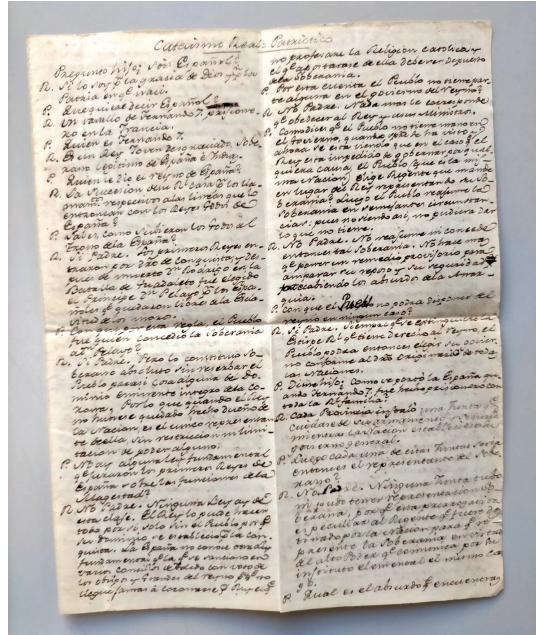


Figura 2. *Catecismo Real patriótico de puño de Cañete*

Llevado por su espíritu desbordante y su pluma incansable, publicó otras proclamas como la que dirigió a los «Soldados del Perú» el 13 de diciembre de 1810. Llamaba así a los pobladores del país que debían erigirse en soldados y armarse contra las seducciones de los aventureros que ofrecían autogobierno mientras que, en realidad, los iban a hacer esclavos que fraguaban sus propias cadenas de adhesión al nuevo sistema. Los aventureros ofrecían cosas que no podrían cumplir como la supresión del tributo y la rebaja de los impuestos o derechos reales, pues quedarían sin recursos para financiar su régimen y los volverían entonces a tiranizar. Con tino político, su proclama, como sus otros escritos, apuntaba a atizar las rivalidades localistas y a adjudicar una vocación hegemónica a Buenos Aires sobre los otros pueblos de América. En total, fueron cuatro las proclamas que hizo

circular Cañete en esta época de su estadía en Tacna.¹⁰ Además de la señalada del 13 de diciembre a los «Soldados del Perú», escribió otra con la misma fecha a los «Peruanos leales del Collado» —una forma bastante ridícula de referirse al Collao por alguien que vivió tanto tiempo y conoció tan bien la región potosina— en la que repite el argumentario de la otra. En enero, sin señalar el día, siguió produciendo sus proclamas: «Reflexiones patrióticas para desengaño de los incautos» y otra que titula simplemente «Abiso al público». Al parecer, lo hizo al dejar Tacna, pues una de ellas dice ser escrita en el Alto Perú. En otra instancia, enviada desde el altiplano, Cañete escribió al virrey junto con José González de Prada el 18 de febrero de 1811, remitiendo un manifiesto que redactó ya en Puno impugnando un papel que circulaban los revolucionarios de Buenos Aires con el fin de «alucinar a los incautos», que debe ser el que mencionamos. Sea que se lo pidieron o que Abascal lo consideró oportuno, les responde que iba a publicarlo, tanto el papel impugnado como el manifiesto.

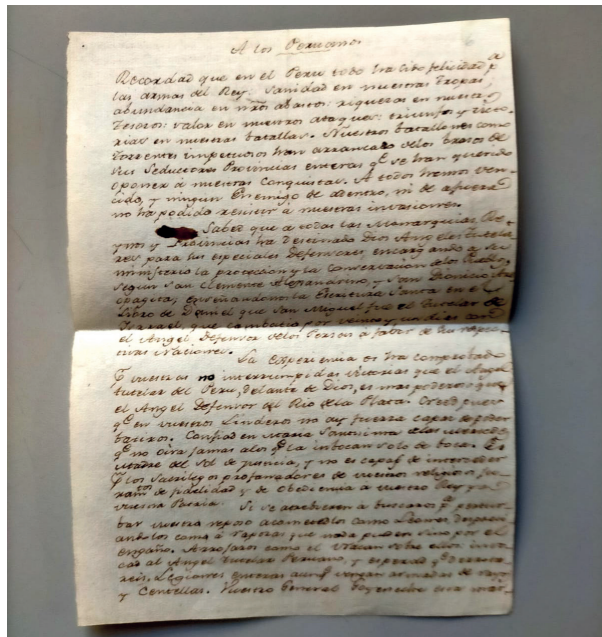


Figura 3. Una de las proclamas de Cañete

10 AGI, Charcas 584.

Como Cañete se negó abandonar Tacna como se lo propuso Rivero, «ocurrió aquel cobarde juez» al general Goyeneche que, efectivamente, lo instó a que dejase la ciudad y fuese a su encuentro, como al final lo hizo. Lo que querían, maliciaba Cañete, era alejarlo para que no siguiera frenando el sistema revolucionario con sus escritos y el respeto de su opinión, lo que según él se confirmó con la posterior sublevación de Tacna.¹¹ Su peregrinar hacia el altiplano fue más penoso que el que lo llevó de Potosí a las costas del Mar del sur. Sin duda, el temor a ser denunciado, la hostilidad de los pueblos, el que no tuviera ninguna escolta o protección y más bien la velada repulsa de la autoridad local, hicieron su viaje desgraciado y dejándolo con el ánimo por los suelos y el cuerpo molido.¹²

Quien se detiene atinadamente en la trayectoria de Pedro Vicente Cañete es José Luis Roca (2007). Roca entresaca de la bibliografía existente algunos de los más saltantes momentos de la vida del exuberante escritor criollo. Luego de su residencia potosina, donde compuso su obra cumbre y buscó su definitiva posición administrativa que correspondiese con su calidad y servicios, Cañete fue trasladado a La Plata en 1803. Como cabeza visible del gremio de los azogueros, entre sus «enemigos» estaba Indalecio González de Socasa. Fue una enemistad sobrevenida, como podremos ver, por las relaciones entre ambos poco antes de su ruptura. Pero en la capital charqueña, Cañete se puso bajo la protección del gobernador Ramón García Pizarro y del arzobispo Moxó. No le valieron los poderosos padrinos, pues así y todo fue privado de desempeñar función pública y lo cesaron como asesor, situación de la que lo salva Pizarro que lo toma como su «asesor privado». Ya hay una pugna clara en La Plata entre los criollos críticos y un partido absolutista del que Cañete era un plumario tenaz. Siendo criollo él mismo y de estirpe reconocida, Cañete desconfía y detesta a los críticos y criollos, recordando sin duda sus desavenencias y la enemistad que le perseguía de los criollos potosinos prominentes azogueros. No es extraño que, en medio del alzamiento de 1809, buscara refugio en Potosí, donde tendría su hacienda. Cuando todo el cuadro que se vivía en las vísperas del alzamiento de mayo de 1809 presumía alborotos y graves sucesos, el asesor abandonó al presidente Pizarro y fugó a Potosí (Siles Salinas 1992: 137). Desde allí, con el intendente Sanz, dirige la campaña contrarrevolucionaria. Según

11 AGI, Charcas 584. Carta de Pedro Vicente Cañete desde Puno a 2 de septiembre de 1813. Con documentos justificativos que incluyen sus proclamas y las que rebatía.

12 AGI, 584. Cañete al Consejo de Regencia, Copacabana, 27 de junio de 1813. Sobre este mismo tramo de sus actividades ver AGI, Lima 749, N.º 95. En Tacna estuvo dos intensos meses.

se supo, hizo llegar a Goyeneche valiosa información para la toma de La Paz, pero el sometimiento de la revolución duró poco. Al lado del nuevo presidente charqueño Vicente Nieto como «director privado», debe enfrentar la nueva de la llegada de Castelli, luego del triunfo de Suipacha. Cañete entonces volvió a fugar, esta vez a Tacna «donde permaneció dos meses escribiendo contra la revolución».

Claro que la elección de Tacna se debía en mucho a que desde el sur venían sus enemigos y que el altiplano no le ofrecía garantías, pero también es cierto que el destino «natural» de un repliegue desde las alturas era siempre el mar del sur. No en vano, Cañete dedicó encendidos argumentos al pedido de que Tarapacá se uniera a Potosí para mejor manejar los minerales de Guantajaya que estaban muy alejados de Lima y describió al dedillo las rutas que unían Potosí y alledaños con las costas de Tacna a Tarapacá (Siles Salinas 1992: 149).

La pluma de Cañete también se detuvo en el tema de la supresión del tributo indígena. En diciembre de 1811, cuando ya estaba siguiendo a Goyeneche como auditor de guerra y asesor personal, Pedro Vicente escribió un «difuso, instruido y delicado recurso» con motivo de la libertad de tributos declarada por las Cortes y Consejo de regencia. Advirtiendo lo negativo de la medida y apoyando el pensamiento del virrey, que se apresuró a pedirle a Goyeneche que le dé curso y difusión, el asesor contribuyó con otro escrito de propaganda y con sus conocimientos legales para contrarrestar una medida que, en la zona de acciones bélicas, tenía mucho predicamento.

Más bien, un cargo de la misma naturaleza que el que se quiso atribuir en Tacna, le fue conferido por Goyeneche en Potosí en marzo de 1812. El general del ejército del Alto Perú nombró a Cañete como juez superior del Tribunal de vigilancia creado en la villa, para que con sus «generales conocimientos del genio y abusos de estos países», viese de «apagar opiniones revoltosas que en las actuales circunstancias fomentarían las discordias y otros resultados peligrosos». Cañete pues no solo era un genial y prolífico propagandista, sino también un comisario (Barragán 2014: 124-144).

Indalecio Gonzales de Socasa

Esther Aillón (2009) ha estudiado a uno de nuestros personajes: el santanderino Indalecio Gonzales de Socasa que, llegado a Potosí a finales del siglo XVIII, vino a

emparentarse con las más ricas familias de azogueros y propietarios agrícolas de la región. Como un capitán de los azogueros, tuvo el encargo de entregar tres mil pesos de parte del gremio para la impresión de la *Guía histórica de Potosí* que había compuesto Pedro Vicente Cañete. Dicho apoyo y la confluencia de intereses entre los azogueros y el intelectual criollo, vino a estropearse a la postre. El gremio retiró la ayuda al enterarse de las opiniones vertidas en la obra acerca del trato de los azogueros con los indios, que consideraron una acusación inaceptable.¹³

Las relaciones entre Socasa y Cañete reflejan lo contradictorio que era el juego de intereses al momento de estallar la guerra de independencia. Pedro Vicente había tenido una fulgurante carrera como político en Potosí y Chuquisaca. De viva inteligencia y arrojo en su verbo, era reputado asesor y agente político. En 1803, fue obligado a dejar Potosí. Había llegado a ocupar la función de oidor honorario. Se le separaba por un informe que contra él había elevado el intendente Francisco de Paula Sanz, con el que se había enfrentado. Sanz procedía además en acuerdo con los azogueros a quienes también había contradicho Cañete, particularmente a Indalecio Gonzales de Socasa que con su socio capitalista Manuel Bulucúa, pretendía recibir mil pesos semanales de auxilio para sus minas de Siporo. Cañete lo enfrentó al tener a los comerciantes como gente rica y poderosa que no podían usar sus capitales para sus giros comerciales y recibir al mismo tiempo el avío público para su negocio minero. Por eso se coaligaron los azogueros. Con base en esa alianza, lograron acusarlo de promover bandos y disturbios y que su presencia era un peligro público. Para mostrar cómo estos personajes eran oportunistas, Cañete presentó una carta privada de Socasa en la que se muestra cómo poco antes había estado muy enfrentado con Sanz.

Socasa escribió a Cañete comunicándole las operaciones que hacía en su contra el intendente Francisco de Paula Sanz, que Socasa calificaba como conjuración en su contra por sus aspiraciones en el arreglo del cuerpo provincial de milicias; también llama al asunto sedición o complot. Esparcían que la documentación de sus méritos era falsa y que la oficialidad no se avendría a servir bajo su mando y otras cosas sensibles a su estimación y honor. Era un momento en que Socasa quería añadir a su éxito comercial una posición privilegiada en el escalafón militar. Se sentía poderoso y le decía a Cañete pidiendo su apoyo:

13 Aillón (1997: 112). La referencia al caso viene en la introducción de Armando Alba a la monumental *Guía de Potosí* de Cañete (1952, XXV).

Yo ni temo al señor Sanz, y menos a toda la gavilla, ni a quien los dirige, porque no me acusa delito, y para defenderme de tales iniquidades, no me falta dinero y me sobran amigos, en este y el otro continente. Lo que me falta es director para no errar, y aunque es mejor esperar a ser acusado, no quisiera tampoco sufrir la resulta de una sorpresa, como muy bien se puede esperar.

Le decía que estando el jefe de por medio, nadie querría defender su causa. Por eso, le pide que sea su mecenas. Dice que quiere hacer sentir a sus oponentes no solo que es capaz de defenderse, sino de atacarlos «de modo que entiendan desde luego soy capaz de causarles resultas que no piensan, aun fuera del negocio de la materia».¹⁴

Cañete era requerido por los dos bandos enfrentados. Por eso, también tenía otras cartas, esta vez de Sanz que lo trataba de compadre y con toda amistad, a la vez que se manifestaba contrario a las pretensiones partidistas de Socasa en la elección del cabildo, manteniendo un diferendo que se expresaba en la carta de Socasa que denunciaba las maniobras en contra de su nombramiento al frente de las milicias provinciales. Así, los enfrentados Sanz y Socasa, que unos años antes habían acudido al asesor para apoyar sus causas, luego se aliaron en contra de este para sacarlo de en medio, cuando se opuso a negocios que, usando recursos públicos, procuraban riquezas privadas.

Otra era, pues, la historia de Indalecio Gonzáles de Socasa en su llegada a Tacna. Se había adscrito sin tapujos al bando realista, actuando en varias batallas contra los insurgentes de Buenos Aires. Combatió en las batallas de Cotagaita y Suipacha en 1810. Derrotado y perseguido cuando se dirigía a Puno a encontrarse con Goyeneche, fue hecho prisionero, pero logró fugar —a diferencia de los otros jefes que luego fueron ejecutados—, retirándose a Tacna. Cabe resaltar que, a fines de 1810 e inicios del año siguiente, no solo Socasa se refugió en Tacna, también lo hizo el conde de Casa Real con quien estaba emparentado y era su socio en el tema del situado que los enfrentó con los miembros del Consulado porteño que vinieron a tomar Potosí (Roca 2007: 212). Estando en Tacna, Socasa vio cómo sus intereses se veían seriamente afectados con los acontecimientos revolucionarios (Quesada

14 AGI, Charcas 584. Recurso documentado de Pedro Vicente Cañete al Rey y al Consejo pidiendo restitución de su puesto y rebatiendo las acusaciones que se le levantaron para mandarle trasladarse de Potosí a La Plata. Buenos Aires, 22 de enero de 1804. Había mandado al Ministerio de Gracia y Justicia y al Consejo hasta cuatro recursos previos, antes de salir de Potosí el 26 de agosto de 1803, desde Córdoba el 20 de octubre y desde Buenos Aires el 28 y 30 de diciembre.

2013). Eso llevó a don Indalecio a redactar un documento el 20 de mayo 1811, enviado desde Tacna y en el cual ocultaba toda su anterior actuación en favor del Rey. El escrito, dirigido al gobernador de Potosí, Feliciano Antonio Chiclana, fue derivado a Juan José Castelli con una nota en la que se daba cuenta de la manera como Socasa pretendía congraciarse con los que entonces dominaban la situación, a pesar de su posición opuesta, para salvar sus negocios.

Acerca de las actividades de Socasa, José Luis Roca (2007: 193-194) nos dice que este se hallaba a la cabeza de los «situadistas», junto con Felipe Lizarazu, II conde de Casa Real, con quien tenía vínculo de parentesco a través de su esposa. Llevaban una pugna con el Consulado de Buenos Aires por el monopolio que tenían para conducir la plata del situado desde Potosí. Esto hizo crisis en 1798 y produjo un largo pleito que ganó Socasa, pero en 1802, el Consulado se atribuye el derecho a designar a los situadistas. Socasa se quejó de ello ante el intendente Sanz que lleva el caso hasta que, en 1806, la Real Audiencia de Charcas falló a favor del gremio, causando la furia de los personeros del Consulado que eran Belgrano y Castelli. Vendría entonces la venganza cuando entró Castelli a Potosí y en 1811 nombró gobernador a Feliciano Chiclana que también era del Consulado. Desde entonces, los azogueros y situadistas serían perseguidos o eliminados. De tan delicada situación se salvó Socasa.

La vida llevó a Indalecio y Pedro Vicente a encontrarse en circunstancias similares que debieron hacer olvidar el mal trance de su relación. Fue cuando Socasa tuvo que huir de Potosí, tomada por Castelli, que lo incluyó entre los «clasificados» por opresores y tiranos que debían perder todo honor, puesto o bienes. Cañete estaba entre ellos también. Según relataba en su hoja de servicios, González de Socasa luego de ocultarse del ejército porteño y de las turbas, «ganó la costa del Mar del sur». Es decir, tomó la misma dirección que Pedro Vicente Cañete y reculó también en Tacna (Aillón 1997: 116).

Mariano de Argandoña y Echevarría

Pero, así como los realistas debieron salir hacia Tacna y las costas del mar del sur, también tomó la misma vía un agente secreto y propagandista de Castelli. Se trató de Mariano de Argandoña y Echeverría quien partió de Potosí el 17 de diciembre

de 1810 con la misión de contactar con los propensos a la revolución en la costa.¹⁵ Es decir, nuestro agente secreto estuvo en Tacna al mismo tiempo que los realistas mencionados. Particularmente, coincidió con Cañete y ambos, en sus misiones similares pero opuestas, salieron de Tacna hacia el altiplano por los mismos días de inicios del año 1811. Argandoña pertenecía a una familia de raigambre potosina, mineros que irían a ser los más prominentes en el siglo venidero, aunque por entonces estaban en horas bajas.

Mariano Argandoña llegó a Tacna casi en la navidad de 1810. Se alojó en casa de Luis Barrios y percibió una clara disposición del vecindario a seguir la causa de los del Río de la Plata. Pasa revista a todos los que consideraba proclives a su causa, encabezados por el balanzario Francisco de Zela de quien dice «tiene demostrado su patriotismo con energía y tenacidad». Es interesante anotar que mientras Argandoña incluyó entre los proclives a la revolución, y con quienes se debía buscar contacto en adelante, a Gabino Barrios y al subdelegado Antonio Rivero, Cañete, que receló y tuvo clara desavenencia con Rivero, pensaba que Barrios era más bien un aliado de los realistas, ya que distribuía sus proclamas en las ciudades cercanas a Tacna como Moquegua. Cuando la conspiración encabezada por Zela se precipitó en 1811, Rivero fugó y quedó todavía libre de sospecha mientras que Barrios fue nombrado capitán de las armas revolucionarias y participó en la toma de los cuarteles. Bien que, como ya comentamos, luego su proceder levantó la sospecha de que fuera quien traicionó al líder de la conspiración.

El diario de Argandoña es una pieza de gran valor histórico. Pudo percatarse del ambiente de la ciudad de Tacna, que era el centro de la vida y la administración de esas costas. No le resultó desapercibida la presencia de Cañete y da una versión diferente a la que nos transmite el asesor realista de cómo fue recibido allí:

La plebe toda sigue con descaro la causa justa, sólo el pérfido Cañete, que por desgracia se había refugiado en este Tacna, ha estado sembrando ideas contrarias, pero lejos de conseguir el fruto, se ha contraído el odio común y el desprecio general. Su maledicencia dio mérito a que el buen patriota subdelegado don Antonio de Rivero le intimase su salida dentro de dos días y, aunque en este estado tuvo orden de Lima para su residencia, con comisión de celar sobre las juntas y partidos que haya en favor

15 Soux (2006) cita informe de Argandoña a Castelli en ABNB, Rück N.º 260, 1811. Ver también Benencia (1960) que publica el informe existente en AGN legajo VII 3-6-17, ff. 125-128. Por su parte, Chassin (2013) cita el mismo informe de Argandoña en AGN de Buenos Aires, «Plan exacto e individual de observación...».

de uno y otro virreinato, con todo según lo aseguró dicho subdelegado se determinaba a prenderlo, y tal vez de esa resulta se mudó al Desaguadero.¹⁶

No menciona a Socasa, pues debió llegar cuando ya Argandoña había seguido su ruta, pero sí la llegada —ha asomado dice— del «antiamericano» conde de Casa Real de Moneda que era pariente y socio de Socasa. Menciona también nada menos que al cura José Mariano Aperregui de Pomata, activo agitador que desde años anteriores estuvo involucrado en los principales movimientos políticos de la región. Argandoña tenía informantes en varios lugares de la región y fue desde Huancané que le dieron referencias sobre él. Decía que Aperregui estaba dotado de «acendrado patriotismo... ha trabajado mucho por nuestra causa, que ha puesto los ánimos en una bella disposición y que tiene pronto a su primer reclamo 10,000 indios a disposición de nuestros generales». Una de las principales consignas de Argandoña tenía que ver con ganar el favor de los indios, el agente secreto dominaba el quechua y esta supuesta capacidad movilizadora de Aperregui estaba entre las más llamativas de sus recomendaciones. La trayectoria de Aperregui es muy interesante, el sacerdote estuvo propuesto luego por el cura Muñecas y los revolucionarios cusqueños que tomaron La Paz en 1814 como provisor del obispado (Glave 2015).

Narciso Basagoitia y otros desterrados

A Tacna y Arica también llegó por la vía de Potosí, un paisano de Socasa, el también santanderino Narciso Basagoitia. Como el minero y rico propietario potosino, Basagoitia había peleado contra las tropas de Castelli en Suipacha y había salido derrotado. Se refugiaron en Potosí, pero debían huir lo antes posible ante la llegada de la revolución. Basagoitia ya tenía las manos manchadas de sangre por las nutridas sentencias y ejecuciones de los alzados de La Paz en 1809 y, aunque era todo un hombre de letras y jurisconsulto, resultó más fiero militar. Debió haber arribado a los Andes como oidor, pero solo llegó a ocupar la plaza de subdelegado en Lampa. Allí hizo querencia, pues contrajo matrimonio y devino también en agricultor y empresario. Goyeneche lo llevó con él para la guerra contra La Paz en 1809 y allí

¹⁶ Del diario transcrito por Benencia (1960: 100).

es que fue designado como promotor fiscal por su formación jurídica y se lució por sus crueles sentencias contra los alzados. Luego de la derrota de Suipacha, terminó también en Tacna como tantos otros, antes de volver al servicio militar con Goyeneche, y participó en la batalla de Huaqui (Aranzaes 1915).

Junto con Basagoitia andaba otro jefe militar derrotado en Suipacha, el coronel de milicias y teniente coronel de ejército, **José Remigio Arias**, de menor jerarquía que su colega, que llegaría a ser contador de rentas unidas de la villa de Puno. Pasando por Arica, había llegado a Tacna luego de fugar en compañía de Narciso Basagoitia y de allí al Desaguadero donde Goyeneche lo destinó a Puno para que se restableciera.¹⁷ Arias tiene el mismo perfil sinuoso de muchos de estos actores del drama de la crisis colonial. Sirvió en la milicia desde muy joven, a los 18 años acompañó al padre, Ramón de Arias, en la rebelión de Oruro de 1780, donde pasaron de la opulencia a la mendicidad. Llegó a coronel de milicias, teniente coronel de ejército y fue Contador de Rentas Unidas de la Villa de Puno por nombramiento de Abascal el año 1809.¹⁸ Sirvió en el ejército auxiliar del Alto Perú y sufrió la derrota de Suipacha y la persecución de Castelli. Había llegado allí luego de la derrota cuando mataron al presidente Vicente Nieto (15 de diciembre de 1810) y fue perseguido para ser ejecutado. Fugó en compañía de Narciso Basagoitia. A pesar de su perfil en el bando realista, cuando estalló la revolución de 1814, estando en Puno, los rebeldes lo nombraron comandante de las armas e incluso se le acusó de seguir a los revolucionarios cuzqueños con destino a La Paz. Por supuesto lo negó y adujo haber tenido que aceptar el nombramiento por la acción tumultuaria de la plebe. Un hermano suyo Manuel, se encaminó en el servicio religioso y llegó a canónigo penitenciario en Lima donde se involucró finalmente a favor de la independencia.

No sabemos si pasó por Tacna, pero en el expediente de méritos de **Fernando Pacheco** nos enteramos de que estaba entre los que huyeron de Charcas hacia la costa. Pacheco logró la plaza de oficial 2.º de las Cajas de Puno por promoción de su titular Manuel Chacón a la de cabo de resguardo de rentas de la capital. Entre sus méritos se encontraba el haber acompañado en 1809 al comisario nombrado a vigilar el pago de los tributos que el subdelegado Tadeo Gárate —que luego sería diputado en Cortes y fiel seguidor del virrey Abascal— temía que no pagaran los indios del partido de Chuchito por la conmoción de La Paz. Luego, en 1810, al

¹⁷ AGI, Lima 627B. Provisiones de empleos políticos y militares (1815-1816).

¹⁸ Fue nombrado comandante en el regimiento de milicias urbanas de dragones de Azángaro en diciembre de 1805, *Gaceta de Madrid*, 20 de diciembre de 1805, N.º 102, p. 1104.

mando de Basagoitia fue a Cotagaita y luego a Suypacha en el ejército que capitaneaba Nieto y salió tras los porteños para terminar derrotado. Tuvo que huir por descampados, no sabemos si con los otros compañeros de armas, pero en la misma ruta, hasta Arequipa para salvarse ya que encontró Potosí conmocionada.¹⁹

Todavía hubo otra presencia clandestina en Tacna en tiempos en que estallaría la primera insurrección. Una página poco conocida de la historia de **Juan Antonio Álvarez** de Arenales, el español que se hizo patriota en Chuquisaca, adhiriéndose a la revolución de 1809, nos lo presenta pasando por Tacna hacia su libertad luego de purgar pena y estrenar las célebres y lúgubres casas matas del Callao. La Audiencia, a desagrado del virrey, le concedió un permiso para regresar a Salta donde tenía su residencia, con la convención de que no reincidiría en su infidencia. Pero Abascal ordenó detenerlo en Arequipa, donde tuvo que escapar nadando por Mollendo. Atravesó el desierto y llegó a Tacna, donde debió recibir apoyo de alguien de los implicados en las juntas preparatorias del alzamiento. La derrota de Huaqui lo sorprendió en ese camino de retorno a Salta y junto con otros fugitivos del ejército patriota, logró llegar a su casa y desde entonces reiniciar su épica gesta personal por la independencia (Cornejo 1960: 253, Glave 2008).

Por si fuera poco, hubo otro actor de las convulsiones de 1809 que vino a refugiarse en Tacna a mediados de 1810. Se trató del fiscal chuquisaqueño **Miguel López Andreu**. Activo participante del alzamiento de mayo en la capital de Charcas, López Andreu fue sometido a severo juicio por el presidente Nieto que, llegado a La Plata y restablecido el orden, depuso a los oidores y para seguirles la causa, los confinó a distintos lugares: a Osoz en Oruro, a Ballesteros en Lima y a López Andreu en Puno. De alguna forma, el fiscal logró salir de Puno e irse a Tacna donde estuvo por un tiempo hasta que, sabedor del desplazamiento de las tropas de Goyeneche al desaguadero y de la ejecución de su juez en Chuquisaca, vino a emigrar a La Paz que se había decantado por el ejército porteño y estuvo al lado de Castelli antes de la derrota de Huaqui.²⁰

19 AGI, Lima 626. Provisiones de empleos políticos y militares (vía reservada), 1812-1815.

20 AGI, Charcas 734. Carta de José Manuel de Goyeneche a Miguel de Lardizábal de 7 de abril de 1815. Con anexo de los cargos contra López Andreu por Nieto.

Colofón

Como hemos podido ver, Tacna era un hervidero político en 1810 y 1811 y el primer alzamiento tacneño no fue casualidad ni la aventura de unos alucinados. Las posiciones políticas de los actores eran encontradas y muchas veces cambiantes o equívocas. En esa pequeña ciudad del sur peruano, se condensaban las principales tendencias que llevarían a la emancipación una década después. La discusión política que debió producirse con muchos recelos, clandestinidad, movimientos inciertos y complots, nos muestra de manera vívida, que la historia de la emancipación andina fue un proceso interregional, tema de una historia conectada que nos invita a dialogar entre nuestros actuales países andinos, nacidos de esas largas luchas por el cambio hacia las repúblicas.

Bibliografía

AILLÓN, Esther

2009 *Vida, pasión y negocios: el propietario de la viña San Pedro Mártir, Indalecio Gonzales de Socasa (1755-1820), Potosí y Cinti a fines de la colonia y en la guerra de la independencia*. Sucre: ABNB.

1997 «La viña San Pedro mártir y su propietario en los últimos días de la colonia y durante la guerra de independencia». En Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemin Qayum (comps.), *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Muela del diablo editores, pp. 109-125.

ARANZAES, Nicanor

1915 *Diccionario histórico del departamento de La Paz. Expedientes matrimoniales, libros de bautizos, archivos oficiales é historiadores contemporáneos consultados*. La Paz, Casa editora talleres gráficos La Prensa

BARRAGÁN, Rossana

2014 «Entramados del poder y legitimidades en entredicho: múltiples disputas en Charcas en 1790-1795 y 1809-18102. En José Quintero González (coord.) *El nacimiento de la libertad en la península Ibérica y Latinoamérica*. Actas del XVI Congreso internacional de AHILA, San Fernando (Cádiz) del 6 al 9 de septiembre de 2011. San Fernando: AHILA y Ayuntamiento de San Fernando.

BENENCIA, Julio

1960 «Un agente secreto de Castelli». *Historia*. Colección mayo: Castelli. Año V, N.º 21, 95-103.

BUECHLER, Rose Marie

1989 *Gobierno, minería y sociedad. Potosí y el «renacimiento borbónico» 1776-1810*. La Paz: Biblioteca Minera Boliviana.

CAÑETE, Pedro Vicente

1952 *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí* (Introducción de Armando Alba). Potosí: Colección de la cultura boliviana.

CHASSIN, Joëlle

- 2013 «Guerra de información y guerra de propaganda entre Lima y Buenos Aires (1808-1812)». En Scarlett O'Phelan y Georges Lomné (eds.), *Abascal y la contra-independencia de América del Sur*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 389-415.

CORNEJO, Atilio

- 1960 «Las revoluciones de Chuquisaca y La Paz de 1809 en la historia del norte argentino». *Historia*, colección Mayo, Belgrano, n.º 20, 242-265.

CÚNEO VIDAL, Rómulo

- 1921 *Historia de las insurrecciones de Tacna por la independencia del Perú*. 1810-1811-1813-1815-1818-1821. Lima: Librería e imprenta Gil.
- 1978 *Precursores y mártires de la independencia del Perú* (tomo IV, Obras Completas). Lima: Ignacio Prado Pastor editor. El volumen VI corresponde a su libro *Historia de las insurrecciones de Tacna por la independencia del Perú 1811-1813*, pp. 153-403.

DONOSO, Ricardo

- 1943 *El catecismo político cristiano*. Santiago de Chile: Imp. Universitaria

GLAVE, Luis Miguel

- 2008 «Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El virreinato peruano, 1809-1814». En *Historia Mexicana* n.º 229, 369-426.
- 2009 «Por la palabra también se lucha. Domingo Sánchez rebata y Manuel Lorenzo de Vidaurre en la crisis colonial peruana». *Anuario IEHS*, n.º 24, 201-225.
- 2015 «Redes revolucionarias en 1814 de La Paz a Moquegua: tras la huella del Dr. José Astete». En *Historia* n.º 2, 37-67

GUERRA, François Xavier

- 2002 «'Voces del pueblo'. Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)». *Revista de Indias*, Vol. LXII, n.º 225, 357-384.

IRUROZKI, Marta

- 2003 «La 'evangelización' política. Ciudadanía, catecismos patrióticos y elecciones en Charcas (1809-1814)». *Debate y perspectivas*, n.º 3, 31-54.

JUST LLEÓ, Estanislao

- 1994 *Comienzo de la independencia en el Alto Perú: los sucesos de Chuquisaca, 1809*. Sucre, Editorial Judicial.

MARILUZ URQUIJO, José María

1978 «El fidelismo como elemento descentralizador. Un catecismo político y seis proclamas fidelistas de Pedro Vicente Cañete». *Revista del Instituto de historia del derecho*, n.º 24, 179-203.

PERALTA, Víctor y Alfredo MORENO CEBRIÁN

2018 «Pedro Vicente Cañete un ilustrado criollo contrarrevolucionario en Charcas (1808-1814)». *Fronteras de la historia*, vol. 23, n.º 1, 68-96.

QUESADA, Isidro

2013 «Dos cartas de Indalecio Gonzales de Socasa, un realista recalcitrante en Potosí». En Gastón Solares, *Boletín de la Sociedad Geográfica y de Historia Sucre*, n.º 486. Sucre: Sociedad Geográfica y de Historia Sucre

ROCA, José Luis

2007 *Ni con Lima ni con Buenos Aires: la formación de un estado nacional en Charcas*. La Paz: Plural.

SAGREDO BAEZA, Rafael

2009 *De la colonia a la república. Los catecismos políticos americanos, 1811-1827*. Madrid: Fundación MAPFRE, Prisma histórico.

SEINER, Lizardo

2001 «La rebelión de Tacna de 1811». En Scarlett O'Phelan (comp.), *La independencia del Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: PUCP, pp. 57-75.

SILES SALINAS, Jorge

1992 *Historia de la independencia de Bolivia*, Madrid: MAPFRE.

SOUX, María Luisa

2006 «La participación indígena en el proceso de la independencia: la sublevación de 1810-1811». *Anuario de historia regional y de las fronteras*, n.º 11, 289-300.

VARGAS UGARTE, Rubén

1945 *El episcopado en los tiempos de la emancipación americana*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.

«Lo que piden los indios»: Imaginarios e iniciativas políticas indígenas en la década de 1560 en los Andes¹

Gonzalo Lamana

University of Pittsburgh

lamana@pitt.edu

Orcid: 0000-0003-0347-9822

Recepción: 5 abril 2023

Aceptado: 25 mayo 2023

Resumen

En 1560, durante el debate por la perpetuidad de las encomiendas, las comunidades indígenas de la jurisdicción del Cuzco y de otras áreas de los Andes se reunieron para acordar condiciones, argumentos y ofertas, y enviar representantes a negociar con los enviados de la corona. Sin embargo, como resultado de los esfuerzos de silenciamiento y la discriminación de las autoridades virreinales, poco se sabe al respecto. Este trabajo analiza y transcribe dos documentos que permiten acercarse a los imaginarios políticos indígenas durante el debate. Los elementos más salientes de aquellos fueron el uso de un lenguaje republicano y las referencias al sistema

¹ El trabajo de archivo que permitió la escritura de este artículo fue posible gracias al apoyo del Center for Latin American Studies de la University of Pittsburgh. Agradezco, asimismo, las lecturas de borradores y las sugerencias de Roxana Boixadós y Diego Fernández Peychaux.

político y social castellano, la demanda de un control desde abajo tanto frente a señores como a españoles, la ausencia de ideas románticas acerca del pasado precolonial y la denuncia de la discriminación y la falta de cumplimiento de la ley.

Palabras clave: Perpetuidad, iniciativas e imaginarios políticos indígenas, republicanismo, discriminación, racismo.

Abstract

In 1560, during the debate over the perpetuity of the encomiendas, the indigenous communities of the jurisdiction of Cuzco and other areas of the Andes met to agree on conditions, arguments and offers, and to send representatives to negotiate with the crown's envoys. However, as a result of the silencing efforts and the discrimination of the viceregal authorities, little is known about it. This work analyzes and transcribes two documents that open a window into indigenous political imaginaries during the debate. Their most salient elements were the use of a republican language and references to the Castilian political and social system, the demand of control from below vis-à-vis both ethnic lords and Spaniards, the absence of romantic ideas about the precolonial past, and the denunciation of the discrimination and the lack of compliance with the law.

Key words: Perpetuity, indigenous political initiatives and imaginaries, republicanism, discrimination, racism.

Introducción

Es razonable imaginar el sistema colonial español como una estructura de explotación y dominio en la que cada uno de los actores sociales trataba de hacer el mejor uso posible de los recursos que podía movilizar. Sin embargo, ese no fue necesariamente siempre el caso. Un buen contraejemplo es la década de 1560 en los Andes, cuyas características principales incluyeron una extraordinaria fluidez y pluralidad de opiniones sobre, precisamente, qué forma darle a la sociedad colonial. Como célebremente afirma Lohmann-Villena (1966) en su estudio introductorio

a uno de los textos más importante de esos años, el *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo, repentinamente todo parecía estar en cuestión y ser objeto de conflicto. Entre la multitud de debates que tuvieron lugar por ese entonces, el más temprano fue la disputa por la perpetuidad de las encomiendas. En este debate, excepcional porque estuvo en juego cómo se organizarían económica, política y socialmente las colonias, se discutió si los pueblos indígenas serían dados en perpetuidad a encomenderos españoles, quienes se convertirían en cuasi señores feudales, o si serían puestos en cabeza del rey y gobernados por líderes étnicos y religiosos. La primera opción fue impulsada por los conquistadores del Perú, en tanto que la segunda lo fue por una alianza de caciques y frailes cuyas cabezas visibles fueron los dominicos Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de Las Casas. Ambas partes prepararon argumentos e hicieron ofertas para intentar convencer a la corona. En 1554, presentando la perpetuidad como medio para poner fin a los años de constantes guerras entre españoles, los encomenderos ofrecieron varios millones de pesos; en 1560, centrándose en la conservación y conversión de la población indígena, los dos frailes ofertaron lo que fuera que los encomenderos prometiesen más 100 000 ducados. El clímax del debate tuvo lugar en 1561, cuando llegaron a Lima enviados especiales del rey (los «comisarios de la perpetuidad») con la misión de recoger información y dar un parecer que se suponía sería final.

Lo que sabemos de este debate proviene, mayormente, de lo que los españoles involucrados en él dijeron al respecto. Conocemos peticiones de encomenderos, escritos de Las Casas, cartas de Domingo de Santo Tomás, el documento con la oferta hecha por ambos frailes, reportes del virrey y los comisarios, y pareceres enviados a la Corte y/o al Consejo de Indias por personas influyentes. El hecho de que no tengamos ningún documento escrito por actores indígenas es, en parte, el resultado de la asimetría en la producción y conservación de fuentes que es común en el estudio del pasado colonial. Pero este caso también es especial. Las autoridades coloniales se encargaron de silenciar en todo cuanto pudieron la participación indígena en el debate. Por eso, sabemos poco y nada de lo acordado por las juntas de las comunidades de la jurisdicción del Cuzco de fines de septiembre y principios de octubre de 1561, las cuales enviaron representantes para intervenir en las negociaciones que estaban teniendo lugar en Lima, en ese mismo momento, entre el virrey, los comisarios y los representantes de los cabildos españoles. Tampoco contamos con voces indígenas que narren lo discutido y acordado durante las juntas itinerantes que tuvieron lugar en la primera mitad de 1562, luego del fracaso de las

negociaciones en Lima, en las cuales Domingo de Santo Tomás y Polo Ondegardo trataron la perpetuidad con líderes étnicos en distintos lugares de los Andes por orden del virrey Nieva y los comisarios.

Este silencio de diseño fue exitoso en su momento y lo siguió siendo siglos más tarde. Los trabajos que estudian el debate por la perpetuidad, analizando sus idas y vueltas en Europa y América, se basan en las opiniones o reportes de distintos españoles, lo cual es particularmente problemático a la hora de acercarse a la participación indígena en dicho debate. Lo (muy) poco que se dice de sus ideas e intereses comúnmente repite, sin mayor cuestionamiento, lo contenido en documentos que fueron, en su momento y lugar de enunciación, versiones interesadas que representaron a los «indios» de acuerdo con lo que convenía a las distintas agendas españolas. Así, a menudo reproducen imágenes de una falta de comprensión de los líderes étnicos de lo que se estaba negociando, de que no tenían real agencia, sino que eran manipulados por representantes del lascasianismo, o de caciques que ofertaban lo que fuera que les decían que era conveniente porque querían incrementar su poder y sabían que no serían ellos los que pagarían la oferta, sino el común de los indígenas, el cual no tuvo participación alguna en el proceso.²

El intento de recobrar proyectos y agencias indígenas durante la década de 1560, exponiendo los silencios producidos en el siglo XVI y corrigiendo la historia oficial, depende de la posibilidad de encontrar fuentes alternativas. Así, por ejemplo, es a través de declaraciones de representantes de comunidades de la jurisdicción del Cuzco recogidas en procesos legales entre españoles que uno puede entrever que las juntas de 1561 fueron el fruto de la agencia y la iniciativa indígena, no española, y que en estas no hubo ni novedad ni desesperación. Más bien, todo lo contrario. El estado de alerta y movilización que las precedió y el momento preciso en que tuvieron lugar mostraron la decisión de las comunidades de intervenir en el debate sobre el futuro orden político y social del cual estaban siendo excluidas. El hecho de que los representantes de las comunidades fuesen de una pluralidad de extracciones sociales, desde comuneros a quipocamayos y a principales, expone la falsedad de la estrategia de deslegitimación española y muestra que las juntas fueron un fenómeno democrático, en muchos casos impulsado desde abajo hacia arriba. Por último, las voces de los representantes en tales juntas mostraron tanto un entendimiento sofisticado como un uso preciso de ideas jurídicas, políticas y

2 E. g., Abercrombie (2002: 110), Assadourian (1994: 236-7), Goldwert (1955-1956, 1957-1958), Lohmann-Villena (2001: 35-74, 91-105), Pereña Vicente (1969 y 1976).

teológicas centrales de la modernidad colonial. No hubo, en otras palabras, ni falta de entendimiento ni manipulación (Lamana 2023a).

Ante la imposibilidad de acceder a la documentación original producida por comunidades indígenas relativa al debate, en este trabajo transcribo y analizo dos documentos escritos por españoles que resumieron «lo que piden los indios». El primero, corto y anónimo, con el título «Memoria de las cosas y mercedes que piden los yndios a Su Magestad» (de aquí en más, *Memoria anónima*), posiblemente sea una copia de las condiciones acordadas por los representantes de las comunidades de la jurisdicción de la ciudad del Cuzco en 1561. El segundo es un documento más extenso, sin título, escrito por el licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena a partir de abundante información de primera mano que recolectó en Lima (de aquí en más, *Informe*). Este incluye una lista de condiciones parecida a la de la *Memoria anónima* y ofrece, además, un detallado análisis de las ideas expuestas por las distintas partes. Si bien estos dos documentos no tienen fecha, es posible estimar que el primero fue escrito a principios de 1562, es decir, antes de las juntas itinerantes, y el segundo entre 1563 y 1567, luego de aquellas.

En este estudio introductorio pondré ambos textos en su contexto histórico, señalando los diálogos con otros documentos relevantes, en especial los de la posición encomendera. Me centraré en el análisis de las formas en las que cada escrito intentó darle forma a la realidad de la cual estaba tratando para construir un argumento persuasivo. A la hora de hacerlo, es útil tener en cuenta que, si bien el interlocutor último fue la corona, a la que las distintas partes intentaron convencer, también es cierto que cada texto fue modelado por las tensiones y consensos al interior de cada grupo, por lo cual deben ser entendidos tanto como mirando al futuro de sus contextos de enunciación como a su pasado y su presente. Asimismo, es importante recordar que las voces indígenas que los dos documentos transcritos reportaron fueron originalmente intervenciones contracorriente en un contexto de máxima tensión; es decir, que su simple enunciación desafió el orden del discurso de las autoridades coloniales y los encomenderos, independientemente de su contenido.

Mi análisis sigue un orden cronológico. Comienzo con las peticiones presentadas en 1554, en la corte, por Antonio de Ribera en nombre de los encomenderos del Perú; luego paso al *Memorial* presentado, también en España, en 1560, por Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de Las Casas, en nombre de «los caciques, señores naturales, y sus pueblos». A continuación, examino los escritos que los

cabildos del Perú presentaron durante las negociaciones con el virrey y los comisarios, las cuales tuvieron lugar en Lima de septiembre a diciembre de 1561, y la *Memoria anónima* cuzqueña, la cual da una idea de las demandas o condiciones que acordaron los representantes de las comunidades de la jurisdicción del Cuzco que se reunieron por las mismas fechas. Paso entonces al *Informe* de Ramírez de Cartagena, escrito en España entre 1563 y 1567, y concluyo con comentarios generales y observaciones sobre las limitaciones e implicaciones que resultan del análisis de estos dos documentos.

Un punto de partida: las peticiones de Antonio de Ribera y el Memorial de Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de Las Casas

Para entender el contexto de sentido en el que los imaginarios políticos indígenas intervinieron es útil repasar brevemente las formas en que representantes de los encomenderos y de los «indios» habían intentado previamente darle forma al debate por la perpetuidad. El punto de partida es la petición que Antonio de Ribera, vecino y rico encomendero de Lima, presentó en la corte en 1554 (AGS, Diversos de Castilla, 46-40, s. f.). En esa fecha, vale la pena recordar, los Andes estaban convulsionados por el último capítulo de los repetidos conflictos entre españoles, la rebelión encabezada por Francisco Hernández Girón. Detrás de ella, estuvo el conflicto desatado por la prohibición del servicio personal, el cual la corona había ordenado mucho antes, pero la Audiencia no había promulgado para evitar agravar una situación de por sí conflictiva.

El foco de la petición de Ribera estuvo en el conflicto entre españoles —sus causas, los males que producía y los beneficios que traería su solución, la perpetuidad—. ³ El texto comenzó haciendo mención a la convulsa situación en Perú, en cuyo origen identificó la lucha por obtener encomiendas, y los trabajos y méritos de los conquistadores, gracias a los cuales habían ganado la tierra y los «indios» habían venido en conocimiento de Dios, lo cual indicaba la mano de la divina providencia. Luego pasó a explicar los males que causaban las guerras constantes entre españoles y los beneficios para «los vecinos, moradores y naturales» que resultarían de la perpetuidad, la cual —se seguía lógicamente de las premisas— traería la paz.

³ Si bien la petición no incluye el monto de la oferta, el *Memorial* de Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de Las Casas la sitúan en torno a los siete millones de pesos.

Los beneficios listados fueron variaciones de la idea de que con la perpetuidad habría vecinos «ricos y poderosos», los que asegurarían la paz, de la cual seguirían el «amor» y la «concordia» entre españoles y entre estos e «indios», la «prosperidad» y «riqueza» de la tierra, y el aumento de la real hacienda. Las menciones a indígenas en el texto sostuvieron la misma línea de construcción de la realidad: con las guerras habían muerto muchos y con la paz se multiplicarían. Para apoyar la credibilidad de esta idea Ribera conjugó dos tropos coloniales, la infantilización y la tarea civilizadora. Su petición describió a los «indios» como «gente delicada», «tímida y de poco ánimo», que por las guerras «se van acabando»; la perpetuidad y la paz permitirían que fuesen mejor tratados por los encomenderos y que estos introdujesen «buenas costumbres y arte de vivir» y les enseñasen «las artes y oficios manuales de la vivienda y policía de los hombres» (AGS, Diversos de Castilla, 46-40, s. f.).⁴

Ribera incluyó, finalmente, una serie de demandas o condiciones que permiten entrever la forma en que los encomenderos imaginaban el futuro de la sociedad colonial, más allá de la «paz» y la «concordia»: (1) que no pasasen más españoles al Perú; (2) que «pagándoles...por el precio que la justicia señalare» (es decir, ellos mismos en los cabildos) se les permitiera a los «yndios» alquilarse para trabajar en minas, transportar cargas, rescatar la coca y, en general, hacer todo tipo de trabajos; esto no solo era «conforme a la costumbre antigua que thenyan», sino que ayudaría a que «se les quiten sus vicios y costumbres y ritos antiguos»; (3) que los encomenderos pudiesen designar los religiosos en las doctrinas, ya que eran los que les pagaban—y, al mismo tiempo, que fuesen pagados de los diezmos, no del tributo—; (4) que se les hiciera merced de las escribanías públicas y del número, las corredurías, los pregoneros y los alguacilazgos de los mercados; (5) que el impuesto sobre el oro de minas fuese reducido del quinto al décimo.

Si bien tuvo repercusiones inmediatas, la respuesta sustantiva a la petición de Ribera del así llamado «partido de los indios» tuvo lugar recién en 1560, cuando los dominicos Bartolomé de Las Casas, eximio polemista y activo agente político en España, y Domingo de Santo Tomás, obispo de Charcas y líder de la alianza caciques-religiosos en el Perú, presentaron en la Corte un *Memorial* en nombre de «los caçiques, señores naturales y sus pueblos...[d]el Perú» (1992, 335). Él mismo señaló las malas consecuencias que resultarían de que la perpetuidad como la pedían los

4 En una breve adenda (AGI, IG 1624, r. 1, 88-88v [135-135v]), Ribera agregaría que si las guerras continuaban la población indígena seguiría yendo a refugiarse en Vilcabamba.

encomenderos fuese concedida, listó una serie de demandas, destacó los beneficios que resultarían de su propuesta e incluyó una contraoferta: 100 000 ducados más de lo que fuere que los encomenderos prometiesen o dos millones si esa oferta no se materializaba.

Su terminología evocó un imaginario político muy distinto al de Ribera: los «caciques y pueblos» del Perú sabían que el rey había decidido «dar perpetuos los pueblos con sus caçiques y yndios veçinos de dicho reino» y tenían por cierto que de la oferta encomendera resultaría «no solamente su captiverio perpetuo, y de pueblos y gentes libres que son, hancellos esclavos, pero su çierto acabamiento y total perdiçión» (1992: 335). A diferencia del texto encomendero en el cual los únicos agentes y sujetos de derecho eran los vecinos conquistadores, en el *Memorial* los términos «veçinos» y «pueblos» refirieron a un imaginario político eminentemente castellano y fueron complementados con «la libertad» —término que para los encomenderos era imposible usar por ser parte de las banderas levantadas por todos los rebeldes en los Andes—. La tríada era común e infaltable en los discursos (fuesen de la corona, señores, villas, etc.) que trataban de los derechos de los concejos municipales. Compuestos por los «vecinos» de una «villa» o «ciudad» («pueblos»), estos encarnaban el ideal político compartido de una comunidad autoorganizada, la cual se gobernaba, tenía su jurisdicción y era dueña de los recursos comunes dentro de ella (los «propios»); todo lo cual la hacía «libre». En el extremo opuesto estaban los «asentamientos» sustentados y organizados por señores y los «lugares» y «aldeas» dependientes de la jurisdicción de otra villa o ciudad, cuyo concejo legislaba y dictaba justicia y controlaba los propios. En tanto las segundas tenían «vecinos» que podían ser miembros del «concejo», los primeros tenían «lugareños»; las personas sin derechos municipales eran «habitantes», «moradores» o «estantes» (Nader 1991).

Como resultado, al hablar de «veçinos» junto con «pueblos» y «libertad» en los Andes, las agencias y los sujetos de derecho incluyeron, necesariamente, a las comunidades indígenas. Por eso, se seguía naturalmente que el resultado del proyecto encomendero sería una perversión extrema: «vecinos» de «pueblos libres» pasarían a ser «esclavos». El contraste no solo fue absoluto, sino que señaló una transformación social y legal imposible ya que, en el contexto peninsular, el rey se presentaba a sí mismo como, entre otras cosas, alguien que promovía el acrecentamiento de la «libertad» de sus vasallos. Además, de aceptar la oferta encomendera, el rey no solo traicionaría sus propias ideas, también perdería autoridad, incumpliendo el

deber que tenían todos los reyes de que sus reinos aumentasen y prosperasen, y renegaría de la obligación que tenía de asegurar la conversión de los «naturales» al cristianismo.⁵

Las demandas o condiciones establecidas en el *Memorial* fueron las siguientes: (1) que los repartimientos fuesen puestos «en la corona de Castilla, como lo están las ciudades y pueblos realengos destos reinos de España», y nunca sean enajenados; (2) que los encomenderos no entrasen en los «pueblos de indios que tienen encomendados» ni tampoco lo hagan sus mujeres, negros o esclavos porque ordinariamente roban y afligen a «los indios»; (3) que, desde que estuviesen en cabeza del rey, pagasen solo la mitad de los tributos; (4) que si un «pueblo» de indios disminuyera o el año fuera estéril, se retasase y desagradiase; (5) que a medida que vacasen los «pueblos y repartimientos, los menos principales se vayan reduziendo a los más principales, según la orden antigua de policía que tenían en tiempo de los reyes ingas»; (6) que «cuando se hobieren de tratar los negocios generales tocantes al estado de sus repúblicas, que se convoquen procuradores de los pueblos y sus comunidades» para que den su parecer «como lo solían hazer en tiempo de sus reyes ingas, y se acostumbra en las Cortes acá en España»; (7) que «los señores más principales de aquel reino sean libres y francos y no paguen pechos, ni sean obligados a otra servidumbre, como los caballeros e hijodalgos de acá en España» y se les conserven sus propiedades para que «no se pierda su antigua generosidad»; (8) que no se permitiese que les tomasen «tierras, ni aguas, ni otras cosas concejiles ni particulares» a los «pueblos en común, ni a los vecinos indios en particular» y lo que se hubiera tomado se devolviese; (9) finalmente, que cuando los «indios» descubriesen algún enterramiento 2/3 de las riquezas fuesen para ellos y 1/3 para el rey (*Memorial*, 1992, 337).

Estas demandas reflejaron la misma estrategia de presentar la realidad andina en términos castellanos con ajustes menores. Los asentamientos indígenas tuvieron el estatus de cuerpos autoorganizados con propiedades concejiles y particulares, sus habitantes fueron «vezinos» y los «señores» indígenas, «hijodalgos», por lo cual demandaban la convocatoria de representantes de los «pueblos y sus comunidades» a Cortes en casos que concerniesen «a sus repúblicas» —es decir, a sus cuerpos

5 (1) La pérdida de «fieles vasallos»; (2) la pérdida de rentas; (3) la pérdida del control de la justicia; (4) la pérdida de autoridad efectiva, por la cual «no queda más rey ni señor que de los caminos, y aún esta le quitarán»; (5) incumplir la obligación de «mantener un justicia aquellas gentes, prosperarlas y aumentallas», y dar orden para que «se conviertan y sean cristianas» (*Memorial*, 1992, 336).

políticos organizados—, algo que en Castilla iba de suyo, pero solo en el caso de ciudades, no de pueblos. Los elementos específicamente coloniales invocados fueron relativamente pocos: la «antigua generosidad» de los «señores», «reduzir» pueblos siguiendo la «antigua policía» incaica, vedar a cualquiera que no fuese «indio» la entrada a pueblos y repartimientos, y el derecho preferencial a la explotación de enterramientos.

En resumen, el *Memorial* tomó elementos centrales de la petición de Ribera y los resignificó, produciendo un imaginario político radicalmente distinto: los «vecinos» eran los «indios», no los encomenderos; las municipalidades eran los cuerpos autoorganizados de los pueblos indígenas (no los de los españoles), los cuales tenían plena jurisdicción y control sobre los propios (no necesitaban pedirla), y los señores indígenas eran hijosdalgo (lo cual la mayoría de los españoles no eran ni podían aspirar a serlo). El resultado de la perpetuidad, se seguía necesariamente, no sería el amor y la prosperidad, sino hacer de gentes «libre[s]», «esclavos», tanto en términos de obligaciones de trabajo como de pérdida de derechos.

Contrapunto: Los escritos de los cabildos de 1561 y la «Memoria de las cosas y mercedes que piden los yndios a Su Magestad»

En abril de 1561, los comisarios de la perpetuidad y el virrey conde de Nieva enviaron una carta a los cabildos del virreinato informándolos de su llegada y comisión e invitándolos a que enviasen representantes a Lima para tratar el negocio. Las negociaciones comenzaron a principios de septiembre de 1561 y concluyeron a fines de diciembre, sin acuerdo. Ninguna invitación fue cursada a las comunidades indígenas que fueron, por lo tanto, excluidas de una discusión de la que dependía su futuro. Ante la exclusión y el ninguneo por parte del sector proencomendero, las comunidades del Cuzco decidieron autoconvocarse, acordar un programa político y una oferta. La organización de las juntas comenzó en agosto de 1561, las mismas tuvieron lugar a fines de septiembre o primeros días de octubre, y acto seguido enviaron representantes a Lima para presentar su oferta, razones y condiciones (Lamana 2023a).

El registro oficial de las negociaciones en Lima fue, por un lado, muy detallado, lo que permite tener una idea precisa de lo que fue siendo tratado cada día, qué cabildo presentó qué escritos y cuáles fueron las respuestas de las autoridades

coloniales; por otro lado, acompañó esa puntilliosidad con un silencio sonoro: no hay mención alguna a lo ofrecido por los representantes de las juntas de las comunidades de la jurisdicción del Cuzco. El hecho de que no hubiera un registro oficial de que estos dos importantes eventos ocurrieron simultáneamente no fue casual ni un asunto de fechas. Los representantes del cabildo del Cuzco denunciaron las juntas del Cuzco ante el virrey y los comisarios, quienes en respuesta enviaron al oidor Gregorio Gonzales de Cuenca para controlar la situación y «secretar» toda documentación al respecto (Lamana, 2023a).⁶ Como resultado de este silencio de diseño, la *Memoria anónima* transcrita en el apéndice es lo más parecido que conocemos, de momento, a lo que los representantes de las comunidades acordaron pedir; nada puede saberse aún sobre los detalles de la oferta, los razonamientos que la sostenían o el cuestionamiento a los argumentos de los encomenderos.

Los escritos de los cabildos fueron la respuesta al *Memorial* lascasiano y al contexto apremiante de unas comunidades indígenas altamente movilizadas que se estaban autoconvocando y acordando un programa político propio. Los encomenderos enfrentaron ambos problemas con una estrategia común: deslegitimar la idea de que las comunidades indígenas eran actores sociales autoorganizados con iniciativa política y derecho a su libertad como lo eran los concejos castellanos. Esta estrategia era formalmente razonable y fácticamente absurda. Es por eso que el plan incluyó tanto silenciar toda evidencia de que tal fuera el caso, como producir un discurso racista para hacer parecer imposible que lo fuese.

La expresión acabada de este discurso fue el influyente *Informe del licenciado Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas*. Terminado en Lima el 12 de diciembre, fue siendo escrito al mismo tiempo que iban teniendo lugar las negociaciones, lo cual explica sus numerosas coincidencias con las peticiones de los cabildos.⁷ El registro de las negociaciones deja ver, por un lado, que los encomenderos consideraban la perpetuidad como algo ya acordado de lo cual solo faltaba definir detalles y, por otro, que su objetivo central fue obtener la jurisdicción civil y criminal alta y baja y el derecho de patronazgo. Esto les hubiera permitido desarticular el proyecto político del *Memorial* el cual, por un lado reclamaba que toda jurisdicción (sin llamarla así) era preexistente y residía en los

6 Se conservan dos traslados de lo negociado, una en AGI, Patronato 188, r. 30, la otra en AGI, IG 1624, ramo 1.

7 Para un análisis del proyecto racista detrás del *Informe*, ver Lamana (2012). La relación entre las peticiones de los encomenderos, el *Informe* de Polo Ondegardo y el *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo será examinada en un próximo trabajo.

«pueblos de indios» y, por otro, señalaba que la conversión, tarea que debía estar en manos de religiosos, era el principio que debía guiar la política regia.

A continuación, resumo los argumentos esgrimidos por el cabildo del Cuzco que fue el que lideró las voces encomenderas y luego doy ejemplos de las contribuciones de otros cabildos. La idea central fue que, sin jurisdicción, los encomenderos no podrían hacer una serie de cosas que eran indispensables para que su proyecto floreciese y, por lo tanto, la tierra fuese a más. En primer lugar, no podrían proteger a los «indios» de malos tratamientos de mulatos, mestizos y españoles. Esto se relacionaba con el hecho de que los «naturales» fuesen personas «flacas» e incapaces de defenderse a sí mismas, por lo cual solo podían manejar causas civiles entre ellos y de poca monta. Poner oficiales reales, otra posibilidad discutida, sería muy caro e inefectivo por distintas razones. Por lo tanto, no solo la jurisdicción debía estar en mano del encomendero, sino que este debía residir entre sus «indios» para así poder controlar «sus costumbres tan diferentes de las nuestras, algunas de las cuales rrepunan y con contrarias a buena orden y rraçón» (AGI, IG 1624, r. 1, 109v [157v]). Esto permitiría, también, que pudiera obligarlos a trabajar, lo cual los «indios» rechazaban por ser «amygos de holgar» (AGI, IG 1624, r. 1, 109v [157v]) e incapaces de pensar en el futuro y planear; trabajar los ayudaría también en el camino a la conversión, el cual tenía «como prinçipal escalón...la pulçia» y la «justiçia». Como alcanzar este fin requería tanto del amor como de la reprensión, los encomenderos eran preferibles a los frailes. Por último, un encomendero residente con pleno poder de justicia civil y criminal también solucionaría el problema de que los «indios», por su carácter pusilánime, temían a sus caciques, quienes los gobernaban tiránicamente. Con la ayuda del encomendero, progresivamente los «indios» «vernán a tener libertad para que [d]el agravio que en comund y en particular se les hiziere» se atrevan a pedir justicia. Todo lo cual, concluían todos los escritos, supondría gran trabajo y gastos, pero lo harían por el «amor» que tenían por los «indios» (AGI, IG 1624, r. 1, 109v [157v]).

Las peticiones de los demás cabildos entretejieron otros conceptos de peso como la «razón natural», la «ley natural» y la «libertad», a través de los cuales intentaron dejar en claro que no solo los «indios» (no los «pueblos») no podían gobernarse a sí mismos, sino que la tarea de los religiosos había tenido un efecto nulo. Lima justificó el pedido de jurisdicción por la necesidad «de conpelelles a que la guarden y biuan xistianamente» (AGI, IG 1624, r. 1, 127[175]) y de quitarles «a los naturales las ydolatrías y rritos, sacrificios y borracheras que hazen, de que nacen su

destrucción, pues se a visto por espirienciã que esta es caussa por donde an venido y vienen cada día en disminuciõn» (AGI, IG 1624, r. 1, 127[175]). Además, «según opinión común de los teólogos...el llevar los tributos a estos naturales se justiffica por ponelles en pulçiã y manera de viuir confforme a rrazõn natural» y «la prinçi-pal parte de la política es la justiçiã distributiua, aunque la parte del gobierno es cosa tan buena y tan prinçi-pal, pero para la vna parte y la otra ay neçessidad de jurisdicciõn» (AGI, IG 1624, r. 1, 127[175]). Finalmente, señaló el hecho de que «naturalmente no tyenen ffin a lo de adelante ny quenta con lo que a de ser mañana ny en perpetuarse ny en dexar hazienda a sus hijos después de sus días, y de aquí les viene que se andan holgazanes alquylándose procurando de comer y beber sin tener quanta con su vida ni su muerte», lo cual los encomenderos corregirían obligándolos a trabajar (AGI, IG 1624, r. 1, 127[175]). Trujillo agregó que sin la jurisdicción no «se les podría mostrar a biuir en ley natural ny pulíticamente, ny menos serán gobernados ny mantenidos en justiçiã...[ya que] ellos [ni] están enmendados en sus viçios ny corregidos en sus ydolatrías, ny vemos en ellos más enmyenda que sola la libertad para bibuir sin ley ninguna» (AGI, IG 1624, r. 1, 131[179]), todas causas de su disminuciõn y perdicciõn.

Al mismo tiempo que los cabildos iban formulando un proyecto racista para deslegitimar la capacidad de los actores indígenas de ser agentes en el proceso político, las comunidades del Cuzco se iban reuniendo para discutir la perpetuidad, acordar argumentos y condiciones, y hacer una oferta que sus representantes llevarían a Lima. Al hacerlo, no solo desafiaron abiertamente el ninguneo de las autoridades coloniales, sino también contradijeron, en la práctica, lo que los encomenderos intentaban instalar como sentido común sobre los «indios». Las autoridades coloniales silenciaron con mucha eficacia las juntas y «secretaron» lo que estas acordaron pedir y ofrecer. Parte del silencio se puede sortear a través de una *Memoria anónima* que listó «las cossas y merçedes que piden los yndios a Su Magestad». Si bien es un documento suelto, sin fecha ni firma, su autor envió conjuntamente otro texto breve, titulado «Agrauios de los yndios de los andes», el cual permite fecharlos en la primera mitad de 1562.⁸ La *Memoria anónima* es, en otras

8 En primer lugar, tienen que ser anteriores al 18 de marzo de 1563, fecha en la que el virrey conde de Nieva promulgó unas Ordenanzas para la coca (Lohmann-Villena 1967). Pero su fecha tiene que haber sido más temprana, ya que en el preámbulo de dichas Ordenanzas, Nieva explicó que habían sido el resultado de la visita a los Andes hecha por Gregorio Gonzalez de Cuenca, a quien él y los comisarios habían dado comisión el 1 de octubre de 1562, luego de que haber «sido ynformados...de la deshorden que se ha tenydo e tiene en el beneficio de la coca que en la prouincia de los Andes, termino e Juresdizion de la ciudad del Cuzco, se coxe»

palabras, el documento más cercano, temporal y geográficamente, a lo que habían acordado pedir las juntas de las comunidades del Cuzco. El hecho de que sea una lista de ítems sin comentario o elaboración sugiere que es, también, el documento más cercano en términos discursivos, tal vez copia de la sección de condiciones.⁹

El imaginario político que dejan entrever sus 23 ítems fue, en líneas generales, parecido al del *Memorial* dominico. En ambos, se nota el intento de darle forma al debate por la perpetuidad a través de un lenguaje republicano y categorías sociales castellanas. Al mismo tiempo, dos características distinguieron la *Memoria anónima* del texto dominico: su precisión y su horizontalidad. Ambos aspectos se apoyaron mutuamente y tuvieron como resultado la ausencia de todo elemento romántico y la presencia (repetida) de una demanda de control desde abajo. Un primer ejemplo es el de las propiedades indígenas usurpadas. El *Memorial* trató esto en el punto 8, haciendo referencia a las «tierras», «aguas» y «otras cosas conçeijiles [o] particulares». En la *Memoria*, tocaron este problema cuatro ítems, los 8, 9, 11 y 19; cada uno fue dedicado a un tipo específico de propiedad —tierras del Inca, tierras particulares, tierras de las comunidades, y tambos—. Además, en tanto que el *Memorial* las caracterizó como de «los pueblos» o particulares, los cuatro ítems de la *Memoria anónima* establecieron distinciones importantes. El 11 describió las propiedades comunales usurpadas como «de la república de los yndios» y reclamó que fuesen devueltas «porquestán sin pagar, o es tan pequeña la paga que no es nada, o está pagada a los caciques, de quien no son, sino de la república». Las tierras no eran de los «pueblos», una noción que podía ser imprecisa, sino de la «república —es decir, de los miembros de un cuerpo político horizontal que reclamaba el control de las propiedades comunes no solo ante los españoles (que no respetaban la ley o pagaban cantidades irrisorias para lavarle la cara a la apropiación), sino también ante sus «caciques», quienes hacían lo que no debían con bienes de la comunidad y eran, por lo tanto, implícitamente distintos de ella—. Esto indica que no formaban parte de la «república», la cual era, al mismo tiempo, una y múltiple, ya que, si bien la situación era general, en la práctica era cada comunidad la que estaba agraviada.

El señalar la diferencia entre las comunidades y los señores, y demandar el control de las primeras sobre los últimos, estuvo presente en otros ítems y respectos. El

(Lohmann-Villena 1967: 290). Si la comisión fue proveída en octubre 1, los dos documentos tuvieron que llegar a Lima, como muy tarde, en agosto, por lo cual la *Memoria* muy probablemente fue escrita en la primera mitad de 1562.

9 En contraste, el *Informe* de Ramos Cartagena fue el resultado de una compilación hecha a partir de distintas fuentes de información a las que él tuvo acceso.

9, relativo a las tierras del Inca y del Sol, pidió que se volviesen, y de allí en adelante no se diesen «a persona alguna» —es decir, sin importar si fuesen indígenas o españoles— «syn consentimiento de las repúblicas y caciques». Tal vez porque las tierras del Sol y del Inca eran a menudo usadas para producir comunalmente el tributo y los responsables de entregarlo eran los líderes étnicos, en este caso el derecho y el consenso eran compartidos. La demanda de que las tierras solo pudiesen ser alienadas con el consentimiento expreso de ambas partes implicó, una vez más, que el señor no era visto como un equivalente a la comunidad ni como alguien que estaba sobre ella o hablaba por ella. Lo mismo valía para las «minas o sepulturas» y «guacas o templos» (ítem 17), cuyo control debía estar en manos de «los caciques y repúblicas» —quienes debían tener, además, primacía en el derecho a explotarlas, algo también pedido en el *Memorial* dominico y que era objeto de debate por esas fechas (Lamana 2023b, 86-96)—. Distinto, y más revelador aún, fue el caso de los tambos. El ítem 19 de la *Memoria anónima* especificó que «son de sus repúblicas» y se les deben devolver a ellas «para que los yndios los puedan poblar y vender...y arrendarlos o venderlos a quien quisieren». Si en el caso de tierras o tumbas había razones por las que los señores podían tener derechos, el de tambos era solo el cuerpo político autoorganizado el que debía tener el control. Una vez más, los caciques no decidían ni eran la voz que hablaba por el común; frente al simple despojo, las comunidades señalaban que eran propiedad suya, y que luego de que se le devolviesen harían con ella lo que se le diera la gana, incluyendo venderla o arrendarla —no hubo romanticismo antimercado ni alusiones a una «antigua generosidad» cacical—.

El carácter horizontal sin dejo de idealización romántica de la *Memoria anónima* cuzqueña se puede apreciar también en los dos ítems relativos al pago del tributo, algo que el *Memorial* había tratado solo de manera genérica y en cuanto hacía a lo que debía recibir la Corona (condiciones 3 y 4). El ítem 5 se refirió a cómo se debía repartir el tributo dentro de la comunidad. Pidió «que se señale cuánto a de dar *cada vezino tributario* (énfasis añadido)». Esto puede ser interpretado como una expresión más del deseo de que hubiese control desde abajo —en este caso, para evitar abusos por parte de los caciques al cuantificar el total y/o al distribuir la carga; pero también acepta una lectura más radical: la demanda de que hubiese una distribución equitativa de las cargas. Es decir, que no apuntase a controlar la división del total de la tasa por el número de tributarios, sino a establecer el monto de las contribuciones de acuerdo con la riqueza de cada uno de los «vezinos». Si alguien era un «indio rico» —expresión que existió en textos coloniales por razones

obvias— entonces debía pagar más que uno pobre. En el mismo sentido, el ítem 13 pidió que se «tase» lo que las «repúblicas» debían dar a sus «caciques y principales», incluyendo servicios, para poder así controlar sus demandas.

Es importante considerar, también, el papel del locus de enunciación a la hora de evaluar el uso de términos presentes tanto en la *Memoria anónima* como en el *Memorial*; por ejemplo, el llamar a los indígenas de un pueblo dado «vecinos tributarios». A diferencia de Castilla, donde simplemente identificaba a hombres adultos casados que vivían en un pueblo, en los Andes coloniales tempranos solo un encomendero podría ser llamado «vecino» —y, por lo tanto, tener posiciones en el cabildo (español). En otras palabras, era un término cuyo uso distinguía a miembros de la élite española de la plebe europea, los «moradores» o «estantes». En este contexto, llamar «vecino tributario» a un «indio» desordenaba el orden de las cosas de manera múltiple. Por un lado, desnormalizaba el hecho de que en las colonias los «vecinos» no fueran tributarios; por otro, desplazaba el eje de distinción de españoles a indígenas— quienes no eran llamados «vecinos», sino «natural de» o «de la parcialidad de» en documentos oficiales. Por ambas razones, el uso del término como autoidentificación intervenía sobre los imaginarios políticos. Los indígenas de las comunidades se estaban presentando como «vecinos», por tanto, como miembros de un cuerpo político autoorganizado con derechos comunes —lo mismo que en Castilla—. El término dejaba de ser español y para fines españoles, y pasaba a ser colonial, porque todos eran castellanos. Al mismo tiempo, ellos eran más productivos, porque pagaban tributo en tanto que los españoles no, y más leales a la corona que los encomenderos. Que lo dijera un fraile en la corte abría una discusión abstracta; que lo hicieran cientos de representantes de comunidades indígenas, quienes fueron en varios casos «indios» del común, en el Cuzco, autoconvocados en un contexto de marginación y silenciamiento, era un desafío abierto y concreto.

En la misma dirección apuntó el ítem 14, el cual pidió que «en cada puevlo aya alcaldes y regidores de los pueblos propios y se reduzgan los pueblos menos principales a los mayores y tengan sus casas de cabildo, egidos y propios del pueblo». Su objetivo fue asegurar en los hechos la corporalidad del gobierno comunitario, el cual dejaría de ser una idea y pasaría a ser el común autoorganizado con la forma de un concejo de vecinos y, por ende, una alternativa tanto al poder de los señores étnicos como de los pueblos de españoles, ya que tener propios implicaba tener jurisdicción, lo que implicaba pueblos libres con rollo y alcaldes que asegurasen el cumplimiento de la ley. Al igual que el ítem 6, el pedido de reducciones parece

sugerir que la imagen de conjunto era una república constituida por provincias en la cual los cabildos retendrían su autonomía, aunque no queda en claro si se habría estructurado como una liga de concejos o si habría habido niveles institucionalizados de mediación. La expresión de ideas a través de un lenguaje político prestado tampoco permite entender el papel que habrían tenido los señores étnicos, los cuales claramente eran parte del imaginario político y la defensa de cuyos derechos fue apuntalada en tres ítems (12, 16 y 18). En cualquier caso, la sociedad imaginada parece no haber sido como la europea o la incaica, en las que existía un soberano que tenía el *dominio*, sino una donde el poder político de la república hubiera residido en sus bases. Esta organización hubiera seguido normas indígenas, «las costumbres buenas que tenían en tiempo de sus yngas» (21) —es decir, las buenas costumbres que existían antes de la llegada de los españoles, no necesariamente resultado del gobierno incaico—.

En resumen, más allá de sus numerosos puntos en común, hubo diferencias entre el imaginario propuesto por el *Memorial* dominico, el cual dio un papel central a la autoridad de los «señores naturales» que se radicalizaría progresivamente hasta que Las Casas propuso, en 1563, la restitución de la soberanía al Inca que estaba en Vilcabamba (e. g., 1992a), y el proyecto horizontal y de control desde abajo y de la *Memoria anónima*.¹⁰ Estas últimas dos características resuenan, además, con aspectos singulares de las juntas de las comunidades del Cuzco. Estas fueron el resultado de una autoorganización, no de una decisión de autoridades; no hubo religiosos en ellas y recurrieron a formas indígenas de coordinar acciones políticas regionales; sus representantes fueron en más de un caso «indios» del común o quipocamayos, no necesariamente caciques o principales, y sus intervenciones mostraron un entendimiento complejo y profundo del concepto de «libertad» (Lamana 2023a).

El Informe del licenciado Ramírez de Cartagena

Luego del silenciamiento de las juntas de las comunidades de la jurisdicción del Cuzco y del fracaso de las negociaciones con los encomenderos (falta de acuerdo tanto sobre la jurisdicción como sobre el monto de la oferta), el debate por la

10 Vale notar, sin embargo, la cercanía con ideas expresadas en textos posteriores a las juntas del Cuzco, como el principio VI de *Las doce dudas* (Las Casas 1992b) y el *De Regia Potestate* (Las Casas 1992c), en especial la afirmación de que todo lo que afecte al común requiere el consentimiento de todos y cada uno de sus miembros.

perpetuidad adquirió nuevas formas. Como parte de su esfuerzo por retomar el control del proceso político, Nieva y los comisarios mandaron a Domingo de Santo Tomás y Polo Ondegardo que se reuniesen con líderes étnicos en distintos lugares de los Andes para «explicarles» el negocio de la perpetuidad —las así llamadas «juntas itinerantes» de 1562—. ¹¹ Al mismo tiempo, en su importante *Reporte* de mayo de 1562 resumiendo lo que habían tratado sobre la perpetuidad, el virrey y los comisarios hicieron suyo el lenguaje y los argumentos del *Informe* de Polo Ondegardo de diciembre de 1561, dándole carácter oficial a la descalificación de la capacidad de los «indios» de ser agentes políticos y sujetos de derecho pleno como los españoles. ¹²

No sabríamos mucho de lo que sucedió con la perpetuidad de las encomiendas luego de las juntas itinerantes si no fuera por el detallado *Informe* que, entre 1563 y 1567, escribió el licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena. El licenciado, entonces relator de Audiencia de Lima y con acceso a documentos de importancia, fue enviado a España con el encargo de llevar al Consejo de Indias la visita del licenciado Briviesca de Muñatones a la audiencia de Lima. En España, Ramírez de Cartagena fue consultado sobre materias coloniales. Además de escribir el *Informe* dirigido a una alta autoridad de la corona, en enero de 1567 dio un extenso e importante testimonio ante Juan de Obando, quien llevaba adelante una visita del Consejo de Indias y, ya de regreso en el Perú, continuaría ocupando cargos de importancia hasta ser oidor de audiencia de Lima (Medelius 2013).

Su *Informe*, transcrito en el apéndice, dedicó distintos acápite a la participación en el debate de las comunidades indígenas («los indios»). Si bien, al igual que la *Memoria anónima*, incluyó el listado de sus demandas o condiciones, a diferencia de esta también presentó sus argumentos y sus respuestas a los argumentos de los encomenderos. El licenciado explicó que los acápite eran el resultado de una compilación que él mismo había hecho a partir de lo que actores indígenas (que no identifica) habían expresado en distintas juntas, lo cual sugiere que había manejado información sobre lo tratado en las juntas itinerantes y agregó el dato —desconocido hasta hoy— de que en ellas les fueron presentados los argumentos de los encomenderos a los representantes de las comunidades y les fueron dados tres días de plazo para responder.

11 La poca información que existe sobre las juntas proviene de dos cartas de Domingo de Santo Tomás, la primera de Huamanga (23 de marzo 1562) y la segunda de Andahuaylas (5 de abril 1562) (Vargas, 1937, 55-60).

12 Luego del fracaso de la negociación con los encomenderos y el regreso de los comisarios a España, donde enfrentaron procesos legales por fraude contra la corona, la perpetuidad dejó de ser un tema candente en la corte.

En cuanto hace a las condiciones, hubo, por un lado, un alto grado de correspondencia entre los 23 ítems de la *Memoria anónima* y las 27 del *Informe* y, por otro, diferencias significativas en el lenguaje usado en varios de los artículos. En conjunto, las coincidencias y las diferencias sugieren que existieron tanto una red indígena de circulación de ideas políticas con un alto grado de consenso como instancias locales de debate en las cuales ciertos elementos o estrategias políticas fueron acentuados. La primera condición del *Informe*, por ejemplo, pidió que no se «encomienden indios» y se revoquen las encomiendas hechas luego de que se había mandado que no se lo hiciese. Si bien esto en la práctica quiso decir que fueran puestos en cabeza, como lo pidió el mismo ítem de la *Memoria anónima*, el horizonte político fue el de demandar un cambio en el ejercicio del poder. La ley al respecto ya existía, y todos lo sabían; lo que exigieron fue su cumplimiento. Lo mismo vale para los tres puntos relativos a tierras. Al igual que la *Memoria anónima*, el punto 8 tomó como base el derecho de propiedad y jurisdicción que los «pueblos» tenían en Castilla; pero los puntos 16-18 hicieron al ejercicio del poder en el contexto colonial: las tierras usurpadas y las dadas desde 1556 debían ser devueltas; que no lo hubieran sido era un problema de cumplimiento de la ley, no de que estuvieran pidiendo algo (literalmente) inaudito, y las dadas antes de esa fecha debían ser medidas. Lo mismo valía en el caso del 13: el pedido de se fueran «juntando» las «prouinçias» (no «reduziendo» los «pueblos») como lo habían estado bajo los incas (no «según la orden antigua de policía»): no era sino el reclamo de la ejecución de lo que el rey había mandado. Las demandas 12 y 2, finalmente, apuntaron al trabajo: que cuando los españoles recibían servicios de «indios» los pagasen, lo cual había sido ordenado más de una vez, pero no se cumplía.¹³

Varias de las demandas del *Informe* que no habían estado en la *Memoria anónima* siguieron esta lógica de exigir la ejecución de lo que la ley mandaba. Tal fue el caso, por ejemplo, del ítem 19 relativo a los ganados y el 21 relativo a las minas. Otras parecen haber intentado responder a los argumentos descalificativos y el deseo de control de los escritos de los cabildos de fines de 1561. Destaco la 2: «que se les dé doctrina suficiente y ministros para ella» y la 10 que demanda que todo lo que no fuere contrario a derecho humano y divino sea guardado. La primera apuntó a mostrarse como parte activa del proceso de conversión que los encomenderos que

13 El mejor análisis de las formas en que los españoles hacían lo imposible por no pagar el trabajo indígena y, cuando no podían evitarlo, lo pagaban a precios inferiores a los del mercado, sigue siendo el clásico estudio de Zavala sobre el servicio personal.

querían controlar a través del derecho de patronato; vista junto con la segunda, con su implícita referencia a la *recta ratio* que también fue parte del lenguaje de los cabildos, parecen expresar la conveniencia de decir explícitamente que el horizonte político propuesto incluía ser indígena cristiano. Otra diferencia menor, pero significativa, fue que los tambos y las tierras que habían sido del Inca y del Sol debían ser vueltas a las «prouinçias», término que refería a un imaginario político andino, no a uno castellano, en el cual había «pueblos», pero no «provincias».¹⁴

A diferencia de la *Memoria anónima*, que solo listó condiciones, el *Informe* de Ramírez de Cartagena incluyó también las razones con las que las comunidades sostenían sus argumentos y sus respuestas a los de los encomenderos. En ambas secciones, a diferencia del «nosotros» inclusivo —e. g., «los reinos», «la tierra» o «las repúblicas»— del discurso encomendero y la administración colonial, el «nosotros» indígena fue claramente exclusivo. Detrás de esta decisión estuvo la conciencia de que el plural inclusivo colonialista implicaba una estructura jerárquica en la cual les había sido asignada, naturalmente, la posición inferior —pongo el acento en la «naturalidad», ya que al mismo licenciado le pareció innecesario justificar su observación de que, a pesar de todas las buenas razones para ello, la perpetuidad no se podía hacer como los «indios» la pedían porque una república debía tener cabeza y pies para poder funcionar. En otras palabras, varias de las razones de las comunidades expresaron, de distintas formas, la conciencia de lo que hoy en día llamamos la colonialidad y el rechazo a esta.

Así, la primera razón fue «salir de las opresión y trabajo en que sus encomenderos los tienen», la cual, si la perpetuidad se aprobaba, «será ser poco menos que esclavos». ¿A qué formas concretas de «opresión» y «trabajo» (es decir, ‘carga’, ‘agravio’) se referían? Distingo por lo menos tres. Una apuntaba a lo que hoy llamamos trabajo. Los encomenderos los obligaban a «cargas y acarretos, labranças y crianças seruiçios y edifiçios de sus encomenderos» sin remuneración. También hubo un rechazo a la opresión que atentaba contra su «libertad»: la libertad de ayudarse mutuamente, volviendo al sistema de provincias incaicas (5); la de poder pedir retasas, cosa que los encomenderos siempre «obstruían» (3); o la de poder quejarse por sus agravios y recibir justicia (12). Finalmente, hubo una demanda común a toda expresión de resistencia subalterna, el pedir respeto. Ellos querían estar en cabeza porque «se ternán más honrados» —lo cual cobra mayor significación si

14 La expresión «reinos y provincias» del Perú era común en los documentos de la corona, pero no se refería a provincias dentro de reinos, sino a provincias como distintas de reinos (ver Muro Orejón 1971).

uno considera que el discurso del proyecto racista negaba que los «indios» pudiesen concebir la idea de honor (Matienzo 1967: 130-131). El argumento fue decolonial: si en Castilla «se huelgan más los vasallos de ser de Su Magestad que no de señores particulares», ¿por qué iban ellos a querer algo distinto? El rechazo a la colonialidad, estrechamente ligada a la ausencia de respeto, se manifestó, una vez más, en la denuncia de que lo que pedían no era algo inaudito, sino el ejercicio de la ley. El problema era que si bien existían múltiples provisiones favorables a su «libertad y doctrina..., tasa, labor de minas, seruiçio personal, cargas de indios, puentes y tambos y otras cosas», no se cumplían «por sola la qontradiçion de los encomenderos».

A la hora de intentar examinar imaginarios políticos coloniales, otra virtud del texto de Ramírez de Cartagena es que permite aprehender cómo los actores indígenas pensaban a los encomenderos. No me refiero en este caso a que los viesen o no como sus adversarios o sus opresores, sino a cómo concebían su forma de pensar —lo que uno podría llamar una etnografía inversa.¹⁵ En conjunto, las respuestas de los «indios» a los argumentos de los encomenderos que el licenciado reportó muestran que los actores indígenas veían como característica saliente de los encomenderos no entender la realidad o no querer entenderla. Antes de pasar a examinar su contenido señalo que su simple enunciación expuso la falsedad de todo aquello que el proyecto racista afirmaba —los «indios» tenían iniciativa, eran capaces de pensar, imaginar a futuro, articular ideas con claridad, ser reflexivos e incluso irónicos y, por tanto, mostraban una alta capacidad de abstracción.

La primera respuesta fue directo al centro de la cuestión: que la perpetuidad fuera a poner fin a las guerras era un absurdo por el simple hecho de que los que las habían comenzado eran, precisamente, encomenderos —y de hecho, los más poderosos—. De lo cual se seguía otra premisa falsa del argumento que tocó la tercera respuesta (y en parte las respuestas quinta y sexta): el supuesto «bien de la tierra», su «aumento» y «prosperidad», eran en realidad los de los encomenderos, no los de los «indios». Una vez más, el «nosotros» era falso. Para ellos, la «abundancia» mencionada por Ribera sería, simplemente, más explotación. Implicaría el aumento tanto del trabajo impago como de la usurpación de sus recursos. Luego de rebatir y exponer la falacia detrás de estos dos importantes argumentos encomenderos, la respuesta al punto nueve apuntó al mito último de que, con la perpetuidad, los indígenas serían mejor tratados y predominarían el amor y la concordia

15 Abundaron textos coloniales en los que españoles en posiciones de poder describieron a los «indios», en especial durante esta década; pero (casi) no hubo textos que hicieran lo opuesto.

en Arcadia. El contraargumento fue notable. Los escritos del proyecto racista, por un lado, describían a los «indios» como seres incapaces de planear a futuro y hacer esfuerzo alguno por acumular riqueza y mejorar la posición de sus descendientes, de lo cual deducían que no tenían amor por sus hijos; por otro lado, afirmaban que la perpetuidad haría que los encomenderos trataran mejor a «sus indios» porque sabrían que por siempre los habrían de heredar sus descendientes. Con impecable lógica y un irónico dar-la-vuelta, la respuesta fue que si no los trataban bien ahora, sabiendo que el hijo, el descendiente inmediato y que ya existía, los iba a tener por otra vida, menos iba a importarles en qué condición se los iban a dejar a sus nietos, descendientes lejanos y solo potenciales. Más claro, agua.

Las comunidades como agentes en el proceso político colonial

En conjunto, los documentos examinados muestran que las comunidades indígenas sabían de republicanismo y teoría política castellana, estaban al tanto de la legislación colonial y lo que se discutía entre españoles, tenían una idea clara de las implicaciones de la colonialidad y se autoorganizaban para intervenir públicamente desafiando su marginalización. Enfrente tuvieron no solo proyectos políticos alternativos, sino esfuerzos de silenciamiento que distorsionaban la narrativa de lo que realmente ocurría, inculplían la ley y usaban la influencia de posiciones de poder para producir y divulgar un discurso racista.

La primera muestra de lo que el sector proencomendero enfrentó fueron las juntas de las comunidades del Cuzco de 1561. Tanto por el contenido de lo discutido y acordado en estas, como por el simple hecho de que los «indios» se reuniesen públicamente para participar en un debate del que estaban siendo excluidos, la juntas fueron sumamente disruptivas para el sector proencomendero, incluyendo el virrey y comisarios. Por eso, su silenciamiento y distorsión, y la ausencia de mención alguna en el registro de las negociaciones. En realidad, no solo estuvieron en Lima los representantes de las comunidades del Cuzco, sino también un importante número de líderes étnicos de otras jurisdicciones. El silencio de las autoridades al respecto se quiebra solo al final del registro de las negociaciones, cuando el 23, 24 y 30 de diciembre de 1561, los comisarios y Nieva notificaron a los presentes que estas entraban en una nueva fase en la que se trataría individualmente con aquellos que estuviesen interesados. Las notificaciones están agrupadas por distritos y listan, por

supuesto, representantes de los cabildos y algunos vecinos encomenderos particularmente poderosos; pero también aparecen, sorpresivamente, líderes étnicos. Por un lado, fueron notificados dieciocho caciques y segundas personas de distintos repartimientos; por otro, listados separadamente, tres representantes indígenas de la jurisdicción del Cuzco: Don Alonso Sayre Topa, «caçique prinçipal por sí y en nonbre de todos los caçiques de quien dize tiene poder»; Don Juan Torres Conche, «caçique del repartymiento de los andesuyos ...por sí y en nonbre de los demás caçiques del Cuzco de quien dize tiene poder»; y don Felipe Caña, «caçique del repartymiento de los collasuyos... por sí y en nonbre de los caciques de los repartymientos de collasuyos de que tyene poder» (AGI, IG 1624, r. 1, 124r-124v[172r-172v]). Es decir, muy posiblemente, representantes de cada uno de los tres suyos presentes en las juntas de fines de septiembre y principios de octubre.

El silencio que lograron imponer el virrey y los comisarios, y el proyecto racista que promovieron, pusieron de manifiesto los límites que tenía participar en la arena política aceptando las reglas del sistema. El resultado parece haber sido un cambio estratégico en el programa de las comunidades: si los que tenían a su cargo asegurar las reglas del juego y ejecutar la ley no lo hacían, y además la violaban, ellas se proponían como garantes y fieles ejecutoras de la política regia. No es que esto haya marcado un giro brusco. Tanto la *Memoria anónima* como el *Informe* del licenciado Ramírez de Cartagena incluyeron la demanda de que se les diese a los pueblos copia de todas las provisiones a su favor. También pidieron que fuesen reconocidos como comunidades autoorganizadas con estructura municipal, por lo tanto, con el control de la jurisdicción civil y criminal en primera instancia. Con la legislación y la jurisdicción hubiesen tenido, en otras palabras, las herramientas necesarias para hacer que la realidad se acercase a lo que el orden legal establecía —proyecto que Tomás Katari llevaría adelante en el siglo XVIII—. Pero en el *Informe*, escrito luego del fracaso de Lima, se puede ver un acento marcado en exigir a cambio de la oferta del cumplimiento de la ley —lo cual implicaba, también, una denuncia—.

Las instrucciones de Carlos V al virrey Cañete, de 1555, habían incluido entre otros puntos que se pusiesen alcaldes indígenas en «las comarcas de indios», los cuales tuvieran autoridad para hacer informaciones y arrestar tanto a indígenas como a españoles (*Instrucciones...*1978, 46b-47a). Si bien, como muchos documentos de la época, las instrucciones caracterizaron a los «caciques» como tiranos, también mencionaron que sus cacicazgos habían sido desmembrados para poder crear un número suficiente de encomiendas, lo cual era injusto, y ordenaron que

fuesen reunidos (*Instrucciones...*1978, 47b) —lo cual las comunidades en parte tomaron como propio y en parte rechazaron encuadrándolo no como un asunto señorial, sino como un proyecto de empoderamiento desde abajo—. La *Instrucción* para Nieva y los comisarios, dada en Gante a fines de julio de 1559, es igualmente relevante. Había incluido que se averiguase si sería conveniente señalar términos a las «ciudades y villas» y «pueblos» existentes y darles propios (*Instrucción...*, 1896, 4), así como la creación de nuevas villas o lugares a las que se les pudiesen vender los propios. También, que se averiguase cuánto ofrecerían los «indios» a cambio de no ser «enajenados» (*Instrucción...*, 1896, 7) y que evaluase la posibilidad de darles minas a «indios caciques y principales» para que las labrasen. Del mismo modo, el pedido de que se revocasen todas las mercedes dadas «después que se mandó que no se encomendase» aludían al hecho de que «el marqués de Cañete repartió muchos repartimientos de yndios que estauan vacos después de auer reciuido la cédula de Vuestra Magestad en que le mandó que no lo hiziese» (Ortega de Melgossa, 1921: 530). En total, fueron III encomiendas con más de 200 mil pesos de renta.

La relevancia de los paralelos entre las demandas de las comunidades y la legislación regia no fue solo —ni principalmente— el hecho de que las comunidades estuviesen al tanto de las disposiciones legales dictadas a su favor. También lo fue que, al pasar a ser parte de un documento generado por actores indígenas, lo que pusieron en juego fue, ni más ni menos, la disputa frontal por el ejercicio del poder contra la colonialidad. Por esas fechas, en España, la corona siempre estaba buscando fuentes de ingresos para solventar los gastos de sus guerras constantes y el recurso de vender lo que existía o se inventaba era usual. Si había asentamientos, se los ponía en venta o se les ofrecía comprarse a sí mismos; si no los había, se fomentaba su creación para poder venderlos o venderles algo. Si había cargos, se los vendía; si no los había, se los inventaba. Si había propiedades realengas, como pastos, aguas o despoblados, se buscaba alguien a quien le interesase comprarlas. Desde este punto de vista, la perpetuidad de las encomiendas no fue algo inusual. Lo que la convirtió en algo fuera de lo común fue el hecho de que los «indios» tomaron cartas en el asunto. No porque en España los vasallos no se comprasen a sí mismos; de hecho, las municipalidades fueron la parte compradora en muchas ventas de lugares, cargos y derechos. Pero en un imaginario de la política regido por la colonialidad, los «naturales» eran parte de lo vendible, no de los compradores. Es por eso que el debate no fue simplemente una cuestión de ofertas y contraofertas, sino que involucró algo primigenio y fundamental: la disputa por el derecho a

ser iguales. Y, en realidad, no solo iguales, sino con derechos preexistentes por ser vecinos «naturales», no «estantes» o «moradores». En otras palabras, en su carácter monetario, las ofertas de las comunidades indígenas no fueron notables; en su aspecto social, fueron radicalmente extraordinarias.

Concluyo este análisis introductorio señalando, por un lado, la necesidad de cautela. Aún hay muchas preguntas por contestar. Es difícil deslindar agencias y roles. Señores étnicos estuvieron en Lima durante las negociaciones entre encomenderos y autoridades virreinales y asistieron a las juntas del Cuzco de 1561. Pero en estas últimas también hubo participación de indígenas del común y quipocamayos. Muchas de las condiciones apuntaron a asegurar el control desde abajo y, aunque se reafirmaron privilegios de los señores en el sistema colonial, el papel que ellos y sus linajes jugarían en el imaginario político propuesto no quedó en claro. Lo mismo vale respecto a la relación que pudo o no haber habido entre las juntas de representantes de comunidades, su proyecto político y Vilcabamba. ¿Jugó algún papel en la formulación del proyecto y en la organización de las juntas la muerte de Saire Túpac en julio de 1561? Otra tarea pendiente es el análisis de las traducciones de lenguajes —literales y figurados— que necesariamente tuvo que haber detrás de los imaginarios políticos que los documentos expresaron. ¿Qué se perdía cuando distintos actores indígenas hacían uso de un lenguaje republicano y castellano? ¿Cómo usaban cada uno de ellos, y los españoles que estuvieron involucrados en el debate, en especial los religiosos, el espacio de ambivalencia o indeterminación que se abría cuando categorías indígenas eran expresadas a través de categorías europeas y viceversa? Finalmente, ¿qué reconstrucciones interesadas, y en conflicto, del pasado precolonial fueron siendo movilizadas y por parte de qué actores?

Por otro lado, señalo que el hecho de que haya adoptado un orden cronológico no debe crear la ilusión de una historicidad que explique cuándo y por qué ciertas ideas y preocupaciones surgieron. El hecho de que ciertas ideas apareciesen en ciertos documentos antes que en otros, o fueran expresadas de ciertas maneras y no de otras, no debe ser entendido como el reflejo de una secuencia histórica. Las ideas y las preocupaciones estuvieron siempre presentes, en los dos lados del atlántico, y circularon tanto entre españoles como entre indígenas y entre ambos grupos. Lo que sí permite reconstruir la secuencia temporal de las acciones tomadas es cuestionar y complicar la historia oficial, reimaginando los intentos de definir y controlar la realidad, y las agencias detrás de ellos. Por ejemplo, es común ver las reducciones toledanas como un proyecto colonial de control; pero reducir

asentamientos dispersos fue parte de lo que hubiera requerido llevar a la práctica el imaginario político de comunidades autoorganizadas de la *Memoria* y, en realidad, el proyecto toledano comenzó, conceptualmente, con las reducciones hechas por Gregorio González de Cuenca en la costa norte en 1565 y 1566. Cuenca, el corregidor enviado a controlar la situación en el Cuzco en 1561, sabía lo que había estado en juego, y también lo sabía su juez de residencia, el licenciado Matienzo, quien advocó por reducciones en su *Gobierno del Perú* de 1567. En otras palabras, sugiero que en muchos casos detrás de lo que parecen haber sido iniciativas españolas estuvo la necesidad imperiosa de responder a intentos indígenas de intervenir en la creación del orden social —los cuales no se redujeron a un retorno a un supuesto orden prehispánico—. Fue una cadena constante de acción y reacción, de propuesta y reconstitución de ideas, versiones del pasado, presente y futuro, en la que las iniciativas españolas se destacaron solo por incluir el intento de silenciar y deslegitimar los proyectos indígenas.

Bibliografía

Documentos de archivo

Archivo General de Indias (AGI), Indiferente General (IG) 857, s.f. *Memoria anónima* («Memoria de las cossas y mercedes que piden los yndios a Su Magestad»).

AGI, IG 1624, ramo 1, ff. 42-65[80-104]. *Informe del licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena*.

AGI, IG 1624, ramo 1, ff. 75-98[108-147]. «Todo lo pedido, tratado, conçedido y platicado sobre la perpetuidad deste reyno».

Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, 46-40, s.f. *Petición de Antonio de Ribera en nombre de los vecinos del Perú*.

Publicaciones

ABERCROMBIE, Thomas

2002 «La perpetuidad traducida: del ‘debate’ al Taki Onqoy y una rebelión comunera peruana». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, 79-120. Lima: IFEA.

ASSADOURIAN, Carlos S.

1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima-México: IEP-El Colegio de México.

GOLDWERT, Marvin

1955-1956 «La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1560». *Revista Histórica*, 22, 336-360.

1957-1958 «La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1560 (continuación)». *Revista Histórica* 23, 207-245.

INSTRUCCIONES...CAÑETE

- 1978 [1555] «Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en paz». En Lewis Hanke (ed.), *Los virreyes españoles en América durante la Casa de Austria*, vol. I, pp. 43-50. Biblioteca de Autores Españoles, t. CCLXXX. Madrid: Atlas.

INSTRUCCIÓN...NIEVA Y COMISARIOS

- 1896 [1559] «Instrucción particular para los comisarios que van al Perú». En Francisco de Zabálburu y José Sancho Rayón (eds.), *Nueva colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomo VI, 1-8. Madrid: Imprenta de los hijos de José Hernández.

LAMANA, Gonzalo

- 2012 «Pensamiento colonial crítico. Polo Ondegardo, los Andes, y los estudios andinos». En *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo*, pp. 49-87. Lima-Cuzco: IFEA-CBC.
- 2023a «Agencia indígena, racismo, y libertad. Las juntas de las comunidades del Cuzco durante el debate por la perpetuidad de las encomiendas (1561)». *Colonial Latin American Review*, vol. 32, n.º 4, 572-595.
- 2023b «La materialidad de los muertos vivos. La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto». *Histórica*, vol. 47, n.º 2, 77-172.

LAS CASAS, Bartolomé de

- 1992a *De Thesauris*. Edición de Angel Losada. En Paulino Castaneda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.1*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1992b *Las doce dudas*. Edición de J. B. Laguesse. En Paulino Castaneda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.2*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1992c *De Regia Potestate*. Edición de Jaime González Rodríguez. En Paulino Castaneda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 12*, 12-199. Madrid: Alianza Editorial.

LOHMANN-VILLENA, Guillermo

- 1966 *Juan de Matienzo, autor del «Gobierno del Perú» (su personalidad, su obra)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- 1979 «Las 'ordenanzas de la coca' del conde de Nieva (1563)». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 4, 283-302.
- 2001 *El corregidor de indios bajo los Austrias*. Lima: PUCP.

MATIENZO, Juan de

- 1967 [1567] *Gobierno del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann-Villena. Lima: IFEA.

MEDELIUS, Mónica

- 2013 «El licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena: relator, fiscal y oidor de la Audiencia de Lima. Su Memorial de 1591». *Surandino monográfico*, n.º 3, 63-92.

MEMORIAL...

- 1992 [1560] Memorial del obispo fray Bartolomé de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás. En Bartolomé de Las Casas, *Cartas y Memoriales*. Edición de Paulino Castañeda *et al.* En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas*. Volumen 13, 335-339. Madrid: Alianza Editorial.

MURO OREJÓN, Antonio

- 1971 «El problema de los «reinos indianos». *Anuario de estudios americanos*, XXVIII, 44-55.

NADER, Helen

- 1990 *Liberty in absolutist Spain*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

ORTEGA DE MELGOSSA

- 1921 [1561] «Carta a Su Magestad del comisario Ortega de Melgossa sobre asuntos de real hacienda: repartimiento y tasa de indios, laboreo de minas, etc». En Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles*, vol. 2, pp. 526-539. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S.A.

PEREÑA VICENTE, Luciano

- 1969 «Estudio preliminar». En Luciano Pereña (ed.), *De Regia Potestatis*, XX-CLVI. Madrid: CSIC.
- 1976 «La pretensión a la perpetuidad de las encomiendas del Perú». En *Estudios sobre política indigenista española en América*, vol. 2, pp. 427-469. Valladolid: Universidad de Valladolid.

POLO ONDEGARDO

- 2012 [1561] «Informe del licenciado Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*, 139-204. Lima-Cuzco: IFEA-CBC.

REPORTE...

- 1921 [1562] «Carta información a SM del Conde de Nieva, Virrey del Perú, y Comisarios del Perú, acerca de la conveniencia de perpetuar las encomiendas o repartimientos de indios». En Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles*, vol. I, pp. 395-471. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S.A.

VARGAS, José M.

1937 *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol del Perú (su vida y sus escritos).*
Quito: Editorial «Santo Domingo».

ZAVALA, Silvio

1978 *El servicio personal de los indios en el Perú: extractos del siglo XVI.* México: El Colegio de México.

Apéndice I: *Memoria anónima* (AGI, IG 857, s. f.) (... = roto)

«Memoria de las cossas y mercedes que piden los yndios a Su Magestad»

[1] Lo primero, que todos los yndios que al presente están en cabeça de Su Magestad nunca jamás se encomienden en nenguna persona por vía ninguna de feudo ni de otra manera, sino que siempre estén ymediatamente en cabeça de Su Magestad, como los están los pueblos realengos en España, y que paguen solamente la mytad del tributo del que al presente pagan y que nunca paguen más. Y si por ventura vinieren los dichos yndios a dimynución, se les desminuya el tributo por rata de los que fueren menos.

[2] Que los yndios que están encomendados en personas partyculares como vayan vacando se pongan en cabeça de Su Magestad y estén en ella perpetuamente, y a nengún encomendero se le alargue ni prorrogue más tiempo en su encomienda del que al presente tiene. Y que dende el día que los tales yndios se pusieren en cabeça de Su Magestad no paguen más de la mytad de los tributos que pagauan a su encomendero qua [rota toda una línea en el pliegue]...que en...antes deste está dicho.

[3] Que si Su Magestad puseyere en alguna prouinçia de los yndios corregidor, esté el tal corregidor a su costa y salario e comida, y no a la de los yndios, pues Su Magestad les a de hacer justicia y conseruar en ella.

[4] Yten, que porque en muchos repartimientos deste reyno están agrauaiados los yndios en los tributos, que se moderen, y pidiendo los yndios visita, ellos señalen el vno dellos.

[5] Yten, que se señale cuánto a de dar cada vezino tributario, y que esto que se tasare sea de lo que alcançaren en sus tierras y comarcas conforme a la posibilidad della, conforme a las prouisiones de Su Magestad. [agregado:] y esto sea luego.

[6] Yten, por quanto a caussa de complir con muchos españoles las prouinçias y pueblos están diuididos, de que reciben gran sinjustiçia y agrauio y es causa de su perdiçión, que como vayan los repartimientos vacando de sus encomenderos y poniéndose en cabeça de Su Magestad se vayan juntando las prouinçias por la orden y manera que están en el tiempo antiguo de sus yngas, y los pueblos que estuvieren en cabeça de Su Magestad dende luego empiecen a gozar deste beneficio. // [IV] /

[7] Yten, se pide que todas las vezes que se tratare alguna cossa por el consejo de Su Magestad, o sus gouernadores o otras justicias que generalmente toque a toda la república de los yndios, se haga saber a las prouinçias principales para que enbíen sus procuradores, que siendo en proo de sus repúblicas se haga con su consentimiento y no siéndolo den razón dello y sean oýdos conforme a derecho; y lo mismo se haga tocando a alguna prouinçia particular, haziéndole saber y guardándose la orden que en lo general.

[8] Yten, que las chacaras que llaman del ynga, que eran en que senbrauan los tributos para él, las cuales eran de las repúblicas, se les quede a cada prouinçia y pueblo cuyas fueron y son las tales chacaras, porque de otra manera no pueden dar sus tributos, y las que se les vuieren quitado se les buelban, y de aquí adelante syn consentimiento de las repúblicas y caciques no se den más tierras a persona alguna.

[9] Yten, que las chacaras que an dado a los españoles viuiendo los dueños dellas o algunos dellos se bueluan a los tales yndios, y las que los dueños fueron muertos se midan conforme a la... [roto el pliego, son 2 líneas]...estuvieren.

[10] Yten, porque destar los encomenderos de asiento en los pueblos de sus encomiendas viene a los yndios muchos agrauios y vexaciones, y Su Magestad tiene proueído por sus prouisiones que no estén, piden se guarde la dicha prouisión como en ella se qontiene.

[11] Yten, muchos encomenderos tienen vsurpadas tierras y chacaras que son de la república de los yndios, de que reciben mucho perjuicio, y lo mismo reciben de que tienen los encomenderos y otras personas muchos ganados en sus pueblos y tierras; que las chacaras que estuvieren así vsurpadas se las bueluan, porquestán sin pagar o es tan pequeña la paga que es nada, o esta pagada a los caciques de quien no son sino de la república; y los ganados questuvieren con perjuicio a vista de dos personas, la vna de las cuales señalen los yndios, se echen fuera.

[12] Yten, que a los caciques y señores principales se les den armas e ynsignias como a caualleros, y ni ellos ni sus hijos sean obligados a pagar nengún genero de tributo, como no lo pagauan / [2r] / en tiempo de ynga; y quando por algún delicto les echaren en la cárcel, sea en la cárcel de los hijosdalgo, y los castigos de muerte o de otra cossa sea guardando las leyes de tales hijosdalgo.

[13] Yten, se tase lo que an de dar las repúblicas a sus caciques y principales y seruiçios que les an de hazer, por manera que los súbditos sepan lo que an de dar y los señores lo que les an de lleuar.

[14] Yten, que en cada pueblo aya alcaldes y regidores de los pueblos propios y se reduzgan los pueblos menos principales a los mayores y tengan sus casas de cabildo, egidos y propios del pueblo.

[15] Yten, que los yanaconas e yndias que de seys años a esta parte se an salido de sus pueblos les compelan a boluer a ellos, y todos los demás yndios e yndias generalmente cada vno acuda a su pueblo con el tributo que le cupiere conforme a los demás, y lo mismo se haga en contribuir para el seruiçio que se pretende hazer a Su Magestad.

[16] Yten, que en la sucesión de los casicagos y señoríos se guarde la [rota toda la línea del pliegue] tiempo de sus...naturales en...guo, y los que al presente son caciques no según derecho sino por voluntad de sus encomenderos sean despojados del cacicazgo.

[17] Yten, que las minas o sepulturas que tienen al presente y de aquí adelante hallaren nadie se las pueda tomar; y en lo que toca a las sepulturas y guacas o templos nadie pueda sacarlas syn requerirles primero a los caciques y repúblicas si ellos los quisieren sacar, señalándoles tiempo dentro del qual sean obligados a empeçallo a sacar.

[18] Yten, que los señores y caciques no sean privados de sus caçicagos y señorios sino por delitos muy graues y cometiendo crimen *lese magestatis* contra el rey, y [que si] en estos cassos y aquellos sean priuados no lo sean sus sucessores legítimos.

[19] Yten, que los tambos reales questán en sus tierras y son de sus repúblicas no se los puedan quitar a ellos, y los questuvieren dados a españoles o a otras personas se les quiten y den y bueluan a las repúblicas de cuyos son para que los yndios los puedan poblar y vender en ellos los repartimientos y arrendarlos o venderlos a quien quisieren. /[2v]/

[20] Yten, que se dé traslado a los yndios de todas las prouisiones e cédulas que Su Magestad a enbiado y enbiare a estos reynos para bien y defenssa de los naturales dellos, y se cumplan y guarden así las enbiadas como las que se enbiaren.

[21] Yten, que se les guarden generalmente las costumbres buenas que tenían en tiempo de sus yngas.

[22] Yten, que los años que fueren estériles en las comidas no paguen tributo dellas en parte o en todo confirme al daño que vuiere.

[23] Yten, que los yndios questuvieren en cabeça de Su Magestad primero que se traigan los tributos al pueblo donde son obligados a ponerlo se traigan en almo-
neda, y si los yndios por el tanto lo quisieren sacar, se les quede.

[En el vuelto del pliego:] Memoria de lo que piden los yndios

Apéndice 2: Informe del licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena (AGI, IG 1624, ff. 42-65[80-104]) (... = roto)

/42[80]/ [Anotado arriba, de otra mano:] **Ojo a esto**

[Folio muy deteriorado, solo se puede leer la parte derecha]

...mandado en el artículo de la perpe[tuidad]...del Pirú que tienen pedida en los...míos que tienen encomendados, digo que quatro xxx...toca xxx los cuales xxxx casi todo lo contenido

...que lleuaron los comisarios...perpetuidad es cosa sigura, útil y conue[niente] ...[quie]tud y sosiego de aquella tierra y de los...naturales...

...se a presupuesto que la perpetuidad tenga las partes...de ...que lo será de más satisfacción a to...perpetuidad o hecha en los encomenderos o he[cha]...por la vía que la piden para no ser encomend[ados]...alguna perpetuamente.

...xxxx de hazer la perpetuidad a los encomen[deros]...como paresçera más.....que ...inconbiniente...la perpetuidad hecha en los encomenderos será...enteresse que la perpetuidad hecha en los...resumiré los que los comissa[ríos]... hizieron

...el artículo de si es cosa sigura la...es negoçio tratado muy...de la conçiçia, porque

[dos líneas finales rotas]

/¿42v[80v]?/ [Folio muy deteriorado, sólo se puede leer la parte izquierda]

como oy se dan...vida y letras...memoria de...y así no trató...útil y conueniente...quietud y sosiego de los morado[es]...les della. En lo qual digo que los comi[sarios]...escruiieron a todas las ciudades...se juntasen y enuiasen...artículo y las razones...lo hizieron, y las...perpetuidad en los encomenderos...fixo y durable, e lo de aquellas...[razo]nes que para esto alegaron son que...nos unos de otros... seruir.

[Al margen:] Causas que alegan los encomenderos por donde conuiene la perpe[tuidad]...alteraçiones cesarán

[1] La primera, ...las alteraçiones y motines que...les...an nasçido prinçi[palmen]te)...de ser encomendados y como...aya...destas enco[miendas]...tantas por ser

las enco[miendas]... gados a hallarse en ella...siones para conseguir su...los indios encomendados... [dos líneas rotas]

[2] La segunda, ...perpetuidad cessará...tierra que causa...sabe que el... [roto hasta el final] /43[82]¹⁶/ [roto en partes]...la perpetuidad [en] los encomenderos della...poder más aparejo para...quando se ofresçiese ocasión...más criados, más allegados...estoruar...que [inten]tasen inquietar a...con lo qual todos estados serán tan aprouecha[dos]...ella y...Su Magestad...

[Al margen, otra mano:] Ojo a esto

[4] [La quar]ta es que, como se ha uisto en lo de ayá lo que ha deshecho ...mas pasadas ha sido la fuerça de los encomen[deros]...auiendo de ser en lo de adelante con más obligación ...on quanto esta fuerça fuera más pepetua, más fuerte y más y mejor se conseruará, con que el estado de los indios será más acrescentado y conseruado y la tierra terná asiento, fuerças y neruios para castigar lo males...justicia en ellos y los malos menos atreui[dos] que en el pasado, y por consiguiente más respecto y ... a Su Magestad y a sus justicias.

[5] [La quinta] es que con esta perpetuidad la hazienda de Su Ma[gestad] y de particulares, así destos reynos como de aquellos, [vendrá en] grande aumento y cresçimiento por [que] hecha la perpetuidad...asientarán los honbres allá, y desta manera cresçe...[mul]tiplicar la poblaçión y la gente, y así los tratos...de la tierra...las quantas de allá y de acá que...a Su Magestad...con tanto cresçimiento, y en e[l] estado que se va poniendo no podrá dejar de tener [much]a baja y dimi-nución cada día.

[6] La sesta, que con esta perpetuidad los encomenderos della harán asiento en aquella tierra por conservar su memoria y procurarán ennobleçerla para que quede en sus descendientes y suçesores y con esto harán capillas, patro[nazgos], colegios, hospitales, universidades para beneficio par/ticular /43v[82v]/ y general de sus...verná a ser...y gual y dios...les serán más genera...humana...y de asiento perpetuándolo...se asegura la...los encomenderos.

[7] La séptima, es que con esta perpetuidad...con que aquellos estados que adquirieron y [roto]taron, que fue la conuersión y...de aquellos indios. Lo qual se da a entender claro así por lo dicho en el capítulo de atrás como porque hecha la perpetuidad los encomenderos tratarán mejor [a] los indios. Y tratándose desto y

16 La numeración es discontinua.

de la conservación de sus...y aún acrecentamiento dellos por [roto] interesse no tratarían de lo que agora, que es de ir...a España, y para esto disiparlos y acabarlos para hazer acá...las memorias que allí no pueden para estar la tierra sin asiento.

De lo qual ha nascido en lo de...la poca doctrina que en ellos ay y el menoscabo en su...y policía aún se...de suio...y sería...teniendo...los encomenderos se determinarían en haciendas..., ganados, casas y otros...es en la tierra con que vernán los sucesores a ser prósperos y ricos, con que escusarían la maior causa y ocasión que los... o neçesita disipar y molestar los indios, que es entrar el sucesor en ellos neçesitado y pobre y obligado a con...su encomendero, lo qual todo es imposible que çese auiedo de andar...encomenderos temporales que /44[83]/ se ayan de mudar de nueuo, maiormente por la orden que agora, que es encomendarse al más pobre, como lo son los más de los que los pretenden.

[9] La nouena razón es, porque presupuesto que aquella tierra para conseruarse ha menester tener encomenderos y gente principal obligada a su defensa, so pena que faltando estos estará en notable peligro de perderse, este efecto se asigura más con encomenderos perpetuos que temporales, pues éstos, por lo que a ellos les va, ternán más particular cuidado desto, así porque lo jurarán como por escusar gastos y riesgos que de lo qontrario se les seguiría.

[10] La décima, porque está muy claro el beneficio que los indios resçiben de estar encomendados en encomienda perpetua y no temporal, por lo que muestra la experiencia que se menoscaban los estados temporales y se conosçe que ban en acrecentamiento los estados perpetuos y que tienen sucesor perpetuo, como también se ve en la diferencia que ay del tratamiento que haze el vsufructuario de vna viña o heredad al señor y propietario della.

[11] La onze, es que teniendo la perpetuidad los encomenderos, y así por esta razón? asiento perpetuo todos los demás estados de aquella tierra le tomarán y ternán, con que la tierra que oy se ba menoscabando tanto se yrá acrecentando de todo género y estado de gentes, los quales cultiuarán la tierra senbrando, plantando, poblando y criando por el muncho aparejo que en la tierra ay para ello. Y con esto, el trato y groseza de la tierra se aumentaría, y a los indios les cabría la maior parte, como gente que tiene la más parte de la tierra, y los diezmos de las yglesias /44v[83v]/ serían tan aumentados con que vernía a ser elegidos a los beneficios dignidades y perlaçias personas muy letrados y muy aventajados en vida y costumbres y letras, con que dios nuestro señor sería muy seruido y la tierra muy acrecentada y mejorada en lo spiritual y temporal.

[12] La doze, es que con esta perpetuidad yría trauándose el deudo entre los encomenderos y creciendo la paz y amistad ente ellos, casando sus hijos unos con otros, y lo mismo harían las otras gentes de otros estados visto el asiento de la tierra, de donde resultará perpetua paz y sosiego en ella, amor y concordia ente los auitadores della, y amor y correspondencia a los indios naturales.

[13] La treze, que con esta perpetuidad los indios se industrialarán por lo que vieren en los demás a procurar perpetuar su memoria en sus hijos, y los amarán y conseruarán como son obligados, lo qual oy no hazen.

[14] La catorze, es que todo el rencor y aborresçimiento que los indios oy tienen al encomendero a causa de lo que los frailes les incitan contra ellos, con la perpetuidad se uoluerá en amor como maiormente tienen a los señores perpetuos sus vasallos; lo qual yrá cada día en creşçimiento con los buenos tratamiento y obras que les harán, de que redundarán grandes benefiçios de la conversión y conseruaçión destes indios y su aumento.

[15] La quinze, que con esta perpetuidad se trauará vn amor correlatiuo entre los indios y el encomendero en gran benefiçio de la tierra y de los yndios, que será que el encomendero mostrará a los indios a biuir en poliçia, trato y /45[84]/ y comercio, y los indios descubrirán a los encomenderos los secretos thesoros y minas de la tierra, y otras cosas que oy no se saben ni se entienden, de que resultará notable fruto a la tierra y a todos [los] estados della, eclesiásticos y seglares.

De manera que por estas razones que alegan, que en efecto vienen a ser vna misma cosa, todos los cabildos concluyeron en que la perpetuidad conuenía y era muy neçesaria a la paz, asiento y quietud de aquel reyno y al bien de los vecinos, moradores y pobladores dellos y de los indios.

[Al margen:] Qontradiçión de los indios a la perpetuidad y causas que los encomenderos alegaron

Estas causas, o la maior parte dellas, se les refirieron a los indios en las pláticas que se les propusieron al tiempo que se les trató de que se viesen entre sí sobre si le conuenía tomar la perpetuidad o no; y estos indios dixeron que querían verlo, y en cabo de tres días respondieron pidiendo ellos la perpetuidad y contradiziendo el ser encomendados en perpetuidad a sus encomenderos, alegando qontra las razones de los encomenderos lo que se sigue:

[Al margen:] Lo que los indios dijeron contradiziendo ser encomendados perpetuos

[1] Quanto a lo primero de que cesarían las alteraciones, que antes lo niegan, sino que crescerían, porque los que las an causado son los mismos encomenderos, como se bio en la alteración de Gonzalo Picarro y de Francisco Hernández Girón; y así antes ellos cada vez que quieran las tramarán y ordenarán de nuevo.

[2] Quanto a lo segundo de que cesará la mucha gente que allá pasa, a esto dizen que Su Magestad puede prevenir eso con otros medios mas lícitos y menos dañosos para /45v[84v]/ los indios y con que se pudiese escusar mejor esto.

[3] A lo tercero, de que ternán los encomenderos más poder y más fuerça para resistir a los malos y ayudar a la paz de la tierra, replican que quanta más tengan menos conviene al seruicio de Su Magestad ni al bien de la tierra y dellos, porque serían más parte para qualquier daño que quisiesen hazer en ella; y con esto comprehenden el tercero y quarto capitulo.

[5] Al quinto, de que crescerán los tratos e industrias de la tierra y las rentas de Su Magestad, dizen que quanto más desto vuiere será más trabajo y menoscavo para ellos, porque todo aquello a de ser con costa y trabajo de los mismos indios, con que antes serán disipados que aprouechados, y más ocupados para el prouecho de los encomenderos y menos industriados ellos en doctrina ni otra cosa alguna; y con esto comprehenden el sexto y séptimo capítulo.

[8] A lo octauo, de que se çarragaran? de ganados y haziendas raíces, que eso será en maior daño de los indios, porque se lo an de tomar de sus haziendas y lo an de beneficiar y sustentar los mismos indios con su trabajo, y será para prouecho ageno y no suio, sin que se les pague su trabajo, pues nunca se lo pagan y si alguna vez lo pagan es menos que los otros, y aquello descontando de la tasa de cosas que o no las tienen o no las pueden ni deberían pagar.

[9] A la nouena razón, y a las demás, dijeron que no querían creer que estando perpetuados serían mejor tratados /46[85]/ de sus encomenderos ni más industriados en doctrina y poliçia, porque vían que sabiendo su encomendero que su hijo auía de suçeder en el repartimiento, al qual con razón deuen tener más amor que al biznieto que no conoçen ni saben qual será, los disipan y destruyen por cunplir sus ponpas y faustos, que mucho menos los conseruarán ni aumentarán para los otros descendientes que no saben si los ternán, y así les ternán menos amor que ahora y los tratarán menos bien que agora; y que las demás razones que se les apuntaron son en beneficio de los encomenderos pero no de los indios.

[Al margen:] Lo que piden los indios y las razones que dan para ello

Por estas razones qontradizen lo que alegan los encomenderos y que no quieren ser perpetuados en ellos sino en la corona real de Su Magestad sin que se puedan perpetuamente encomendar, y que [en] lo que les mueue a querer esto es lo principal lo que se sigue.

[1] Lo primero, salir de la opresión y trabajo en que sus encomenderos los tienen y los ternían [sic] si los uviesen de tener perpetuos, maiormente con jurisdicción, que sería ser poco menos que esclauos como lo muestra lo de atrás y el tratamiento de lo de hasta aquí.

[2] Lo segundo, que serán más amparados y defendidos de Su Magestad que no de sus encomenderos, como lo ha mostrado en el cuidado que hasta aquí ha tenido en las muchas prouisiones que ha mandado despachar en su fauor, así en lo que toca a su libertad y doctrina como a su tasa, labor de minas, seruiçio personal, cargas de indios, puentes y tambos y otras cosas, las quales se an dejado /46v[85v]/ de executar por sola qontradiçión de sus encomenderos; y también lo ha mostrado en los muchos obispos, clérigos y frailes que a su costa Su Magestad les ha enviado que los doctrinen.

[3] Lo tercero, porque podrán ser tasados y retasados cada vez que les conenga sin qontradiçión de nadie, lo qual no será así estando encomendados, pues el encomendero lo qontradirá como lo haze, y así nunca pueden ni podrán ser desagruaiados en sus tasas.

[4] Lo quarto, que estarán con esto libres de cargas y acarretos, labranças, crianças, seruiçios y edificios de sus encomenderos, con que ternán la libertad que Su Magestad quiere que tengan.

[5] Lo quinto, que siendo de encomenderos no pueden ayudar unos a otros, lo qual an mucho menester para su conseruaçión, porque vnos dellos son faltos de lo que otros tienen, y por esto los tenía el Inga puestos debajo de prouinçia para que nada les faltase para su conseruaçión; y así, siendo de Su Magestad se podrían volver a aquella traça y orden de entonces y serían más ayudados y releuados y estarían más aptos para su doctrina.

[6] Lo sexto, que siendo de Su Magestad y volviéndose a prouinçias como lo estauan en tiempo de los ingas, vernán a ser restituidos en su señorío antiguo y tierras de que están desposeídos a causa de estar diuididos en tantos encomenderos, con que la conçiencia de Su Magestad quedaua tan saneada y ellos vernían a ser tan acreçentados. /47[86]/

[7] Lo séptimo, por la mucha quietud que la tierra terná, y con esto ellos mismos, porque estando en cabeça de Su Magestad terná Su Magestad más aparejo con que gratificar las personas beneméritas y que le vuiesen seruido con los tributos que dellos Su Magestad lleuase, con que todos procurarían de meresçerlo, y más fuerça para castigar y resistir a los que quisiesen delinquir.

[8] Lo octauo, porque ellos ven que todos dizen que en Castilla se huelgan más los vasallos de ser de Su Magestad que no de señores particulares; y pues allá que lo entienden lo hacen así, ellos quieren hazer y entender lo mismo.

[9] Lo noueno, porque ellos se ternán por más honrados siendo de Su Magestad que no estando encomendados en particulares encomenderos.

[Al margen:] Que se volberían de paz todos los indios que andan alzados

[10] Lo dízimo, porque con esto —sabiéndose que no se an de encomendar perpetuamente— saldrían de paz todos los indios que están alçados y andan por los montes, a los quales ninguna otra causa se lo estorua sino el aber de ser encomendados en particulares personas

[11] Lo onze, porque si teniendo los encomenderos por sola su vida o de vn hijo los tratan tan mal y les hacen tantas fuerças y violençias, qué sería teniéndolos perpetuos.

[12] Lo doze, porque siendo de Su Magestad podrán quejarse de qualquier agrauio que resçiban, lo qual no podrán ni osarán siendo de encomendero.

/47v[86v]/ Por estas causas dizen que no quieren ser encomendados sino en Su Magestad; y aunque estas razones no las alegan juntas, son sacadas de lo que dizen vnos y otros en diversos razonamientos que se les hizieron.

[Al margen:] La réplica de los encomenderos en qontradiçión de lo que los indios pidieron

Los encomenderos qontradizen la perpetuidad de los indios en cabeça de Su Magestad; y de lo que alegan para fundar esto, se sacan las razones más principales [que] en suma, que son:

[1] La primera, que sin encomenderos la tierra se despoblaría y acabaría, porque estos es el miembro más principal que puebla y sustenta la república de aquella tierra; y si este se acabase —como en efecto se auía de acabar perpetuándose los indios en Su Magestad y en su corona real— de nesçesidad se auía de acabar y deshacer la tierra.

[2] La segunda, que ya que no se acabase a lo menos estaua cierto el no poder ser más la tierra sino antes menos, y vastaría [para] que tierra tan grande y fértil se pusiese en estado de menor ser del que oy tiene y que viniese a ser como tierra despoblada y sin fruto.

[3] La tercera, que perpetuándose los indios en cabeça de Su Magestad jamás mudarán del ser que oy tienen, y no será posible ir a más sino volver a menos, porque no ternán quien se cuide dellos ni de conseruarlos ni industrialarlos en poliçia, porque an de andar en poder de los oficiales reales que se be como tratan los que agora tienen a cargo de los que están en cabeça de Su Magestad.

[4] La cuarta, que quando Su Magestad quisiese tener destos indios el cuidado que los encomenderos, verná a ser con tanta costa que le viniesen a quedar sin fruto alguno ni /48[87]/ prouecho, porque abría menester para ello muy muchos hombres y con muy maiores costas que los encomenderos.

[5] La quinta, porque el encomendero, por el interesse que le yua en ello, se desuelaría en reduzirlos a pueblos a peso y medida, a orden y poliçia, con que se haría muy fácil su conversión, aumento y doctrina; lo qual no pueden hazer los oficiales a cuio cargo an de estar, que lo abrán de hazer todo por mano agena de criados y de otros allegados; y si alguno tuuiere desto más cuidado habrá de ser con doblada costa y trabajo, y menos aprouechamiento y menos cuidado del que el negoçio ha menester.

[6] La sexta, que en poder de los oficiales reales tienen los indios gran número de gentes sobre sí, porque los oficiales nada de lo que a estos toca pueden hazer por su mano, y destos ningún reparo pueden tener, y con el encomendero por mal que lo haga los anpara y defiende de otros.

[7] La sétima, que estando en cabeça de Su Magestad no pueden gozar de remisión alguna en tiempos de necesidad, porque los oficiales no pueden hacerla de lo que an de cobrar de los indios, ni menos les pueden dar espera alguna; y al qontrario, los encomenderos les sueltan y remiten y esperan siempre que se lo piden.

[8] La octaua, que estando en cabeça de Su Magestad se les estorua la mucha satisfacción que de los encomenderos resçiben en vida y en muerte, porque se be que ninguno dellos muere allá que no les hagan alguna restitución, /48v[87v]/ la qual no abrán puestos en cabeça de Su Magestad; y así dejarán de hacerles otras muchas buenas obras, como hospitaes, colegios, yglesias, capellanías y monasterios, de que resçibirán notable daño, porque se ve que muchos indios están libres de tributo con lo que an comprado de lo que les an mandado sus encomenderos, como

son los de Hernán Vela, los de Hinojosa, los de Lorenzo de Aldana y otros; y demás desto dejan de ser entre sí muy ricos.

[9] La nueve, porque faltando los encomenderos, que son los que sustentan la grosedad de la tierra, y sacando los mercaderes lo que sacan cada flota, está cierto que en muy poco tiempo la tierra auía de perder el ser que tiene y quedar infructuosa.

[Al margen:] La qontradiçión del común a la perpetuidad y las causas que alegan

[Al margen, de otra mano:] Esta es muy vien

Por estas razones que son sacadas del intento de las peticiones de los encomenderos alegan que ni al seruiçio de Su Magestad ni al bien de la tierra, ni a la conseruaçión della y de los indios conviene que se pongan en cabeça de Su Magestad. Y visto lo uno y otro por los Comisarios, juntamente con vna qontradiçión que por carta hizo el común del Cuzco en que sólo alegan dos causas: la vna es que la perpetuidad es en perjuicio de las personas antiguas y beneméritas que an seruido a Su Magestad en aquellas partes, y que este perjuicio es tan grande que sería dar ocasión a alboroto y bullicio, y que lo que se ordena para paz y sosiego saliese al reués y al qontrario. La otra, que es perjuicio de los tratantes y del trato y comerçio /50[89]/ universal de la tierra, porque teniendo los encomenderos los indios perpetuos les estoruarían todo el trato y querrían tomarle todo en sí, y saldrían con ello, pues ninguno trato de los de la tierra se puede hazer sin indios, y estará muy en voluntad de los encomenderos salir con ello, pues oy con no tener los indios perpetuos se lo inpidirían si pudiesen salir con ello.

[Al margen:] Resolución y voto de los Comisarios en la perpetuidad, qué conviene y en qué forma

Y por cumplir con todos tres miembros, el de los encomenderos, el de los indios, el de el común, vinieron los Comisarios en dar traça que la tercia parte de los repartimientos más beneméritos y más dignos se perpetúe en los encomenderos, y la otra tercia parte se perpetúe en la corona real de Su Magestad, para que sea hazienda y patrimonio proprio suio, y la otra tercia parte se ponga en la caja para que se encomienden por vna vida o, no encomendándose, de los tributos dellos gratifiquen las personas beneméritas que viesen seruido y adelante siruieren.

Que este aya sido muy buen paresçer y medio no ay por qué dudarlo, pues que teniendo los Comisarios el negoçio presente y estando en la tierra y con las gentes a quien tocaua les paresçió así, bien debieron considerar lo que a todas partes tocaua; y así yo no terné qué decir en esto sino que en esta forma la perpetuidad será vtil y necesaria con que las condiçiones sean tales que no ofendan /49v[88v]/ a la libertad de los indios ni a su anparo, defensa, conversión y conseruaçión, como diré en su lugar.

El segundo punto que propuse fue [que] si teniendo la perpetuidad las partes que se propusieron en el capítulo de atrás será de más satisfaçión para todos [los] estados hecha en los encomenderos que en los indios, o por el qontrario.

[Al margen:] Artículo Segundo

Satisfaciendo a este capítulo, digo que consideradas las razones que los encomenderos dan qontra los indios y los indios qontra los encomenderos, y las condiçiones que cada vna de las partes pide, es confusión grande; y porque dellas se a de tratar en el capítulo siguiente no tiene para qué referirse ninguna dellas sino sólo decir que por la orden y traça que los Comisarios dieron, que fue perpetuar en los encomenderos sola vna terçia parte y no más, y las otras dos en los indios para no ser encomendados, no ay qué altercar en este segundo capítulo. Aunque, fuera de los dicho y apuntado atrás, apuntaré que todas las razones que los encomenderos alegan en su fauor no son *messe per nunc* sino que están *in pendentí sibe uentu*, y no se puede juzgar si será así o al qontrario, y que todos los que los encomenderos llaman prouechos sean daños.

Lo qual muestra bien que aunque todos ellos fueran fundamentos muy principales esto que digo obligaua mucho a mirarlos y remirarlos, pues lo que se prouee por ellos es negoçio que inporta tanto açertarse o errarse. Y así, sin mirarlo mucho, considerada la persona del encomendero, la calidad /50[89]/ del repartimiento, el estado en que está, la causa que lo ha puesto así, yo no osaría asegurar que la perpetuidad en los encomenderos, aunque fuese por terçia parte, sería muy sigura, y antes los dejaría en este estado que oy están que mudarlos sin muncha consideraçión. A lo qual, demás de lo dicho, me mueuen algunas consideraciones.

[Al margen, otra mano:] Parecer del autor

[1] La primera, qestos indios es agora gente de poca noticia de nuestras cosas y leyes, y todo aquello que el encomendero les dijere creerán que es ley nuestra y

ternían muy a la mano perderse no siendo el encomendero tal qual conuiene para confiar del los cuerpos y ánimas de aquellos; y conuerná que su vida y tratamiento destos sea prueua de si conuerná o no tratarse con él, que no ay por qué hacer la regla tan general que basta para efetuar un negoçio tan graue sola la esperança de lo que será adelante, pues para este negoçio solo se a de mirar qual es el encomendero agora y qué tales son los indios agora, que lo que serán él y ellos adelante no lo sabemos ni es justo fiarlo desá esperança.

[2] Lo sigundo, es el aborreçimiento grande que los indios an tomado con este nonbre de encomenderos perpetuos y pales [sic], lo qual bastaría para que ellos mismos se destruiesen como vemos que lo an hecho los indios de Chile y de otras prouinçias de aquellas partes, a lo qual por ninguna vía se les debería de dar lugar, teniéndose quenta con los que ay más bien tratados de sus encomenderos; porque los que lo son, cierto aman a sus encomenderos y ningún descontento les dará de ser perpetuados en ellos; /50v[89v]/ y por el contrario, los que no lo son, lo sentirán en demasía.

[3] Lo terçero, es el escrúpulo que se representa de hazer a estos tributarios perpetuos, porque aunque ellos lo fueron desde su primer señor que tuuieron, eso era con que no reconosçían más que sola aquella cabeça superior del Inga, a quien respetauan y reconosçían; pero aquí, quedando obligados a los derechos que a Su Magestad de derecho le son deuidos, an de pagar este tributo a su encomendero perpetuamente, y otro al caçique, y otro a la caridad, cosa es dina de muncha consideración, porque estando en la corona real de Su Magestad diferentemente los releuará de los demás derechos que lo serán siendo de encomenderos perpetuos.

[4] Lo quarto, que haze esta parte de la perpetuidad muy escrupulosa, es la pepitoria que está hecha de los repartimientos, a vno un pedaço y a otro, con que está desconpuestos los caçiques de su señorío y mando en que se hallaron quando aquellos estados se descubrieron; y aunque por çédulas de Su Magestad están mandados defender y amparar, lo qual no se puede por vía ninguna hazer si la perpetuidad se haze en los encomenderos.

[Al margen:] Resolución deste miembro

[5] Lo quinto, es que los encomenderos adinerados y ermanados, si no fuesen tales quales conviene, antes seruirían de escrúpulo que de paz ni asiento; y por esto se a de tener quenta con que en cada pueblo principal aya gente de guerra que tengan sueldo de Su Magestad que aya hecho fidelidad, y que demás desto ningún

puerto de mar se perpetúe, porque estos son llau de /ʒɪ[90]/ aquella tierra, antes se pueblen de españoles, como son Hacarí, Pisco, Oymay, Chule, Tarapacá y otros, porque quien en aquella tierra poseyera la mar y puertos della tiene toda la fuerza que ay en ella; con todo lo qual conviene tener cuenta; y no son tan neçesarias en qualquier población personas de más y menos suerte y calidad como en los miembros corporales para sustentar el cuerpo. Algunas de estas causas me movieran a que la perpetuidad hecha en los indios por la bía que la piden era más sigura y de más satisfacción para la conçiencia de Su Magestad y de su hazienda; pero paresçe que era fundar un cuerpo sin cabeça y sin pies, lo qual no puede durar.

[Al margen, de otra mano:] Parecer del autor

Helo referido para con esto tener por más açertada la distinción de los tres miembros, pues el escrúpulo —si le vuiese— viene a ser menos, y el riesgo y peligro se preuiene así qontra los encomenderos como qontra los demás. Y teniéndose cuenta con las partes del encomendero, con las calidades del repartimiento, con las condiçiones que se dieren, el estado y ser de los indios, y mirado todo, justo es que aquella república tenga de todo, porque con esto sea más firme y más durable, y un estado respecte a otro, y otro corresponda a otro, que es lo que puebla y acresçienta las repúblicas nuevas; y aún las muy antiguas, si no tienen destos, se suelen perder.

[Al margen:] Terçero Artículo

El terçero punto es con quáles condiçiones de las que piden los encomenderos y de las que piden los indios paresçe más /ʒɪv[90v]/ justa la perpetuidad, y quáles de las pedidas traen inconveniente. A lo qual satisfaciendo digo que las condiçiones que los encomenderos tienen pedidas y les están conçedidas son las que se siguen.

[Al margen:] Condiçiones de la perpetuidad

[1] La primera, que se les da por uía de maiorazgo para que suçeda el hijo o hija maior, prefiriéndose el nieto al tío.

[2] La 2ª, que suçeda a falta de hijos legítimos el bastardo aunque sea mestizo.

[3] La 3ª, que suçeda el transversal llamado en testamento

[4] La 4, que se les da con jurisdicción ciuil y criminal en primera y segunda instancia, digo jurisdicción ordinaria y en grade de apelación, aunque con algunas moderaçiones que después referiré.

[5] La 5, que el sucesor haga la fidelidad como en feudo

[6] La 6, que el nuevo sucesor pague la tercia parte del feudo de los frutos del primer año.

[7] La 7, que el sucesor dote las hermanas y alimente los hermanos no teniendo de qué.

[8] La 8, que alimente su madre no teniendo de qué.

[9] La 9, que no se junten dos maiorazgos por vía de casamiento ni en otra manera.

[10] La 10, que se les dé el derecho de patronazgo en las doctrinas para presentar.

Estas son las condiciones que están puestas y concedidas /52[91]/ a los encomenderos por los Comisarios; y en algunas dellas fueron conforme a la instrucción que llevaron, y en otras muy fuera della, porque ni la jurisdicción ni el patronazgo no se puso en ninguno de los capítulos de la instrucción, y menos el darse sino por título de feudo y no de maiorazgo —pero las condiciones son de feudo, y así obra de poco que el nombre sea de maiorazgo o de feudo—.

[Al margen, de otra mano:] Jurisdicción ni patronazgo no se puso en los capítulos de la instrucción

[Al margen:] Declaración de la condición 4 sobre la jurisdicción

En las demás [condiciones], digo que los Comisarios conceden la jurisdicción en esta manera: que presupuesto que está mandado por cédulas de Su Magestad que los indios se reduzgan a pueblos y que aya entre ellos alcaldes dellos mismos y regidores, que esto se haga. Y hecho, estos alcaldes conozcan de los pleitos que entre ellos mismos vuiere si fueren de cantidad de hasta veinte pesos, y que de lo que en esto determinaren los tales alcaldes no aya alçada alguna; pero siendo de más cantidad que los dichos veinte pesos, conozcan los alcaldes y aya alçada para el encomendero, y de lo que en este caso determinare el encomendero, siendo negocio de hasta çient pesos, no aya otra alçada alguna; pero si el negocio fuere de hasta trezientos pesos, conozca dél el encomendero y no los alcaldes, y el alçada que dél se interpusiere vaia al oidor que fuere a uisitar la tierra, y ante éste se fenezca sin que aya más grado; pero si el negocio fuere de más cantidad, conozca della el encomendero y la apelación vaia al oidor y dél se pueda apelar /52v[91v]/ para el audiencia y el oidor concluía el proceso, y çerrado y sellado lo inbía al audiencia. Lo qual se entiende en las causas çiuiles, pero en las criminales, en lo que no vuiere sangre conozcan los indios alcaldes, y con lo que determinaren se fenezca y acave el

pleito; y si tal uuiere, sea antel encomendero, y si se apelare sea para ante el oidor que fuere a uisitar, y de lo que este determinare no aya más alçada. Pero si la causa fuere sobre muerte, conozca della el encomendero y la apelação vaia al audiencia; y en los casos *criminis lese magestatis diuinne aut humane* o *idolatrix* o *criminis nefandi*, si la causa fuere tal que el conoçimiento della pertenezca al juez seglar, conozca della el encomendero; y si la sentencia que diere fuere de muerte, la apelação vaia al audiencia, y si no, vaia al oidor.

Con estos retruécanos conçeden los Comisarios la jurisdicción a los encomenderos, puesto que a los encomenderos nunca se les declaró la forma en que se les conçedía. Las causas que los encomenderos alegaron para que se les diese, y que mouieron a los Comissarios a conçederla, son estas:

[Al margen:] Las causas que los encomenderos dan para que se les dé la jurisdicción

[1] La primera, que la tierra va creciendo de mestizos, mulatos, y negros y destas gentes, los cuales suelen inquietar y molestar los indios, y no teniendo jurisdicción los encomenderos para ampararlos y defenderlos destos yría en más crecimiento el daño que estos harían en lo de adelante; y que si Su Magestad vuese de poner juezes para esto en cada repartimiento, auía de ser con grande costa suia y de los indios, lo qual se escusa teniendo ellos la jurisdicción. /53[92]/

[2] La 2ª, porque teniendo los encomenderos [la jurisdicción] se les escusarían a los indios las muchas costas y gastos que hazen, y lo mucho que se divierten de su tierra, por ir a pleitear a las audiencias, con lo qual se gastan, mueren y destruyen y enferman, y los roban los procuradores, soliçitadores, abogados, escriuanos, lenguas y otras muchas gentes; y esto se escusaría litigando ante su encomendero.

[3] Lo terçero, porque teniendo los encomenderos la jurisdicción ternían siguros y guardados los caminos y despoblados que ay entre los repartimientos y de vnos lugares a otros, que son grandes, lo qual no se podrá hazer en lo de adelante sino con gran costo y trabajo, y así nadie caminaría siguro ni ternía siguridad en lo que lleuase.

[4] Lo 4º, porque sin jurisdicción no podrían compeler a los indios a que se inclinen y vengán al ser que nosotros tenemos, y que sean más de lo que oy son, y así yrían siempre en disminución y no en crecimiento, y con esto yrían en mucho aumento.

[5] Lo 5º, porque poco podría obrar la perpetuidad para lo que toca al asiento y quietud de la tierra si no se diese con jurisdicción, porque sin esta nada podría más el encomendero de lo que oy puede, ni en defensa de su tierra ni de sus indios.

[6] Lo 6, porque teniendo jurisdicción el encomendero puede cunplir mejor con su conçiencia y descargar la de Su Magestad en el amparo y defensa que deue y está /53v[92v]/ obligado a estos indios.

[7] Lo 7º, porque al común de la tierra se le haría asimismo venefiçio grande con que por do quiera que pase y vaia ha de hallar juez que le ampare y defienda y administre justicia, lo qual no será faltando jurisdicción en los encomenderos, porque an de ir a las audiencias.

[8] Lo 8, porque cresçiendo aquella tierra —como va cresçiendo— de gente baja y viçiosa, como lo son los negros, mulatos, mestizos y otros, cresce la ocasión de los viçios y delictos, y así la necesidad del remedio y reparo, y el más çierto es dar la jurisdicción al encomendero, con lo qual Su Magestad escusa gasto y carga, y los indios costa y trabajo.

[Al margen:] Contradiçión a la jurisdicción para que no conviene

Estas causas y otras, y creer que los encomenderos sin la jurisdicción no açetarán este negoçio, y sí lo açetaran fuera con muy menor interesse, obligó a los Comissarios a conçederles la condiçión de la jurisdicción. Pero en tanto grado entiendo que no es necesaria para los indios, antes dañosa, la jurisdicción que piden los encomenderos y se les da, que ternía por de menos inconuiniente no efectuar la perpetuidad que darla con jurisdicción, porque si no la quisieren vnos otros la querrán, y no puede ser vno ni por vn niuel el motiuo de todos los encomenderos. De las causas que a esto me mueuen, son las que apuntaré las principales de ellas.

[Al margen:] Las causas para réplica de las de los encomenderos

1) La primera, que ninguna de las razones alegadas por los encomenderos para que conuenga darles la jurisdicción concluyen /54[93]/ necesidad en lo que piden. Porque decir que conuenga para la defensa de los indios qontra los mestizos mulatos y negros por sus excesos no concluye que no aya otros medios más lícitos para euitar esto, como lo sería el que los indios ternían entre sí teniendo alcaldes, los cuales se defenderán mejor que los defenderá el encomendero, y con más facilidad y con menos costas, y lo mismo hará el juez que Su Magestad terná puesto en la cabeça de la prouinçia.

[2] Lo 2º, porque menos neçesita la otra razón de escusar a los indios la costa y gasto daño y molestia que resçiben yendo a pleitear a las audiencias, porque no sé yo como se les escusa esto teniendo la jurisdicción el encomendero y por la orden que se les da; pues enteniéndola y auiéndola de administrar entra luego tener su juez o alcalde maior, su asesor, su escriuano, su defensor, su prouisor, su fiscal, su lengua y otros mil géneros de gentes con que se les doblan y diez doblan los daños, costas, y gastos que se refieren se les escusarán no yendo a las audiencias. Ni sé yo de qué obra que vaia el oidor a uisitar a cada año con tanta costa y gasto de Su Magestad y de los indios si todo este año a de estar pleiteando el indio ante el encomendero por mano de tantos como el encomendero ha menester para aquella, que es multiplicarles a los indios infinidad de inconuinientes y gastos y de gentes que los diviertan de sus casas y haziendas y les den inçentiuo a pelitos y marañas. Y no bastará la maña que acá /54v[93v]/ con fuerças y diligencia posible se ponga para estoruarles esto, maiormente si llegase el negoçio y cudiçia del encomendero a vender o arrendar estos ofiçios como algunos señores lo hazen en España, como es justo que se tema que podrá ser allí; asiguraría yo cierta la perdiçión de los indios, y que abiéndose pretendido su amparo se les abría acarreado y encaminado su destrucción.

[3] Menos obliga ni neçesita la otra causa de la siguridad de los caminantes y tratantes, pues si esta la ay oy sin que los encomenderos tengan jurisdicción alguna y sin que los pueblos de indios tengan orden de alcaldes ni aya juez en la caveçera de cada prouinçia, qué razón abrá para que falte esta quando aya todo esto ni qué necesidad abrá entonçes de la jurisdicción del encomendero si no es para solo prouecho suio dél y no más.

[4] Menos obliga la otra causa que dieron, de que no podrán obligar ni comperler a los indios a que sean más de lo que oy son, pues ninguna cosa tanto inporta a los indios como es la poca mano sobre ellos del encomendero; lo qual, demás que lo ha mostrado la experiencia en lo pasado y presente, y en la muncha fuerça que Su Magestad ha puesto en esto en tantas çédulas y prouisiones que dirigidas a[1] intento de que el encomendero no tenga más entrada con los indios que cobrar su tributo tiene proueidás por los inconuinientes que de lo demás se siguen.

[5] Menos obliga de decir que no obraría de nada la perpetuidad si se diese sin jurisdicción, pues lo que en ella pretendieron /55[94]/ los encomenderos y se pidió a Su Magestad solo fue que se perpetuase la suçesión de los encomenderos, y este se les conçede; y pedir la jurisdicción maior y menor es cosa nueva y ningún agrauio se

les haze ni nouedad en no se la dar; y quando faltase derecho y voluntad en ellos que les obligase a tomar la perpetuidad sin jurisdicción, no falta para que Su Magestad cobrase lo que gastó en tratarla a instancia de quel reino y con poderes suos.

[6] Menos obliga la otra razón que dan los encomenderos, en que apuntan que Su Magestad se descarga de la obligación que tiene de anparo, defensa y justicia destes indios y la carga sobre los encomenderos; porque demás que no osaría asegurar que se pueda hazer *jure tuto*, no sé si [no] sería cargar más la conçiencia, así por fiar negoçio tan importante sin muncha satisfacción de la persona a quien se encarga —pues ésta, aunque de los presentes se pudiese tener alguna, de los porvenir es imposible que se tenga— como porque muy maior sería la carga de corregir y enmendar los encomenderos que la que se podría tener con los indios.

[7] Menos obstaría lo demás que alegan, pues diferentemente se executará y administrará justicia por los ministros de Su Magestad que por los del encomendero, el qual en el castigo de los mestizo, mulatos y negros a de respetar a su vezino y el otro a él.

Por manera que, conforme a esto, ninguna de las razones / [94bis(55v)] / de los encomenderos son tan vrgentes que obliguen a esto siendo artículo de tanto tomo e inportancia; y quando lo fueran, son causas más justas y más preçisas las que obligan a lo qontrario, de las quales referiré algunas.

[Al margen:] Las causas por donde no conviene dar la jurisdicción a los encomenderos

[1] La primera, que si oy sin tener jurisdicción ni perpetuidad sino vn simple vsu-fructo se ve la vexaçión y molestia con que los encomenderos tienen presos los indios y las insolencias que con ellos vsan, y la desorden en mandarlos y seruirse y aprouecharse dellos con tanta libertad, sin que sepan ni poder quejarse, ¿qué se a de presumir que será quando los tuuyesen perpetuos y con jurisdicción? Y quando el indio tenga entendido que aquel es su amo su encomendero, su señor, su juez, y a cuiu voluntad y mando ha de estar subjecto, y que aunque aquel le falte ha de ser lo mismo en su hijo que queda, que quiçá será peor que el padre, no dudo sino que según su mal inclinación y condición bastaría sola la imaginación desto a consumirlos y acabarlos, aunque açertase a ser el encomendero muy llegado a razón, porque les bastaría la ymaginación qontraria desto.

[2] La otra razón es que, si de experiencia tan antigua se conosçe que sólo vn alguacil de vn tanto que está puesto allí por ventero, por solo que trae una vara en

la mano es tan respetado de los indios, y son ellos con él tan tímidos y tan sujetos, que con no oír dél jamás buena palabra sino muchos oprobios y ofensas no le osan replicar ni contradecir cosa que les mande y ordene o él quiera, aunque sea tomarle la mujer, los hijos, la hazienda, ocuparle de noche y de día, ¿qué será con su propio señor y encomendero perpetuo y con jurisdicción, o con los /56[95]/ que éste pusiere en su nombre y lugar? Pues siendo esto así, como en efecto de verdad lo es, qué causa pueden obligar a poner sobre estos indios cosa de tanto inconueniente y que para ellos no sirue de otro fin no lo sé yo cierto si no dar fuerças al encomendero para que se haga peor.

[3] Lo otro, es que si en el estado pasado y presente destas encomiendas de indios y quando cada año los tasan y retasan sin contradicción o con ella, y ay tanta libertad en todo esto, fue neçesario proueerse tantas prouisiones para estoruar a los encomenderos su libertad (cómo es que los encomenderos no entren en sus repartimientos, que no tengan trato ni quenta con sus indios, que no rescaten en pueblos de indios, que no traigan sus ganados vna legua de las sementeras de los indios, que no se siruan de los indios de ningún seruiçio personal, que no carguen indios, que no los lleuen de camino consigo, que no los echen a las minas, que no los ocupen en sus labranças ni crianças, que no comuten las cosas del tributo sin liçençia, que en el seruir de los tanbos se les guarde su costumbre antigua, que sus costumbres que no son qontra derecho diuino humanos se las guarden), y otras de debero género y calidad, las quales ningún otro fin paresçe que tuuieron los que las ordenaron sino desapropiar de los encomenderos estos indios, y pues quando se ordenaron con tan maduro consejo paresçieron tan justas y neçesarias, y después acá se ve el fruto que de guardarlas /56v[95v]/ se a seguido, ¿por qué puede paresçer justo ni justificarse darles jurisdicción y mando agora, tan sin nueua causa que obligue a ello, [y] de donde se a de seguir tanta libertad para muy maiores exçesos que los que se deuieron representar quando se prouieron?

[4] La otra causa es porque, aunque vuiera necesidad muy urgente de proueer a los inconbinientes que alegan los encomenderos, fuera justo buscar remedio menos dañoso que es este de dar la jurisdicción al encomendero, pues si el camino del reparo es más dañoso y noçiuo, lo mejor y más siguro es el dejarlo que tocarlo. De donde paresçe claro que, si en lo pasado ninguna cosa se a hallado que tanto destruía los indios como es el mando y libertad del encomendero, ni menos se a hallado reparo más útil y más neçesario para estoruar esto que libertar los indios de los encomenderos, qué causa abrá que justifique que para reparar lo que los

encomenderos dizen se vse de reparo y remedio q[roto] confunda todo lo dicho, y con que si antes tenían libertad limitada agora la tengan tan sin limitación, y questo obligue al indio a tener oy por bueno y justo lo que ayer tuuo por malo y reprobado, y porque si no quisiere hacerlo así le harán que lo haga, y si no quisiere creerlo le harán que lo crea con la mano que se les da a sus encomenderos dándoseles la jurisdicción.

[5] Lo otro, porque ninguno de los frutos que los encomenderos alegan están *messe pernunc*, sino *impendumti* /57[96]/ *ex-euentu*; y juzgar desde agora que estos serán ciertos, y juzgándolos ya por tales conçederles la jurisdicción, no paresçe muy deçente ni permitido, pues la experiencia de los años de atrás y la libertad de los encomenderos asigura mal tanto venefiçio en costumbre tan antigua de daño como en esta materia se sabe que ha auido en lo pasado.

[6] Lo otro, porque conçedida la jurisdicción ternían muy en la mano el aparejo de vsarla en daño y perjuiçio del común y aprouechamiento suio de los encomenderos, queriendo para sí el vso y aprouechamiento de toda la qontrataçión de aquella tierra que no se puede hazer sin indios, como es la coca, venefiçio y acarreo della, el acarreto del trato de las mercaderías que se suben al Cuzco y a la prouincia de las Charcas, y con la jurisdicción estales el aparejo muy en su voluntad por la prohibición que harán en los indios, y porque queriéndolo para sí el encomendero o sus allegados y criados, como es justo se presuma que lo querrán, no abrá de parte de los indios voluntad qontraria a aquesto, ni de parte del común posible para ocurrir [sic] a pleitear y a sacar licençias y prouisiones de los gobernadores para cada menudencia destas; y no es tan pequeño este daño, que si se començase a poner en execuçión se vería bien el menoscabo que podría causar en el trato de la tierra.

[7] Lo otro es porque si oy, en el estado que las cosas están, es menester la fuerça del que gobierna y su favor /57v[96v]/ con tanta demonstraçión, y que el que ba a uisitar con la autoridad que lleua anime mucho al indio porque se ose quejar de los agrauios que resçiibe, y que crea que tiene libertad para hacerlo, ¿cómo será esto quando vean el señorío y jurisdicción de su encomendero, y que el mismo que los ha de juzgar es el origen de los agrauios y sinrazones que se le hazen, y que aunque al daño se le dé remedio vna vez, ve que da un trato sucesiuo para con cada menudencia o niñería que haga resçiuir nuevos y muy maiores agrauios? Y quando se diga que Su Magestad y sus ministros lo remediarán, abrá de ser con tanta costa y trabajo que sea multiplicar notables inconuinentes y que sería muy prolixos de referir, pero la misma materia los descubrirá tratada.

[Al margen:] Resolución en lo de la jurisdicción

Consideradas estas causas e inconuinentes, le tengo por grande, así para la conseruación de los indios como para la quietud de la república, que se les dé jurisdicción a los encomenderos en los indios, a lo menos por agora, hasta que la experiencia vaia mostrando en qué y para qué casos sería necesaria; y estonçes, no auiendo otro medio más lícito y preuiniendo a estos inconuinentes, conçedería lo que me pareçiese justo y neçesario, y no lo que se les conçede, porque vista como digo se entendería mejor.

Y estas causas y otras me mueuen a tener por muy çierto que el asiento de la perpetuidad y las condiçiones y preçio tratado /58[97]/ por generalidad con ygualdad en condiçiones y preçio no es acertada sino antes reprobada, porque tal podría ser por calidad de uno y sus partes y méritos que fuese justo hazerle ventaja en las condiçiones y preçio, y esto puédesse hazer en particular sin que a lo general se tuuiese cuenta, y tales causas podrían obligar al encomendero a tomar la perpetuidad que doblase el preçio de lo que le saldría por la generalidad y con muy diversas condiçiones de las que en general se piden; y aunque entonces con vnos se alargasen y con otros se acortasen, no pareçería el exçeso ni el daño tanto ni ternía nadie por qué sentirlo ni quejarse; y quando se represente el inconuiente de que nadie tomará la perpetuidad sin jurisdicción, yo no lo creo así, antes entiendo que abrá muchos que la tomen y la quieran; bien entiendo que tiene tanta fuerça el darles la jurisdicción que tratando en general y en particular esta les obligará a subir el preçio.

Pero esto no lo tengo por tan preciso negoçio que no lo sea más lo que se deue atender a la conseruación y reparo de los indios. Pero si todauía se les quisiere conçeder, suplico a VM advierta las munchas personas que los encomenderos an menester para usar desta jurisdicción por la imbecilidad destes y las munchas costas y gastos a que los an de obligar, y los muchos inconuenientes que por este camino se recresçerían a la quietud y sosiego de /58v[97v]/ los indios, y quanto se deue atender a estos para que se reparen. Y si se les vuiere de dar, sea en lo criminal qontra españoles que delinquieren vnos contra otros o contra los indios, o por defensor de los indios qontra negros, mestizos y mulatos, y no para los casos particulares entre los mismos indios y de los mismos indios, porque estos son casos muy liuianos y bastan los alcaldes de los indios para conosçer dellos. Y si el caso fuere graue, el oidor que fuere a uisitar o el corregidor o alcalde maior que Su Magestad tuuiese puesto en la caueça de la prouinçia conosçerá dello. Y lo mismo en las causas çiuiles, distinguiendo los de poca o muncha calidad, como por fuerça se a de

hazer en lo que vn repartimiento pidiere qontra otro, y en otros casos que a quien tiene noticia de las cosas de allá son fáciles de distinguir.

[Al margen:] Capitulación con Francisco Pizarro por el año de 33

Solo podrá alguno oponer vn capítulo de la capitulación que se tomó con Francisco Pizarro para la conquista de aquella tierra, en el qual se promete a los conquistadores que hecho el repartimiento de aquella tierra de los indios della, Su Magestad se los perpetuará con alguna jurisdicción; y así se me podría decir que pues desde el año de 33 les está prometido aquello, por qué ha de parecer agora tan nuevo cumplírselo. A lo qual se satisfaze con que aquesto se prometió a los conquistadores, y que estos demás que nunca en esto se an /59[98]/ ayudado de la dicha capitulación, ni la saben, ay ya muy pocos dellos, y quando estos lo pidiesen se vería qué parte de jurisdicción se le deua dar, porque el capítulo no dize sino que se les darán con alguna jurisdicción. Y esto en qualquier artículo que se les diese quedaría verificado y concludo, con que si por el camino que paresçiese más sano y de menos escrúpulo no la quisiesen los encomenderos, estaría muy bien averlo tratado para que el reino satisfaga a Su Magestad de las costas y gastos y salarios que en seguir este negocio y tratarle se an hecho, pues por pedirlo el reyno con sus poderes bastantes se proueyó que se tratase y se trató y se proueyeron personas para ello; maiormente que acá don Antonio de Ribera, quando lo trató en nombre del reyno, no sé yo que pidiese jurisdicción çiuil y criminal mero y mixto imperio, y así es nouedad pedirla agora.

[Al margen:] Artículo Quarto

El artículo quarto que se propuso es si la perpetuidad hecha en los encomenderos es de más interesse e vtilidad a Su Magestad que hecha en los indios, o por el contrario. A lo qual digo que después de aver los comisarios tratado mucho con los encomenderos que se resumiesen en la cantidad con que seruirían a Su Magestad, se resumió el Cuzco en vn millón y quatroçientos mil ducados pagados en seis años; la ciudad de La Plata en vn millón de pesos, que son ducados un millón duzientos mil ducados pagados en ocho años; la ciudad de Los Reyes ofresçió quinientos /59v[98v]/ mil ducados pagados en ocho años; la ciudad de Truxillo ofresçió trezientos mil pesos pagados en ocho años; la ciudad de Sant Juan de las Chachapoyas ofresçió ciento y treinta y cinco mil pesos pagados en ocho años; y así otras, que por este camino podía llegar a poco más de quatro millones.

[Al margen:] Término a que se obligaron los encomenderos

Los comissarios, visto que el tiempo era largo prouieieron que los encomenderos que quisiesen la perpetuidad la asentasen por escrito pública ante Gamarra en esta manera: que dentro de dos años tomarían la confirmación que se les lleuase de Su Magestad y pagarían la mitad de todo el preçio que les cupiese y se resumiese, y la otra mitad pagarían en dos años en dos pagas en fin de cada año una paga; y así se obligaron algunos, que serían casi quarenta vecinos del Cuzco y Lima y otras partes que a la sazón estauan allí.

Lo que a los comissarios paresçió quanto al presçio de la perpetuidad en que se les deuía de dar no lo sé porque estuuieron discordes en esto, y cada uno dellos inuío su paresçer aparte sellado y çerrado, y en el pliego que yo traje algunos venían con otros papeles munchos.

[Al margen:] Resolución del presçio y condiciones

Lo que yo siento de lo que toca al preçio en que se debería dar y con que sería justo que los encomenderos que se vuiesen de perpetuar siruiesen a Su Magestad, es que no conuerná hazer en esto preçio ygual ni general aunque /60[99]/ en el tiempo bien lo podría ser con todos vno. Las causas que a esto me mueuen son las siguientes.

[1] La primera, que como las razones que pueden mover a vno a tomar la perpetuidad pueden ser más o menos obligatorias y neçarias según el fin y intento que le mueve a ello, así es justo y él se mouerá de suio a querer dar distinto preçio que dará el otro que no tiene aquellas causas, ni paresçe justo que en tal caso fuese el preçio vno mismo con el vno que con el otro por la injusticia e iniquidad que desto resultaría al que tiene el repartimiento para su hijo legítimo qontra el que no le tiene y le quiere para el bastardo o mestizo, o al que lo tiene por dos vidas qontra el que lo tiene por vna y se acaban en él las dos vidas y una sucesión; o por el que lo tiene por sí mismo y por sus méritos y seruiçios qontra el que lo tiene por su mujer; y así, hazer entre estos el preçio uno mismo, pues las condiçiones serían y pueden y deuen ser tan diferentes, no paresçe justo. Y demás desto, las mismas causas obligarán a cada vno destos a acortarse o alargarse en el preçio, lo qual no será siendo general para con todos, porque con lo que por aquella generalidad le cupiese abrá cumplido y no quedaría obligado a más aunque resçiba más beneficio que su vezino.

[2] La otra, que por este camino de hazer el preçio en particular con cada vno se escusará de cobrar por execuçiones y molestias, porque se mirará mejor las personas /6ov[99v]/ con quien se toma este asiento, y el que se tomare en particular también mirará mejor a lo que se obliga que no en general, y es negoçio no de pequeña consideración que se haga de manera que no aya de ser menester andar a pleito sobre el cumplimiento de lo que se asentare.

[3] Lo otro, porque a vno le estará muy bien tomarlo con el nombre y calidades de feudo y se contentará con esto, y a otro le estarán a su gusto sacar afuera algunas de las condiçiones que ponen dificultad en esta perpetuidad de los encomenderos, como es la de la jurisdicçion, la del suçeder hijo mestizo, la de suçeder el estraño ex-testamento u el abintestato el transversal, lo del derecho de patronazgo, y estas harán el preçio más o menos subido tratado en particular y con más miramiento que hecho todo en general.

[4] Lo otro, que en esta perpetuidad no es justo que sean todos de vna misma condiçion y fauor y por vn ygual en condiçiones y preçio acresçentados y honrados, pues de mejor condiçion es justo que sea el conquistador que conquistó y ganó aquella tierra con tanto trabajo suio que el criado del gobernador que sólo lo vuo por voluntad del su amo sin otros méritos, y de mejor condiçion es justo que sea el cauallero encomendero que el çapatero sastre o mercader que açertó a ser encomendero porque tuuo /6I[100]/ dineros con que comprar el repartimiento que posee.

[5] Lo otro, porque ya la experiencia ha mostrado de quanta más vtilidad es este negoçio tratando en particular que por generalidad, como se bio en el repartimiento de los Yamparaes que perpetuaron a voluntad de Su Magestad en Juan Ortiz de Çárate; porque viniendo a lo que le cabía por el asiento general de lo que ofresçió la prouinçia de Las Charcas, no le cabía a pagar a quatro mil el millar, y por este camino pagó a onze mil el millar y a más, y así se verá en lo que abajo apuntaré que esta es la mejor muestra y experiencia que se puede tomar.

[Al margen:] Verificación de cómo el preçio que ofresçen los encomenderos es poco

Con esto presupuesto que he dicho, digo que quando en general quieran que sean las condiçiones y preçio todas vnas, que sería governaçion harto nueua que en los estados de los encomenderos vuese tanta ygualdad que en nada se diferenciase en las condiçiones el conquistador del que no lo es, el cauallero del que no lo es, y el que ha seruido del que ha deseruido, y el que tiene fuerte, valor y ser para más

del que ni lo tiene ni ha tenido para nada. Pero quanto a todo esto como he dicho no se mire, digo que el preçio que los encomenderos ofresçen es poco considerado lo que se sabe de lo de allá en esta manera. El Cuzco ofresçe vn millón y quatro cientos mil ducados; pues si esta ciudad tiene 80 repartimientos dos más a /6rv [100v]/ menos, y a cada vno destes les ha de repartir esto por rata confirme a la renta que tiene, por manera que rentando el Cuzco más de 350 mill pesos viene a salir lo que ofresçen sale a tres y medio el millar; y rentando el distrito de La Plata ciento y ochenta mil pesos viene a salir lo mismo, y así los demás; y este es preçio en demasía bajo por tanta merçed como se les haze en solo darles la sucesión de los repartimientos perpetua. Y así por esto, como por lo que he dicho de Juan Ortiz de Çárate, lo que se diere menos de diez mil el millar me paresçerá muy bajo, y que se ofende a la calidad del mismo negoçio, porque aunque se asienten como de barata e sean los juro de por vida vale esto que es a cinco, que en dos vidas viene a ser los diez que he dicho; y esto es lo que entiendo y por agora se me ofresçe respecto de los encomenderos en este artículo quarto.

[Al margen:] Resolución del preçio que ofresçieron los indios

Pero respecto del preçio de los indios y de lo que ofresçen, digo que al tiempo que el arzobispo de Chiapa y frey Domingo suplicaron a Su Magestad perpetuar-se los indios en su cabeça ofresçieron por esto a Su Magestad dos millones, y si no /62[101]/, lo mismo que los encomenderos diesen y cient mil ducados más. Después, llegados allá los recaudos yo no vi que esto pudiese tener efecto en esta forma, pero después de avérseles hecho grandes aperçebimientos a los çaçiques fueron muy diversos los ofresçimientos que hizieron. Porque el Cuzco ofresçió que cada çaçique daría cient pesos, y cada indio casado quatro pesos, y cada soltero dos pesos, y cada india vn peso. Y hecha esta quenta conforme a lo que yo tengo entendido de las visitas del Cuzco, y teniendo como tiene aquel distrito hasta 118.000 indios tributarios, uiene a salir 439.000 pesos en esta manera: la mitad a quatro pesos, y de la otra mitad que queda hechas dos partes, la vna a dos pesos, y la otra a peso. Y echando en cada repartimiento la primera y segunda persona del, que son dos, que en ochenta repartimientos viene a salir 160 çaçiques que montan diez y seis mil, y todo junto 439.000 pesos; porque los çinquenta y nueue mil indios casados a 4 pesos montan 336.000 [sic] pesos, y los veinte y nueue mil indios a dos pesos montan çinquenta y ocho mil pesos, y los demás son veinte y nueue mil pesos senzillos; y agora los çaçiques a 100 pesos, que serán los dichos çiento y sesenta,

vienen a montar los dichos 439.000 pesos. Y este es muy pequeño ofresçimiento para los grandes inconbinientes que se presentaron a Su Magestad /62v[101v]/ que se seguían deste negoçio de la perpetuidad a los indios.

Después desto, en otra junta que se mandó hazer de los çaçiques lo remiten los çaçiques a sus principales, a quien dieron poder, y estos no ofresçen cosa çierta. Visto esto, se tomó medio que cada repartimiento ofresçiese de por sí lo que quisiere, y así no se puede desir regla çierta, porque vnos ofresçen muy poco y otros más; y los que más ofresçen son los de las Chachapoyas, porque ninguno ofresçe menos de a seis pesos cada indio. Estos todos no resumen en vna ni dos pagas, sino que lo dejan así.

Lo que yo siento en este artículo en lo que toca a los indios [es] que será dificultoso de asentar con ellos sin interuençión de los frailes, que son los que los an inpuesto en esto; y si el ofresçimiento del Cuzco se estendiese a dos pagas de aquel presçio, este ternía por buen interese, presupuesto que no se le podía hazer mucho a los indios de aquella tierra por ser la más tierra de sierra y de grandes aprouechamientos para ellos.

[Al margen:] Condiciones que pidieron los indios

Y porque estos piden algunas condiçiones algo pesadas, advierto dello no más de para que se vieren y las que no fueren en perjuicio /63[102]/ de la tierra se les conçeñdan, y las demás no dejarán por ellas de açetar lo que se les conçeñdiere; y en suma diré las que piden para que [no] lo oluide en el terçero miembro.

[1] La primera, que desde luego no se encomienden indios, y los encomendados después que se mandó que no se encomendase se reuoquen. El primer miembro sí, el 2º no

[2] La 2ª, que se les dé doctrina suficiente y ministros para ella. Esta sí.

[3] La tercera, que no paguen más que la mitad de la tasa. Esta no.

[4] La 4, que desde luego se retasen. Esta no.

[5] La 5, que proueiéndose visita los indios nonbren vno de los visitadores. Esta sí.

[6] La 6ª, que solo paguen tributo de lo que tienen en sus tierras y comarca. Esta sí, a condiçión que no sea dinero.

[7] La 7, que se tase lo que an de dar a los çaçiques. Esta sí.

[8] La 8, que si se pusiere corregidor en pueblo de indios no sea a costa dellos. Esta no.

[9] La 9, que se reduzjan a a pobl[aciones] y aya entre ellos regidores y alcaldes. Esta sí.

[10] Que se les guarden sus costumbres que no son qontrarias a derecho diuino y humano y señaladamente en la sucesión de los caçiques. Esta sí.

[11] Que los encomenderos, criados, ni esclauos residan en los pueblos de indios. Siendo de asiento, fiat. /63v[102v]/

[12] Que desde luego en nada siruan al encomendero sino pagándoselo. Esta fiat.

[13] Que como los repartimientos vaian vacando se vayan juntando las prouinçias como estauan en tiempo de los ingas. Fiat.

[14] Que quando se tratare de negoçio general del estado de los indios o particular de alguna prouinçia se llamen las cabeçeras dellos para que sean oídos sobre ello. Fiat.

[15] Que se publique en los pueblos de los indios lo que está proueído en su fauor y lo que adelante se proueiere. Fiat.

[16] Que las tierras del inga y del sol se queden en cada prouinçia para beneficio della. Esta no.

[17] Que no se den tierras a nadie y las dadas desde el año de 56 acá se quiten y den a los indios, y las dadas de antes se midan. Esta no.

[18] Que las tierras que les tienen usurpadas se les bueluan a los indios. Fiat siendo suias.

[19] Que los ganados que andan en sus tierras en su perjuicio a vista de dos personas, vna nonbrada por ellos, se echen...repartimiento. Esta no.

[20] Que los tanbos del tiempo de los ingas, aunque estén dados a españoles, se les bueluan y den a ellos, y que se les pague el seruiçio que en ellos hiziesen. El primero miembro no, el 2º fiat.

[21] Que tengan minas y no paguen más que el diezmo en lo de las minas. Fiat, y por algún tiempo fiat lo del diezmo.

[22] Que para labrarse las guacas los requieran a ellos primero si las quieren labrar. Esta no. /64[103]/

[23] Que puedan tomar sus tributos del almoneda por el tanto o lleuándolos allí. Auiéndolos allí, fiat.

[24] Que los indios ausentes desde el año de 60 se recojan por los caçiques y contribuían así en el tributo como en lo tocante a la perpetuidad. Esta no.

[25] Que al cacicazgo no pierda si no es crimen *lese magestatis* y en este caso pase al siguiente en grado, y que los cacicazgos se quiten a los que los tienen por sólo nombramiento de los encomenderos sin derecho de sucesión. Esta no.

[26] Que los caçiques ni sus suçesores ni descendientes no [tri]buten y se les den insig[nas] de hijodalgo y se les guarden en todo. Esta no.

[27] Que ningún contrato de los indios [pase ante los alcaldes ordinarios] de la caueça del distrito sino [ante el corregidor]

[28] [Varias líneas rotas] ...de trato este negoçio ...a otras que aquellas...se les conçeדה...así visto que se les mande a los caçiques que se obligasen como los encomenderos a quatro años y que ninguno se auía obligado, y que paresçia que lo que el obispo de Chiapa y frey Domingo auían propuesto a Su Magestad auía sido más para estoruo de lo que se trataua por [parte] de los encomenderos que por otro efecto ninguno. Y así, las que a mí /64v[103v]/ me an paresçido líçitas destas condiçiones va dicho en cada vna, y las que no, también, y esto es lo que sé en lo que toca a las condiçiones de lo que los indios pidieron.

[Al margen:] Otras condiçiones de los encomenderos

También quiero advertir que la condiçión que piden los encomenderos de que suzedan los hijos bastardos mestizos es de [¿mucho?] ...veniente, aunque por çédula particular sin perpetuidad se les conçeדה a los comenderos lo pidiesen...pero no...della ni es...que se ose...hazerse con alguno muy...por...desta primera...pero en lo de adelante tiene inconuinientes muchos en daño de la tierra y del ...y calidad della.

Yten, en la de sucesor...me paresçe que se les deue conçeדה...si el [roto, varias líneas]...que no sea de los...de aquellas partes y que no aya delinquido aún ...este...por ...a particular.

Y tener lo del derecho de patronazgo que piden para proueer las doctrinas de los repartimientos menos /65[104]/ se la concedería, y creo que en esta ellos pasarán generalmente por ella aunque se les deniegue.

Y con esto creo que tengo tratado lo que se me a ofresçido en esta materia, y lo que en Dios y mi conçeñçia entiendo que es lo más neçesario y más útil, con que si otra cosa se me acordare o entendiere la auisaré a Vuestra Merced, a cuió dignísimo paresçer y corrección va sujeto todo.

Ilustre Señor, beso las manos de Vuestra Merced

[firma] El liçençiado Ramírez de Cartagena

Entre el archivo y el campo. Biobibliografía de un etnohistoriador andino: Donato Amado Gonzales, 1962-2022

Marco Curatola Petrocchi

Pontificia Universidad Católica del Perú

mcurato@pucp.pe

Orcid: 0000-0003-3773-6823

Recibido: 17 mayo de 2023

Aprobado: 25 mayo de 2023

Resumen

El artículo analiza la trayectoria académica y de investigación del historiador cuzqueño Donato Amado Gonzáles. Recoge y glosa sus más importantes trabajos sobre la organización política y jerarquías incas cusqueñas durante el período colonial, así como sus trabajos sobre la evolución de la tenencia de la tierra en el valle del Cuzco en los siglos XVI y XVII. Destaca también su inigualable conocimiento de los archivos cuzqueños y sus múltiples contribuciones en la recopilación, transcripción, paleografía y publicación de documentos sobre diversas épocas de la historia del Cuzco, principalmente del período colonial. Hace énfasis en la colaboración entre Donato Amado y connotados y conocidos investigadores de la historia y la antropología andina, así como su contribución a importantes proyectos sobre el Qhapaq Ñan y Machupicchu.

Palabras clave: Historia andina, archivos cusqueños, archivística, incas coloniales, ayllus y panacas, historia colonial, camino inca.

El 26 de junio de 2022, falleció, de solo 59 años, Donato Amado Gonzales, el mayor historiador cuzqueño de los incas del Cuzco, tanto del período imperial como colonial, de su generación y posiblemente de todos los tiempos. Su corazón cesó repentinamente de latir esa mañana temprano, cerca de su casa, mientras paseaba a su querida mascota Sisa¹ frente al local principal de la municipalidad de Wanchaq, al sureste del centro histórico de la ciudad imperial. Así, en uno de esos días solsticiales en que el sol parece no cambiar de trayectoria y que los incas celebraban con la grandiosa fiesta del Inti Raymi, en honor de su padre celeste, el dios Sol, Donato quedó recostado en la reja delante del frontis de dicha municipalidad, bajo un mural que tiene al centro la figura de un soberano inca sentado encima de un *usnu* y acompañado por unos *quipucamayocs* confeccionando y «leyendo» quipus. No cabe duda de que Donato Amado ha sido a todos los efectos un digno, preclaro y directo descendiente de esos *quipucamayocs* incas, «historiadores, escribanos y contadores»,² que —como anotó el cronista Miguel Cabello de Valboa (1586)— «con facilidad dauan cuenta de los que les preguntaua en cosas tocantes á subcesos passados de casi tiempo de 800 años».³

Solo que Donato, de moderno y gran historiador, ya no buscaba escudriñar el pasado mediante cuerdas anudadas, sino a través de documentos: papeles de archivo sobre todo, pero también varias otras clases de testimonios del pasado como crónicas, restos arqueológicos, representaciones pictóricas, el paisaje cultural, mapas y periódicos. De hecho, uno de sus primeros trabajos, aparecido en un pequeño libro publicado en 1998 precisamente por la municipalidad de Wanchaq y dedicado a reconstruir los orígenes de las ideas de descentralismo, autonomía regional y federalismo en el Cuzco, está basado en una atenta revisión de una serie de editoriales y artículos publicados por intelectuales cercanos al movimiento indigenista en el diario *El Comercio* del Cuzco en las primeras décadas del siglo xx.⁴ En esta misma

1 En quechua 'polen', pero también nombre específico de una planta con flores amarillas.

2 Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653). En *Obras de P. Bernabé Cobo*, II (ed. Francisco Mateos). Biblioteca de Autores Españoles, vol. XCII. Madrid: Ediciones Atlas, 1964, p. 143 (libro XII, cap. XXXVII).

3 Miguel Cabello Balboa, *Miscelánea antártica* (1586). Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951, p. 240 (3.ª parte, cap. 6).

4 «El serrano está tan terriblemente exacerbado». La lucha por un regionalismo autónomo (Cusco 1900-1930). En Rossano Calvo C., *Tradición y modernidad en la sociedad local: El Cusco* (1900-1955). Cusco: Municipalidad de Wanchaq, 1998, pp. 21-38.

línea de interés por las publicaciones periódicas como fuentes históricas, Donato llevó también a cabo, bajo la dirección de Luis Miguel Glave, una completa y minuciosa catalogación de los periódicos cuzqueños del siglo XIX conservados en la Hemeroteca de la Biblioteca de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco y el Archivo Regional (en ese entonces Departamental) del Cusco. Dicho catálogo, instrumento fundamental para todo investigador interesado en el primer siglo de la época republicana en Cuzco, fue objeto de una doble publicación, en Perú⁵ y España⁶, en 1999.

Sin embargo, el interés primario de Donato desde los inicios fue el mundo inca cuzqueño (imperial y colonial) y la historia colonial del Cuzco. Este interés, junto a su profunda vocación por el trabajo historiográfico, lo llevaron a sumergirse con pasión y dedicación estajanovista en los archivos del Cuzco, y en particular en el Archivo Regional (ARC), de cuyos ricos fondos —y en particular los de «protocolos notariales», «corregimiento», «Cabildo del Cuzco», «libros del ilustre Cabildo», «Colegio Nacional de Ciencias» y «colección Betancur»— llegó a tener un conocimiento prodigioso.

Su dominio prácticamente absoluto de esos materiales y su permanente disponibilidad a compartir su conocimiento acerca de ellos, lo volvieron pronto un punto de referencia privilegiado para todo investigador, nacional y extranjero, de la historia cuzqueña de los siglos XVI-XVIII, como David T. Garrett,⁷ David Cahill,⁸ Carolyn Dean,⁹ Kathryn Burns¹⁰ y Michael Schreffler¹¹, entre muchos otros. A partir de los inicios de la década de los 2000, Donato colaboró con Brian Bauer, destacado especialista de arqueología inca de la Universidad de Illinois en Chicago.

5 *Catálogo de periódicos cuzqueños del siglo XIX*. Estudio de Luis Miguel Glave Testino, con la colaboración de Donato Amado. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Archivo Departamental del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

6 Luis Miguel Glave Testino y Donato Amado Gonzales, *Periódicos cuzqueños del siglo XIX. Fondo del Archivo Departamental del Cuzco*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 1999.

7 Autor de *Sombra del Imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009 (ed. orig. en inglés, 2005).

8 Autor de numerosos ensayos sobre la sublevación de Túpac Amaru, entre ellos «La élite indígena cuzqueña en vísperas de Túpac Amaru. Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)». *Histórica*, vol., XXVII, n.º 1, 2003, 9-49.

9 Autora de *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Banco Santander Central Hispano, 2002 (ed. orig. en inglés, 1999).

10 Autora de *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*. Durham y Londres: Duke University Press, 2010.

11 Autor de *Cuzco. Incas, Spaniards, and the Making of a Colonial City*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2020.

Fue en el marco del Proyecto Arqueológico Chanka, dirigido por este último¹² que Donato, en la primera mitad de 2003, pudo llevar a cabo una estancia de investigación en el Archivo General de Indias, en Sevilla, que le permitió familiarizarse también con los materiales relativos al Cuzco conservados en ese primario repositorio de documentos de la administración colonial española. De todas maneras, fueran ellos académicos establecidos como Bauer o jóvenes investigadores noveles, Donato fue siempre pródigo con todos, indistintamente, de indicaciones puntuales y sugerencias valiosas relativas a materiales, llegando a menudo a entregar generosamente copias de documentos en su posesión, no pocas veces hasta ya paleografiados. Porque Donato fue también un insigne paleógrafo. A tal punto, que Sabine MacCormack (1941-2012), la recordada autora de *Religión en los Andes*,¹³ lo invitó en 2009 y 2011 como fellow del Kellogg Institute for International Studies de la Universidad de Notre Dame,¹⁴ para que dictara seminarios de paleografía, basados en documentos coloniales del Cuzco, y transcribiera el expediente, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, de una probanza presentada en 1599 ante la corona española por Don Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu Inca, uno de los hijos del emperador Huayna Cápac coronado en 1537 como Inca fantoche por el conquistador Diego de Almagro.

Y justamente a la memoria de Sabine MacCormack está dedicada una compilación de documentos que Donato publicó en el 2016, con el título de *La descendencia de Don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos de siglo XVI-XVII*.¹⁵ La mencionada probanza de Melchor Carlos Inca y los testamentos de varios de sus parientes conservados en el ARC, que conforman este corpus documental, arrojan valiosa información sobre la historia, las condiciones y las relaciones, a menudo extremadamente ambiguas, entre el poder español y la nobleza inca del Cuzco durante ese magmático y muy complejo período que fue el primer siglo de la dominación española en los Andes. En la misma línea, anteriormente, en 2008, Donato había transcrito y publicado, en colaboración

12 Brian S. Bauer, Miriam Araoz Silva y Lucas C. Kellett, *Los chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú)*. Lima: Institut Français d'Études Andines, The Institute for the New World Archaeology / Department of Anthropology, University of Illinois at Chicago, 2013.

13 *Religión en los Andes. Visiones e imaginario en el Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector, 2016 (ed. original: *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991).

14 Marzo-abril del 2009: Seminario de Paleografía (América Colonial: Valle del Cuzco y Xaquixaguana); agosto-diciembre 2011: Seminario de Paleografía (América Colonial: Valle del Cuzco).

15 Donato Amado Gonzales, *La descendencia de don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos de siglo XVI-XVII*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2016.

con Alan Covey y bajo el título de *Imperial Transformations in Sixteenth-Century Yucay, Peru*,¹⁶ otro importante conjunto de manuscritos relativos al mismo período. Se trata de una serie de documentos de carácter legal reunidos en el primer tomo de la «Colección de la genealogía de Diego Felipe de Betancur y Tupac Amaru», del acervo documental del ARC, a través de los cuales es posible reconstruir la historia, la estructura y el modo de producción de las antiguas y prósperas haciendas reales del Inca Huayna Capac en el valle de Yucay y seguir los cambios realizados en la gestión de los recursos y la mano de obra cuando, bajo la dominación española, estas primero se convirtieron en una encomienda de Francisco Pizarro y su familia, luego pasaron a ser una propiedad real y sucesivamente fueron asignadas al Inca Sayri Tupa, para finalmente ser sometidas a un proceso de reorganización por la implementación de las «reducciones» y la aplicación del sistema de «repartimiento». Es precisamente con relación a esta última fase, de la década de 1570, o sea, la época del virrey Francisco de Toledo, que estos documentos sobre Yucay ofrecen una información única en su género, por la amplitud y la riqueza de detalles sobre la organización socioeconómica de la población indígena y su relación con el Estado colonial.¹⁷

De todas maneras, la publicación de corpus de documentos y la compilación de catálogos de materiales bibliográficos fueron solo una actividad colateral, aunque de gran relevancia, de los quehaceres historiográficos de Donato, cuya primera importante investigación fue la que desarrolló para su tesis de licenciatura en Historia, sustentada en 1995 en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.¹⁸ En el trabajo, basado en pesquisas en archivos del Cuzco y en el Archivo General de la Nación, en Lima, reconstruyó con minuciosidad y finura de análisis el proceso de apropiación de las tierras indígenas de parte de los españoles y la constitución de las haciendas en los siglos XVI y XVII en el valle de Chinchaypujio, de donde era originario.

Más precisamente, Donato nació (el 5/12/1962) en Huancancalla, una de las comunidades del distrito de Chinchaypujio, en la provincia de Anta, a unos 70 km al suroeste del Cuzco. Sus padres, don Honorato y doña Rosa, eran campesinos quechuhablantes, dedicados a la agricultura y a la crianza de ovejas. Es en la escuela

16 R. Alan Covey y Donato Amado Gonzales (eds.), *Imperial Transformations in Sixteenth-Century Yucay, Peru*. Ann Arbor, Michigan: The Museum of Anthropology, 2008.

17 *Ibid.*, p. 29.

18 *Evolución de la propiedad agraria en el valle del Chinchaypujio, siglo XVI y XVII*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Cusco, 1995.

rural de la diminuta comunidad de Huancancalla, donde Donato cursó los primeros dos años de primaria, para luego completar la educación elemental en el centro principal del distrito, Chinchaypujio, a un par de horas de camino de herradura de su casa; camino que, a la par que tantos otros niños de las zonas rurales de los Andes, recorría cada día a pie de ida y vuelta, calzando simples ojotas y cargando una talega con cuadernos y refrigerio. Por su sobresaliente desempeño escolar, que puso muy tempranamente en evidencia, sus poco comunes dotes intelectuales y su aptitud para el estudio, al término de la primaria, sus padres accedieron a su manifiesto deseo de seguir estudiando. Así, superando la natural pena de tener que separarse de su único hijo (viviente), lo enviaron a Cuzco, a casa de una compaisana, para que pudiera frecuentar el Colegio Nacional de Ciencias, una histórica institución educativa con sede en un monumental edificio de la plaza San Francisco. Este colegio fue fundado en los inicios de la República por el Libertador Simón Bolívar, unificando los antiguos colegios coloniales jesuitas de San Francisco de Borja, para los hijos de la élite indígena, y de San Bernardo, para los jóvenes de origen hispano. Una gloriosa institución cuyo doble origen, de algún modo, emblemáticamente se ajusta a la figura misma de Donato, con su patrimonio de conocimientos y experiencias propio de *llacta runa* ('hombre de comunidad, del Ande') y sus saberes y quehaceres de historiador profesional. De hecho, es allí, en el Colegio Nacional de Ciencias, donde surgió en Donato la pasión por la historia que lo llevó a seguir la carrera correspondiente en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, culminada luego de años de pesquisas en archivos, con la mencionada tesis *Evolución de la propiedad agraria en el valle del Chinchaypujio, siglo XVI y XVII*.

De esta llegó, en 1998 a publicar dos artículos: uno en la *Revista Andina*,¹⁹ del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC), en el Cusco, y el otro en *Histórica*,²⁰ la revista del Departamento de Humanidades de la PUCP, fundada y dirigida por el eminente etnohistoriador Franklin Pease G. Y. Ese mismo año, también salió, en la revista cuzqueña *Crónicas Urbanas*, un estudio suyo, muy puntual, producto de minuciosas pesquisas en el Archivo Departamental del Cusco, sobre la historia de la propiedad de una de las principales casonas coloniales de la plaza Mayor del Cusco, a partir del momento en que el predio fue adjudicado,

19 «Establecimiento y consolidación de la hacienda en el Valle de Chinchaypujio» (1600-1700). *Revista Andina*, n.º 31, 1998, 67-98.

20 «Reparto de tierras indígenas y la primera visita y composición general 1591-1595». *Histórica*, vol. XXII n.º 2, 1998, 197-207.

en 1558, por el cabildo de la ciudad, al vecino español Francisco Orduña.²¹ De análogo tenor, pero mucho más amplio y detallado, es un ensayo publicado en 2003 en la *Revista Andina*, en el que Donato reconstruye con profusión de detalles la historia de la casona colonial tradicionalmente conocida como «Casa de las Serpes», que entre 1644 y 1673 fue sede del mencionado Colegio San Francisco de Borja para hijos de caciques de Cuzco, Guamanga y Arequipa y que, posteriormente, se volvería un monasterio de clausura, el beaterio de las Nazarenas.²² Y, siempre con relación a temas de historia urbana colonial de la ciudad del Cuzco, también hay que mencionar una breve nota sobre el puente de La Almudena, posiblemente de origen incaico, que Donato publicó con Miguel Landa Sierra en el primer número de la revista del INC, *Qhapaq-ñan del Tabuantinsuyu*.²³

La estrecha vinculación, prácticamente simbiótica, que Donato fue estableciendo con el Archivo Regional del Cuzco, adonde acudía a diario a escudriñar papeles y legajos, es testimoniada también por una serie de artículos por él publicados en la revista de dicha institución y, por supuesto, como en el caso de los trabajos anteriormente mencionados, todos, sin excepción, basados en documentos de los fondos de ese repositorio. En un primer artículo, de 1999, Donato siguió explorando el tema de la formación de las haciendas coloniales, al analizar un expediente relativo a la hacienda de Puchaopuquio, en Abancay, en los siglos XVI y XVII, con particular atención a la composición y desempeño de la mano de obra indígena sobre la cual esta se sustentaba.²⁴ Sin embargo, los siguientes trabajos aparecidos en la *Revista del Archivo de Regional del Cuzco* entre 2000 y 2005 —uno dedicado al análisis del testamento de 1684 de Bartolomé Tupa Hallicalla, curaca de Asillo (Azángaro),²⁵ otro al estudio del extenso corpus de documentos reunidos como probanza de nobleza por Diego Felipe Betancur Tupa Amaru y su familia en la segunda mitad del siglo XVIII,²⁶ y un tercero a la reconstrucción de la genealogía

21 «La casa y la tienda de la marquesa de Buena Vista». *Crónicas Urbanas*, n.º 6-7 (1998), 75-82.

22 «De la casa señorial al beaterio Nazarenas». *Revista Andina*, n.º 36, 2003, 213-233. El complejo arquitectónico, en 2011, ha sido transformado, en una operación de capitalismo salvaje de manual, en un hotel, el Belmond Hotel Palacio Nazarenas.

23 Miguel Landa Sierra y Donato Amado Gonzales, «El puente de La Almudena: camino que articula nuestro pasado con el futuro». *Qhapaq-ñan del Tabuantinsuyu*, n.º 1, 2005, 25-37.

24 «Introducción al estudio histórico de los títulos de la Hacienda de Puchaopuquio, Carahuasi-Cuzco». *Revista del Archivo Departamental del Cuzco*, n.º 14, 1999, 25-43.

25 «Huella y legado de un curaca: Don Bartolomé Tupa Hallicalla». *Revista del Archivo Regional del Cuzco*, n.º 15, 2000, 149-164.

26 «Ángel Vega Enríquez un gestor de la historia cuzqueña». *Revista del Archivo Regional del Cuzco*, n.º 16, 2004, 73-87.

de los Tisoc Sayre Tupa, descendientes del inca Lloque Yupanqui, y el papel desempeñado por ellos en el Cuzco colonial²⁷ —evidencian con claridad un interés creciente por la historia de la nobleza indígena colonial, prefigurando el tema de la tesis de maestría de Donato en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

De hecho, desde los años de 1990, la PUCP se volvió la casa académica de Donato. Allí, entre finales de los años de 1980 y los inicios de 1990 cursó, bajo la guía de Franklin Pease G. Y., una maestría en historia que, superando un considerable *gap* formativo inicial, logró culminar brillantemente en 2010 con la sustentación de una tesis —asesorada originalmente por el mismo Pease y luego, al prematuro fallecimiento de este, por Scarlett O’Phelan Godoy— sobre una particular y muy significativa institución inca de época colonial, la del «Cabildo de los veinticuatro electores».²⁸ Este cabildo, de cuya existencia hasta la magistral investigación de Donato se tenían solo escasas y fragmentarias referencias, estaba conformado por representantes de alto rango de los antiguos linajes incas, vinculados a las diferentes parroquias de indios de la ciudad. Ellos tenían, entre sus principales tareas, la de elegir entre ellos a la persona que, ataviada como rey Inca, en calidad de alférez real, llevaría el estandarte del rey de España en los solemnes desfiles y procesiones de la fiesta del apóstol Santiago y durante otros importantes actos públicos celebrados en el Cuzco.

A través de una riquísima e inédita documentación de archivo, Donato reconstruyó los avatares del «Cabildo de los veinticuatro electores» y las innumerables controversias que se desataron alrededor del prestigioso y codiciado cargo de alférez real, a lo largo de los casi tres siglos de vida de la institución, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta su extinción a inicios de la época republicana. Además, mostró cómo, durante el periodo colonial, esta representó un espacio privilegiado para la perpetuación de la existencia de la antigua élite indígena cusqueña y de la misma memoria histórica de los incas. Sobre el tema, Donato presentó unos avances de la investigación en 2002, en un sugerente artículo incluido en un libro editado por Jean-Jacques Decoster²⁹ (texto que, con mínimas variaciones, apareció al

27 «Los nietos del Inca Lloque Yupanqui: La panaca Haguainin y los Tisoc Sayre Tupa». *Revista del Archivo Regional del Cuzco*, n.º 17, 2005, 39-48.

28 *El Cabildo de los Veinticuatro Electores del alférez real inca de las parroquias cuzqueñas*. Tesis de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

29 «El alférez real de los Incas: Resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas y cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco y Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 2002, pp. 221-249.

año siguiente también en las actas de las ponencias presentadas en un simposio organizado por David Cahill y Blanca Tovías en el marco del Congreso Internacional de Americanistas de Varsovia de 2000) y en 2007, en un estudio publicado en una obra de la Academia Nacional de la Historia (y que casi contextualmente salió también en la revista *Allpanchis* [2008]).³⁰ Asimismo, en 2015, publicó un breve, pero denso, artículo sobre el «Libro de estandarte» del Cabildo de los veinticuatro electores y las manipulaciones y alteraciones de las cuales este fue objeto en el siglo XVIII por parte de Diego Felipe Betancur Tupa Amaru y sus familiares, a fin de que les fuera reconocida una serie de importantes privilegios nobiliarios en calidad de descendientes directos del Inca Tupa Amaru.³¹ Finalmente, en 2017, Donato, luego de una amplia revisión de la disertación de maestría, publicó en la Colección Estudios Andinos de la PUCP el estudio completo con el título de *El estandarte real y la mascapaycha. Historia de una institución inca colonial*, obra mayor dotada, además, de un valioso apéndice documental, que representa una referencia imprescindible para el estudio de la élite inca y la sociedad del Cuzco durante el período colonial, y que consagró a su autor como el más eminente historiador cusqueño de su tiempo. No por casualidad, los curadores de la importante muestra sobre los incas realizada en el Museo de Arte de Lima (MALI) en 2023 encargaron, en su momento, precisamente a Donato Amado una contribución sobre las élites cuzqueñas durante el período colonial para el libro-catálogo que documenta e integra la exposición y que incluye una serie de breves ensayos redactados por algunos de los mayores estudiosos del mundo inca imperial y colonial a nivel internacional.³²

Con referencia a la tesis de maestría que dio origen al libro *El estandarte real y la mascapaycha*, solía decir a Donato, entre chanzas y veras, que la PUCP lo había estafado, porque él nos había entregado una disertación de nivel doctoral y, además, sin lugar a duda, científicamente superior a la gran mayoría de las tesis doctorales que

«El alférez real de los Incas: Resistencia, cambio y continuidad de la identidad indígena». En David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes: Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (50.º Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 2000). Quito: Ediciones Abya-Yala, 2003, pp. 55-80.

30 «El Cabildo de los veinticuatro electores de las ocho parroquias del Cuzco». En *Pueblos, provincias y regiones en la historia del Perú*. Lima: Academia Nacional de la Historia, 2006, pp. 643-664.

«El Cabildo de los veinticuatro electores del alférez real inca de las ocho parroquias cusqueñas». *Allpanchis*, vol. 40, n.º 72, 2008, 61-95.

31 «Libro de Estandarte: un caso de descontextualización y lucha de los Túpac Amaru». En Donato Amado, José F. Forniés Casals y Paulina Numhauser (eds.), *Escrituras silenciadas. Poder y violencia en la península Ibérica y América*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2015, pp. 87-97.

32 «Las élites cuzqueñas durante el período colonial». En Ricardo Kusonoki, Cecilia Pardo y Julio Rucabado (eds.), *Los Incas. Más allá de un imperio*. Lima: MALI, 2023, pp. 168-172.

suelen sustentarse y, en cambio, nosotros de la PUCP le habíamos otorgado solo el título de magíster. De algún modo sigo pensándolo y creo que esta contradicción, en el caso específico comprensible e ineludible dado el marco del ordenamiento universitario vigente, debería de todas maneras ser motivo de honda reflexión en un contexto cultural e idiosincrásico en que el «cartón» y el sello o la apostilla valen a menudo más de la realidad de los hechos. Donato terminaría siendo víctima de esto, con grave perjuicio para su carrera académica, su estado anímico y, con toda probabilidad, su salud. Pero esto lo veremos más adelante.

Una vez sustentada la tesis de magíster, y ya miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, a la que fue incorporado en 2012, Donato decidió ese mismo año ingresar al doctorado de Historia del Programa de Estudios Andinos de la Escuela de Posgrado de la PUCP, embarcándose en un ambicioso proyecto de investigación sobre la organización territorial y el sistema de tenencia de tierras de los linajes reales incas en el valle del Cuzco al momento de la llegada de los españoles: un proyecto de extremada complejidad y amplitud, para cuya realización Donato pudo contar no solo con su familiaridad con la documentación colonial de archivo, sino también con su extenso y a la vez minucioso conocimiento del territorio, en particular de la red de caminos inca del Cuzco, adquirido entre los años 2002 y 2012 en que trabajó como coordinador del Área de Investigación y Estudios del Proyecto Qhapaq Ñan de la Dirección Regional del Instituto Nacional (y luego, desde el 2010, Ministerio) de Cultura. Esta intensa y fecunda fase de su actividad profesional y de investigador está documentada por una serie de informes y expedientes técnicos guardados en la Biblioteca Central de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco,³³ por el libro *Sistema vial Qollasuyu* (2007)³⁴ y varias otras publicaciones, tanto de carácter científico como divulgativo.³⁵

33 1. *Recopilación de información histórica sobre, caminos, tambos y puentes coloniales, en el Archivo Regional del Cusco*. Cusco: INC, 2002; 2. *Recolección de información histórica en el Archivo Regional del Cusco*. Cusco: INC, 2003; 3. (con Marcelino Soto Huanco), *Proyecto de investigación etnohistórica y arqueológica del sistema vial andino, Departamento del Cusco*. Cusco: INC, 2004; 4. *Informe anual de identificación registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos e históricos. Registro histórico*. Tomo 12. Cuzco: INC, 2004; 5. *Identificación y registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos. Registro histórico*. Cusco: INC, 2004; 6. *Informe final. Identificación y registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos región Cusco. Tomo 10-A: Registro histórico*. Cusco: INC, 2004; 7. *Volumen III: Etnohistoria e historia. Informe final del registro histórico*. Cusco, INC: 2006.

34 Donato Amado Gonzáles y otros, *Sistema vial Qollasuyu. Avances de Investigación*. Cusco: Dirección Regional de Cultura de Cusco, Instituto Nacional de Cultura, 2007.

35 1) Donato Amado Gonzales, «El sistema vial andino en el valle de Cusco». *Qhapaq-ñan del Tahuantinsuyu* 1 (2005): 7-23. 2) Donato Amado Gonzales, «El Qhapaq Ñan y la entrada de los Inkas al Antisuyu». En Isabelle Combés y Vera Tyuleneva (eds.), *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerario Editorial, 2011, pp. 35-51. 3) A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce, Roberto Samanez Argumedo, Donato Amado Gonzales, *Cuzco*,

La labor de investigación del sistema vial inca, además de comportar extensas pesquisas de archivo, lo llevó a recorrer a pie sistemática e incansablemente, a menudo en condiciones atmosféricas y ambientales adversas y sin el equipo de campo más adecuado, prácticamente toda la región del Cuzco, para identificar, también sobre la base de la documentación histórica, y registrar cada mínimo rastro de los antiguos caminos inca, así como los innumerables sitios y monumentos arqueológicos que se encuentran a lo largo de ellos y el entero paisaje natural y cultural a su alrededor. Así haciendo, Donato llevó a su máxima expresión, y a una escala sin precedentes, el método etnohistórico seguido y pregonado por María Rostworowski, método según el cual el trabajo de archivo debía estar acompañado por el trabajo de campo. «Todo lo que he hecho en la costa —solía subrayar la autora de obras como *Etnia y sociedad: Costa peruana prehispánica* (1977) y *Señoríos indígenas de Lima y Canta* (1978)— ha tenido trabajo de campo, que es tan importante como el trabajo en los archivos». ³⁶ «Este método tiene la virtud de mejorar nuestros conocimientos al ahondar en las raíces del pasado. Los archivos contienen muchísima información aún por descubrir y analizar; además si a este trabajo de gabinete se añaden salidas de campo con los documentos a la mano, la visión se amplía y más de una interrogante se despeja». ³⁷

desde la nieve de la puna al verdor de la Amazonía. Lima: Banco de Crédito, 2011. 4) Cecilia Sanhueza, Christian Vitry y Donato Amado, *Voces en el camino. Paisaje y cosmología en las rutas del Inca*. S.I. (Chile): BICE Inversiones / Ocho Libros Editores / Corporación del Patrimonio Cultural de Chile, 2011.

- 5) Donato Amado Gonzales, «Los caminos del Inka en el valle del Cusco». En Crayla Alfaro, Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán-Caballero y Ricardo Mar (eds.), *El urbanismo inka del Cuzco: Nuevas aportaciones. Arqueología y arquitectura en la capital del Tawantinsuyu*. Cusco-Washington-Tarragona: Municipalidad del Cusco, NMAI-Smithsonian Institution y Universitat Rovira i Vilgili, 2014, pp. 61-69.
- 6) Donato Amado Gonzales, Awkaypata y el camino ritual del Inti Raymi, *ibidem*, pp. 140-149.
- Véase también: Donato Amado Gonzales, «The Inka Road System in the Valley of Cusco». En Ramiro Matos Mendieta y José Barreiro (eds.), *The Great Inka Road. Engineering an Empire*. Washington DC: National Museum of the American Indian, 2015, pp. 21-23.
- Dominika Sieczkowska y Donato Amado Gonzales, «Las Ordenanzas de Vaca de Castro—1543». *Estudios Latinoamericanos*, n.º 36/37, 2016/2017, 177-188.
- R. Alan Covey, Donato Amado Gonzales, Lia Tsesmeli y Melissa Clark, «Hacia una reconstrucción multidisciplinaria de la red imperial inca (*Qhapaq Ñan*) en la región del Cusco». En Sofia Chacaltana, Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone (eds.), *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos (Conferencia Internacional en el Ministerio de Cultura, 26 y 27 de junio de 2014)*. Lima: Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan—Sede Nacional, 2017, pp. 48-71.
- 36 «El futuro es muy alentador...». Entrevista a María Rostworowski, por Rafael Varón Gabai. En Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia. Homenaje a María Rostworowski* (pp. 31-50). Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, 1997, p. 45.
- 37 María Rostworowski, *Ensayos de historia andina. Elites, etnias recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, 1993, p. 23.

Donato, además, por su raíces y sensibilidad andinas, tenía la capacidad de «leer» el paisaje y reconocer, en una visión integrada densa de significados sociales y culturales, las conexiones e interacciones profundas entre los diferentes elementos de la naturaleza y aquellos productos de la acción humana. Él percibía en forma inmediata la relación entre los antiguos caminos y el panorama, la cumbre de los cerros, las fuentes, los arroyos, los pastizales, las peñas, las chacras, los andenes, los canales, los santuarios (*huacas*) y cualquier otro resto arqueológico y signo de la presencia inca. Esto también sobre la base de la toponimia. De hecho, al llegar a cualquier sitio, como primera cosa buscaba averiguar, conversando en quechua con los lugareños, el nombre vernáculo y tradicional de todo sector, paraje e irregularidad del territorio, cuyo significado y etimología le resultaban automáticamente inteligibles y claros. Para Donato, el ordenamiento territorial inca no respondía a una lógica exótica, «otra», que se debía «descubrir», sino representaba la expresión más elevada, sobresaliente y grandiosa de una racionalidad (y una ontología) ancestral ecosistémica que sencillamente estaba allí, presente, frente a los ojos de todos, apenas disimulada por un delgado manto de polvo del tiempo, y que tenía que ser rescatada del olvido y explicitada a través del lenguaje propio de las ciencias histórico-sociales y conforme a los cánones académicos. Es lo que fui descubriendo paulatinamente, con creciente admiración, durante los numerosos reconocimientos de lugares históricos y arqueológicos de la región del Cuzco en que Donato fue mi acompañante y guía a lo largo de dos décadas. Varios los realizamos en el marco del Seminario Interdisciplinar de Písac del Doctorado del Programa de Estudios Andinos. Cada año, el seminario culminaba justo con un paseo, planeado por él, por caminos del antiguo Capac Ñan y remotos sitios inca, paseo que se volvía invariablemente una experiencia inolvidable e intelectualmente entusiasmante gracias a sus precisas y sugerentes explicaciones y a sus iluminantes observaciones sobre la relación de los sitios y monumentos arqueológicos con el paisaje y el *skyline*, dominado por majestuosas cumbres e impresionantes formaciones rocosas.³⁸ Tengo la impresión de que en Donato la dicotomía entre la perspectiva «ética» del mundo andino tradicional y la perspectiva «émica» del mundo «moderno» occidental³⁹

38 Marco Curatola Petrocchi, «El estudio del mundo andino en el Seminario Interdisciplinar de Písac». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino* (pp. 13-37). Lima: Escuela de Posgrado, Programa de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, p. 36

39 El uso de los términos *emic* y *etic*, originariamente utilizados en lingüística, ha sido introducido en la antropología por Marvin Harris en su *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. (Nueva York: Crowell, 1968, pp. 568-604). Por perspectiva «émica» se entiende el mismo punto de vista y sentir de los ac-

—o, quizás en forma más puntual, usando las categorías propuestas por Descola,⁴⁰ entre concepción animista y «naturalismo» o, siguiendo a Viveiro de Castro,⁴¹ entre «cosmopraxis» (perspectivismo) indígena y epistemología objetivista occidental— terminaba esfumándose y perdiendo todo significado, para dar lugar, en forma espontánea, a una perspectiva heurística singular, capaz de llevar a un conocimiento «etno-etnohistórico»⁴² de extraordinaria profundidad, densidad y coherencia.

De hecho, su monumental tesis doctoral *Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el valle del Cuzco*⁴³ —sustentada con honores en julio de 2018 en el marco del Seminario Interdisciplinar de Písac, frente a un jurado conformado por Nathan Wachtel, Jan Szemiński, Brian Bauer, Steven Kosiba, Gabriel Ramón y quien escribe, en calidad de asesor— constituye un trabajo etnohistórico de absoluta relevancia, por el método, por la vastedad de la documentación y por la originalidad de los aportes que amplían enormemente, y en unos casos revolucionan, nuestros conocimientos sobre la organización social y territorial de los incas en el centro de su Imperio. La obra está basada en un análisis minucioso de un sinnúmero de títulos de propiedad, escrituras de composiciones y mercedes de tierras, contratos de compraventa, testamentos, actas de donación y expedientes de litigios judiciales para la posesión de tierras de época colonial, en que se hace mención de los originarios moradores/detenedores (esto es, los linajes incas, llamados *ayllus* y *panacas*) de los diferentes lugares del valle del Cuzco que, en las primeras décadas de la colonización española, se volvieron uno tras otro predios, fincas, estancias y haciendas con precisas demarcaciones catastrales. Toda referencia en dichos documentos a linderos, parcelas de tierras, chacras, asentamientos, caminos, arroyos, acequias, *ceques*, santuarios (*huacas*) y a cualquier otro elemento y particularidad de la superficie terrestre estuvo compulsada por Donato sistemáticamente mediante el trabajo de campo, consistente en el reconocimiento palmo a palmo del territorio y la recolección de datos toponímicos y de las tradiciones orales sobre la historia de

tores sociales de una determinada cultura, mientras que por perspectiva «ética» se entiende la representación, análisis e interpretación que propone el antropólogo, con categorías externas a la cultura estudiada.

40 Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

41 Eduardo Viveiros De Castro, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n.º 3, 1998, 469-488.

42 Marco Curatola Petrocchi, «Los cinco sentidos de la etnohistoria». *Memoria Americana*, vol. 20, n.º 1, 2012, 61-78 (véase en particular pp. 69-70).

43 *Sistema de tenencia de tierras de los ayllus y panacas incas en el valle del Cuzco, siglo XVI y XVII*. Tesis para optar el grado de Doctor en Historia con mención en Estudios Andinos, Programa de Estudios Andinos, Escuela de Posgrado PUCP, 2018.

cada lugar. También, Donato tuvo en todo momento presente como documento de referencia esencial la famosa *Relación de los adoratorios y huacas del Cuzco*, elaborada con toda probabilidad hacia 1559 por el corregidor del Cuzco Polo Ondegardo y que conocemos gracias a que fue trascrita, al parecer en forma prácticamente integral, por el jesuita Bernabé Cobo en su enciclopédica *Historia del Nuevo Mundo* (1653). La relación consiste en una detallada lista, acompañada por una breve descripción de los centenares de santuarios y lugares sagrados que se hallaban distribuidos a lo largo de más de cuatro decenas de *ceques*, repartidos entre los cuatros cuadrantes (*suyus*) en que estaba dividido el valle del Cuzco (y, a partir de allí, el Imperio todo).⁴⁴ Donato, por supuesto, se sabía de memoria el nombre de todas las *huacas* y conocía prácticamente todos los sitios correspondientes todavía identificables en el territorio. Y, contextualmente, revisó crítica y comparativamente todas las referencias directas e indirectas relativas a *panacas* y *ayllus* reales incas contenidas en las crónicas «cuzqueñas», en particular las de Juan de Betanzos (1553), Pedro de Cieza de León (1553), Sarmiento de Gamboa (1572), Cristóbal de Molina (ca. 1575), Martín de Murúa (1584) y el Inca Garcilaso de la Vega (1609), así como en los informes redactados entre los años de 1560 e inicios de los de 1570 por el mencionado Polo Ondegardo. Todos estos textos brindan informaciones fundamentales, aunque a menudo genéricas y en varios casos contradictorias, sobre la formación, la naturaleza la organización y la jerarquía de los linajes incas en el valle del Cuzco.

A través de un análisis profundo y un manejo refinado de esta extensa y variada base documental, Donato en su tesis, y en un sugerente artículo de 2015 en que adelantó algunas de las principales conclusiones de esta,⁴⁵ logró completar y precisar el mapeo de las tierras de las *panacas* y *ayllus* incas en el valle del Cuzco bosquejado en 2009 por Laurent Segalini en las páginas de esta misma revista.⁴⁶

44 Cfr. Catherine Julien, «Relación de los adoratorios y huacas del Cuzco» (ca. 1559). En Joanne Pillsbury, *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*. Lima: Center for Advanced Study in the Visual Arts y Fondo Editorial PUCP, 2016, vol. III, pp. 1711-1716; Brian S. Bauer, *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2000.

45 «Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el valle del Cuzco, siglos XVI-XVII». En *Tribus. Sonderband/Special Edition: Perspectives on the Inca*, eds. Monica Barnes, Inés de Castro, Javier Flores Espinoza, Doris Kurella, Karoline Noack. Stuttgart: Linden-Museum Stuttgart, Staatliches Museum für Völkerkunde, 2015, pp. 252-267.

46 Laurent Segalini, «Organización socio-espacial del Cuzco prehispánico: Datos sobre repartición de tierras de los grupos aristocráticos incas». *Revista Andina*, n.º 49, 2009, 105-129. Del mismo autor véase también: «Nota sobre el cuaderno n.º 8, legajo N.º 27, del fondo Corregimiento del ADC, y la historia incaica». *Revista del Archivo Regional del Cuzco*, n.º 16, 2004. 137-143.

De esa manera, logró reconstruir en forma bastante precisa la entera organización socioterritorial inca en el área nuclear del Imperio al momento de la llegada de los españoles. Pero, no solo esto. Al trazar un cuadro completo de la ubicación espacial de las tierras de cada *ayllu* y *panaca*, Donato notó que los linajes de la élite inca de la mitad al noreste del valle, llamada Hanan Cuzco («Cuzco Alto»), que abarcaba los sectores del Chinchaysuyu y el Antisuyu, tenían nombres gentilicios asociados exclusivamente al término *ayllu*, mientras que en el caso de los linajes de la mitad al suroeste del valle, o Urin Cuzco («Cuzco Bajo»), que comprendía los cuadrantes del Collasuyu y el Contisuyu, junto al nombre figuraba invariablemente el término *panaca*. Esta constatación lo llevó a pensar que los dos términos, *ayllu* y *panaca*, debían expresar alguna realidad diferente, contrariamente a cuanto reputado y acriticamente repetido por los historiadores del mundo inca (incluido quien escribe) hasta ese momento, esto es, que *panaca* era la denominación específica de todo *ayllu* fundado por un Inca. Sobre la base de la relación etimológica del término *panaca* con la palabra *pana*,⁴⁷ que el vocabulario quechua de 1586, elaborado bajo la dirección del jesuita mestizo Blas Valera,⁴⁸ glosa como ‘hermana del varón, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linaje, o conocida’⁴⁹ —lo que indicaría la asociación/identificación de determinados grupos de descendencia con lo femenino, a la cual aluden también algunos cronistas, como Garcilaso, allí donde narra que, al momento de la fundación del Cuzco, el sector Hanan fue poblado por gente allegada al Inca, mientras que el sector Urin por gente convocada por

47 Cfr. María Rosworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983, p. 139; y Francisco Hernández Astete, «Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyu». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 37, n.º 1, 2008, 29-45. Para el interesante, aunque por cierto no conclusivo, debate sobre la interpretación de la palabra *panaca*, que tuvo lugar entre el lingüista francés César Itier y el eminente etnohistoriador de origen holandés Tom Zuidema unos años antes de la poderosa documentación histórica reunida por Donato Amado en su tesis, véase César Itier, «Las panacas no existieron». En Willem F. H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey Biondi (eds.), *Estudios sobre las lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2011, pp. 181-193; R. Tom Zuidema, «Las panacas no existieron». Crítica al texto del César Itier. *Libros & Artes*, 62-63 (2013): 26-27; y César Itier, «Una institución política inca mal interpretada: El panaca». Respuesta a R. Tom Zuidema. *Libros & Artes*, 62-63 (2013), p. 28-30.

48 José Cárdenas Bunsen, «Circuitos del conocimiento: El Arte de la lengua índica de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada». *Lexis*, vol. XXXVIII, n.º 1, 2014, 71-116.

49 *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. En los Reyes. Por Antonio Ricardo. Año de M. D. LXXXVI. Edición facsimilar. Lima: Academia Mayor de la Lengua Quechua/Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas/Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino, 2018. La misma glosa se halla repetida en el vocabulario del jesuita Diego González Holguín de 1608: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952, p. 277.

su esposa, la Coya ('reina')⁵⁰ — Donato llegó a plantear en forma consistente que los *ayllus* de Hanan Cuzco debieron haberse formado por descendencia masculina, a partir del gobernante Inca, y las *panacas*, asentadas en Urin Cuzco, por línea femenina, esto es, a partir de la esposa-hermana, la Coya, y sus hijas. Además, en su disertación, Donato aportó numerosa nueva evidencia empírica sobre los «*ayllus* no reales» o «de privilegio», conformados por los descendientes de antiguos grupos locales incainizados o de algún jefe militar al servicio del inca, los cuales también estaban repartidos entre Hanan y Urin Cuzco. Estos *ayllus* no reales estaban territorialmente asentados, interpuestos, entre las *panacas* y los *ayllus* reales, con los cuales convivían y mantenían relaciones de alianza y cooperación, aunque en posición subordinada, y se encargaban del cuidado de los *ceques* y las *huacas* que se hallaban dentro de sus tierras.

Y a propósito de los *ceques*, palabra quechua por lo general glosada como 'raya', 'línea'⁵¹, los investigadores del mundo inca, comúnmente los han concebido y presentado como unas líneas rectas imaginarias que partían radialmente del centro del Cuzco, cada una pasando por un cierto número de *huacas* (entidades sagradas identificadas con determinados lugares y santuarios) ubicadas a lo largo del valle, a siempre mayor distancia de la capital inca. Sin embargo, Donato, al notar que en varias actas de compraventa de tierras se indica como linderos a caminos cuyo trazado corresponde a los antiguos *ceques* inca, llegó a la conclusión, muy convincente, de que estos últimos, lejos de ser simples líneas imaginarias, debieron ser verdaderos caminos rituales que conectaban a una serie de *huacas*, cuyo culto y cuidado estaba a cargo de las diversas *panacas*, *ayllus* y grupos sociales asentados en las correspondientes fracciones del valle.

El mismo año en que fue designado por el Ministerio de Cultura como historiador del Parque Arqueológico Nacional de Machupicchu, Donato empezó a escudriñar el ARC en búsqueda de documentación sobre esa ciudad inca y la encontró entre los papeles de la hacienda Silque, una antigua y extensa finca del siglo XVII, propiedad de los padres agustinos. Esta, en el tiempo en que Hiram Bingham y sus compañeros de las Expediciones Peruanas de Yale realizaron las primeras investigaciones en Machupicchu (1911-1915), abarcaba el área de este asentamiento

50 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* (1609), ed. Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores, 1943, tomo I, p. 43 (lib. I, cap. XVI).

51 Cfr. Brian S. Bauer, *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2000, p. 5.

inca hoy universalmente conocido como una de las maravillas del mundo. De dichos documentos, uno de los cuales muy temprano, de 1588, se desprende que el nombre originario del sitio debió ser «Huayna Picchu». Además, Donato evidenció que este «pueblo antiguo del Ynga nombrado Huayna Picchu» fue un importante centro inca («cabeza») en los límites orientales de la región de Vilcabamba, marcados por el río Urubamba, el cual a través de una serie de sitios satélites y una red de caminos articulaba las poblaciones de una vasta área de las tierras bajas amazónicas y la vertiente oriental de los Andes al noreste del Cuzco, y tenía una estrecha conexión con Vitcos, el lugar que, luego de la invasión española, fue por unas décadas la sede/refugio de los últimos soberanos incas. Asimismo, Donato, en el ensayo «Evolución histórica de la tenencia de tierras en el Santuario Histórico Parque Arqueológico Nacional de Machupicchu» (2016), llegó a reconstruir los diferentes trasposos de posesión del área desde el siglo XVI al XX, mostrando cómo esta fue tempranamente asignada en forma inalienable a grupos indígenas.⁵² Esta información, sin lugar a dudas, representó uno de los elementos valorativos que contribuyeron a que una demanda de indemnización multimillonaria, interpuesta en contra del Estado peruano por descendientes de antiguos hacendados que reivindicaban derechos sobre las tierras en las que se encuentran las ruinas de la ciudadela inca, fuera en 2019, al término de un largo juicio, declarada infundada por la Corte Superior de Justicia del Cuzco.

52 Donato Amado Gonzales, «El pueblo antiguo del ynga llamado Huayna Picchu: Desde la perspectiva histórica», *Mosoj Kosko*, n.º 13, 2012, 7-13; «Evolución histórica de la tenencia de tierras en el Santuario Histórico Parque Arqueológico Nacional de Machupicchu», *Revista del Instituto Americano de Arte* (Cuzco), n.º 20, 2016, 145-164; «La ciudad de San Francisco de Victoria y el pueblo antiguo del Ynga nombrado Huaynapicchu». En Jean-Jacques Decoster y Mariusz Ziolkowski, *Vilcabamba entre arqueología, historia y mito*, pp. 202-215. Cuzco: Centro Tinku, Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia en el Cuzco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016, pp. 102-114 (republished en Fernando Astete y José M. Bastante (eds.), *Machupicchu. Investigaciones interdisciplinarias*. Cuzco: Dirección Desconcentrada de Cuzco, Ministerio de Cultura, 2020, pp. 361-373); (con Brian Bauer) «The Ancient Inca Town Named Huayna Picchu». *Nawpa Pacha*, vol. 42, n.º 1, 2022, 17-31; y «Ethnohistorical Documents of Machu Picchu National Archaeological Park», en Mariusz Ziolkowski, Nicola Masini, José M. Bastante (eds.), *Machu Picchu in Context. Interdisciplinary Approaches to the Study of Human Past*. New York: Springer, 2022, pp. 501-542. Donato se interesó por los Incas de Vilcabamba. Participó en el equipo de investigación que, coordinado por Manuel Burga, elaboró el libro *Choquequirao. Símbolo de la resistencia andina (historia, antropología y lingüística)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008; y publicó «Los Inkas de Vilcabamba». En Luis Jaime Castillo y Elías Mujica (eds.), *Perú prehispánico: un estado de la cuestión*. Cuzco: Dirección Desconcentrada de Cultura del Cuzco, 2019, pp. 538-564, y «La negociación fallida. Los Incas de Vilcabamba y el Cabildo del Cuzco». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Lima: Programa de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2019, pp. 167-175.

Asimismo, en sus estudios sobre Machupicchu (originariamente Huayna Picchu), Donato ha aclarado en vía definitiva que este sitio inca, contrariamente a lo planteado por Luis Lumbreras,⁵³ no corresponde al lugar llamado Patallacta, en donde —según varios cronistas (Betanzos, Ondegardo, Sarmiento, Cobo)— murió Pachacuti Inca Yupanqui, el fundador del imperio, y su linaje guardaba su momia. De hecho, Donato, compulsando la información de crónicas con documentos de archivo, ha probado en forma fehaciente cuanto ya señalado por Bauer,⁵⁴ esto es, que la localidad de Patallacta relacionada con la conservación y el culto del cuerpo de Pachacuti se hallaba inmediatamente al norte del Cuzco, dentro de los límites de la parroquia colonial de San Blas de Totocachi.⁵⁵ Allí se encuentra el enorme afloramiento rocoso de carácter sagrado, conocido hoy como Kenko Grande, con una largo pasaje interno, acondicionado con hornacinas y estantes primorosamente tallados que bien pudo ser originariamente la casa-mausoleo de la momia del gran emperador.

Pero Donato no realizó investigaciones exclusivamente sobre Machupicchu, sino que en diferentes momentos se interesó en la entera región de Vilcabamba y en la historia de los últimos soberanos incas que allí se refugiaron en 1537 y, con fortuna cambiante, resistieron a la conquista española hasta 1572. Donato fue miembro del equipo de investigación que, coordinado por Manuel Burga, elaboró el libro *Choquequirao. Símbolo de la resistencia andina (historia, antropología y lingüística)*, publicado en 2008 por el Instituto Francés de Estudios Andinos y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y en 2019 publicó dos ensayos sobre los Incas de Vilcabamba, prioritariamente basados en el examen de los libros del Cabildo del Cuzco de la década de 1560, guardados en el Archivo Regional del Cuzco.⁵⁶

Por sus altos méritos científicos, en 2012, a Donato Amado se le abrieron las puertas de la Academia Nacional de la Historia a la cual fue incorporado, al no residir en Lima, como miembro correspondiente. De hecho, el estatuto de dicha

53 Luis Guillermo Lumbreras, «Machu Picchu, el mausoleo del emperador». En autores varios, *Machupicchu. Historia, sacralidad e identidad*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura, 2005, pp. 15-41 (véase en particular pp. 18-21).

54 Brian S. Bauer, *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2000, pp. 55-56.

55 Véase Amado 2012 (en la nota 51).

56 «La negociación fallida. Los Incas de Vilcabamba y el Cabildo del Cuzco». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Programa de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2019, pp. 167-175; y «Los Inkas de Vilcabamba». En Luis Jaime Castillo y Elías Mujica (eds.), *Perú prehispánico: un estado de la cuestión*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura del Cuzco, 2019, pp. 538-564.

institución, de anacrónico carácter centralista, fija que para ser miembro de número hay que tener residencia habitual en la capital del país. Como sea, un muy merecido reconocimiento para uno de los mayores historiadores del Cuzco inca y colonial de todos los tiempos, y un formidable logro para alguien nacido en una familia quechuahablante de escasos recursos de una minúscula y remota comunidad campesina en un país históricamente caracterizado por la discriminación étnico-racial y de clase. Sin embargo, a pesar de su brillante *cursus studiorum*, de su importante producción historiográfica⁵⁷ y de los múltiples reconocimientos académicos, a Donato le fue negada la posibilidad de alcanzar su más deseada meta profesional, su sueño desde el día en que pisó por primera vez un aula universitaria: ser profesor ordinario, de planta, en su *alma mater*, la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, en la que estuvo dictando cursos, aunque en forma discontinua desde 1996, primero como jefe de práctica y luego como docente contratado. Hacia finales de 2021 se abrió un concurso para docente ordinario al cual Donato, con 58 años a cuestas, se presentó con gran ilusión. Ninguno de los otros posibles candidatos tenía un currículum que, por calidad y cantidad de producción científica y por trayectoria profesional, se acercara en lo más mínimo al suyo, ninguno de ellos ni siquiera poseía el grado de doctor. Pero, Donato Amado, el Doctor en Historia con mención en Estudios Andinos de la PUCP, cuya tesis había sido declarada sobresaliente por eminencias como Nathan Wachtel, Jan Szemiński y Brian Bauer, el señalado autor de *El estandarte real y la mascapaycha*, el investigador de archivo famoso internacionalmente por sus hallazgos documentales sobre Machupicchu y el distinguido miembro de la Academia Nacional de la Historia, luego de pasar diferentes pruebas concursales fue finalmente declarado «no apto» por la comisión académica de la UNSAAC, por no figurar en su expediente el «papel» de inscripción de sus grados académicos en la SUNEDU (Superintendencia Nacional de Educación Superior Universitaria): una nimia testificación burocrática que cualquiera hubiese podido y puede sacar e imprimir sencillamente ingresando a la página web de esa institución y tipeando el nombre de Donato Amado Gonzales, como, por lo demás, parece que le había asegurado que haría directamente la secretaria de la oficina de la universidad a la cual este entregó su solicitud para el concurso. No cabe duda de que Donato fue víctima de una treta de alguna camarilla universitaria que, carente de todo compromiso académico e institucional, veía con recelo y

57 Para una lista completa, en orden cronológico, de los trabajos de Donato Amado véase: «Bibliografía de Donato Amado Gonzales» (compilada por Marco Curatola Petrocchi), *Histórica*, vol. XLVII, n.º 1, 2023, 244-249.

preocupación el posible ingreso en el Departamento de Historia de un historiador de calidad tan superior y a la que, peor aún, Donato al parecer se resistió a adherirse y rendir pleitesía. Una muerte anunciada. Justo unos días antes del concurso, una autoridad de la UNSAAC invitó a Donato a una reunión fuera de la universidad para, entre otras cosas, recordarle que él, solo (esto es, si no se juntaba con el grupo y no aceptaba sus reglas y jerarquías) era «como una paja en el mar, que a la primera gran ola desaparece». ⁵⁸ Y, efectivamente, al candidato Donato Amado finalmente lo desaparecieron del mapa concursal recurriendo al más irrisorio y subrepticio de los pretextos. Para Donato, la exclusión del concurso representó un golpe durísimo que lo deprimió mucho y que probablemente contribuyó a que su corazón, ya debilitado por la diabetes que padecía, pocos meses después fallara. De este modo, la UNSAAC fue privada de un docente y un investigador con un enorme potencial de aporte al desarrollo de la ciencia histórica en la institución y a la formación de jóvenes investigadores. Con su fallecimiento, el Cuzco perdió su más eminente historiador de los períodos inca y colonial, la comunidad nacional e internacional de los etnohistoriadores del mundo andino un referente único e insustituible, y quien escribe, un exalumno, un colega, un maestro y, sobre todo, un amigo entrañable.

Vi a Donato por última vez pocas semanas antes de su fallecimiento, durante una breve visita al Cuzco, hacia finales del mes de mayo de 2022. Era mi primer regreso a la ciudad imperial luego de casi dos años, debido a las drásticas restricciones de desplazamiento impuestas en Perú durante la pandemia de COVID. Fue particularmente emocionante y grato volver a abrazar a un amigo fraterno como Donato, sobre todo después del largo y terrible período de pestilencia que acabábamos de superar. En esa ocasión, en pos de la ubicación de los restos del oráculo de Tampuquiru, mencionado por el cronista Pedro Cieza de León, con Donato dedicamos una jornada a recorrer un tramo del camino inca denominado «de los Hermanos Ayar», que desde el sitio inca de Pacarictambo (Maucallacta) conduce al cerro Huanacauri. No encontramos rastro del antiguo santuario, pero sí, en medio de una pampa de altura, nos topamos con un gigantesco paralelepípedo de piedra blanca perfectamente tallado y levigado, echado en el suelo, sobre la

⁵⁸ Comunicación personal de Rosa Canasa.

posible naturaleza y función del cual (¿un dintel?, ¿una piedra *huanca*?) estuvimos interrogándonos y platicando largamente. Al día siguiente, el mismo en que, por la tarde, volví a Lima, Donato me acompañó a reconocer la huaca Colla Conchay, en el sector de Chincana Grande de Sacsayhuaman. Luego de un par de horas, nos despedimos en plena Chuquipampa, la explanada central del sitio, donde cada año tiene lugar al acto principal del Inti Raymi. Yo, ni sé bien por qué, me quedé parado en medio de la explanada y lo seguí con los ojos alejarse y paulatinamente desaparecer en dirección de la ciudad, sintiendo una gran pena por tener que volver a separarme de un querido amigo y un extraordinario compañero de andanzas por el Cuzco inca que tanto había extrañado durante la pandemia. Me gusta recordarlo así, a Donato, como lo vi la última vez —y tantas veces antes—, caminando entre ruinas inca, en medio de un paisaje andino de abrumadora fuerza y belleza, entre pasado y presente, con esa aura de antiguo y sabio *quipucamayoc* reencarnado en un moderno y gran historiador del Cuzco.

La difícil invención de la participación en un área protegida: El caso de la Reserva Comunal AmaraKaeri (Perú)¹

Alex Álvarez, Jamil Alca, Marc Galvin y Alfredo García

Orcid: 0000-0002-4478-7963/Orcid: 0000-0002-0058-9009

Orcid: 0000-0003-1259-2042/Orcid: 0009-0003-4893-8110.

Recibido: 14 mayo 2023

Aceptado: 23 mayo 2023

Resumen

La Reserva Comunal AmaraKaeri (RCA) ha sido reconocida por el gobierno peruano en 2002, después de una reivindicación de más de 10 años del pueblo harakmbut, apoyado por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Los harakmbut querían así recuperar un territorio ancestral perdido a partir de un proceso rudo de evangelización desde los años 1940. Este reconocimiento fue apoyado el mismo año por el Global Environmental Fund quien a través del PNUD Perú, otorgó un apoyo financiero de 1 millón de dólares. Pero hoy, después de 4 años de existencia, la victoria de la FENAMAD y del pueblo

1 Este artículo es la versión en español y ampliada para esta versión en español por el autor principal de: Álvarez A, Alca J, Galvin M, García A. «The difficult invention of participation in a protected area: The case of the AmaraKaeri Community Reserve (Peru)» In Galvin M, Haller T, editors. (2008) *Parks, Protected Areas and Global Change: Participatory conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*, NCCR North South, perspectives 3, Bern, pp. 111-144. El contenido se ha ampliado sobre la base de los datos colectados hasta antes de la publicación en versión en inglés. No contiene nuevos datos posterior al año de 2008.

harakmbut parece pírrica, y las dudas sobre el fundamento de esta RCA han aparecido en las comunidades y un sentimiento de engaño y de decepción se generaliza en las bases. Los beneficios de esta reserva parecen ser más políticos y simbólicos para los defensores de los intereses indígenas y de la conservación, que económicos (y concretos) para la gente local. De hecho, el sueño de una autodeterminación política local ha conducido a utilizar el camino de la conservación para apoyar la lucha política. Aunque el debate internacional promueve la incorporación de los actores locales en el manejo de las áreas protegidas, la experiencia de la RCA muestra que la instauración de una estructura de conservación basada sobre un comanejo entre indígenas y administración estatal es un camino difícil que exige preparación, recursos económicos e información, con un riesgo latente de fracaso.

Palabras claves: Conservación participativa, movimientos ambientales, bosques, gobernanza pueblos indígenas, uso de la tierra, áreas protegidas, Pueblo Harakbut.

Abstract

The Amaraeri Communal Reserve (RCA) was recognized by the Peruvian government in 2002, after a claim of more than 10 years by the Harakbut people, supported by the Native Federation of the Madre de Dios River and Tributaries (FENAMAD). The Harakbut thus wanted to recover an ancestral territory lost through a harsh process of evangelization since the 1940s. This recognition was supported the same year by the Global Environmental Fund who, through UNDP Peru, granted financial support of 1 million dollars. . But, after 4 years of existence, the victory of FENAMAD and the Harakbut people seems pyrrhic, and doubts about the foundation of this RCA have appeared in the communities and a feeling of deception and disappointment is widespread in the bases. The benefits of this reserve appear to be more political and symbolic for advocates of indigenous interests and conservation, than economic (and concrete) for local people. In fact, the dream of local political self-determination has led to using the path of conservation to support political struggle. Although the international debate promotes the incorporation of local actors in the management of protected areas, the experience of the CAR shows that the establishment of a conservation structure based on co-management between indigenous people and state administration is a difficult

path, which It requires preparation, economic resources and information, with a latent risk of failure.

Keywords: Participatory conservation, environmental movements, forests, indigenous peoples governance, land use, protected areas, Harakbut People.

Introduction

El departamento de Madre de Dios (sureste de Perú) tiene hoy 45,3 % de su superficie dedicada a la conservación (Dourojeanni 2006). Paralelamente, es uno de los más dinámicos del país en términos económicos (PNUD 2005) gracias a sus enormes riquezas en recursos naturales tanto renovables (bosque, pesca, frutos) como no renovables (petróleo, gas, oro) y de su ubicación en una zona a punto de ser conectada a Brasil y Bolivia gracias al asfaltado de la carretera Interoceánica Sur. En este contexto, el reconocimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) en 2002 fue visto como una gran victoria para los indígenas y un obstáculo para los actores económicos, principalmente los madereros y los mineros auríferos.

Actualmente, la tensión entre los madereros, los mineros y la administración de la Reserva es fuerte porque la «extracción ilegal» sigue siendo una realidad en el territorio protegido. Además de que la RCA es un área potencial de explotación de petróleo y actualmente bajo presión para iniciar prospecciones por parte de dos compañías petroleras (una americana y otra española) dueñas de la concesión, demuestra la incoherencia de la superposición jurídica, característica del Perú. Sin embargo, después de 4 años de existencia, es desde adentro mismo que viene la principal preocupación respecto al futuro de la RCA. La población de las ocho comunidades no entiende bien la utilidad que esta reserva les ofrece. Desde un punto de vista práctico, son más limitaciones que beneficios (actuales o futuros), a tal punto que la política de la FENAMAD está hoy contradicha en la mayoría de las comunidades. Como actor reconocido en la esfera política de la región de Madre de Dios, la FENAMAD debe asumir un rol que supone una actividad representativa y de gestión costosa, difícil de asumir. La promesa participativa resultante del proceso nacional de descentralización tanto política como de gestión de los recursos naturales, aunque no sea ideal, ofreció muchas esperanzas al inicio de los años 2000. Pero si el pueblo harakmbut y la FENAMAD han ganado mucho en

términos de reconocimiento político y simbólico por la posibilidad de comanejar un área protegida de nueva generación (PAMS NCCR, 2004), un cierto malestar se nota cuando se analizan los beneficios económicos y de bienestar en general para la población.

El interés de este trabajo es el de ilustrar y de comprender la razón de esta decepción. La participación en el manejo de los recursos naturales fue planteada en el debate internacional como una solución evidente y eficiente para un desarrollo social y económico local. Hoy se sabe muy bien que la participación se presenta de manera múltiple y que las normas que la encuadran, tanto como las autoridades que las imponen, hacen que esa participación pueda quedar simplemente al nivel del discurso o, por el contrario, convertirse efectivamente en un instrumento estratégico basado en una tentativa real de compartir el poder. En este caso, la participación corresponde a la corresponsabilidad en una estructura de manejo bajo el patrón peruano de una gestión moderna del bosque y de los recursos, aceptando nada más que las prácticas tradicionales. Concretamente, compartir el poder se traduce en el control de un instrumento de gestión sobre un territorio delimitado que refleja una contradicción. Esta consiste en que si la idea inicial de los promotores de la RCA era de reclamar un territorio para poder seguir utilizándolo como hacían los ancestros, la gestión de hoy supone un conocimiento y un saber-hacer modernos, lejos de lo que pueden ofrecer inmediatamente los *harakmbut*, solamente con sus regulaciones socioculturales. El reto no parece tanto de solo luchar para ser dueño legal (y no solo dueño del usufructo del territorio como es el caso hoy) ni de reclamar más derechos (lo que es legítimo), sino también de lograr técnicamente el manejo, administración y gestión de un territorio, en colaboración con otros actores económicos o políticos, bajo la presión de colonos incontrolables. Es decir, de dar vida a un «pacto social» inventando una colaboración entre ellos y los demás actores, en una época de redistribución de las relaciones de poder (por lo menos insinuada en la ley). Aparte de la lucha política indígena al nivel nacional y al nivel local, la invención de esta colaboración supone el arreglo de problemas (teóricos y/o prácticos). Entre otros, los referidos al rol financiero del Estado, al mejoramiento de las capacidades de comunicación, la capacitación profesional, la sensibilización de la población y, sobre todo, la construcción de una confianza entre los actores. La cuestión es saber también si esta colaboración tiene un futuro, si el nuevo mercado político en vigor en el Perú no abre nuevos espacios económicos locales viables para los más de 1500 *harakmbut*.

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto suizo NCCR N-S, a partir de dos investigaciones doctorales producidas entre 2004 y 2007 en la RCA. Basados en una lectura socioantropológica de la conservación, dos tipos de datos fueron recolectados enfocando un triple interés (histórico, económico, político). Unos son esencialmente cuantitativos y corresponden a una encuesta en cuatro comunidades de la RCA para obtener datos domésticos sobre la economía familiar con relación al uso de recursos naturales. Los otros son de tipo cualitativo y fueron obtenidos a partir de entrevistas y observaciones participativas. Estas responden a las necesidades de medir las percepciones, intenciones y proyecciones de los principales actores respecto a la RCA.

Descripción de la RCA

La RCA está ubicada en una zona de bosque ecológicamente rica debido a su ubicación en las estribaciones de la cordillera oriental de los Andes. La cadena andina funciona como una trampa para las nubes procedentes del océano Pacífico que descargan así millones de litros de agua, bajando por los ríos hasta la selva amazónica aprovechando un relieve topográfico muy escarpado. La RCA tiene 13 ríos que cruzan una topografía muy accidentada:² montañas al oeste (entre 1500 a 2500 metros sobre el mar), colinas (500 a 700 metros) y terrazas (constituida por tierras fácilmente erosionables, conformadas por llanuras de inundación) (FENAMAD 1992). El régimen de lluvias está definido por una estación seca entre los meses de junio a septiembre y otra lluviosa entre octubre y mayo (INRENA 1997).

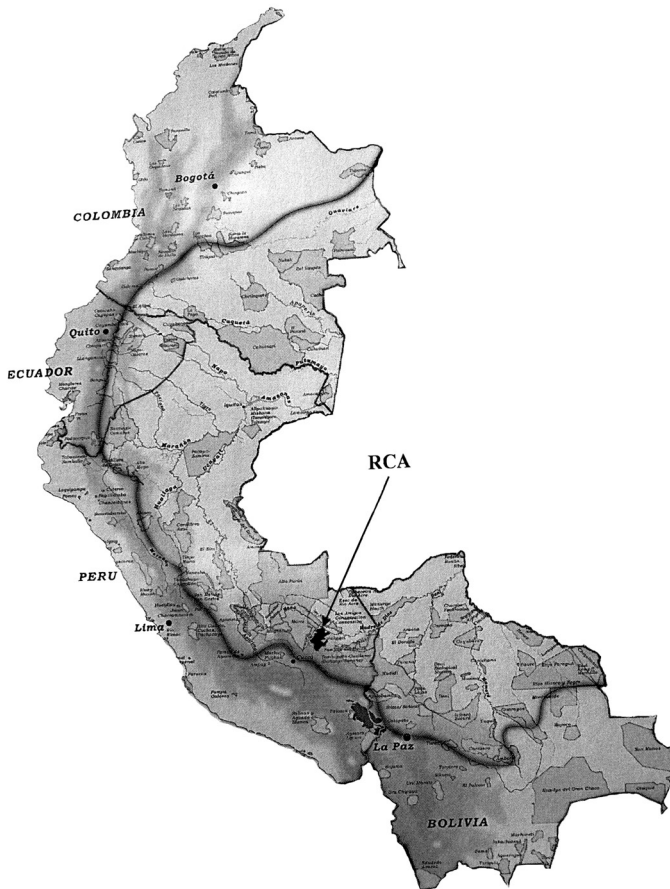
La vegetación es variada de acuerdo con los pisos altitudinales. Hay gran cantidad de especies que tienen amplia distribución en las diferentes formaciones y asociaciones de bosques. Dentro del área existe fauna característica de selva alta como *Lagothrix lagothrica*, *Tremarctus ornatus* y otros como *Tapirus terrestris*, *Tayassu tajacu*, *Tayassu pecari*, *Mazama americana* en la selva baja. Además, se encuentran especies en peligro de extinción como *Pteronura brasiliensis* (FENAMAD 1992).

La RCA esta rodeada por los territorios de 8 comunidades nativas (Shintuya, Diamante, Puerto Azul, Boca Ishirioê, Masenawa, San José de Karene, Puerto Luz, Barranco Chico), repartidos en los distritos de Manu y Madre de Dios. La mayoría

² Carbón, Salvación, Yunguyo, Adán Rayo, Shintuya, Mochino, Serjali, Mamajapa, Blanco, Chilive, Colorado, Pukiri y Huasoroco.

de la población indígena es harakmbut, quienes constituyen un grupo étnico con un idioma común (harakmbut hate) pero con diversos dialectos. Fue Lyon (1975) quien precisó que se trata de un idioma independiente de otras familias lingüísticas. Se estima que es la población indígena más antigua de la región. En las comunidades harakmbut prima una organización social basada en linajes patrilineales (Moore 2003). Los yine son de la familia lingüística arawak, junto con los matsigenka, presentes también en la zona.

Figura 1: Ubicación de la RCA



Fuente: Tomado de Álvarez, A. 2010

La principal actividad económica en el distrito de Manu es la extracción de maderas y en el distrito de Madre de Dios es la minería aurífera. Con relación a la población que habita la zona, en 1992 se reportaron 925 habitantes para las comunidades San José del Karene, Puerto Luz, Samaninontime, Barranco Chico, Boca Isirihoé, Diamante y Shintuya (FENAMAD 1992). En 2006, se reportaron 1436 habitantes para estas mismas comunidades.³ Otras comunidades indígenas se han incorporado en el proceso de gestión de la RCA (Shipetiari, Queros, Puerto Azul, Masenawa). En total, son 10 asentamientos indígenas con 1682 habitantes.⁴

En 1992, se reportaron 11 asentamientos de colonos inmigrantes de origen altoandino (agricultores, madereros y mineros),⁵ ubicados en la margen derecha del río Madre de Dios con 947 habitantes. En 2006, para estas mismas localidades,⁶ se estiman 1483 habitantes. Otras localidades⁷ que existían en 1992 se han incorporado en los procesos consultivos de la RCA junto con nuevas localidades⁸. En total, son 23 localidades con 4000 habitantes en la zona de amortiguamiento de la RCA.⁹

Historia

Los territorios indígenas amazónicos, generalmente quedaron autónomos de las sociedades andinas, aunque los contactos económicos eran numerosos, tanto como las guerras. En tiempos de la colonia española (s. XVI-XVIII) las penetraciones en la selva baja de Madre de Dios eran corrientes, pero muy pocos aventureros se quedaron. Porciones colonizadas del territorio harakmbut con fines de minería aurífera y coca ocurrieron únicamente en la selva alta. Solo con el auge en la explotación del caucho, a fines del s. XIX, la región fue integrada al circuito comercial mundial y así, a la sociedad y la economía nacional (Moore 2003).

3 Excepto Samaninontime que se reubicó incorporándose a Boca Isirihoé.

4 Datos reunidos por el equipo del Plan Maestro RCA en proceso de elaboración (2007).

5 Gamitana, Salvación, Los Aguanos, Yunguyo, Adán Rayo, Mansilla, Santa Cruz, Itahuanía-Mamajapa, Serjali, Mochina y Maronal, todas directamente colindantes con la RCA y, por tanto, también beneficiarias de esta.

6 Excepto Serjali, Mochina y Maronal que se reubicaron posteriormente en otras localidades.

7 Bonanza, José Olaya, Santa Elena, Atalaya-Tropical, Nuevo Edén, Cabo de Hornos, Boca Colorado, Boca Manu.

8 Delta 1, Delta 2, Delta 4, Nueva Mansilla, Alto Carbón.

9 Datos reunidos por el equipo del Plan Maestro RCA en proceso de elaboración (2007).

Cronología del Territorio de la RCA

Tiempo	Eventos de Mayor Importancia
1821	Los harakmbut atacaban y quemaban las chacras y las haciendas ubicadas en Kcosñipata, parte del territorio étnico tradicional harakmbut. Independencia del Perú de España.
1890	Inicio del Boom del Caucho. Muerte de miles de indígenas harakmbut y de otras etnias en Madre de Dios.
1903	Se inicia los programas de evangelización por misioneros dominicos en el territorio harakmbut, con el establecimiento de un puesto misional en Boca Manu.
1920	La International Petroleum Company (IPC) realiza labores de prospección geológica en la cuenca de Madre de Dios, en territorio harakmbut. Determina la existencia de petróleo por más de 200 km de extensión de tierra desde el río Tono a todo lo largo del río Madre de Dios.
1930	Se inicia la construcción de la carretera Cuzco-Paucartambo y la trocha de penetración hacia las cabeceras del río Madre de Dios, Kcosñipata.
1931-1939	El Estado otorga concesiones auríferas en el territorio harakmbut al señor Karel, cónsul general de Suecia. El Ing. Sven Ericsson (sueco), pretende la colonización del río Karene (Colorado). Diseña un plan para atacar a los indígenas con gases lacrimógenos. Además, pretende establecer una gran ciudad en medio del territorio harakmbut. Todos esos planes jamás se dieron.
1940-1949	Se realiza la expedición Wenner-Gren (New York) a petición del Estado peruano para la exploración de potenciales económicos y los harakmbut son contactados por el padre José Álvarez de la misión dominica.
1950	Todos los grupos harakmbut son reducidos y concentrados en la misión dominica de Shintuya.
1969-1973	Se produce la «diáspora» de harakmbut, escapando de la misión Shintuya. Conformación de comunidades en distintos lugares dentro de su territorio étnico tradicional.
1972	El precio del oro aumenta, lo que produce una fuerte migración hacia Madre de Dios.
1973	Creación del Parque Nacional el Manu, al lado del territorio harakmbut. Los militares expulsaron a los indígenas matsigenka por la fuerza.

Tiempo	Eventos de Mayor Importancia
1982	Se crea la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).
1993	Se crea el Consejo Harakmbut (COHAR). Renombrado en 1995 como Consejo Harakmbut, Yine y Matsigenka (COHARYIMA).
1993-1997	Los precios del oro y petróleo se elevan. El gobierno de Fujimori da prioridad al sector minero-energético.
1997-1999	Mineros locales pretenden construir una carretera entre Huaypetuhe y Boca Colorado con el propósito de ampliar la extracción minera y maderera, y también otra carretera en medio de la Reserva.
2000	El Estado oficializa la Zona Reservada Amarakaeri (D.S. 028-2000-AG)
2002	El Estado reconoce la Reserva Comunal Amarakaeri (D.S. 031-2002-AG) y establece su Zona de Amortiguamiento (RJ 282-2002-INRENA). El GEF otorga un millón de dólares para apoyar la puesta en marcha de la gestión de la RCA.
2005-2006	El Estado otorga nuevamente una concesión petrolera (lote 76) a favor de la empresa norteamericana Hunt Oil que cubre toda la RCA. En octubre de 2006, Hunt Oil vende el 50% de sus acciones a la empresa española REPSOL. Hoy son estas empresas las que exigen sus derechos de acceder al subsuelo de la RCA.

fuentes: Alex Álvarez 2008, elaboración propia.

La historia de la RCA empieza indirectamente con la Ley Forestal y de Fauna Silvestre de 1975 que incluyó entre las categorías de «unidades de conservación»¹⁰ a las reservas comunales, para los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y otras poblaciones adyacentes.¹¹ En esta época, estas fueron vistas por los defensores de los derechos indígenas como una herramienta para proteger sus territorios de invasores madereros, mineros o colonos con fines agrícolas (Newing y Wahl 2004). La idea nació en los años 80 y la reivindicación del territorio tradicional harakmbut para la creación de la RCA se planteó en el VI Congreso de la FENAMAD en 1989. En 1990, FENAMAD logró un convenio con la Dirección Sub-regional Agricultura

10 La denominación de «unidades de conservación» se sustituyó en 1990 por «áreas naturales protegidas».

11 El Artículo 60.º del DL 21147 señaló que las reservas comunales se establecen para la «conservación de la flora y fauna silvestre en beneficio de las poblaciones aledañas para las que dichos recursos son fuente tradicional de alimentación» (subrayado nuestro).

de Madre de Dios para elaborar la respectiva propuesta, presentada en 1992, y se determinó que 353 850 hectáreas reunían las condiciones para el establecimiento de dicha reserva comunal (FENAMAD 1992).

En 1992, el autogolpe del presidente Fujimori —con la disolución del Congreso y de los gobiernos regionales— conllevó a una dilatada postergación para su aprobación. En 1995, el gobierno suscribió un contrato para la prospección de hidrocarburos a favor del consorcio Mobil-Exon-Elf. La inversión y presencia del consorcio en el lote 78¹² paralizó la categorización de la RCA por buen tiempo¹³.

El establecimiento de la Zona Reservada Amaraeri¹⁴ solo pudo concretarse en el año 2000, después de la conclusión de las operaciones de prospección de Mobil en 1999 y por presión del movimiento social regional representado por la FENAMAD, la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD) y otras organizaciones sociales. El área estipulada como Zona Reservada Amaraeri comprendió 419 139 hectáreas y extendió las 353 850 hectáreas originalmente identificadas por la incorporación de una sección separada en 1992 para la titulación de un asentamiento indígena (Samaninontime) en el río Karene, el cual se incorporó posteriormente a otro asentamiento indígena (Boca Isirioê).

En abril de 2002, después de una manifestación que reunió más de 1000 indígenas en Puerto Maldonado, y aprovechando de la llegada de los nuevos gobiernos de Paniagua y más adelante de Toledo, los harakmbut y la FENAMAD lograron, finalmente, el establecimiento definitivo de la RCA. La superficie de esta se reajustó a 402 335 hectáreas.¹⁵

Cambios y persistencias económicas e institucionales en la RCA

Las actividades económicas que caracterizan la RCA pueden ser definidas entre sistemas de producción tradicional y no tradicional. Las actividades productivas tradicionales de los harakmbut son llamadas de subsistencia (caza, pesca, recolección y horticultura) y de tipo migratorio (Gray 2002 a, b, c). Estas actividades son hasta

12 El lote 78 cubría 1,5 millones de hectáreas que afectaban la RCA y una parte considerable de la Zona Reservada Tambopata Candamo, territorios ancestrales de los harakmbut y ese'jeja (La Torre 1999: 120).

13 Un interesante análisis de la percepción del sector energético respecto a este lote petrolero y las áreas protegidas afectadas ha sido desarrollada por Antonio Cueto (2005: 84-87).

14 El procedimiento para establecer cualquier nueva área natural protegida contempla que se establezca previamente una zona reservada, de carácter temporal, para permitir los estudios definitivos hasta su categorización final.

15 Reajuste de superficie debido a la presencia de 14 concesiones mineras existentes (INACC 12.10.01), según D. S. 031-2002-AG.

hoy reguladas por normas dictadas por el mundo de los espíritus de la naturaleza.¹⁶ El sistema de producción tradicional o de subsistencia harakmbut esencialmente funciona dentro de su propia estructura social, en la que predominan la reciprocidad y el intercambio como mecanismos reguladores de su economía.

La actividad no tradicional corresponde a las actividades de extracción y comercialización de madera y oro. En los años 60, la carretera de penetración llegó hasta Shintuya y toda el área empezó a gravitar en torno a la extracción de la madera. Después, en los años 70, los indígenas se encontraron con los inmigrantes que buscaban oro. Así, las comunidades se integraron rápidamente a las actividades de extracción maderera al oeste y del oro al sureste del territorio,¹⁷ a través de las interacciones entre colonos e indígenas a partir de intereses mutuos para la explotación de dichos recursos. «Ellos fueron los que enseñaron a los harakmbut a trabajar el oro, nuestros abuelos solo recolectaban las chapitas [pequeñas placas] de oro para ponerse a la nariz como adornos»¹⁸.

Desde entonces, los indígenas practican una forma de economía monetaria, a la par de la caza, pesca, recolección y horticultura para satisfacer las necesidades que han ido aprendiendo con el contacto del mundo de afuera como: educación formal, nuevo vestido, la crianza de animales menores, nuevas herramientas de subsistencia (rifles para la caza, anzuelos para la pesca, carretillas, palas y picos, motosierras) y alimentos industrializados que los ayudan a completar su dieta.

En dicho contexto se observa que elementos de ambos sistemas económicos se encuentran «conectados» estratégicamente en ambos lados, pero mostrando una sola, la de los harakmbut.¹⁹ Esta combinación ‘articulada’ de elementos económicos representa la manera como las instituciones locales del pueblo indígena de la RCA han ido transformándose en respuesta a las circunstancias.

El recurso maderero fue rápidamente explotado, principalmente en el territorio de la comunidad de Shintuya, al punto de que las especies de la caoba (*Swetenia macrophylla*), cedro (*Cedrela odorata*) e Ishpingo (*Amburana cearensis*), hoy están casi extintas. Atraídos por el potencial económico que ofrecía la explotación

16 En el sentido de una sociedad que se siente parte de la naturaleza y no distinta de ella.

17 Es menester tener en cuenta que desde 1974, con la Ley de Comunidades Nativas, que implicó formalmente el reconocimiento de los indígenas dentro de las estructuras del Estado, se insinuó que las comunidades indígenas deben cumplir un rol en la economía nacional bajo preceptos de la economía de mercado.

18 Gabriel Arique y Manuel Kamenó (2006).

19 Andrew Gray (2002b) dice, cuando se refiere a los harakmbut y la actividad minera, que la vida de ellos se ha transformado recreando y reinventando sus modos de vida sin perder su vitalidad cultural a pesar de su adversidad con la actividad aurífera.

de la madera, los colonos vinieron poco a poco, para concentrarse hoy en el centro poblado maderero que más presión de extracción ha ejercido en la parte norte del territorio harakmbut (Itahuania).

El recurso aurífero fue igualmente explotado en las playas de los ríos, aunque la intensidad se incrementó una vez que el precio internacional del oro aumentó²⁰ atrayendo a mucha gente pobre de la sierra sur del país (Puno, Cuzco, Apurímac). La relación entre indígenas y colonos se torno conflictiva a causa de la invasión de mineros colonos en los territorios comunales que para los indígenas son de vital importancia para la reproducción de sus formas de vida. En los años 1970, el número de inmigrantes mineros a estas tierras fueron de hasta 20 000 individuos (Moore 2003).²¹

En esta década, las prospecciones de hidrocarburos en el territorio de la RCA con las operaciones de Cities Service acarrearón conflictos con los harakmbut de Puerto Alegre (hoy Puerto Luz) y una economía temporal por la presencia de personal de dicha empresa (Moore 1981). Esta situación que se repitió en la segunda mitad de los años 1990, aunque lejos del territorio de la RCA.

Perú es un país histórica y económicamente dependiente de la explotación de los recursos naturales sin mayor valor agregado (Schuldt 2005). Según el Banco Central de Reserva del Perú el sector minero-energético tiene las mayores exportaciones del país,²² lo que explica que el sector minero-energético tenga preeminencia sobre otros sectores económicos (Schuldt 2005), impulsado por un marco legal que, además, permite que sobre un mismo espacio se otorguen distintos derechos (tierras; bosques; minerales) que causan numerosos conflictos.²³

El Ministerio de Energía y Minas ve la conservación como un obstáculo para los planes del desarrollo económico del país. Al nivel local está la Federación de Mineros de Madre de Dios (FEDEMIN) quienes exigían a un inicio dejar en libre acceso el área protegida para la ampliación de las actividades de extracción

20 Según el London Metals Exchange, mercado principal del oro, el precio del oro se disparó en los años 70. La cotización oficial era: USD 1972, 35; USD 1978, 200; USD 1980, 350 (Green 1983: 283).

21 Según el último censo del 2005, Madre de Dios es la región con el mayor índice de crecimiento poblacional del Perú. Nada menos coincidente que después de 24 años el precio del oro alcanza un nuevo precio elevado de USD 514,22 la onza en el mercado de Londres (SNMPE 2005).

22 Oro: 1970, 45,0%; 2006, 62,4%. Petróleo: 1970, 0,7%; 2006, 7,1% (BCR 2007). Se debe añadir la posibilidad de que el país pase a ser de importador a exportador de petróleo, con las recientes puestas en valor de lotes petroleros en la selva norte.

23 A pesar de que la normatividad y políticas ambientales han tenido un importante desarrollo desde los años 90, los conflictos socioambientales no han menguado, al persistir la preeminencia de políticas sectoriales, especialmente del sector minero-energético (García 2005).

minera.²⁴ En el terreno, los mineros empresariales aliados con mineros artesanales, muchos de ellos informales, asentados en los centros poblados de Huaypetuhe y Choque, zonas donde el oro casi se ha agotado, mantienen esa posición, desplazándose a nuevos lugares como Delta 1.²⁵

La empresa nacional Perupetro S.A.²⁶ tiene un amplio respaldo por parte del gobierno nacional y regional. Además, cuenta con el apoyo de la población citadina de Puerto Maldonado, quienes esperan que las actividades de exploración y explotación —a cargo de subsidiarias de empresas transnacionales— den trabajo y, en general, contribuyan al desarrollo económico de la región.

El gobierno regional²⁷ y los Municipios Provinciales y Distritales del Manu y Tambopata también ven a la RCA como un impedimento para emprender el desarrollo económico. Más aún cuando perciben que los planes de integración regional se truncan al no permitir la construcción de una carretera que logre unir las dos provincias carentes de articulación vial.

Panorama de las presiones económicas en la RCA

En el sureste de la RCA, la comunidad nativa de Puerto Luz está viviendo el *boom* minero y su gente se ha aliado con los mineros colonos, y hoy suelen, ocasionalmente, resistirse a participar en actividades de la RCA. En 2002, con el establecimiento de la Zona de Amortiguamiento (ZA) de la RCA, teóricamente se debieron restringir allí las actividades de minería aurífera.²⁸ La ocupación de facto de muchos sitios de la ZA por mineros auríferos informales ha provocado que el INRENA, a

24 Hoy la FEDEMIN está en posición de negociación y al parecer no se niega a la conservación de la RCA. Los mineros informales asentados en la zona de amortiguamiento han aceptado negociar la formalización de sus actividades y respetar la RCA. Pero esto podría cambiar, debido a contextos mucho más complejos que merecen una discusión aparte.

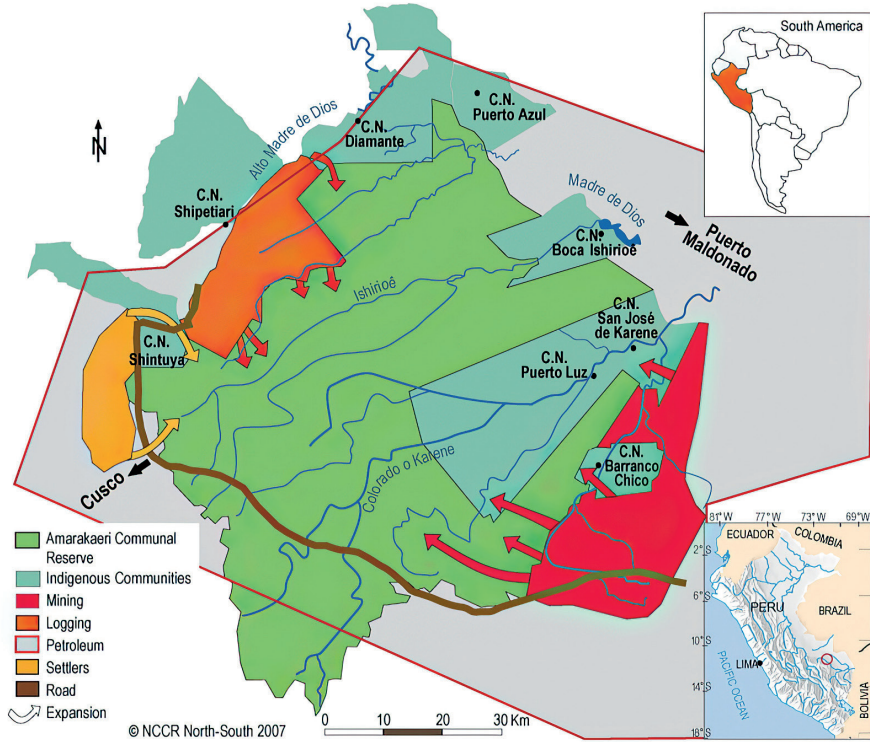
25 Delta 1 es la prolongación de un centro poblado conocido como Pukiri, impulsado por los primeros mineros en la zona y que actualmente se superpone en parte a los territorios comunales de Puerto Luz y San José de Karene y también de la zona reservada. Este centro poblado ha sido recientemente reconocido por la provincia de Manu en enero de 2005. Dicho reconocimiento es ilegal para la Ley de Áreas Naturales Protegidas.

26 Es quien tiene el derecho de propiedad de los recursos del petróleo y los transfiere mediante contratos de licencia, por los cuales, a cambio de una regalía, las empresas contratistas adquieren derecho de propiedad del petróleo extraído (Rosenfeld *et al.* 1999).

27 El nuevo presidente Santos Kaway (electo para el período 2007-2010) y su partido Movimiento Independiente Obras Siempre Obras postulan que la articulación vial entre Manu con Puerto Maldonado debe hacerse con una vía que una Itahuania-Boca Manu-Boca Colorado, pero dentro de las normas y sin perjudicar a la RCA.

28 Jóvenes harakmbut están envueltos en la disposición de áreas para fines mineros en Delta 1, como una forma de obtener rentas por el uso de estas tierras. Este caso ha sido debatido numerosas veces en la comunidad Puerto Luz con presencia de FENAMAD.

Figura 2. Presiones Económicas sobre la RCA



Fuente: Álvarez et al 2008

través de la Intendencia de ANP, acepte que las actividades mineras, formalmente prohibidas, puedan darse en dicha ZA.²⁹ Como no es posible plantear que los mineros se retiren de la ZA, convertir a esta gente como cinturón de seguridad, una vez formalizados, para bloquear las amenazas de mayor presión poblacional en la zona que se vendrán con la conclusión del asfaltado de la carretera interoceánica, hoy es un plan del INRENA para la RCA. Pese a eso, no se descartan los impactos socioambientales que se darán a muchas comunidades indígenas, entre ellas: Barranco Chico; San José del Karene y Puerto Luz que serán difíciles de mitigar considerando la inexistencia de planes de contingencia para enfrentar la ola migratoria que se dará en la zona, por la debilidad legal e institucional (Dourojeanni 2002, 2006).

La principal oposición a las operaciones petroleras proviene de FENAMAD y el COHARYIMA. Pero han logrado que otros gremios regionales, como la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD), la Federación Departamental de Mineros del Madre de Dios (FEDEMIN), la Federación Departamental de Castañeros de Madre de Dios (FEDECAMD), la Federación de Concesionarios Forestales con Manejo Sostenible, entre otros, los respalden en su rechazo a la posibilidad de operaciones hidrocarburíferas en la región.³⁰

Actualmente, Perupetro S. A. teme que las resistencias del sector indígena a la presencia de la empresa Hunt Oil (ahora REPSOL) se hagan más fuertes. Para superar dichas resistencias, el sector Energía y Minas estaría preparando una propuesta legal a ser elevada «para una decisión ministerial en cuanto a decidir si se conserva la ecología o se hacen actividades extractivas»³¹. Frente a ello, el INRENA estaría tomando una posición de negociación respecto al lote petrolero que afecta la RCA; luego de haberse elaborado su Plan Maestro, se determinarían los sitios a donde puedan o no hacerse las prospecciones de hidrocarburos.

En el caso de la actividad minera, la presión en la zona de amortiguamiento ha ido aumentando en la medida que las nuevas tecnologías han cambiado. En los

29 En toda la zona de minería aurífera de la región se calcula en más de 25 000 personas envueltas en la explotación del oro (La Torre 1998:120).

30 Otros lotes (111 y 113) para prospección de petróleo han sido otorgados a favor de la empresa Sapet Development Perú Inc, subsidiaria de la empresa estatal China National Petroleum Corp., afectarían áreas destinadas al sector forestal y a agricultores en el eje carretero Iñapari-Puerto Maldonado.

31 Esto puede relacionarse con las intenciones de la Sociedad de Minería, Petróleo y Energía para modificar la actual Ley de Áreas Naturales Protegidas, que pretende abrir legalmente la prospección de hidrocarburos en parques nacionales y otras categorías de uso indirecto. Actualmente está permitida esta prospección en categorías de uso directo, caso de reservas comunales.

inicios, el oro se trabajaba de manera artesanal haciendo uso de carretillas, palas, picos y cubetas (recipientes de plástico) con el cual recogían el agua y roseaban el material extraído de las playas de los ríos (donde se deposita el oro anualmente en época de creciente). Estas cubetas fueron remplazadas por las motobombas. Después, estas últimas se sustituyeron por las maquinarias pesadas como los cargadores frontales y carrancheras que permitieron a las empresas concesionarias extraer el oro del monte y los cauces de los ríos en grandes cantidades. También los indígenas empezaron a adoptar dichas tecnologías (motobombas, carrancheras) y se ubicaron en los linderos comunales para mostrar presencia e impedir la invasión de sus tierras (Gray 2002c). Así se ha incrementado la competencia por sacar el oro lo más rápido que sea posible.³²

Análisis costo beneficio

Desde una perspectiva económica al nivel nacional

La instauración de la RCA se basó en la necesidad de incorporar a la población indígena bajo la idea de una gestión de los recursos naturales para asegurar el sustento de las familias indígenas, de acuerdo con las practicas económicas tradicionales (pesca, caza, recolección, etc.), lo que significó prohibir drásticamente la explotación del oro y la madera, cuando habitantes colonos y algunos indígenas podían hacerlo en décadas pasadas. Las preguntas que hacemos aquí son para saber a quién beneficia realmente la instauración de un proyecto participativo de conservación desde un punto de vista económico, o sea, ¿quién tiene un interés tangible en promover esta opción y/o al contrario luchar en contra?, y ¿cómo se traduce este interés en los discursos y las estrategias políticas de los diferentes grupos? La hipótesis detrás de estas preguntas es que, sin motivación, y solo con nuevas limitaciones, las opciones de integración de las poblaciones con la conservación de la RCA serán siempre infértiles por el poco sentido de identificación debido a una falta de beneficio económico directo. Solo quedará un discurso conservacionista con participación local al nivel ideológico.

32 El indígena invierte lo que gana en las necesidades de la educación de sus hijos en la ciudad de Puerto Maldonado y lo demás es adsorbido por la deuda contraída con el comerciante de combustible, alimentos y otros bienes de crédito, haciéndolo dependiente a la actividad minera. El colono es absorbido por el mundo del alcohol y la prostitución. Así, el que gana es un tercero, el comerciante.

A nivel nacional, el Estado tiene necesidad en promocionar las Áreas Naturales Protegidas para responder a las exigencias internacionales asumidas por el Estado (Galvin 2004) en diversos convenios internacionales (por ejemplo, el Convenio para la Diversidad Biológica, Convenio para la protección del Patrimonio Cultural y Natural, Convenio Sobre el Comercio de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestre, entre otros). De otro lado, existe una dependencia de países cuya economía es débil y subordinada a la ayuda financiera de la cooperación internacional.³³ Así, el peso del régimen internacional de la cooperación al desarrollo y su interferencia con el régimen de la conservación (Hufty 2001) condiciona el ordenamiento del marco institucional del Perú. Aunque los referentes intelectuales (metanormas) que constituyen los fundamentos del discurso mundial de la conservación, y que influyen la elaboración de las normas nacionales, se basen en principios favorables a la participación local en el manejo ambientalista,³⁴ unos conservacionistas ven la participación de las comunidades como una gran pérdida para la tarea de conservar la biodiversidad (Smith y Pinedo 2004), debido a más fracasos que éxitos después de 15 años de experiencias a la escala mundial (Agrawal 1997). En ese sentido, al nivel de los actores locales, los indígenas no dejan de percibirse como afectados por la conservación y, al nivel de los actores nacionales e internacionales, son vistos como incapaces de lograr la gestión de un área protegida. Esto está sucediendo, además, en un panorama donde existe un dominio del sector energético minero que está conduciendo a una situación de decepción de los indígenas al ver que dicho sector tiene libertades de intervenir su territorio y que ellos tengan limitaciones y restricciones. En este contexto, están surgiendo nuevas estrategias indígenas que buscan una mayor protección, pero también libertad de actuar en sus territorios.³⁵

33 Ver Galvin (2004) para una explicación de esta dependencia en el caso peruano.

34 El IV Congreso Mundial de Parques Nacionales y Áreas Naturales Protegidas, Caracas, 1992, el Convenio de Diversidad Biológica y la Agenda 21 (Río 92), al considerar prácticas consuetudinarias y conocimientos tradicionales para el manejo de conservación de los bosques y en la implementación de estrategias de áreas protegidas, las comunidades locales, indígenas y no indígenas, han pasado de ser ignoradas —o incluso de ser consideradas como obstáculo para la protección de los bosques— a ser percibidas como aliadas de la conservación, debido a que los pueblos indígenas han emergido como actores relevantes al nivel internacional.

35 Hoy los indígenas quieren la conservación bajo la categoría de territorios indígenas, propósito y fin actual de las organizaciones nacionales y regionales representativas de los pueblos indígenas, figura legal que no existe en la legislación peruana.

El Fondo Nacional para Áreas Naturales Protegidas del Estado (PROFONANPE)³⁶ —institución que financia el 85,3 % del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas del Estado, entre ellas la RCA (USD 190 140 para el 2006)— es una instancia privada solventada con recursos de la cooperación internacional en su totalidad, a pesar de que está previsto disponer fondos públicos (provenientes del tesoro público y otros), estos no han sido desembolsados por el Estado porque dotar y mejorar las estrategias para aliviar las condiciones de pobreza del país es una prioridad Estatal.

Hasta 2006, el PROFONANPE ha invertido 44,4 millones de USD en tres ejes de trabajo: fortalecimiento de la gestión de áreas protegidas (25 % de inversión), Inversiones (60 %), involucramiento de la sociedad civil y el sector privado (15 % de inversión). Curiosamente, una parte de los fondos recaudados por el PROFONANPE (más o menos el 10 %) son el resultado de las ganancias logradas por la inversión de sus capitales en la bolsa de valores de Lima, New York y Londres.³⁷ El resto proviene de fondos administrados directamente por la Intendencia de Áreas Naturales Protegida (IANP), pero su participación financiera para 2005 no es más del 5 % del total a comparación del 95 % del PROFONANPE (ver tabla 1). La tendencia es una insuficiencia de recursos financieros para las áreas protegidas en un contexto en que los fondos de la cooperación internacional irán disminuyendo y los recursos propios serán siempre insuficientes³⁸. Las esperanzas del SINANPE se quedaran atadas a los recursos provenientes del canon minero, gasífero y petrolero —si es que no encuentran otros mecanismo— haciendo que el sector conservacionista entre en un matrimonio indeseado con el sector extractivista para la subvención financiera de las áreas protegidas.

El sector extractivista no ha menguado su poder y dominio ante las áreas protegidas para apoderarse de mayor número de espacios para realizar sus actividades. Esto porque los gobiernos de las últimas décadas no se han atrevido a apostar por

36 El PROFONANPE es una instancia privada que cuenta con el apoyo de organismos gubernamentales, entidades de cooperación internacional y de organizaciones privadas peruanas dedicadas a la protección de la diversidad biológica. Entre los principales contribuyentes están: GEF/WB-PNUMA, Alemania, Finlandia, EEUU, Canadá.

37 En los rubros de inversión están la minería y el petróleo mayoritaria y obviamente por la competitividad económica que tienen estos recursos en el mercado internacional. Es irónico que los fondos que se recaudan para la conservación son también de alguna manera dependientes del poder económico de los sectores que se contraponen a los planes de conservación y que hoy son una gran amenaza para muchas áreas protegidas del Perú, como en el de la RCA.

38 Asesor ambiental del Consejo Nacional del Ambiente—CONAM, Comunicación personal.

actividades distintas a su tradición económica. Las condiciones de pobreza del país es la principal justificación de la necesidad de aprovechar las materias primas sin transformación (oro, petróleo, gas) para el incremento rápido de la economía del país y así aliviar su situación.³⁹ Al existir una relación directa entre la conservación y la extracción de los recursos naturales se ha filtrado la informalidad de las prácticas económicas dañinas de los recursos, que ha alcanzado a las comunidades indígenas. Esta situación está transformando violentamente sus modos de vida tradicional. A pesar de eso, otras alternativas económicas como el turismo no son atractivas a los indígenas al no alcanzar los beneficios que sí logran con la explotación del oro, por ejemplo. Esta situación es contradictoria porque, a pesar de que la actividad turística nacional es el tercer sector contribuyente del PBI nacional (5,9 % en el PBI del 2005) y que el gobierno actual tiene la ambición de aumentar este sector, no todos los actores económicos involucrados en este gozan del mismo beneficio.

Hoy, con las reservas de petróleo del norte del país puestas en valor, el precio del oro con un crecimiento exponencial y la explotación de gas (Camisea) —además de la demanda mundial y regional, alimentada por los planes de creación de un anillo energético entre países productores y consumidores del sur de la región, donde el Perú es un país clave—, estos recursos se están convirtiendo en los principales dinamizadores de la economía nacional. En una lógica contable y fiscal, es obvio que el Estado peruano va a fomentar con más fuerza este sector, lo que en la actualidad ya es una prioridad política del gobierno y, por ende, de importancia que se debe tomar en cuenta para los planes nacionales de la conservación.

Desde una perspectiva económica al nivel local

La mayoría de la población logra ingresos monetarios de actividades diferentes a las basadas en la conservación. La extracción minera genera un ingreso promedio familiar entre USD 125 y USD 468 mensuales,⁴⁰ dependiendo de la relación directa (mecanizada o artesanal) o indirecta (comercio, mano de obra). La extracción

39 Considerando que el Perú no ha llegado a explotar ni el 15 % de sus depósitos de materias primas, este ha tenido cambios significativos al nivel de producción de minerales e hidrocarburos en solo diez años (1996-2006). Oro: 11,6 espacio% a 20 espacio%; Gas: -7% a 76,5 espacio%; Petróleo crudo: -1,2 espacio% a 17,9 espacio%, lo que es obvio que la balanza comercial y contribución económica a las arcas fiscales se han incrementado enormemente.

40 La encuesta sobre la aceptabilidad y los ingresos económicos fue aplicada en 4 comunidades de la RCA: dos por el lado de la presión minera (San José de Karene y Puerto Luz) y dos por el lado de la presión maderera, agrícola y las actividades de ecoturismo (Shintuya y Shipiteari). Considérese la información presentada aquí solo para el caso de estas cuatro comunidades.

Tabla 1: Fuentes de Ingresos del SINANPE 2002-2005

Rubros	2002 Ejecutado		2003 Ejecutado		2004 Ejecutado		2005 Presupuestado	
	USD	%	USD	%	USD	%	USD	%
Recursos Ordinarios	712 033		1 130 539	10 %	1 704 408	9 %		
Recursos Directamente Recaudados	1 006 167		2 292 735	24 %	1 687 647	9 %		
Donaciones y Transferencias	6 661 481		7 092 182	65 %	14 666 838	81 %		
Administradas directamente por la IANP	1 541 570		2 412 515	3 %	711 959	5 %		
Otros Recursos (Adm. PROFONANPE)	5 119 911		4 679 667	97 %	13 954 879	95 %		
Total	8 379 681		10 515 456	100 %	18 058 893	100 %		

maderera representa ingresos económicos familiares en un promedio de USD 93,75 mensuales. Estas actividades extractivas están siempre combinadas con actividades de horticultura, caza, pesca y recolección para el autoconsumo, pero en disminución, debido a la contaminación y la pérdida de espacios de vida cercanos a los territorios comunales. En el sector sur, hoy es muy difícil que los indígenas conciban dejar la minería, salvo en el caso que una actividad alterna, sea cual fuese, logre sustituir los ingresos económicos que consiguen con la minería. Por el lado norte de la RCA, las actividades económicas son más diversificadas, desde la extracción de la madera hasta las actividades del ecoturismo.

La constitución de una Empresa Multicomunal de Ecoturismo Wanamey Expeditions,⁴¹ además de la infraestructura construida en algunas comunidades y el otorgamiento de becas a estudiantes indígenas,⁴² no se perciben como beneficios económicos⁴³ de la RCA para la mayoría de las familias indígenas. En 2006, y hasta ahora, no hubo pagos por entradas de turistas que vengan por su propia cuenta, tampoco beneficio de científicos por estudios ni de fotógrafos. Respecto a los resultados de Wanamei, son más o menos 30 personas que han utilizado sus servicios, y los ingresos que se ha logrado serán reinvertidos en la empresa. La consecuencia de esta decisión es que no se hará distribución de los ingresos a las comunidades como se había previsto, debido a que los ingresos no son suficientes.⁴⁴ Además, solo los guías, los motoristas de lancha y los porteadores ganan (USD 10 por día) cuando viene un grupo. Un segundo proyecto turístico fue abierto en el norte de la RCA, en la frontera del parque del Manu. Es un Centro Tradicional de Medicina con infraestructura en una comunidad Matsinguenka (Shipiteari) que trabaja en relación directa con Wanamey. Este centro brinda los servicios de sesiones de ayahuasca bajo la conducción de un chamán. El costo de la sesión es de USD 20 por persona y es de ingreso directo para su familia que es la encargada de mantener el centro.

41 Una experiencia económica incipiente que se ha conducido en la RCA es el turismo de aventura a través de una empresa, cuyos propietarios son las propias comunidades nativas colindantes con la RCA. Desde sus inicios (2000), ha estado administrado por personal indígena. Por deficiencias administrativas, cerró operaciones en 2003, pero las reinició en 2005. La experiencia es compleja y con desafíos para las comunidades indígenas. Por el momento, el negocio está capitalizando las utilidades generadas y proyectan posteriormente distribuir utilidades entre las comunidades.

42 Actividades realizadas por el Proyecto PNUD/GEF.

43 En rigor, se trata de algo por desarrollar y que requiere el soporte de herramientas de planificación y mercadeo, para identificar y desarrollar productos que generen ingresos económicos (ecoturismo, plantas medicinales, plantas ornamentales, etc.), basados en recursos paisajísticos y silvestres que pueden ser utilizados para este fin, y compatibles con la categoría de conservación.

44 La empresa multicomunal ha logrado un promedio de USD 1430 de ingresos netos en 2006.

Los beneficios económicos son débiles, pero hay algunos de la distribución de la renta de la conservación que favorece a algunos actores directamente involucrados en la gestión, en el proceso político o institucional, o en los derivados económicos. La comunidad de la zona norte (la zona donde se corta madera) es la que más involucrada está con la gestión de la RCA y la mayoría de indígenas que trabajan en su gestión proceden de esta comunidad. Eso, por el hecho de que, históricamente, los grandes líderes y clanes harakmbut provienen de Shintuya y son los que han empujado el proceso de la RCA. A pesar de eso, es la comunidad que más se sienten decepcionada por las restricciones. Son principalmente los 8 guardaparques (4 son de Shintuya), quienes gozan de un beneficio laboral remunerado, además de los coordinadores de campo (uno por comunidad). Se nota también que las juntas directivas de las comunidades indígenas involucradas, están generalmente a favor del área protegida,⁴⁵ sin embargo, hoy tienen que asumir una difícil decisión.

Las dos empresas (Hunt Oil y REPSOL), concesionarias del lote petrolero que afecta la RCA, están exigiendo su derecho de acceder al subsuelo de la RCA. Esto se está dando en un momento en que las comunidades del Norte (madereras) y del Sur (minerías) están adoptando más la noción «desarrollista» a razón de su creciente dependencia a las actividades del oro y la madera. Así que, para algunos indígenas, las actividades petroleras en sus territorios comunales y en el de la RCA son una opción si ello les garantiza ingresos económicos que la RCA no lograría. Pero esto se está dando en un contexto en el que algunos indígenas creen que las actividades petroleras son un hecho consumado, a razón de una mala circulación de la información. Sin embargo, la situación les preocupa al considerar que las experiencias de actividades petroleras en el Perú han sido desastrosas y han dejado siempre en desventajas a las poblaciones locales y los territorios intervenidos con graves problemas ambientales (las actividades petroleras en el río Corrientes y los pueblos Achuar, Quichua y Urarina, como la explotación del gas de Camisea en el río Urubamba y el pueblo Machiguenka son claras evidencias). Para aliviar estas preocupaciones, el sector hidrocarburífero estaría preparando una nueva propuesta de «adopción de áreas protegidas» afectadas por las actividades petroleras que consistiría en asegurarles el financiamiento para su gestión.⁴⁶

45 Jhon Florez, jefe de la RCA (comunicación personal, 2006).

46 Esta propuesta ha sido presentada informalmente en la última reunión de discusión sobre el lote 76 que afecta a la RCA entre el representante de Perupetro S.A. y los dirigentes de la FENAMAD, Puerto Maldonado / 08.03.07.

Nos percatamos de que las motivaciones que las familias y comunidades indígenas tengan por conservar la RCA dependerán de la manera en que este espacio les signifique un beneficio económico directo y no solo simbólico, además, de la manera como los indígenas y sus comunidades estén construyendo o reconstruyendo su relación con este espacio, y la manera como se irán incorporando en su gestión.

Desde una perspectiva política

La gestión de la RCA permite identificar tres niveles fundamentales (local, nacional, internacional) que interactúan entre ellos. Entre estos tres niveles, se produce una interrelación permanente donde se establecen una serie de negociaciones políticas o administrativas, formales o informales, de las cuales se producen decisiones y normas. De estos procesos, nace la gobernanza de la reserva comunal. De acuerdo con la definición de Pathak *et al.* (2004), la gobernanza de las áreas naturales protegidas corresponde a las interacciones entre las estructuras, los procesos, las tradiciones y los sistemas de conocimientos que determinan de qué manera se ejerce el poder y la responsabilidad y cómo se toman las decisiones, así como el nivel de conciencia en el cual los ciudadanos y otros protagonistas opinan. A nivel local, se identifica a diferentes actores sociales, partes implicadas que tienen ingerencia determinante en la administración de la reserva, teniendo cada uno de ellos diferentes recursos y estrategias que benefician o no la gestión. En este nivel, se encuentran las comunidades nativas consideradas como beneficiarias y facultadas legalmente a realizar un uso tradicional del territorio protegido.

Las comunidades nativas, organizadas bajo un sistema de autogobierno dotado por el Estado como parte de un enfoque corporativista (Gray 2002c), han reclamado de los Estados derechos sobre sus tierras y recursos naturales. Muchas de las tierras en las cuales vivían y que hoy reclaman han sido transformadas en parques o reservas naturales por los Estados, unidades de las cuales han sido desplazados y de cuya administración han sido excluidos (Aylwin, Soto 2004). Hoy, que son partícipes mediante sistemas de participación indígena en planes de conservación surgen muchas reflexiones, principalmente en torno a la naturaleza, los objetivos de conservación y el rol que cumplen los pueblos indígenas en la protección del patrimonio biocultural (Ledec, Goodland 1988, Colchester 1995, Borrini-Feyerabend 1997).

En el Perú, las poblaciones indígenas representadas por sus organizaciones nacionales y regionales han establecido una lucha permanente por el reconocimiento de sus derechos sobre sus territorios. La demanda por la creación de reservas

comunales⁴⁷ fue una forma estratégica de reconstruir algunos territorios étnicos tradicionales según la legislación existente y así conciliar las relaciones tensas entre el Estado y los pueblos indígenas. Por esto, con relación a la RCA, al nivel local, se identifican también a las organizaciones indígenas que representa a las comunidades de la región como la FENAMAD y el COHARYIMA.

El nivel nacional es representado por el Ministerio de Agricultura a través del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) y directamente por la Intendencia de Áreas Naturales Protegidas (INAP) que administra el SINANPE. A su vez, esta es regida por el marco normativo de la Ley de Áreas Naturales Protegidas N.º 26834 que regula las categorías de áreas protegidas,⁴⁸ además de su condición legal, formas de uso y finalidades.

A partir de 2002, año de la creación de la RCA, se viene apoyando la implementación del sistema de gestión⁴⁹ a través del Global Environmental Fund GEF-PNUD/Banco Mundial con el proyecto Conservación y Uso Sostenible de la Diversidad Biológica en la Reserva Comunal Amarakaeri. El proyecto PNUD/GEF es una instancia de apoyo temporal en tanto duren los recursos financieros.

Por otro lado, se tiene también la presencia de actores sociales relacionados de manera directa a la extracción de recursos naturales (agricultores, madereros, mineros) en los territorios de las comunidades, de la RCA y su ZA, quienes tienen en algunos casos derechos formales (concesiones o solicitudes de concesión), aunque la gran mayoría son informales⁵⁰.

47 Actualmente, existen otras 5 reservas comunales en el Perú, cuatro a nivel nacional y una a nivel regional. La Yanasha, Asháninka y Machiguenka fueron creadas como zonas de amortiguamiento de parques nacionales. El Sira fue propuesta para asegurar los derechos de territorios indígenas. La Tamshiyacu-Tahuayo es una reserva comunal regional (Newing y Wahl 2004).

48 Se consideran las siguientes categorías: I. Áreas de Uso Indirecto: Parques Nacionales, Santuarios Nacionales, Santuarios Históricos. II. Áreas de Uso Directo: Reservas Nacionales, Reservas Paisajísticas, Refugios de Vida Silvestre, Reservas Comunales, Bosques de Protección, Cotos de Caza. III. Áreas en Estudio o en Transición: Zonas Reservadas, además de considerar las áreas de conservación regionales y privadas que no son administradas por el SINANPE.

49 El año 2002, la World Wildlife Fund (WWF) apoyó temporalmente la primera fase de la puesta en marcha de este sistema a través de la elaboración y colocación de carteles de señalización, viveres, combustible para el equipo técnico y otros eventos de la RCA.

50 En algunos casos, los mineros informales que trabajan dentro de los territorios de las comunidades nativas o en la zona de amortiguamiento de la RCA son «invitados»; es decir, no son invasores, sino que su condición es decidida en asamblea comunal y depende de cada comunidad si trabaja bajo esta modalidad o no. Moore (2003) los reconoce también como socios o trabajadores a medias, pues reproducen patrones de renta serranos. Pese a que algunas comunidades han prohibido el sistema de invitados, la prohibición no se respeta. Los invitados, legitimados por las propias comunidades indígenas son quienes ejercen mayor presión sobre los recursos mineros o inclusive madereros.

Desde una perspectiva general, las reservas comunales abren una posibilidad para establecer una gestión compartida entre el Estado y las poblaciones indígenas; tema nuevo en la agenda de las organizaciones indígenas y también para el Estado. Por tanto, ¿cuáles son los impactos que se generan a nivel local por la implementación del nuevo sistema de gestión de reservas comunales y su marco normativo?

Para responder a esta interrogante, primero es necesario precisar que la Ley de Áreas Naturales Protegidas establece de manera general que las reservas comunales son áreas destinadas a la conservación en beneficio de las poblaciones rurales vecinas (Art. 22.º, Inc. g). El reconocimiento, protección y promoción de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas, espirituales y económicas propias de las comunidades campesinas y nativas se establece en el Reglamento de la Ley de Áreas Naturales Protegidas (Decreto Supremo N.º 038-2001-AG). Además, este Reglamento sienta las bases para establecer el manejo participativo que incluye los conceptos de comanejo, manejo conjunto, manejo compartido o manejo por múltiples interesados, que describe las alianzas establecidas de común acuerdo entre el INRENA y los diversos actores interesados para la gestión de un área natural protegida.⁵¹ Se reconocen también los usos ancestrales de los recursos vinculados a la subsistencia de estas comunidades.

De esta forma, el Régimen Especial para la Administración de Reservas Comunales⁵² (Resol. Intend. N.º 019-2005-INRENA-IANP) regula la administración y el manejo participativo de estas áreas entre el Estado, las comunidades campesinas y nativas pertenecientes a los pueblos indígenas y la población local organizada. Su condición especial se basa en que los encargados de su administración, con carácter permanente o indefinido, son los mismos beneficiarios.

En el caso de la RCA, este enfoque participativo y de comanejo que respete y considere las formas de toma de decisiones locales no se concreta, y queda solo en el papel la estrategia de descentralización de poder para la administración de un área natural protegida. La razón de esto es que no existe una real intención de descentralizar el poder y porque a pesar de existir normas para ello, estas no se aplican y predominan las prácticas verticalistas, los enfoques «proteccionistas» y las complicadas rutinas burocráticas. Esta situación refuerza una cuestión de fondo:

⁵¹ Cap. III, Art. 28.º, Inc. 28.1, 28.2.

⁵² Esta norma fue elaborada por una comisión multisectorial que incluyó representantes de organizaciones indígenas, incluyendo la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), de la cual es parte FENAMAD. Sin embargo, dicha norma no logró expresar claramente la perspectiva indígena, en tanto predominó finalmente el enfoque «proteccionista» del INRENA.

la persistencia de procesos de dominación, concentración y exclusión (Ordóñez, Sousa 2003), en la que predomina un Estado e instituciones centralizadoras de la toma de decisiones en torno al territorio y los recursos naturales en desmedro de las poblaciones indígenas.

En muy poco tiempo, apenas cincuenta años, los harakmbut tuvieron que aprender a gestionar su territorio bajo un sistema diferente al que utilizaban hasta entonces. Actualmente, con la implementación del sistema de gestión de la RCA, según lo estipulado por el Régimen Especial para la Administración de las Reservas Comunales, existen diferentes estamentos de administración que tienen implicaciones desde los niveles local, regional y nacional, lo cual representa un proceso de aprendizaje para los indígenas. Con la presencia del proyecto PNUD/GEF la puesta en marcha de este sistema administrativo se ha tornado más complicado.

El principio de colaboración entre Estado y comunidades se expresa en la figura de un «contrato». Por eso, los representantes de las comunidades nativas beneficiarias de la RCA conforman el Ejecutor de Contrato de Administración (ECA),⁵³ organismo que estará a cargo de la administración de la reserva comunal y de manera complementaria un Comité de Gestión⁵⁴ colabora en este proceso. En contraparte el INRENA está representado por el jefe de la reserva comunal. De esta forma, se cuenta con una organización que supone nuevas funciones y responsabilidades para los representantes indígenas de los niveles regionales y locales en el sistema de gestión.

En este proceso de implementación del sistema de gestión el Proyecto PNUD/GEF tiene roles de apoyo,⁵⁵ por ello, ha venido facilitando la constitución del ECA de la RCA, organizando reuniones de trabajo preparatorias. Pero, además, ha implementado otras acciones de apoyo a la RCA para su vigilancia y señalización, para lo cual ha contratado personal que pertenezca, de preferencia, a las propias

53 El ECA está compuesto por ocho delegados de las comunidades beneficiarias. Su estructura básica es la siguiente: a) Asamblea General de Miembros (representantes directos de los beneficiarios), b) Consejo Directivo (elegidos entre los beneficiarios por la Asamblea General).

54 Originalmente el Comité de Gestión para la RCA consistió en la instancia más importante; sin embargo, el INRENA ha determinado que el ECA se conforme únicamente por las comunidades nativas solicitantes de la RCA y no por representantes de los asentamientos de colonos-agricultores o mineros, por lo que la capacidad de este comité se reduce a labores consultivas, lo cual podría acarrear otras tensiones por la exclusión de otros vecinos colindantes de la RCA.

55 El proyecto PNUD/GEF no es parte formal del sistema de gestión de la RCA ni tiene roles administrativos, aunque por administrar recursos financieros (escasos en el área), aparece como un actor con mucho poder, de manera que se hace evidente lo determinante del apoyo externo.

comunidades indígenas.⁵⁶ Esto ha generado un impacto entre los indígenas de las comunidades porque las personas que trabajan en el proyecto perciben un salario, pero no todos los indígenas pueden ser contratados.

Bajo estas condiciones, el ECA se comenzó a constituir a partir de 2004, aunque recién en 2006 fue reconocido formalmente por el INRENA. En diciembre de 2006 y después de cuatro años de creada la reserva, el ECA y el INRENA firmaron el Contrato de Administración producto de una negociación permanente para establecer lineamientos de administración. Algunas dificultades se han presentado en la constitución del ECA, entre ellas el aspecto legal, debido a que las juntas directivas de varias de las comunidades beneficiarias no estaban inscritas en Registros Públicos, lo que demoró y alargó el proceso de constitución del ECA.

Sin embargo, otro de los serios problemas y que genera tensión entre los actores sociales se debe a que los diferentes organismos administrativos encargados de la implementación del sistema de gestión de la RCA como el INRENA, la FENAMAD y el ECA y las instancias de apoyo como el proyecto PNUD/GEF, no han establecido mecanismos de comunicación adecuados con la población de las comunidades beneficiarias para fijar los temas relevantes que deben ser discutidos. El efecto práctico de las operaciones del proyecto PNUD/GEF, debido a la escasa información sobre las oportunidades y desafíos que implica el sistema de gestión propuesto para la RCA, está produciendo tensiones, diferencias y divergencias al interior de las comunidades beneficiarias de la RCA, respecto de los beneficios de esta.

No existe un sistema de prevención de impactos generados por la implementación de un nuevo sistema administrativo. Esta situación muestra la complejidad de las relaciones sociales establecidas, posiciones que cambian de acuerdo con la temporalidad o a los beneficios que se reciben de manera directa o indirecta, o de acuerdo también con las influencias de otros agentes externos a las comunidades indígenas.

Pero estas diferencias en términos de percepciones y de intereses al interior de las comunidades indígenas se deben también a un creciente individualismo por la predominancia de las actividades económicas extractivas que rinden beneficios económicos inmediatos. El resultado de acceder a la mayor cantidad de recursos y beneficios, realizada principalmente por la población joven menos condicionada

⁵⁶ Los actuales puestos de trabajo para los indígenas en el proyecto PNUD/GEF son temporales, es decir, mientras dure el financiamiento del proyecto. Los puestos de trabajo que podría tener una duración permanente son los de guardaparques que deberían ser financiados con recursos públicos.

social y culturalmente, tiene impacto en la propia organización comunal y con relación a la RCA. Esta situación muestra la contradicción que se viene generando a partir de percibir la naturaleza como espacio de vida o como recurso económico.

Influencias y discursos

Confianzas y desconfianzas en la gestión de la RCA

La relación histórica entre la población indígena y el Estado siempre estuvo marcada por la exclusión, la falta de atención a las necesidades e incluso el abuso, así como por un proceso de enajenación de recursos naturales que genera desconfianza en la población indígena.

En estas condiciones, el trabajo político que realiza la FENAMAD muchas veces no es reconocido o es visto como insuficiente por parte de la población indígena. A un nivel regional, la FENAMAD muestra coherencia con relación a la defensa del territorio de la RCA,⁵⁷ pero la mayor dificultad se presenta al definir cómo se va a gobernar la reserva comunal a nivel político, técnico y social. Las consideraciones tradicionales y ancestrales no son suficientes para garantizar una administración eficaz del área, considerando la diversidad de actores sociales e intereses.

La resultante de todo ello es la persistencia de perspectivas distintas entre las comunidades locales (con posturas más pragmáticas por las necesidades económicas del contexto) y la FENAMAD (más al nivel de la defensa de los derechos indígenas), y de estas con el INRENA⁵⁸ (más «proteccionistas» y verticalistas). Estas perspectivas están en la base de lo que parece ser una desconfianza mutua: del INRENA hacia los indígenas y sus organizaciones para no dar márgenes y cuotas de poder, y de estas al INRENA por imponer siempre sus criterios y adoptar, en última instancia, la toma de decisiones.

Curiosamente, aunque la desconfianza caracteriza la relación dialéctica entre los indígenas y el Estado, se nota también una expectativa y demanda sistemática de ayuda y apoyo de los indígenas en dirección del Estado, y un interés del Estado para estos indígenas, tomando en cuenta el valor simbólico que ellos vehiculan en la esfera internacional. Si bien este interés mutuo evidencia una dependencia

⁵⁷ Aunque en 2006 muchos representantes han renunciado a sus cargos, lo que se extendió al ECA.

⁵⁸ Su autodenominación como «ente rector del SINANPE» hace referencia a la custodia irrestricta de las normas y procedimientos relativos a las Áreas Naturales Protegidas.

y colaboración, contradictoriamente a nivel estatal existen también una serie de intereses económicos y políticos presionados por diferentes actores sociales que producirían una marginación de la población indígena considerada como minoría étnica y, en consecuencia, no se otorgan las herramientas legales y económicas necesarias para que los indígenas tengan independencia e implementen sus estrategias de autogobierno en sus territorios comunales y en el territorio de la RCA.

Dependencia intelectual y financiera de actores y procesos externos a la RCA

A través de los enfoques de derechos indígenas y de protección de la diversidad biológica a partir de prácticas y conocimientos tradicionales, los indígenas tenían en Perú una base de reivindicación eficiente. Sin la generalización de esta «nueva verdad» o nuevo referente ideológico, es poco probable que existiera hoy la RCA. Esta lectura neotradicionalista⁵⁹ basada en la visión romántica del indígena en su única dimensión ecologista fue utilizada con éxito en la lucha política de las federaciones indígenas en Perú y América Latina. Estos referentes intelectuales provienen de los foros y debates internacionales de los años 80 y 90, en los que se cruzaban redes de actores (comunidades epistémicas, según Haas 1992) que promueven verdades científicas relacionadas a la defensa de visiones particulares.

La evolución del contexto internacional de protección de la biodiversidad ha permitido, así, en las últimas décadas en Perú, la modernización de la legislación de áreas naturales protegidas, separándose de la normatividad forestal. En ese proceso, han tenido un protagonismo importante profesionales e instituciones de conservación privadas. Hoy, la búsqueda de fondos es una dimensión clave de la conservación que permite al gobierno aliviar su presupuesto público, dando legitimidad a la aparición de un nuevo sector: la ayuda internacional. La competencia entre financieras y promotores hace que aparezcan conceptos nuevos para justificar y distinguir su labor.

59 El neotradicionalismo traduce el hecho que ciertos actores sobrevaloran una tradición a partir de una idealización de los elementos transmitidos de una cultura, más que de una práctica de vida real y observable de estos elementos (Galvin 2004). El contenido ideológico del neotradicionalismo permite la justificación de ciertas acciones. Su finalidad es la búsqueda de una justificación de la identidad, permitiendo un posicionamiento político en diferentes esferas públicas (locales, nacionales, internacionales). El neotradicionalismo, como práctica, es no obstante una pista dudosa. En efecto, cuando el espacio viene a ser demasiado grande entre la realidad de esta tradición y las imágenes o discursos que la representan, el peligro es la aparición de una «folklorización» sin credibilidad.

En el contexto de la RCA, se han establecido procesos y relaciones que han influenciado —como la creación del Corredor Biológico Vilcabamba-Amboró⁶⁰, promovido por Conservación Internacional (2001)—, permitiendo aumentar sensiblemente los fondos para la zona. Si bien la propuesta del Corredor Vilcabamba-Amboró asume conceptualmente a la RCA como parte suya, en términos prácticos las comunidades desconocen este enfoque, su importancia y utilidad.

Siguiendo la lógica de regionalización, el foro MAP (Madre de Dios, Acre, Pando) es un espacio de encuentro e intercambio de experiencias entre instituciones de la zona trifronteriza de Perú, Brasil y Bolivia, que surgió de un interés académico en torno al monitoreo de los impactos socioambientales del proyecto IIRSA61 carretera Interoceánica Sur, desde una preocupación por la conservación del área trifronteriza. Aquí, la participación de FENAMAD y de COHARYIMA ha estado relacionada a temas de interés común en su encuentro con organizaciones indígenas de Acre y Pando, en las cuales los temas relativos a la gestión de reservas comunales no han tenido aún ocasión de ser tomadas en cuenta. Las comunidades harakmbut todavía no participan de este foro.

En el caso específico de la RCA, el soporte técnico a las comunidades harakmbut y FENAMAD en su reivindicación de la RCA fue brindado por Eori⁶² hasta 1995. Posteriormente, el proceso fue seguido por Racimos de Ungurahui e IWGIA⁶³, este último a través del soporte financiero al Proyecto Plan Karene (1997-2004) de FENAMAD, en temas de consolidación y defensa territorial. La perspectiva general de este soporte técnico se basa en enfoques sociales y de derechos de los pueblos indígenas.

La principal ayuda financiera para la RCA proviene de los recursos procedentes de fuentes multilaterales. El PROFONANPE dispone recursos para actividades y logística de gestión de la RCA.⁶⁴ En el marco del Programa para la Gestión

60 Se extiende desde la cadena montañosa de Vilcabamba en el Perú, hasta el Parque Nacional Amboró en Bolivia. En Madre de Dios incluye los Parques Nacionales Bahuaja Sonene y Manu, la Reserva Nacional Tambopata y la RCA.

61 Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana.

62 Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, dirigido por el antropólogo Thomas Moore.

63 El antropólogo Andrew Gray (1955-1999+) de IWGIA contribuyó también en el proceso.

64 Según El Plan Operativo Anual 2007 del PROFONANPE, la RCA cuenta con un desembolso de USD 59 000, en promedio, para ser destinados a sistemas de control y vigilancia, demarcación y delimitación de la RCA, capacitación del personal, elaboración de planes maestros, fortalecimiento al comité de gestión, apoyo a la conformación del ECA y apoyo a las organizaciones, instituciones y comunidades vecinas mediante el apoyo al diseño y gestión de proyectos. A este último rubro, solo se destina el 4,9 %, lo que demuestra la poca atención a la zona de amortiguamiento de la RCA.

Ambiental y Social de los Impactos Indirectos del Corredor Vial Interoceánico Sur, financiado por la Corporación Andina de Fomento (CAF), también destina recursos para la gestión de la RCA para los próximos 3 años, mientras dure el asfaltado de la carretera.⁶⁵ En ambos casos, se trata de fondos administrados por el INRENA y no por el ECA.

Evolución de los discursos en función de los intereses

En Perú, existen dos posiciones respecto a la conservación. De un lado, se ve que el desarrollo de las áreas naturales protegidas es un impedimento para el desarrollo económico del país. Este enfoque se refleja en el discurso de los defensores de los sectores energético y extractivo. Como sector económico fuerte, puede organizar la defensa de sus intereses y proponer campañas de concientización de la población para que no se opongan a las actividades mineras. Además, las publicaciones especializadas del sector energético muestran la importancia de ampliar las actividades energéticas y mineras, y buscan su posicionamiento en América Latina (Bolaños 2004). El tema energético (gas, petróleo, bioenergía) es un punto clave y estratégico de Sur América, que cuidan con gran atención los ejecutivos tanto políticos como económicos.⁶⁶ De otro lado, existe un discurso inconcluso que no logra mostrar la viabilidad económica de la conservación, pese al interés mostrado por algunos sectores privados para diseñar negocios basados en la biodiversidad (Brack 2004).

Al nivel de las comunidades indígenas, se identifican igualmente posiciones y discursos encontrados en torno a la creación y la gestión de la RCA. Una primera lo representa el discurso «conservacionista», planteado por un grupo de la población que ha integrado los objetivos de la reserva comunal y reconocen su valor cultural y ambiental. Son los que participan de manera directa en actividades alternativas como el ecoturismo, además de los funcionarios indígenas que deben de cumplir con los objetivos para los que fueron contratados.⁶⁷

Una posición opuesta y contraria se manifiesta en el discurso «extractivista», desarrollado por quienes ven a los territorios de sus comunidades y al territorio de

65 Un promedio de USD 231 000 se desembolsaron en 2007, destinados para la adquisición de vehículos y su mantenimiento, gastos operativos, procesos de ordenamiento territorial, equipos diversos para puestos de control, patrullaje y para el funcionamiento del ECA, entre otros.

66 Martin, Jeremy (2006), «Latin America's Lean Left: Neoliberalism, Geopolitics, and Oil—What is Really Occurring South of the Border?», *Latin Business Chronicle*, February 2006.

67 Estos últimos relacionados a la presencia del Proyecto PNUD/GEF.

la RCA como fuentes de recursos para obtener ingresos económicos inmediatos, tal como se muestra en el siguiente testimonio:

Nosotros hemos pedido ampliación de territorio y no nos han otorgado, después salió la reserva Amarakaeri. No entiendo por qué a nosotros nos prohíben extraer madera, ya no tenemos madera en nuestra comunidad, y en la reserva no podemos sacar. No entiendo por qué a nosotros nos prohíben y a otros de afuera no les dicen nada. Han dado esta concesión para explotar el Lote 76 y nosotros no podemos sacar nada. ¿Cómo dicen que la reserva nos pertenece? (directivo C. N. Shintuya, 2006).

Las expectativas por extraer madera de la RCA no son viables con la puesta en marcha de su gestión. Esto ha generado entre algunos indígenas, en especial los más jóvenes de la comunidad de Shintuya (por influencia del actual cura de la misión dominica), un rechazo por la conservación⁶⁸ del área protegida, pues constantemente está motivando a los más jóvenes a tomar posesión del área para extraer el recurso maderable.⁶⁹

La tercera posición la asume parte de la población que se mantiene al margen de estas discusiones y contradicciones porque no les interesa lo que se discute o simplemente no cuentan con la información. Ellos realizan sus actividades cotidianas y tradicionales en sus territorios comunales.

Estos discursos y posiciones se adecuan o cambian de acuerdo con circunstancias favorables o desfavorables y muestran la dificultad y heterogeneidad entre diferentes grupos sociales entorno a la RCA.

Conclusiones

Desde una perspectiva ecológica, aunque la presión sobre los recursos sea muy fuerte, la RCA está contribuyendo a la protección de la diversidad biológica. El INRENA, la Sociedad Zoológica de Francfort y el UNDP (2005) han mostrado, con un estudio de monitoreo de áreas protegidas de la región, que la oficialización

68 Los indígenas no pueden extraer madera de sus territorios comunales titulados sin autorización del INRENA. En la RCA no se permite extracción de madera para fines comerciales.

69 Lorenzo Beck, Coordinador de la Intendencia de Áreas Naturales Protegidas (INRENA), comunicación personal.

de la RCA ha permitido frenar la invasión de los mineros colonos dentro de la RCA (al menos hasta el momento), pero no así en su zona de amortiguamiento. Es un aspecto claramente positivo al momento de sacar conclusiones sobre la experiencia de la conservación participativa en la RCA.

Este beneficio ecológico tiene, sin embargo, un costo económico directo (el costo de la gestión), pero también un costo marginal para los que ya no pueden explotar el valor mercantil de los recursos naturales. El financiamiento del costo indirecto del bienestar ecológico ha sido observado, para ver quien lo asume en realidad. Hoy, la cooperación internacional y el Estado peruano aseguran el financiamiento de la estructura administrativa para armar un control físico y dar realidad a la regulación del acceso al territorio protegido y a la gestión de sus recursos. Pero, ese territorio, como paisaje cultural y económico de cientos de *harakmbut*, en su nueva funcionalidad, introduce cambios en las prácticas de vida de las familias que tienen en la madera y el oro, las principales fuentes de dinero. Al restringir estas actividades a nombre de la conservación y también a nombre de la recuperación de un territorio ancestral, la RCA introducía nuevas esperanzas de vida que deben ser concretizadas con propuestas alternativas. Pero hoy, después de 4 años de existencia, los indígenas sienten que la reserva comunal no logró estas expectativas.

La relación con el territorio es diferente de lo que esperaban. Detrás de este título de Reserva Comunal, se esconde una realidad curiosa. Las poblaciones indígenas no son dueñas (sino del usufructo) y no pueden organizar una gestión propia. Así, los indígenas no se sienten convencidos de haber ganado. Parece existir una especie de divorcio entre los indígenas y los sectores estatales y no estatales de la conservación, principalmente por la no titularidad en el sentido del reconocimiento de la propiedad de la tierra y del territorio del área protegida y la apertura que esta tiene para otros sectores externos. Segundo, este concepto no trasfiere ni descentraliza las competencias que ellos esperaban. El Régimen Especial para la administración de reservas comunales no define conceptualmente el comanejo ni reconoce el hecho de que áreas naturales protegidas son territorios indígenas ancestrales. El entendimiento sobre lo que significa realmente participación de las poblaciones locales para el comanejo de reservas comunales, no es uniforme según la percepción e intereses de los diversos actores y queda el rol de inventarla. En la implementación del modelo de gestión de la RCA, a pesar de que se presume y aun está contemplado en las normas que la participación de la población local es necesaria, no existe una dinámica ni un saber hacer para impulsar procesos participativos ni en el campo

administrativo ni político, ni siquiera en el campo de los defensores indígenas. No existen adecuados mecanismos de comunicación por razones técnicas y logísticas; asimismo, la información es insuficiente. Las desconfianzas entre los actores sociales e institucionales se alimentan de estas distintas percepciones y vacíos.

Una lectura pragmática muestra que una razón de esta decepción se relaciona también con los escasos beneficios económicos que actualmente ofrece la conservación de la RCA. La relación entre el Estado y las comunidades nativas, incluso entre estas y el proyecto PNUD/GEF es tensa porque parte de la población local no percibe los beneficios sociales y económicos de la implementación de una reserva comunal, asumiéndose incluso inequidad en la distribución de los beneficios. Si es cierto que la RCA no impide hasta ahora a los indígenas de explotar el oro, y de seguir explotando irreguladamente la madera adentro o afuera de la RCA por falta de logística, vendrá el momento con la instauración de un posible control eficiente que se van a detener estas actividades. Es probable que la alquimia social local producirá acuerdos tácitos entre guardias e indígenas para encontrar una forma de pacto social aceptable para todos, basado en una explotación razonable de los recursos, tal vez ilegal, pero tolerada. Lo cierto es que si no hay alternativas, o sea, si la nueva apertura política local no trae nuevas opciones económicas, la conservación no será considerada como una solución viable. Al menos de inventar una conservación sustentable económicamente, solo los que tienen acceso a la renta de la conservación (dinero que viene de la cooperación o del Estado) estarán comparando un discurso positivo sobre la RCA.

Hasta hoy, las alternativas comerciales asociadas a la conservación con enfoque participativo han producido decepciones. La empresa indígena multicomunal de ecoturismo Wanamei, una estructura ecoturística financiada por el proyecto UNDP/GEF, no pudo distribuir dinero a las comunidades después de 4 años de experiencias, tal como era la intención inicial. El proyecto de plantas medicinales tampoco generó los beneficios esperados. De una manera general, los beneficios económicos vinculados a la conservación son de dos tipos: una fuente proviene de la renta de los proyectos de conservación, la otra es de tipo privado con el turismo o la venta de productos naturales. La conclusión general es que hasta ahora son pocos los beneficios, pero son grandes las tensiones entre los que recibieron y los demás, y también consecutivas a la distribución poco clara de estos beneficios que aumentan las divisiones en las comunidades entre los que son parte y no lo son (mayoritaria) de la gestión de la RCA.

En la instauración de un nuevo modelo de gestión territorial se observa también el cambio de relaciones de poder en la esfera pública y política. La apertura participativa exitosa supone la introducción de nuevos representantes y de un equilibrio de las fuerzas de decisión. Al rededor de la RCA, se notan tres particularidades. Primero, la presencia de actores sociales heterogéneos que conduce a la multiplicación intereses paralelos y, en consecuencia, complica la búsqueda de una solución negociada. Eso es aún más compleja cuando no hay espacios de encuentros y de negociación, aunque el ECA pueda generar espacios de concertación con los representantes de los diferentes actores económicos (comité de gestión). Segundo, por varias razones, no se nota una participación de las bases que se dé a través de la transmisión de una información ideológica, básica del proceso, o que se dé a través de la participación en las decisiones con impacto en la RCA. La gestión técnica del territorio evidencia que la de la RCA debe quedar en manos de los expertos. Como los indígenas no lo son, el poder no se comparte. Tercero, es interesante ver que los representantes políticos indígenas, a nivel local y nacional, han ganado un reconocimiento evidente. Al nivel local, si la FENAMAD ha perdido su fama frente a la población local, se nota que los harakmbut controlan hoy la FENAMAD (cuatro de los seis dirigentes en la nueva junta directiva de 2007) y se puede avanzar la idea de que hay una relación entre el proceso de la RCA y la designación de sus líderes para asegurar la defensa de las 30 comunidades de la región. Al nivel de la región de Madre de Dios, hoy la FENAMAD es considerada como un representante clave del debate regional, pero es a nivel nacional que la FENAMAD se implantó como un actor importante. El expresidente fue llevado a la cabeza de un proyecto nacional que trata sobre la defensa de territorios protegidos para las poblaciones en aislamiento voluntario. Además, la FENAMAD está luchando contra la instalación de tres compañías de petróleo, dos de ellas en la RCA. No se puede medir con precisión la importancia real de la instauración de la RCA para los indígenas en la arena política del Madre de Dios; pero sí en términos de capital simbólico (en términos de Bourdieu 1984), el pueblo harakmbut ha ganado mucho al empujar el proceso de la RCA.

Para los conservacionistas, es una evidencia que el modelo de gestión del territorio por imponer es un modelo moderno que toma en cuenta la cultura local, pero bajo reglas de la administración peruana. Además, este tipo de manejo supone un apoyo financiero, cognitivo, técnico que no existe todavía. Como técnica de gestión, una reserva comunal supone siempre acompañamiento. Una interrogante es saber si

las comunidades están listas para gestionar un territorio y, sobre todo, quién va a financiar. El Estado peruano desplazado el problema del campo político (al aliviar el tema del conflicto histórico entre Estado e indígenas dándoles más espacio en el proyecto de conservación) al campo administrativo (la responsabilidad de la cogestión).

El modelo de gestión que se impone hoy en Perú y en la RCA está basado en una lectura cuyas bases ideológicas provienen de un modelo de gestión liberal, en un sistema democrático donde los grupos sociales son idealmente organizados, manejan conocimientos y acceso a los espacios de poder, y donde existan tanto mercados abiertos como un Estado involucrado económicamente. Esta visión ideal está lejos de ser una realidad en la Amazonía peruana. En los ministerios involucrados, hay dudas sobre la posibilidad de los indígenas de ofrecer lo que la administración peruana (INRENA) quiere, es decir, un respeto total de las reglas. Otra explicación para el éxito de este tipo de proyecto es que la solución pasa por la ayuda de la cooperación internacional (o de las ONG nacionales) para financiar, entre otros, la formación de los directivos, la sensibilización de la población local, la apertura del mercado, la organización de instituciones locales económicas viables, la información a todos los actores sociales, las alternativas económicas, etc. Estamos en una lectura neoinstitucional de la economía de la conservación que supone un rol del Estado que se limita a la organización de un marco óptimo (legal e institucional) para que funcione la ley del mercado, aplicable a todos los sectores, empezando por la conservación. Pero este vacío estatal es parte de una política, cuando la conservación es hoy la nueva cara del desarrollo.

Frente a este modelo, los defensores y expertos indígenas querían imponer un modelo basado en las prácticas indígenas tradicionales y los conocimientos locales, tanto al nivel económico como político. El problema de esta visión es que el contexto general ha cambiado y que el modelo tradicional (hoy como lo hemos visto mezclado a prácticas modernas) no es automáticamente sostenible. En la selva amazónica, unos ya lo son, otros no. En la Amazonía peruana de Madre de Dios, la identidad indígena no pasa por un «compartir de prácticas y de conocimientos intocables» que daría el sentido de la identidad cultural. Los Harkambut tienen esta identidad, pero no rechazan la adaptación institucional y económica si les permite vivir mejor. El riesgo de la promoción sin reservas de la idea del «buen salvaje ecologista» (que conduce a una lectura ideológica y neotradicionalista) es el del fracaso de un proyecto de gestión y, más adelante, de un ejemplo simbólico fuerte para todos los indígenas en Perú, pero también en América Latina.

Bibliografía

- AGRAWAL, A.
1997 *Community in Conservation: Beyond Enchantment and Disenchantment. Conservation and Development Forum*[CDF] Discusión Paper. Gainesville, FL: University of Florida.
- ÁLVAREZ, A.
2010 «Conservación participativa en la Reserva Comunal Amaraakaeri, Perú». *Revista Latinoamericana de Conservación* vol. 1, n.º 1, 18-37.
- ÁLVAREZ, A., J. ALCA, M. GALVIN, A. GARCÍA
2008 «The difficult invention of participation in a protected area: The case of the Amaraakaeri Community Reserve (Peru)» In Galvin M, Haller T, editors (2008) *Parks, Protected Areas and Global Change. Participatory conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*, NCCR North South, perspectives 3, Bern, pp. 111-144..
- AYLWIN, J., Soto J.
2004 «Áreas protegidas y pueblos indígenas: Directrices y experiencias internacionales». En Delgado F, Mariscal J. C. (Eds.), *Gobernabilidad social de las áreas protegidas y biodiversidad en Bolivia y Latinoamérica. Bolivia*, pp. 77-104.
- BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ (BCRP)
2007 *Estadísticas: Exportaciones por grupo de productos-Estadísticas históricas de las exportaciones desde 1950*. www.bcrp.gob.pe/bcr/index.php.
- BORRINI-FEYERABEND, G.
1997 *Manejo participativo de áreas protegidas: adaptando el método al contexto*. Unión Mundial para la Naturaleza. Temas de Política Social. Gland.
- BRACK, A.
2004 *Amazonía: biodiversidad y bionegocios*. Lima: PNUD.
- COLCHESTER, M.
1995 *Nature sauvage, nature sauvée? Peuples indigènes, zones protégées et conservation de la biodiversité*. UNRISD [Institut de Recherche des Nations Unies pour le

Développement Social]-WWF [World Rainforest Movement] Discusión Papers. Genève.

CONSERVATION INTERNACIONAL, WORLD BANK, GLOBAL ENVIRONMENT FACILITY

2001 *Ecosistema Forestal de Vilcabamba-amboró del Área Prioritaria de Conservación de la Biodiversidad en los Andes Tropicales Perú Bolivia*. Critical Ecosystem Partnership Fund.

CUETO, A.

2005 *Consenso para Incrementar Producción de Hidrocarburos. Desde Adentro* N.º 24, 84-87.

DOUROJEANNI, M.

2002 «Impactos socioambientales probables de la carretera transoceánica (Río Branco-Puerto Maldonado-Ilo) y la capacidad de respuesta del Perú (311-322)». En Wagner, A. y R.S.G. Duarte (Eds.), *La integración regional entre Bolivia, Brasil y Perú*. Lima: CEPEI. pp. 311-322.

DOUROJEANNI, M.

2006 *Estudio de caso sobre la Carretera Interoceánica en la Amazonía Sur del Perú*. Lima: Conservación Internacional.

FENAMAD

1992 *Informe Técnico sobre la propuesta para el establecimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri*. Puerto Maldonado, Dirección Subregional Agricultura Madre de Dios / Secretaría Regional de Asuntos Productos Extractivos Región Inka.

GEF (Global Environment Facility)

2002 *Brief for a GEF medium-Size project in Peru (PIMS 1426). Project: Conservation and Sustainable Use of Biodiversity in the Amarakaeri Comunal Reserve and Adjoining Indigenous Lands*. Washington. United Nations Development Programme (UNDP).

GARCÍA, A.

2006 *Revisar políticas y planes de ocupación del territorio, de usos diferentes de la tierra y de los recursos naturales* (borrador preliminar). Documento de trabajo, IIAP/BIODAMAZ.

GRAY, A.

2002a *Los harakmbut: Mitología espiritualidad e historia* (1.ª edición 1996, en inglés). Lima: Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

- GRAY, A.
2002b *El último Chaman: Cambio en una comunidad amazónica* (1.^a edición, en inglés, 1996). Lima: Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- GRAY, A.
2002c *Derechos Indígenas y Desarrollo: Autodeterminación en una comunidad indígena* (1.^a edición, 1996, en inglés). Lima: Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- GREEN, T.
1983 *El nuevo Mundo del oro, sus mercados, sus políticas, y sus inversiones*. Barcelona: Editorial Planeta.
- HASS, P.
1992 «Introduction: Epistemic communities and international policy coordination». *International Organisation*, vol. 46, n.º 1, 1-36.
- INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES (INRENA)
2003 *Reserva Nacional Tambopata: Plan Maestro 2004-2008*. Puerto Maldonado.
- INTENDENCIA DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS
1997 *Estudio Nacional de la Diversidad Biológica. Volumen II. Diagnósticos Regionales de la Diversidad Biológica*. Lima: INRENA..
- INTENDENCIA DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS (INRENA)
2005 *Hacia un Sistema de Monitoreo Ambiental Remoto Estandarizado para el SINANPE Piloto IV Parque Nacional Bahuaja Sonene, Reserva Nacional Tambopata y Reserva Comunal Amarakaeri (2000-2005)*. Informe. Lima: Sociedad Zoológica de Francfort, Centro de Datos para la Conservación–UNALM, PNUD/ Federación Nativa del río Madre de Dios y sus afluentes.
- LA TORRE, L.
1999 Present Issues: Petroleum activities in the Southern Jungle, Madre de Dios and the Central Jungle. In: La Torre L. *All we want is to live in peace: Lessons learned from oil operations in indigenous territories of the Peruvian Amazon*. Lima: IUCN and Racimos de Hungurahui Working Group, pp. 117-128.
- LEDEC, G., R. GOODLAND
1988 *Widlands: Their Protection and Management in Economic Development*. Washington D.C.: The World Bank.

- LYON, P.
1975 Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 5. Lima: IEP, pp. 185-207.
- MOORE, T.
2003 La etnografía tradicional harakmbut y la minería aurífera. En Huertas, B. García, A. (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Lima: IWGIA, pp. 58-90.
- NEWING, H. & L. WAHL
2004 Benefiting Local Populations? Communal Reserves in Peru. *Cultural Survival Quarterly*, vol. 28, n.º 1, 38-41.
- ORDÓÑEZ, D. y L. SOUZA
2003 *El Capital Ausente. Los Paradigmas culturales en el funcionamiento de la sociedad y la economía nacional*, vol. II. Lima: Club de Inversión (C. I).
- PATHAK, N., S. BHATT, B. TASNEEM, KOTHARI & G. BORRINI-FEYERABEND
2004 Community Conserved Area: a Bold Frontier for Conservation, Theme on indigenous and Local communities, Equity, an Protected Areas. *Briefing notes IUCN, WCPA-CEESP, TILCEPA*.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, (PNUD)
2005 *Informe sobre Desarrollo Humano Perú*. http://www.pnud.org.pe/n_Inf_Nacional_Humano2005.asp
- ROSENFELD, B., D. GORION, M. GUERIN, MC. MANUS
1999 *El Desarrollo Petrolero en los Trópicos. Minimizando los impactos ambientales y sociales* Documentos de Políticas, vol. II. Washington DC: Conservación Internacional.
- SCHULDT, J.
2005 *Somos Pobres porque Somos Ricos?: Recursos naturales, tecnología y globalización*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la Republica del Perú.
- SMITH R., D. PINEDO
2002 *Comunidades y áreas naturales protegidas en la Amazonía Peruana*. 9.^a Conferencia Biental de la IASCP. Zimbabwe, 19-21 de junio. Zimbabwe.
- SOCIEDAD NACIONAL DE MINERÍA, PETRÓLEO Y ENERGÍA (SNMPE)
2005 Precio del oro logra récord histórico después de 24 años. *Desde Adentro*, n.º 28, 8.

Algunos esbozos sobre la sexualidad en Perú en tiempos prehispánicos

Luis Nieto Degregori

lnietodegregori@yahoo.com.

ORCID: 0009-0000-1484-400X

Recibido: 29 marzo 2023

Aceptado: 4 mayo 2023

Resumen

En este ensayo se desentraña la intrincada relación entre divinidad y sexualidad en el antiguo Perú a través de mitos y realidades entrelazadas. La narrativa comienza con la historia de Cavillaca, ejemplificando la fusión de lo sagrado con lo sexual, y se expande hacia figuras como Cuniraya Viracocha y Pariacaca, cuyas andanzas amorosas reflejan el peso de la sexualidad en lo cotidiano y lo espiritual. Se destaca la importancia de la fertilidad y el poder en relatos que entrelazan humanos y deidades, simbolizando a través de actos divinos aspectos vitales de la vida agraria y social. También se profundiza en los huacos eróticos Moche, revelando una cosmovisión donde prácticas sexuales, a menudo malinterpretadas o escandalizadas por perspectivas occidentales, son entendidas en su contexto como rituales sagrados y conexiones cósmicas. También explora símbolos como las vaginas dentadas en la iconografía Chavín y Nasca, destacando temores y reverencias hacia lo femenino y su poder creativo. El texto conecta estos antiguos paradigmas con la comprensión contemporánea de la sexualidad andina, iluminando el papel de las mujeres, la

dinámica del tercer género y la perpetua influencia de estas tradiciones en la cultura actual, todo en una narrativa que entrelaza lo divino, lo humano y lo natural en una rica tapestria de creencias y prácticas sexuales prehispánicas.

Palabras clave: Sexualidad prehispánica, Dioses y hombres de Huarochirí, Cavillaca, Cuniraya Viracocha, Huacos eróticos, Cultura Moche, Vaginas dentadas, Igualdad de género, Tercer género, Aclla huasi.

Abstract

This essay unravels the intricate relationship between divinity and sexuality in ancient Peru through intertwined myths and realities. The narrative begins with the story of Cavillaca, exemplifying the fusion of the sacred with the sexual, and expands to figures like Cuniraya Viracocha and Pariacaca, whose amorous adventures reflect the weight of sexuality in everyday and spiritual life. The importance of fertility and power is highlighted in stories that intertwine humans and deities, symbolizing through divine acts vital aspects of agrarian and social life. The essay also delves into Moche erotic pottery, revealing a worldview where sexual practices, often misunderstood or scandalized by Western perspectives, are understood in their context as sacred rituals and cosmic connections. It also explores symbols like the toothed vaginas in Chavín and Nasca iconography, highlighting fears and reverence towards the feminine and its creative power. The text connects these ancient paradigms with contemporary understanding of Andean sexuality, illuminating the role of women, the dynamics of the third gender, and the perpetual influence of these traditions on current culture, all in a narrative that intertwines the divine, the human, and the natural in a rich tapestry of pre-Hispanic sexual beliefs and practices.

Keywords: Pre-Hispanic sexuality, Gods and men of Huarochirí, Cavillaca, Cuniraya Viracocha, Erotic pottery, Moche culture, Toothed vaginas, Gender equality, Third gender, Aclla huasi.

Los orígenes

«En el principio fue el sexo» —debieran rezar los libros sagrados de cualquier religión—. Para el antiguo Perú, *Dioses y hombres de Huarochirí*, esos mitos recogidos por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila algunas décadas después de la conquista española, hacen las veces de biblia.

En sus primeros capítulos, se narra la historia de Cavillaca, una hermosa doncella con la que todas las huacas, léase dioses, querían dormir. Ella los rechazaba a todos por igual hasta que cierto día, mientras tejía al pie de un árbol de lúcuma, comió uno de sus sabrosos frutos. No sabía que el dios Cuniraya Viracocha, convertido en pájaro, estaba posado en la copa de ese árbol y había inyectado su semen en la lúcuma que Cavillaca se había llevado a la boca...

Preñada sin haber tenido contacto con ningún hombre, Cavillaca dio a luz a una niña. Al cumplir esta un año, la hermosa mujer decidió descubrir al misterioso progenitor y convocó a todas las huacas, quienes para la ocasión se engalanaron con sus mejores trajes. Uno a uno fue preguntando Cavillaca a estos dioses si eran el padre de la niña y todos respondían que no. Solo despreció a un hombre de aspecto miserable dando por sentado que él no podía haberla fecundado, pero la criatura misma se acercó gateando hasta él y se abrazó a sus piernas.

De nada le valió a Cuniraya Viracocha presentarse en ese momento en su deslumbrante traje de oro. Cavillaca, quien con su hija en brazos había huido hacia el mar sin voltear siquiera a verlo, se arrojó a las aguas y ambas quedaron convertidas en piedra.

Cuniraya Viracocha, según se cuenta en *Dioses y hombres de Huarochirí*, era nada más y nada menos que el hacedor del mundo y de los hombres. «Fue él quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir».

Uno de los hijos de Viracocha era Pariacaca, nacido de cinco huevos. Este poderoso dios se prendó de una mujer muy hermosa llamada Chuquisuso. La vio un día llorando porque el agua no alcanzaba para regar su campo de maíz. Entonces, Pariacaca tapó con su manto la bocatoma de esa acequia y la poca agua terminó de secarse. Recién en ese momento, el dios se presentó ante la bella mujer y le ofreció traer agua desde la laguna a cambio de acostarse con ella. Chuquisuso accedió, pero antes consiguió que Pariacaca, con ayuda de los pumas, los zorros, las serpientes y los pájaros, construyera un gran acueducto para llevar el agua de los ríos hasta los

campos. Fiel a su palabra, Chuquisuso se entregó a Pariacaca y escogió para ello un sitio muy alto al borde de un precipicio. Luego caminó con el dios hasta la bocanoma de un acueducto y allí se convirtió en piedra.

Pariacaca tenía una hermana, Chaupiñamca, a quien todos los hombres consideraban su madre. Tomando la figura de una mujer, Chaupiñamca iba de un lado a otro y dios al que encontraba, dios con quien retozaba. Tanta lascivia llegó a su término cuando en el camino de Chaupiñamca se cruzó Runacoto, un hombre huaca dotado de un miembro viril grande. Ante él de hecho acudían los hombres que se sentían apocados por tener un pene pequeño y le pedían que lo haga crecer. Atendería o no esos ruegos no se sabe, pero sí se cuenta que Runacoto le dio tanto placer a Chaupiñamca que ella se quedó a vivir con él para siempre.

Dice mucho de la importancia que los antiguos peruanos atribuían a la fogosa Chaupiñamca el hecho de que su fiesta, en el mes de junio, se prolongaba cinco días. Durante esas jornadas, los hombres bailaban desnudos, cubriéndose apenas sus partes vergonzosas y considerando que en realidad el espectáculo de sus sexos era causa de especial regocijo para Chaupiñamca. Además, esos cantos y esas danzas, que recibían el nombre de *casayaco*, marcaban el inicio de la maduración del mundo.

Sexo y poder, sexo y riego, sexo y fertilidad... El sexo entre los antiguos peruanos estaba relacionado con todo lo que sostenía su mundo y precisamente por el lugar central que ocupaba en la existencia empezó a ser constreñido por estrictas sanciones morales. Una advertencia en contra del adulterio era la historia de Huatyacuri, un hijo del dios Pariacaca. Este personaje debe su nombre a la huatia, esa ancestral forma de cocinar la papa en hornos que en minutos se arman con terrones al costado de los campos de cultivo. Se cuenta que Huatyacuri, un hombre pobre que se alimentaba solo de papa, salió de su miseria gracias a que escuchó una conversación entre dos zorros, uno que vino de arriba, de las montañas, y el que vino de abajo, de la costa.

El primero le contó al segundo que un hombre poderoso estaba enfermo, pues su mujer le había dado de comer a su amante un grano de maíz que antes había saltado a su sexo mientras tostaba los granos. Muchos sabios habían sido llamados para curar al enfermo, pero ninguno dio con la causa de la afección. Entre tanto, a causa de la falta cometida, dos serpientes estaban comiendo las sogas que amarraban el techo de la hermosa casa del hombre rico y un sapo de dos cabezas vivía bajo su batán.

Huatyacuri se presentó donde el opulento hombre y le explicó que la causa de la enfermedad era el adulterio que cometía su mujer. Esta negó a gritos que eso fuera verdad, pero al desarmar el techo encontraron a las dos serpientes que vivían entre las sogas y cuando fueron a mirar debajo del batán el sapo estaba allí. El hombre rico, agradecido por haber sido curado de su enfermedad, entregó a su hija menor a Huatyacuri, quien lo primero que hizo fue retozar con ella.

La historia de Collquiri y la hermosa Capyama vuelve sobre el tema de la fertilidad, importante para pueblos cuyo sustento dependía básicamente de la agricultura. Como en el caso de Pariacaca y Chuquisuso, Collquiri, el elemento fecundador, está relacionado con el agua y su amada, con la tierra fecundada por él. Narra el mito que Collquiri ardía en deseos de tener mujer, pero no encontraba una de su agrado hasta que un día vio a Capyama e inmediatamente quedó prendado de ella.

Para poseerla, como suele ocurrir en otras mitologías, recurrió al engaño. Para atraer la atención de la muchacha, se transformó en un ave, el callcallo, y se hizo perseguir un rato antes de dejarse atrapar. Una vez Capyama lo cobijó sobre su vientre, el ave le hizo una herida grande y dolorosa. Esto provocó asombro en la muchacha, quien hizo caer el ave al suelo. «¿Qué es esta ave?» —se preguntó, pero ya el callcallo se había convertido en un hombre joven y hermoso, de quien la muchacha quedó prendada al instante.

El lugar de primer orden asignado a la mujer entre los antiguos peruanos se puede rastrear en el episodio de Huatyacuri y de la mujer que le fue entregada por esposa, Chaupiñamca, tal vez la misma Chupiñamca que en otros pasajes del manuscrito de Huarochirí figura como una diosa muy reverenciada por ser madre de todos los hombres. La investigadora francesa Monique Alaperrine-Bouyer ha hecho notar que Tamtañamca, el hombre poderoso que fue sanado por Huatyacuri, pertenecía a la mitad de arriba, en tanto este último, que era pobre, provenía de la mitad de abajo. La división en *hanan* y *hurin*, la mitad de arriba y la mitad de abajo, tal vez no haga falta recordarlo, era uno de los principios básicos de organización social entre las civilizaciones andinas. En ese sentido, la hija menor de Tamtañamca, entregada como esposa a Huatyacuri, sería el lazo entre dos mundos opuestos y complementarios, el de arriba y el de abajo, el de las tierras altas y los valles fértiles, el rico y el pobre. De hecho, el nombre de esta mujer, Chaupiñamca, hace referencia a esta noción de centralidad: *chaupi* (en quechua 'centro', 'medio'). Es más, algunos investigadores sostienen que Chaupiñamca es la diosa que simboliza la sexualidad y la fertilidad de la mujer.

Los huacos eróticos

Una de las culturas más sofisticadas de cuantas se desarrollaron en el antiguo Perú fue la moche. Asentados entre los siglos II y VIII de nuestra era en la costa norte, en los territorios de las actuales regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, los moches no solo brillaron por esa orfebrería que asombró al mundo cuando se descubrió la tumba del Señor de Sipán, sino también por su fina cerámica.

No nos engañemos, sin embargo. Los huacos eróticos, esa especie de Kamasutra andino que muestra algunas de las poses en las que los moches practicaban el sexo, no permiten por sí solos formarnos una idea del importante lugar que ocupaba la sexualidad en la cosmovisión de esta antigua civilización. Una comprensión cabal de este asunto parte de mirar con detenimiento las pinturas de línea fina con las que, también en sus vasijas de cerámica, contaban sus mitos y la forma como, según ellos, estaba organizado el mundo y por consiguiente su sociedad.

Los moches, como otras civilizaciones prehispánicas, concebían el mundo como constituido por mitades opuestas y complementarias cuyo fin último era la reproducción. Mundo de arriba (*hanan*) y mundo de abajo (*hurin*), época seca del año y época húmeda, día y noche, tierra y mar se asociaban con lo masculino o femenino y eran por lo mismo opuestos que se complementaban y en conjunto garantizaban la reproducción del universo.

Los dioses que tutelaban este universo se regían por la misma norma: el dios Sol, masculino, se complementaba con la diosa Luna, femenina, y ambos pertenecían al mundo de arriba; el dios del Mar, masculino, se oponía y complementaba a la diosa Tierra, femenina, y ambos pertenecían al mundo de abajo. El dios Sol, además, se asociaba con la época seca del año y el dios de la Vía Láctea, en cambio, con la época húmeda.

En línea con lo anterior, el antropólogo alemán Jürgen Golte, quien es uno de los que más ha profundizado en la cosmovisión moche, expone algunos hallazgos muy llamativos en lo referido al importante rol de la sexualidad entre dioses y humanos. Curiosa es, por ejemplo, una vasija de asa estribo en la que la diosa Tierra, representada como una mujer tuerta, aparece en coito con un campesino. El atributo de divinidad en este caso se corresponde con el mayor tamaño de la diosa con relación al más pequeño del varón con quien tiene sexo. La escena, como muchas otras dibujadas o esculpidas por los moches, haría referencia a un déficit de «masculinidad» de los seres asociados con el mundo de abajo como es el caso de la Tierra.

El mundo de abajo, obviamente, es el asociado con los muertos y los moches lo representaban con esqueletos de seres humanos y de algunos animales como llamas y perros en medio de actividades como el danzar, realizar ofrendas o tener relaciones sexuales. Lo más llamativo en este caso es la representación del coito anal, que, según Golte, era concebido como una forma de ofrecer semen masculino a ese mundo deficitario en masculinidad. Esta hipótesis se ve corroborada por la existencia de vasijas en cuya parte superior un hombre se masturba para ofrendar su semen a personajes del mundo de los muertos dibujados en la parte inferior de la misma vasija.

En general, la práctica de recoger semen y ofrendarlo a las mitades femeninas del ordenamiento del cosmos parece haber sido de gran importancia pues existía un tipo especial de vasija para ello. Se les llama «canberos» porque se pensaba equivocadamente que su uso era para tostar el maíz, pues son vasijas globulares con un mango para sostenerlas. Golte, sin embargo, con mirada más penetrante, hace notar que si muchas de las vasijas de ese tipo están pintadas como mujeres desnudas con la vulva al aire justo al borde del gran orificio por el que se colocaría el maíz, eso significa que el uso de los canberos era el ceremonial ya señalado. Es más, algunas vasijas representan a mujeres desnudas con una vulva prominente y abierta ya para recibir el semen.

Vasijas que muestran a mujeres sentadas practicando la felación a hombres en la misma posición brindan más argumentos a favor de las ofrendas de semen. Se da el caso de que en algunas de tales vasijas las cabezas femeninas con la boca formando un círculo para la felación son desarmables y una vez retiradas lucen un mango exactamente igual al de los canberos.

Volviendo a los llamados huacos eróticos, los especialistas han establecido que estos no son tan numerosos con relación a la gran cantidad de vasijas moches que han llegado hasta nuestros días. Y estudios detallados señalan que son solo cinco (y con variaciones hasta ocho) las poses que se representan: la del misionero, la cucharita y el perrito (en términos actuales) son las que más abundan junto con el sexo anal y la felación.

Curiosamente, la relativa frecuencia con que se representa el coito anal fue en su tiempo tomada por investigadores moralistas como una práctica pecaminosa y abominable (sodomía) extendida tal vez no solo entre los antiguos moches, sino en otras civilizaciones del mundo andino. Estudiosos más recientes y perspicaces muestran, en cambio, como hemos visto en los párrafos anteriores, que el sexo

anal y la masturbación eran representados de manera frecuente por sus connotaciones mágico-religiosas o por otras razones. La investigadora Mary Weismantel, por ejemplo, recurre a la analogía etnográfica con otras culturas de la Amazonía y los Andes para plantear que el sexo anal entre los moches pudo ser considerado reproductivo. Su interpretación va incluso más allá y equipara el semen masculino con la leche materna. Se apoya para sostener esto en ceramios en los que junto a la pareja que se ocupa en el sexo anal hay un infante. Esto, según la investigadora, significaría que la sustancia «nutritiva» que pasa del hombre a la mujer mediante el coito anal es similar a la que pasa a la boca del niño desde el pezón materno por medio de la lactancia.

En todo caso, lo que muestran las investigaciones de Mary Weismantel es que el estudio de los huacos eróticos moches está todavía en pañales y que para avanzar la arqueología y la etnohistoria se deben liberar primero de un doble antifaz: el de los prejuicios, moralistas o machistas, en torno a la sexualidad y el que deriva de partir de las normas actuales de género, con toda su carga de represión, para estudiar culturas del pasado.

Las vaginas dentadas

Las antiguas civilizaciones peruanas no conocían la escritura, pero a cambio recurrían profusamente a una representación simbólica de sus creencias y sus concepciones no solo en la cerámica, sino también en los textiles y los monolitos de piedra. Precisamente de un textil de la cultura Chavín (1200 a 400 años antes de nuestra era) proviene la imagen de una figura humana que presenta, como uno de sus rasgos más llamativos, una vagina dentada.

Este motivo en períodos subsiguientes pasó de la iconografía Chavín a otras como la de la cultura Nasca, donde en ceramios y textiles aparecen también vaginas dentadas junto a otras que son representadas como una lengua o que lucen como un rostro con antifaz. Incluso no falta algún especialista que en el rostro dibujado sobre la vagina reconoce el de una ballena, uno de los dioses adorados por los antiguos nascas.

Los temores masculinos más atávicos resurgen, sin duda, ante estas vaginas en apariencia castradoras. El temible poder devorador de estas vaginas, sin embargo, al parecer no está relacionado con la emasculación (que a su vez implicaría la negación

de la fecundación), sino todo lo contrario. Este sexo de mujer asociado con una cabeza de ballena sería en efecto devorador, pero con la finalidad mágico-religiosa de multiplicar lo devorado para que nazca por la boca. La divinidad ballena se convertiría así en la generadora y reproductora de la fauna marina, tan importante para las antiguas culturas peruanas que se desarrollaron en una costa árida.

Curiosamente, no solo la boca sería el órgano por el que nacerían los seres multiplicados, sino también el ano. Así, si volvemos a la iconografía Chavín, en uno de sus monolitos más famosos, el obelisco Tello, descubrimos, según algunos autores, la representación del coito anal entre dos animales míticos. El que representa el principio femenino en este caso haría gala de un ano concebido como una planta de hojas frondosas de la cual brotan tallos de calabaza.

La reconocida etnohistoriadora María Rostworowski junto a sus colegas psicoanalistas María del Carmen Ramos y Pilar Ortiz de Zevallos se han interesado en las numerosas —y curiosas habría que añadir— formas en las que eran representadas las vaginas en el antiguo Perú. En la cultura Nasca, por ejemplo, además de la vagina con antifaz aparece una que es la lengua de un rostro dibujado en toda la pelvis. Estas especialistas han hallado también figuras de cerámica donde sobre la vulva están dibujados otros motivos iconográficos como la luna, cetros, rayos y plantas alimenticias como el maíz. A propósito del motivo de la luna, ellas puntualizan que en el mundo andino la luna está asociada al ciclo menstrual y al ciclo agrícola, con lo cual estaríamos ante una clara asociación del órgano genital femenino con la fertilidad y la obtención de alimentos.

Una vulva a cuyos lados está representada un ave permite a las mencionadas investigadoras recordar el mito de Mama Rayguana, que cuenta que en tiempos remotos los hombres carecían de alimentos hasta que pidieron la ayuda de un ave, el *yucyuc* (zorzal), quien recurrió a algunas tretas para obtener las codiciadas plantas alimenticias que estaban en poder de Mama Rayguana.

En la cultura Nasca, por lo demás, las aves son representadas no solo en relación con la vagina, sino también con el clítoris. Este órgano tan importante también aparece en piezas de cerámica de la cultura Chancay que representan a mujeres en estado de gestación. Una vasija bastante excepcional de esta misma cultura presenta un clítoris sangrante que tal vez sea una forma de representar la menstruación. María Rostworowski y sus colegas recuerdan, a propósito de esto, rituales mágicos en los que se usaba la sangre de la primera menstruación para asegurar la fertilidad de la tierra.

Futuras investigaciones y descubrimientos arqueológicos arrojarán seguramente más luces sobre el significado de la vagina y en general los genitales femeninos en las culturas que florecieron en territorio peruano. Queda claro, no obstante, que la vulva estaba muy presente en el imaginario de estos pueblos y casi siempre asociada a la fecundidad.

La igualdad sexual en los Andes

Existe una ecuación a la que le prestamos poca importancia: cuanto más libre es la mujer en la relación sexual tanto más placentera resulta esta para quienes cruzan suertes en el juego erótico. Una mirada panorámica a lo que ocurría en los Andes antes de la irrupción de los europeos muestra al parecer cierta igualdad de géneros e incluso que los géneros no se reducían a la oposición hombre-mujer, sino que incluso se podía hablar de un «tercer» género. Dejemos esto último, sin embargo, para el siguiente acápite y concentrémonos ahora en cómo vivían las mujeres su sexualidad en ese mosaico de culturas que era el antiguo Perú.

Algunos indicios hemos ofrecido ya de que entre nuestros lejanos antepasados las mujeres, lejos de someterse a la voluntad masculina, tomaban la iniciativa y se preocupaban también de su propio placer. Nos estamos refiriendo a la diosa Chaupiñamca, esa que «caminaba con figura humana y pecaba con todos los huacas», como se cuenta en *Dioses y hombres de Huarochirí*. Recordemos que esta lujuriosa divinidad solo cejó en sus correrías cuando se topó con Runacoto y este «la satisfizo mucho con su miembro viril grande».

Es importante tener presente que la promiscuidad de Chaupiñamca estaba muy lejos de ser excepcional. El historiador Fernando Armas, quien se ha ocupado del tema de religión, género y construcción de sexualidad por estos pagos, hace notar el asombro con el que Pedro Pizarro, uno de los primeros cronistas, testificó sobre el comportamiento de las mujeres andinas antes de formar una unión estable: «Las mujeres comunes y pobres guardan fidelidad a sus maridos después que se han casado, pero antes del matrimonio sus padres no tienen en cuenta que sean buenas o malas, pues no lo tienen por deshonor». Estos mismos usos llamaron la atención décadas más tarde de uno de los más celosos extirpadores de idolatrías, el padre Pablo José de Arriaga, quien por supuesto veía en esto la obra del demonio:

Todos los indios... antes de casarse, se han de conocer primero, y juntarse algunas veces... y están tan asentados en este engaño, que pidiéndome en un pueblo por donde pasaba, un indio, que le casase con una india... un hermano de ella lo contradijo bastante, y no dio otro argumento sino que nunca se habían conocido ni juntado.

Diversos rituales a lo largo y ancho de los Andes marcaban la iniciación sexual de adolescentes de ambos sexos y apuntaban a lo mismo, a un descubrimiento paulatino, sin barreras morales de ningún tipo, de los secretos de las relaciones carnales. Fernando Armas ha encontrado, por ejemplo, un informe del doctor Alonso de Osorio, extirpador de idolatrías del siglo XVII, que aporta curiosos detalles sobre estas prácticas:

Por el mes de diciembre que empiezan a madurar las paltas hacían una fiesta que llaman Acataqmita, que duraba seis días con sus noches, para que madurasen las frutas. Juntábanse hombres y mujeres en una plaza, entre los huertos, desnudos, en cueros, y desde allí corrían a un cerro, que había gran trecho, y con la mujer que ellos alcanzaban en la carrera tenían excesos. Precedía a esta fiesta por vigilia cinco días de ayuno, no comiendo sal ni ají, ni llegando a mujeres.

Asociar la copulación con la fertilidad de los frutos (o en otros casos de la tierra) en lugar de hacerlo con el pecado, como ocurre en el cristianismo, colocaba a las mujeres en un plano de igualdad con los hombres y ponía a unas y otros en una relación de complementariedad, en un plano de equilibrio. Es más, lo que ocurría entre los seres humanos respondía a una cosmovisión que atribuía a los dioses similares comportamientos y roles. Así, siguiendo con las informaciones recogidas por los sacerdotes que combatían la idolatría, encontramos en las sierras de Cajatambo a una huaca, Mama Rayiguana, que atesoraba figurillas mágicas o conopas de todos los frutos y vegetales y no quería compartirlos con los hombres. Sin embargo, para que estos frutos crecieran en la tierra se necesitaba al pájaro Yucyuc y fue esta ave «inseminadora» la que vino en ayuda de nuestros antepasados: robó a un hijo de la huaca y, a cambio de devolverlo, logró que Mama Rayiguana repartiera a los hombres sus alimentos.

El *yanantin*, un concepto que se ha conservado hasta hoy en la mentalidad de los pueblos andinos, expresa bien cómo era vista la relación entre hombres y mujeres en la época prehispánica. El *yanantin*, según los estudiosos que se han ocupado

del tema, revela la relación complementaria de la pareja masculina y femenina. Para no caer en idealizaciones, sin embargo, es necesario precisar, como señala Michael J. Horswell, que las esferas masculina y femenina, si bien estaban integradas, enfrentaban una constante negociación en la cual podía haber desigualdades temporales.

Un mito de *Dioses y hombres de Huarochiri* que ya hemos glosado muestra muy bien esta negociación entre lo femenino y lo masculino imbuido de más poder. Nos referimos a la hermosa Chuquisuso que se deshace en llanto porque sus maizales se están secando y que accede a tener sexo con el dios Pariacaca siempre y cuando este construya un canal de riego. Antes de cumplir su promesa, sin embargo, Chuquisuso consigue un canal más y tras su encuentro carnal con Pariacaca se convierte en piedra. El poder adquirido por Chuquisuso en este toma y daca se evidencia en el hecho de que se convirtió en una diosa muy reverenciada. En la época de limpieza de las acequias, durante cinco días se realizaban ceremonias en su honor y luego, como se cuenta en *Dioses y hombres...*, «la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respeto y temor traían una mujer y decían: ‘Esta es Chuquisuso’, y se rendían ante ella como si fuese la misma a quien representaba».

Otro asunto muy relevante para comprender el lugar de las mujeres indígenas en tiempos prehispánicos son las labores que ellas realizaban en el seno del grupo familiar y en su comunidad. Y aquí también nos topamos con informaciones que corroboran cierta igualdad entre hombres y mujeres o, en todo caso, que apuntan más a complementariedad entre ambos géneros que a subordinación femenina. El cronista Pedro Cieza de León, apreciado por los especialistas por la escrupulosidad casi de etnógrafo con la que fue anotando las singularidades del Nuevo Mundo tanto en los reinos de la naturaleza como en las organizaciones sociales, muestra su asombro cuando en Quito se topa con una inversión de los roles de género en comparación con los que se daban en Europa: «las mujeres son las que labran los campos y benefician las tierras y mieses, y los maridos hilan y tejen, y se ocupan en hacer ropa, y se dan otros oficios femeniles que debieron aprender de los Ingas». No se piense, sin embargo, que este era un caso aislado pues el mismo cronista señala que también entre los incas se presentaba a veces una situación semejante. «Yo he visto en los pueblos de indios comarcanos al Cuzco de la generación de los Ingas, mientras las mujeres están arando, estar ellos hilando, aderezando sus armas y su vestido, y hacen cosas más pertenecientes para el uso de las mujeres, que no por el ejercicio de los hombres», anota Cieza en otro pasaje de su *Crónica del Perú*.

Un dato aún más curioso es el que aporta Cieza de León cuando se ocupa de los cañaris, uno de los pueblos del actual Ecuador que mayor resistencia opusieron al avance de los incas y que posteriormente se convirtieron en los más fieles aliados de los conquistadores españoles. Tras describir los rasgos físicos y la vestimenta de los representantes masculinos de esta etnia («son de buen cuerpo y buenos rostros. Traen los cabellos muy largos, y con ellos daba una vuelta a la cabeza, de tal manera que con ella y con una corona que se ponen redonda de palo tan delgado como aro de cedazo, se ve claramente ser cañares»), expresa su admiración por las mujeres:

Son algunas hermosas, y no poco ardientes en lujuria, amigas de españoles. Son estas mujeres para mucho trabajo, porque ellas son las que cavan las tierras, y siembran los campos, y cogen las sementeras. Y muchos de sus maridos están en sus casas tejiendo, e hilando y aderezando sus armas, y ropa, y curando sus rostros, y haciendo otros oficios afeminados. Y cuando algún ejército de españoles pasea por su provincia, siendo como en aquel tiempo eran obligados a dar indios que llevasen a cuestras las cargas del fardaje de los españoles, muchos daban sus hijas y mujeres, y ellos se quedaban en sus casas.

Llegados a este punto, evitemos la tentación de caer en generalizaciones o de hacer afirmaciones inequívocas, puesto que en realidad la información que se tiene sobre la sexualidad de las mujeres andinas es escasa y además permeada por los prejuicios de los cronistas tanto españoles como indígenas. Repitamos simplemente que hay muchos indicios de que en la tradición cultural andina de tiempos prehispánicos los géneros masculino y femenino se concebían como complementarios y que incluso había espacio para un tercer género, como veremos en las páginas siguientes.

El tercer sexo

Las huestes de Pizarro y las plumas que se pusieron a su servicio necesitaban legitimar el derecho de la corona de España a apoderarse de los nuevos territorios y a subyugar a las naciones que los poblaban. Una de las estrategias que emplearon para ello fue achacar a los pueblos indígenas todas las iniquidades y pecados habidos y por haber, empezando por el canibalismo y llegando hasta lo que en su

mentalidad era el pecado más horrible: la sodomía. Es necesario pues tomar con pinzas todo lo que los cronistas relataban sobre el así llamado pecado nefando, pues muchas veces era más invención que dato de la realidad.

Con todo, una información al parecer confiable fue la que proporcionó fray Domingo de Santo Tomás a Pedro Cieza de León. Este dominico llegado al Perú en las primeras décadas de la conquista realizó una amplia labor evangelizadora y escribió una gramática de la lengua quechua. Atento a lo que para él eran artimañas del demonio, tomó nota de una práctica religiosa muy singular y luego confió estas anotaciones a Cieza de León:

Verdad es que generalmente entre los serranos e yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad. Y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más según el ídolo. Los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban mujeres. Con estos casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos, el uno de los indios de la sierra, que estaba para este efecto en un templo que ellos llaman guaca de la provincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco, el otro era en la provincia de Chíncha indios de su majestad. A los cuales hablándoles yo de esta maldad que cometían y agravándoles la fealdad del pecado, me respondieron que ellos no tenían la culpa, porque desde el tiempo de su niñez los habían puesto allí sus caciques, para usar con ellos este nefando vicio, y para ser sacerdotes y guarda de los templos de sus indios».

Con base en este y muchos otros pasajes que mostrarían situaciones de homosexualidad masculina o femenina, androginia y travestismo, Michael J. Horswell ha planteado la existencia de «subjetividades de un tercer sexo». Recurriendo al concepto de *tinkuy* o enfrentamiento ritual, tan difundido hasta el día de hoy en los Andes como el de *yanantin*, este estudioso asigna al tercer sexo la indispensable función de mediación ritual en la reunión de opuestos complementarios. Horswell señala que la presencia del tercer género «fue ritualmente vital con el objetivo de llevar a los géneros opuestos a una armonía y simetría en diferentes contextos ceremoniales». Como es comprensible, estos sujetos que no eran ni hombres ni mujeres, que traicionaban el sistema de género binario, fueron demonizados por evangelizadores y cronistas a través de la retórica de la moralidad cristiana.

Veamos a continuación algunas de las diversas manifestaciones del tercer género en distintos lugares de los Andes prehispánicos, empezando por un curioso dato que brinda el cronista mestizo Blas Valera sobre jóvenes que se ofrecían voluntariamente como sacerdotes, aunque esto muchas veces implicaba la castración. Dice este cronista jesuita: «Se ofrecían desde muchachos y duraban no solo en continencia hasta la vejez, pero en virginidad... Muchos de estos o los más eran eunucos, que ellos dicen corasca, que o ellos mismos se castraban en reverencia de sus dioses o los castraban otros cuando eran muchachos para que sirviesen en esta manera de vivir».

Blas Valera podría estar refiriéndose aquí a los jóvenes que servían de guardianes en las casas de escogidas o *aclla huasi*, pero también al mismo tipo de servidores de huacas a los que hacía mención fray Domingo de Santo Tomás. Un dato que parece corroborar esto último es lo que señala Valera sobre la veneración de que eran objeto estos jóvenes castrados: «cuando salían por las calles y las plazas, llevaban tras sí toda la gente, que los tenían por santos». Esto último lleva a Michael J, Horswell a concluir que «los sacerdotes de tercer género, corporalmente marcados a través de la castración o el travestismo, participaron en instituciones religiosas de la estructura de poder del Tahuantinsuyo y disfrutaron de un cierto estatus en la sociedad».

Esbozando trazo a trazo el retrato de estos representantes del tercer género, señalemos que hay evidencias suficientes para considerar que, como insinúa fray Domingo de Santo Tomás, estos jóvenes hablaban como mujeres. Así, Pablo José de Arriaga menciona rituales agrícolas en los cuales los hombres hablaban con voces femeninas. Estos sujetos recibían el nombre de *parianas* y eran escogidos cada año en la comunidad con dos meses de anticipación, tanto para que se entrenasen para el ritual cuanto para que dejaran de mantener contacto carnal con sus esposas. Sobre la difusión seguramente muy amplia de este tipo de prácticas da cuenta el diccionario aimara que compiló el jesuita Ludovico Bertonio y en el cual figura el término *cutita chacha*, con el significado de «hombre que habla con voz mujeril».

Veamos, por último, de entre los numerosos mitos de origen de los incas, el que narra el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti en su *Relación de antigüedades del reino del Perú*. El protagonista, como en otras versiones, es Manco Cápac, quien llega al valle del Cusco provisto de una barra de oro o *tupacyauri* y acompañado de tres hermanos y cuatro hermanas. Luego de una entrada auspiciosa a esa zona, pues en el cielo se formó un arcoíris, las cuatro parejas vieron a lo lejos el

bulto de una persona. El menor de los hermanos corrió a ver quién era, pero se demoraba en regresar. En vista de eso, Manco Cápac envió a una de sus hermanas y esta también quedó atrapada, pues en realidad no se trataba de una persona, sino de una divinidad o huaca.

Furioso, Manco Cápac se acercó hasta la huaca que tenía forma de piedra y junto a ella encontró a sus hermanos casi muertos. Estos con señas culparon de lo ocurrido a esa piedra y entonces Manco Cápac arremetió contra ella, propinándole puntapiés y golpes con el *tupacyauri*. Fue en ese momento que la huaca comenzó a hablar y se dirigió en estos términos a Manco Cápac: «Andad que habéis alcanzado gran fortuna, que a este tu hermano y hermana los quiero gozar, porque sí pecaron gravemente pecado carnal, y así conviene que estén en el lugar donde estuviere yo, el cual se llamaría Pitusiray, Sawasiray». A Manco Cápac, abrumado por la pena, no le quedó más que alejarse del lugar. Añadamos que Sawasiray y Pitusiray son dos montañas sagradas que se yerguen sobre el Valle Sagrado de los Incas, relativamente cerca de Cuzco.

Analizando el significado de este mito, los especialistas se han detenido bastante en la relación incestuosa de la pareja de hermanos castigados por la huaca y convertidos en montañas, pero han dejado pasar por alto el deseo que expresa la huaca: «a este tu hermano y hermana los quiero gozar». Quien sí le ha dedicado muchas páginas a interpretarlo es el ya mencionado Michael J. Horswell y para él «este episodio puede ser entendido como [...] un mito de origen que explica y sanciona la ritualidad sexual con las huacas». Queda claro, además, si no obviamos las palabras de la huaca, que esta ritualidad implica un encuentro homoerótico entre la huaca y el menor de los hermanos y esta práctica sería la que constituía parte del culto en muchos adoratorios a lo largo y ancho de los Andes.

Una comprensión más cabal de la importante función que cumplía el tercer género en la cosmovisión andina requiere que volvamos a la relación sexual (olvidemos el término «incestuosa») entre los dos hermanos y que traigamos a colación de nuevo el concepto de *tinkuy* o enfrentamiento ritual, difundido hasta el día de hoy en los Andes. Este enfrentamiento ritual se da muchas veces entre hombres y mujeres y su finalidad pareciera ser buscar el equilibrio entre ambos géneros de modo tal que se complementen y esto al parecer no podría suceder sin la participación ritual del tercer sexo.

Una costumbre actual en una comunidad quechua altoandina puede ilustrar bien esta negociación ritual de género que operaba siempre entre las poblaciones

andinas. En Chillihuani, una comunidad de la provincia cuzqueña de Quispicanchi, la ceremonia de matrimonio es presidida por dos padrinos que se paran a la derecha del novio y dos madrinan que se acomodan al lado izquierdo de la novia. A estos cuatro personajes y a la futura pareja de esposos se une el *runa pusaq*, un respetado anciano que abre el cortejo nupcial. Y aquí viene lo interesante. Al grupo se unen diez jóvenes hombres, *yana uyakuna* o danzantes de cara negra, cinco de los cuales están travestidos como mujeres «tradicionales» y los otros cinco, como hombres «modernos». Estas cinco parejas travestidas danzan alrededor del cortejo, haciendo chistes no con su voz natural, sino en falsete y parodiando el acto sexual. Horswell concluye que unir a mujer y varón, el *qhariwarmi* en quechua, es una tarea que depende de la mediación ritual de los travestidos *yana uyakuna*.

Un vocablo recogido en el *Vocabulario de la Lengua Quechua* de Diego González Holguín resume lo que hemos venido tratando sobre el tema. Holguín anota la palabra *yanachacuni* y le atribuye la definición de «servirse un hombre de otro, o el demonio, o el pecado del hombre». Si vemos que la raíz del vocablo debe estar ligada al concepto de *yanantin*, entendido como la relación complementaria de la pareja masculina y femenina, comprendemos que *yanachacuni* hace referencia, en palabras de Horswell, a «la praxis ritual sexual sodomítica y a su relación con el concepto de *yanantin*»; es decir, al tercer género tal cual lo entendían nuestros antepasados.

Mama Guaco y el origen del imperio

De las dos leyendas sobre la fundación del Imperio de los incas, la de Manco Cápac y Mama Ocllo que emergen del lago Titicaca y la de los hermanos Ayar que salen de una cueva en el cerro Tambotoco, la segunda tiene muchísimas más connotaciones sexuales y bastante escabrosas, por cierto.

Son cuatro las parejas de hermanos llamadas a fundar el gran imperio, pero es el personaje de Mama Guaco el que llama poderosamente la atención. En la versión del mito fundacional que proporciona el cronista temprano Pedro Sarmiento de Gamboa, Mama Guaco y Manco Cápac son, por «feroces y crueles», los caudillos. Sin embargo, en su avance hacia el valle de Cusco en busca de tierras fértiles, se dice que Manco Cápac tuvo ayuntamiento con su hermana Mama Ocllo y que esta parió a un niño de él, Sinchi Roca, quien sucedería a su padre en el trono y pasaría a la historia como el segundo Inca.

Dejemos de lado, no obstante, las cuestiones dinásticas y detengámonos en la relación incestuosa de los dos hermanos. Llama la atención que al contrario de lo que sucede en la mayoría de culturas, donde el incesto es prohibido y se apela a los mitos para reforzar este tabú, en el caso de los incas la relación carnal entre hermano y hermana no solo no es considerada pecaminosa, sino que se convertirá en adelante en una institución de la monarquía cuzqueña: el Inca deberá elegir siempre como pareja a una de sus hermanas y entre los niños nacidos de esta unión se buscará en primer lugar, aunque no siempre, al heredero de la *mascaypacha*, el tocado que simbolizaba el poder.

Volvamos ahora a Mama Guaco. Sarmiento de Gamboa cuenta que esta mujer fuerte y diestra tomó dos varas de oro y las arrojó hacia el norte. La primera no se clavó bien, pues cayó en suelo que era suelto y poco fértil. La segunda, en cambio, llegó muy cerca de donde en adelante estaría el Cuzco y se hundió en tierra fértil. Es evidente que las varas del relato tienen fuertes connotaciones fálicas y esto queda reforzado en el siguiente episodio que se narra sobre Mama Guaco.

Las tierras que codiciaban los hermanos Ayar pertenecían a una nación de indios llamados guallas. Para someterlos, Mama Guaco mató a uno de ellos y con su ferocidad característica le arrancó el corazón y los pulmones. Tras clavarles los dientes a estos órganos y llenarse la boca de sangre, la guerrera arremetió contra los desavoridos guallas, rajándoles las cabezas con su boleadora. No contenta con esta victoria, Mama Guaco empujó a Manco Cápac a guerrear contra el resto de naciones que poblaban el valle, como las sauaseras y alcabizas, hasta destruirlas totalmente.

Con la fundación del Cuzco y la edificación de la casa del Sol o Inticancha terminan, en la versión de Sarmiento de Gamboa, las hazañas guerreras de Mama Guaco. Otro cronista, sin embargo, don Felipe Guaman Poma de Ayala, brinda detalles mucho más escabrosos sobre esta mujer, literalmente, de armas tomar.

El cronista indio no se anda con rodeos y, tras aseverar que Manco Capac no tuvo padre conocido, atribuye a Mama Guaco ser la progenitora del primer inca. Es más, añade que esta mujer fue «gran fingidora, idólatra y hechicera» que hablaba con los demonios. Recurriendo a esos poderes secretos, Mama Guaco hacía hablar a las piedras, a las lagunas y a los zorros y embaucaba a los indios para que le sirviesen y obedeciesen como a su reina. Y no contenta con eso, Mama Guaco se revolcaba con todos los hombres que pudiesen darle placer.

El giro más interesante de la versión que cuenta Guaman Poma está en el hecho de que Mama Guaco, en sus andanzas, quedó preñada y dio a luz a un varón.

Siguiendo el consejo de los demonios, la mujer guardó en secreto el nacimiento del niño y se lo dio a una ama de nombre Pilco Ziza con el encargo de que lo mantuviese escondido durante unos años dentro de la cueva llamada Tambotoco. Fue al cabo de ese tiempo que Mama Guaco proclamó que de esa cueva había de salir un señor muy poderoso, un Cápac Inca, que sería conocido como Manco Cápac y que era hijo del Sol y de la Luna. Fue con él con quien Mama Guaco contrajo matrimonio, convirtiéndose en la primera coya o reina.

Recapitulando el origen de los incas tal cual lo presenta Guaman Poma de Ayala, nos encontramos ante la figura de una mujer muy poderosa que busca a todos los hombres que le da en gana para tener relaciones carnales y que además está versada en las artes de la hechicería. Si ya con los dones sobrenaturales que tenía para hacer hablar a las piedras, las aguas y los animales había sometido a las naciones que poblaban el valle del Cuzco, cuando engendra un hijo y más adelante se casa con él, da origen al que sería el linaje más poderoso de América del Sur antes de la llegada de los españoles, el de los incas del Tahuantinsuyo.

Si en la versión de Sarmiento de Gamboa estamos ante un incesto entre hermanos como el acto que da origen a los incas, en la de Guaman Poma el incesto es entre madre e hijo y es la madre, una mujer hermosa, morena de todo el cuerpo y de buen talle según el retrato que pinta el cronista indio, quien lleva la batuta en toda esta historia.

Con su mezcla de características varoniles y femeninas, Mama Guaco resulta definitivamente un personaje andrógino que rompe todos los moldes de lo puramente femenino. Será por eso que en años recientes la figura de esta coya es reivindicada por quienes no están de acuerdo con el encasillamiento de la sexualidad humana desde una aproximación binaria masculino-femenino y defienden un abanico de orientaciones que van desde la homosexualidad tanto femenina como masculina hasta el travestismo y la intersexualidad y lo queer.

No nos engañemos, sin embargo, y no vayamos a creer que los incas eran unos adelantados a su época y permitían la poliandria. Si bien en algunas ocasiones nos volvemos a encontrar con mujeres guerreras como Chañan Cori Coca, que se puso al mando de un ejército de soldados de piedra para derrotar a los invasores chancas que querían conquistar el Cuzco, no se menciona ningún otro caso de una reina o coya que usase al hombre que le viniese en gana para encontrar satisfacción sexual.

Por el contrario, eran los Incas, en su calidad de divinos, quienes gozaban del derecho de contar con un número ilimitado de esposas secundarias tanto entre la

nobleza cuzqueña como entre las hermanas e hijas de los curacas de las naciones conquistadas. Como veremos en el capítulo correspondiente, muchas de estas mujeres eran destinadas a las casas de las Vírgenes del Sol precisamente por su rango y belleza y era en este lugar donde el Inca podía escogerlas a su antojo.

Volviendo a Mama Guaco, precisemos que algunos historiadores han trazado el origen de su nombre hasta la palabra aimara *huaccu*, que significa «mujer estéril» y «mujer varonil». Esto y la forma como es presentado este personaje mitológico por cronistas indios como Guaman Poma y Juan de Santa Cruz Pachacuti da argumentos a investigadores como Michael J. Horswell para concluir que Mama Guaco podría estar mostrada en una forma masculinizada o lo menos entre lo masculino y lo femenino en tanto representante o incluso arquetipo del tercer género.

Las vírgenes del Sol

La mayor parte de información sobre los hechos y costumbres de los incas nos ha llegado a través de los cronistas y teñida por las concepciones y prejuicios que constreñían a los españoles del siglo XVI. Sobre los *aclla huasi* o casas de escogidas, por ejemplo, la versión predominante era que en estos lugares vivían las doncellas dedicadas al culto al sol y otras divinidades y que su enclaustramiento de por vida tenía por finalidad guardar su virginidad.

La naturaleza de los *aclla huasi*, sin embargo, parece haber sido mucho más compleja. El cronista indio Felipe Guaman Poma, por ejemplo, distingue a las vírgenes que servían al Sol, la Luna, las Estrellas y a las huacas o dioses principales y que no conocían varón hasta morir de las vírgenes o acllas del Inca, quienes, en palabras del cronista, «estaban corrompidas y amancebadas del mismo Inca». Esta especie de serrallo, por lo demás, siempre según el mismo Guaman Poma, estaba conformado por hijas de principales y jamás debían pecar con otra persona que no fuese el Inca o el dignatario a quienes habían sido entregadas como concubinas por el Inca.

Una tercera función de las casas de escogidas era la de servir de una especie de obraje para la administración incaica. En estos lugares, en efecto, las mujeres se dedicaban al tejido de finísimas prendas de vestir y a la preparación de chicha, la bebida sagrada indispensable en toda clase de ceremonias religiosas.

Volviendo a las mujeres con las que los gobernantes incas se holgaban o que entregaban a los jefes étnicos con los que pactaban alianzas, estas eran de

diversas categorías. Estaban en primer lugar las *huayrur aclla*, quienes destacaban por su inigualable belleza y entre quienes el Inca escogía a sus esposas secundarias. Seguidamente se menciona a las *paco aclla*, muchachas también bellas que eran entregadas como esposas a los curacas y jefes con quienes el Inca mantenía lazos de reciprocidad. Por último, no faltaban las *taqui aclla*, jóvenes que sobresalían por su aptitud para el canto y la danza y que eran necesarias para alegrar las fiestas de la corte.

¿Recibirían algún entrenamiento especial para hacer las delicias de un hombre las escogidas de las dos primeras categorías? Sobre eso los cronistas, siempre apegados al catecismo, se cuidan de mencionar palabra, pero no es aventurado suponer que así era. ¿El arte del sexo no es acaso más sofisticado que el de elaborar los más finos textiles o la chicha más agradable al paladar? Algunas decoraciones de los aríbalos, esos cántaros de cuello largo, cuerpo voluminoso y base cónica alimentan en cierto modo esta hipótesis. Nos referimos específicamente a un tipo de decoración que muestra mujeres ricamente ataviadas con prendas que las identifican como *acllas*. Según el perspicaz análisis que realiza la arqueóloga Bat-ami Artzi, las plantas que aparecen al lado de estas mujeres son la clave para descifrar la decoración. Estas plantas lucen unas flores alargadas de color rojo con partes de color negro al inicio y el final y con estambres también negros. Eso permitiría identificar estas plantas como pertenecientes a la especie de las Bomareas y se trataría, específicamente, de las que en quechua reciben el nombre de *sullu sullu*. El hecho de que esta planta sea considerada abortiva según los estudios de varios botánicos lleva a Artzi a concluir que seguramente en los *aclla huasi* se controlaba no tanto la virginidad de las escogidas cuanto que no quedaran embarazadas antes de ser entregadas a algún noble o curaca.

No nos adelantemos, sin embargo, y empecemos por repasar cómo eran seleccionadas las muchachas destinadas a los *aclla huasi*. El padre Bernabé Cobo, un cronista que desarrolla su obra a comienzos del siglo XVII, pero que a pesar de ello proporciona información muy valiosa sobre los incas, se explaya en detalles interesantes. Cuenta Cobo que los funcionarios del Inca especializados en «recoger niñas, guardarlas y enviarlas al Cuzco» se llamaban *apupanaca* (jefe de la panaca) y eran enviados una vez al año a todos los confines del imperio.

La principal habilidad de un *apupanaca* radicaba en tener excelente ojo para, entre todas las niñas que estaban entrando a la pubertad, escoger a las especialmente bellas y prometedoras. Estas muchachas en principio eran recluidas en las casas de escogidas que había en cada cabecera de gobernación, donde, según Cobo, «les

enseñaban las obras y ejercicios mujeriles como hilar y tejer lana y algodón, guisar de comer, hacer sus vinos y chichas». Además, se ponía mucho cuidado en «guardarlas con toda vigilancia para que se conservasen doncellas».

El momento trascendental en la vida de estas niñas llegaba cuando se acercaban a la adolescencia, a los trece o catorce años. Entonces, los *apupanaca* procedían a seleccionar a las que, podría decirse, habían madurado mejor para enviarlas al Cuzco a presencia del Hijo del Sol. Era el mismísimo Inca, al parecer, quien se encargaba de repartir a estas muchachas en tres grupos: las que servirían como sacerdotisas en los templos de las principales divinidades, las que serían ofrendadas a los apus en esas ceremonias conocidas como *capacochas* y, por último, las que «por su nobleza y hermosura señalaba para mancebas suyas y para repartir entre sus capitanes y parientes».

Irene Silverblatt, una historiadora que ha escudriñado en el papel que jugaron las mujeres en la época prehispánica y durante la colonia, ha sido la primera en comprender que las doncellas escogidas fueron muchísimo más que solo objeto de placer del Inca, sus dignatarios y los curacas aliados o sometidos. Estas hermosas mujeres y su sexualidad controlada por el orden incaico fueron elevadas en efecto a símbolo del poder que los gobernantes cuzqueños ejercían sobre los pueblos incorporados a su vasto imperio, sea por derecho de guerra o mediante alianzas. En palabras de Irene Silverblatt, los incas se presentaban así como «los conquistadores masculinos de todas las poblaciones no incas, representadas como mujeres conquistadas».

Si nos ponemos a pensar, la guerra, y sobre todo las guerras de conquista, en todos los tiempos y latitudes han convertido el cuerpo de la mujer en botín. El toque maquiavélico que los incas le dieron a este fenómeno fue elevar a las mujeres más agraciadas de los pueblos conquistados, de rango noble por supuesto, primero a la categoría de «escogidas» y de «esposas del Inca» para luego ser ofrecidas como esposas secundarias a los curacas sometidos al poder incaico. Las *acla* y los *acla huasi* se convirtieron así en un importante mecanismo para fortalecer las alianzas políticas de los incas. Más aún, como señala Silverblatt, estas preciosas mujeres eran «un recordatorio constante del poder de la élite incaica... y servían para poner coto a cualquier sentimiento antiimperial que pudiera tener un curaca.»

Como es natural, sin embargo, a los pueblos sometidos no siempre les caía en gracia el manejo que los incas hacían de sus mujeres más apetecibles y de más alta alcurnia. El Inca Garcilaso, por ejemplo, cuenta en estos términos la reacción de

un curaca a la tiranía incaica: «Si le admitimos por señor, nos ha de quitar nuestra antigua libertad, las mejores posesiones que tenemos y las mujeres e hijas más hermosas que tuviéremos». Pedro Cieza de León, otro cronista, abunda sobre lo mismo y señala que de todas las obligaciones que los conquistadores incas imponían, las que más pesaban a los pueblos sometidos era entregar para el servicio del Inca a sus hijas y mujeres más hermosas.

Las normas que aplicaban para las escogidas no deben llevar a error en torno a la vida sexual de las muchachas de la plebe. Si en el caso de las primeras su castidad o reproducción era severamente resguardada y la muerte era el castigo para las que se atrevían a tener relaciones sexuales prohibidas, el sexo premarital para las jóvenes del común no solo no estaba vetado, sino que era fomentado. *Tincunacuspá* era el nombre que recibía el emparejamiento antes del matrimonio y ha quedado registrado en las crónicas precisamente por la indignación que causaba entre los españoles. Uno de ellos, Pablo José de Arriaga, un jesuita extirpador de idolatrías a comienzos del siglo XVII, escribía: «Otro abuso es muy común entre los indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero y juntarse algunas veces y así es caso raro el casarse sino es primero *tincunacuspá*».

José de Acosta, otro jesuita que desplegó una amplísima labor durante el gobierno del virrey Toledo en las últimas décadas del siglo XVI, trazó este paralelo: «La virginidad, que entre todos los hombres es mirada con estima y honor, la desprecian estos bárbaros como vil y afrentosa. Excepto las vírgenes consagradas al Sol o al Inca, todas las demás mientras son vírgenes se consideran despreciadas y así, en cuanto pueden, se entregan al primero que encuentran».

A contrapelo de lo que se creía en el siglo XVI, ahora quienes se guían por la razón y no por los prejuicios piensan que vivir la sexualidad con naturalidad y en el momento en que despiertan las hormonas es lo mejor que puede pasar. En esto, las comunidades andinas heredaron la antigua tradición prehispánica del *tincunacuspá* con otro nombre, *servinacuy*, gracias a la cual las muchachas y muchachos podían experimentar el sexo sin traumas ni remilgos.

Cuarenta esposas y cuatro mil mancebas

La naturaleza sagrada de los gobernantes incas, en tanto descendientes del dios Sol, es traída a colación con frecuencia, pero esta sacralidad se queda en palabras vacías

de contenido si no se maneja algunos ejemplos concretos de qué implicaba esto en la vida cotidiana de los señores del Cuzco y de las personas que los rodeaban. El cronista Pedro Pizarro, quien trabó con Atahualpa algo parecido a la amistad mientras el Inca estuvo cautivo de los españoles en Cajamarca, relata algunos episodios muy significativos.

Tras pintar un retrato del prisionero, «indio bien dispuesto y de buena presencia, de buenas carnes, no grueso demasiado, hermoso de rostro y grave en él», el privilegiado testigo cuenta que el Inca era muy temido por todos, al extremo que los caciques que comparecían ante él temblaban y casi no se podían sostener de pie. Es lo que le pasó, según Pedro Pizarro, al señor de Huaylas, quien había pedido permiso para ir a su tierra y demoró más de lo acordado en regresar a Cajamarca. En general, los caciques, nobles y capitanes que formaban la comitiva del Inca al parecer solo podían presentarse en sus aposentos descalzos y cargando un peso a la espalda. La escena que Pedro Pizarro presenció cuando Challcuchima, uno de los principales generales de Atahualpa, compareció ante el Inca junto con Hernando Pizarro, resulta aún más reveladora, pues el temido guerrero no solo ingresó descalzo y cargando un peso, sino que luego se echó a los pies del gobernante y se los besó al tiempo que se deshacía en llanto.

La naturaleza sagrada del inca quedaba patente, asimismo, en detalles en apariencia nimios como su vestimenta. Nos referimos no solo al hecho de que, como anota Pedro Pizarro, usaba prendas elaboradas con los tejidos más delicados, como unos que al tacto parecían más blandos que la seda y que resultaron ser de pelo de murciélago. Más significativa nos parece otra información que proporciona el cronista sobre un recinto en el que se guardaba todo aquello que Atahualpa había usado, desde prendas que había vestido por una sola vez, como era lo habitual en su caso, hasta las esterillas sobre las que pisaba. Más aún, los huesos de la carne que comía y las mazorcas de maíz que había agarrado también se acumulaban en recipientes especiales. La razón de eso, según le explicaron al cronista, era que ninguna persona podía tocar «lo que tocaban los Señores e hijos del Sol». Para ello, una vez al año todo lo allí almacenado se quemaba y las cenizas se esparcían en el aire.

La excepcionalidad del hijo del Sol para sus súbditos era subrayada por la parafernalia que acompañaba sus apariciones públicas. Pedro Pizarro hace referencia a dos de ellas, su recorrido desde los baños termales donde descansaba hasta Cajamarca la tarde que fue capturado por los españoles y su aparición en la plaza de este mismo sitio el día que fue ejecutado. El primer episodio, sobre todo, permite

echar a volar la imaginación, pues el cronista pinta una escena absolutamente deslumbradora: un Inca llevado en andas ricamente aderezadas, todo él luciendo joyas de oro y plata que refulgen al sol, con dos mil indios que se le adelantan para barrer el camino y gran cantidad de guerreros que avanzan por los flancos, además de danzantes y músicos que lo preceden. Tal despliegue de poderío y suntuosidad debía resultar en extremo apabullante para los humildes pobladores del Tahuantinsuyo. Esto explica, al mismo tiempo, la reacción de los pobladores de Cajamarca cuando Atahualpa fue ejecutado: «toda la gente que había en la plaza de naturales, que había hartos, se prostraron por tierra, dejándose caer en el suelo como borrachos».

Esta digresión sobre las implicancias de que los gobernantes incas fueran considerados seres divinos nos parece necesaria para comprender a cabalidad su desmedida actividad sexual. El mismo Pedro Pizarro aporta información muy reveladora al respecto cuando se ocupa de los arreglos matrimoniales de los gobernantes y de la forma cómo eran elegidos sus herederos al trono. Al respecto, señala el cronista que los incas tomaban como esposas a sus hermanas basados en la creencia de que «nadie las merecía si ellos no» y que el heredero al trono se elegía entre los hijos que el gobernante engendraba en mujeres de su propia sangre. A continuación añade, sin embargo, que aparte de la coya o reina, el Inca tenía otras cuarenta mujeres, cada una acompañada por un servicio de cien vírgenes provenientes de todas las partes del país. En otro pasaje, el cronista es aún más explícito y afirma lo siguiente: «fuera de estas hermanas tenían estos señores todas las hijas de los caciques del reino por mancebas, y estas servían a sus hermanas principales, que serán en número mucho más de cuatro mil».

Este apabullante número de mujeres que desfilaban por el colchón grande de algodón en el que dormía el Inca demandaba necesariamente ciertos arreglos y sobre eso también se extiende Pedro Pizarro:

La orden que estas señoras tenían en servir a sus hermanos y maridos era que una de ellas servía una semana con la parte de las indias ya dichas que les eran dadas, y ésta dormía con él y la india que se le antojaba que ésta tenía consigo, y por esta orden todas las demás hermanas, por su turno y orden hasta volver a la primera.

Tras escudriñar en las crónicas, el antropólogo Tom Zuidema encontró algunas informaciones adicionales sobre las relaciones matrimoniales de los incas, tanto con sus esposas principales como con sus mujeres secundarias y logró profundizar

en el complejo entramado simbólico, ritual y hasta organizativo que subyacía a esta envidiable vida sexual de los hijos del Sol. En su análisis, Zuidema parte del relato de Pedro Sarmiento de Gamboa sobre el matrimonio de Pachacútec, el Inca al que se le atribuye la expansión inicial del imperio, con Mama Anahuarque, señora de uno de los pueblos que habitaba en el valle de Cuzco. Habrían sido cuatro los hijos que el Inca tuvo con la coya, pero lo que llama la atención es que el cronista menciona a cien hijos y a cincuenta hijas bastardas que «por ser muchos, llamó Hatun aillo y por otro nombre Ínaca Panaca Aillo».

¿Qué mujeres le dieron tan abultado número de descendientes a Pachacútec? Otro cronista, Juan de Betanzos, da una pista cuando señala que Mama Anahuarque recibió de su marido cien acllas o vírgenes del sol para que estuviesen a su servicio y cincuenta acllas adicionales de parte del sacerdote del Sol. Estas mujeres, seleccionadas por su hermosura y adiestradas especialmente en algunas actividades, pudieron ser, según Zuidema, esposas secundarias. En otro pasaje, no obstante, al referirse al nacimiento de los dos primeros hijos legítimos del Inca, Juan de Betanzos añade que «en este tiempo tomó por mujeres otras veinte señoras, hijas de aquellos principales de la ciudad así de los Hurin Cuzco como los de Hanan Cuzco, que dice el Cuzco abajo y el Cuzco arriba, lo cual partía y limitaba las casas del sol y dos arroyos».

Para Zuidema, existe una relación clara entre el sistema de ceques del Cuzco, unas líneas imaginarias que partían del Coricancha en todas las direcciones y jalaban las principales huacas de la ciudad sagrada y su entorno, y las esposas de los incas. Estas líneas sumaban un total de cuarenta y uno y Zuidema asume que cada señora (léase esposa) llegaba a la corte siguiendo su propio ceque. Es más, según este antropólogo, de la información proporcionada por Betanzos citada en el párrafo anterior se puede inferir que diez ceques estuvieron a cargo de igual número de esposas de mayor rango y otro tanto, de esposas de menor jerarquía. El ceque llamado Cápac, finalmente, recibía tal calificativo, que se puede entender como «real», porque estaba relacionado con la esposa principal del Inca, la Coya.

Sin tomar en consideración todos estos arreglos rituales y simbólicos, no se puede ni siquiera hacer el intento de imaginar cómo era el comportamiento sexual de un hombre que, por ser considerado de naturaleza divina, tenía acceso ilimitado a las mujeres más bellas de su poderoso imperio. Más acertado nos parece dejar la palabra al escritor Rafael Dumett, quien en su novela *El espía del Inca* ficciona los amoríos de Atahualpa con una de sus concubinas, Inti Palla, de la etnia tallán:

Da fugaz chupada a cada dedo de los pies del Inca mientras, en complicado malabar, sigue en tocándole el pinçel, inchado a más no poder. De súbito, tiende el Inca a Inti Palla en brusco movimiento lateral, alçale vna de las piernas y, en teniéndole en alto por vna de las corvas, éntrala por el oxo del culo de trabés. Gime Inti Palla cuando enpieça la entrepierna del Único a golpear como maço las tallanas posaderas mientras, en buffando como animal-dios, tira su braço de los tallanes cauellos, tan luengos que le llegan hasta los talones, como si fuessen rriendas de una yegua desbocada a la que oviese de amansar. No tarda el Inca en desbordarse en espasmos de gigante ola que rreventia sus espumas para dar a parar en las orillas. (p. 152)

Los amores de Chuquillanto y Acoitapia

La fruta prohibida siempre ha sido la más apetecible. Sobre esto precisamente trata una leyenda rescatada por fray Martín de Murúa, cronista mercedario que trabajó de la mano con Guaman Poma. La historia de amor entre una virgen escogida y un pastor transcurre en el Valle Sagrado de los Incas, en las faldas de un imponente nevado, donde el pastor, de nombre Acoitapia, cuida a las llamas blancas que son destinadas a los sacrificios en honor del dios Sol. Acoitapia es un joven buenmozo y gallardo que además sabe sacarle a la quena dulces sonidos. La tranquilidad en que transcurrían los días del pastor fue rota por la aparición de dos muchachas de belleza nunca vista que provenían de la casa de las Vírgenes del Sol.

La mayor de las muchachas, Chuquillanto, se sintió de inmediato atraída por el pastor y con tal de prolongar los momentos a su lado empezó a preguntarle por el ganado primero y después asuntos más personales como el lugar de donde venía y quiénes eran sus padres. Para halagarlo, además, se mostró sorprendida por algunos detalles de su indumentaria y le pidió que tocara su flauta.

En el camino de regreso al *Aclla huasi*, Chuquillanto no pudo hablar de otra cosa que no fueran los encantos de Acoitapia. Tan prendada había quedado del muchacho que esa noche no pudo cenar con las otras escogidas y prefirió pasear por los jardines para dar rienda suelta a su desasosiego. Ya en su lecho, siguió luchando contra ese sentimiento nuevo que desbordaba de su pecho y, finalmente, se quedó dormida con algunas lágrimas bañándole las mejillas.

Esa noche, Chuquillanto vio en sueños a un rruiseñor al que le contó sus cuitas y le confesó que moriría si no podía encontrarse de nuevo con el pastor. Compartió

con la avecilla, además, su temor a ser descubierta, pues la muerte era el castigo para las aellas que traicionaban al Inca. El rui señor tranquilizó a la muchacha descubriéndole un secreto: si ella cantaba en medio de las cuatro fuentes que había en ese palacio, una por cada uno de los suyos del imperio, y las fuentes respondían al unísono a su canto, el amor de la muchacha y el pastor no encontraría obstáculos.

Despertó sobresaltada Chuquillante y tras comprobar que el alba recién estaba rayando, se levantó aprisa y se dirigió a las fuentes a cantar. Estas, como le había dicho el rui señor en sueños, hicieron eco a su canto, que por lo demás aludía poéticamente al dichoso meneo de los amantes cuando se encuentran en el lecho.

Llena de impaciencia, salió de nuevo Chuquillante con su hermana de la casa de las escogidas y se dirigieron en busca de la morada del pastor. Al llegar, sin embargo, quien las recibió, con la noticia de que el pastor ya había salido a pastar el ganado, fue una vieja que dijo ser la madre de Acoitapia. La verdad era que el joven, gracias a un hechizo de su madre, se había convertido en un cayado que estaba apoyado en la pared. El pastor también había transitado de suspirar por la virgen del sol a consumirse por el deseo de yacer con ella, a tal punto que había rogado a su madre, con lágrimas en los ojos, que le ayudase a conquistar a la muchacha.

Tras saciar su hambre con un guiso de ortigas que también Acoitapia había comido, las dos muchachas salieron en busca del pastor. Chuquillante, impaciente, ni siquiera quiso terminar de escuchar lo que la vieja estaba contando: que ella había servido de sacerdotisa de una de las huacas más poderosas, Pachacamac, cuyo santuario estaba a orillas del mar. Aceptó sí el cayado que le ofreció la vieja.

Todo el día anduvieron las muchachas en busca del joven, remontando un cerro tras otro hasta quedar exhaustas. Solo abandonaron su búsqueda cuando el sol empezó a declinar y las apremió el temor de llegar tarde a su morada. En la puerta, los guardias revisaron que no estuviesen escondiendo entre su indumentaria algún talismán o prenda que pudiese haberles entregado algún amante, pero no repararon en el cayado que Chuquillante llevaba en la mano.

Nuevamente la muchacha se negó a cenar con el resto de escogidas y buscó refugio en su habitación para derramar lágrimas de desesperación. Finalmente, se quedó dormida y en ese momento el cayado que estaba al lado del lecho se convirtió en Acoitapia. El miedo que se apoderó de Chuquillante al ver a su amado se transformó en júbilo cuando este le contó cómo había logrado engañar a los guardias. Cubriéndose de todos modos por precaución con la finísima manta con que se abrigaba ella, los jóvenes amantes dedicaron toda la noche a darse placer a manos llenas.

Al amanecer, Acoitapia se convirtió de nuevo en cayado, mas Chuquillanto, deseosa de seguir holgándose con el pastor, salió de la casa de las escogidas y se dirigió, bastón en mano, a una quebrada al abrigo de los curiosos. No se percató la muchacha de que una de las mamaconas, las mujeres que respondían por que las jóvenes no fueses tocadas por varón alguno, la seguía de lejos.

Los gritos que dio la mujer al descubrir a los amantes hicieron que estos huyeran despavoridos en dirección a las montañas. Conociendo que la muerte era el castigo que les esperaba a ambos por el delito tan grave que habían cometido, no dejaron de caminar hasta que llegaron a las alturas de Calca, uno de los pueblos del Valle Sagrado. Allí, creyéndose a salvo de sus perseguidores, se sentaron a descansar un rato, pero en ese preciso momento quedaron convertidos en piedra, en las dos montañas que hasta hoy dominan esos parajes, el Sahuasiray y el Pituisiray.

Los análisis eruditos de esta leyenda ahondan en aspectos como la oposición entre el orden incaico y lo demoniaco no incaico asociado al dios Pachacamac o el temible castigo de la petrificación para los pecadores, pero nos parece más interesante detenernos en otro aspecto. El uso de la magia para acceder a los favores de esas hermosas, pero intocables mujeres pareciera mostrar que las más osadas fantasías se tejían en torno a esas casas donde las acllas vivían en aislamiento. En ese orden de cosas, el castigo de la petrificación puede ser visto también como la perpetuación de la unión de los amantes.

Bibliografía

- ALBERTI MANZANARES, Pilar
1985 «Los amores de Chuquillanto y Acoitapia. Análisis de los dos manuscritos atribuidos a Murúa». *Revista Española de Antropología Americana*, n.º XV, 183-207. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ARMAS ASÍN, Fernando
2001 «Religión, género y construcción de una sexualidad den los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional». *Revista de Indias*, vol. LXI, n.º 223, 673-700. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARTZI, Bat-Ami
2016 «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca». En Marco Curatola y Jan Szeminski (Eds.), *El Inca y la huaca: la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, pp. 227-258. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ÁVILA, Francisco de
2009 [¿1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- GOLTE, Jürgen
2003 «La iconografía nasca». *Arqueológicas*. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, n.º 26, 179-218.
2009 *Moche, cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica*. Cusco: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Editorial Siglo XXI e Instituto de Estudios Peruanos.
- HORSWELL, Michael J.
2010 *La descolonización del «sodomita» en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- MAKOWSKI, Krzysztof
2001 «Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nasca». En Krzysztof MakoŹski, Richard Burger, Helaine Silverman *et al.*, *Los dioses del antiguo Perú*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Tomo II, pp. 277-312. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- MURÚA, Martín de
2008 *Historia general del Piru*. Los Ángeles: Getty Resarch Institute.
- PIZARRO, Pedro
1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS GÓMEZ, Luis
2001 «Mama Guaco y Chañan Cori coca: un arquetipo o dos mujeres de la historia inca». *Revista Española de Antropología americana*, n.º 31, 165-187.
- RODRÍGUEZ, Paloma
2020 «Mama Huaco y la diversidad de género en el Perú antiguo». <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/04/08/2020/mama-huaco-y-la-diversidad-de-genero-en-el-peru-antiguo>
- ROSTWOROWSKI, María
1995 *La mujer en el Perú prehispánico*. Documento de trabajo n.º 72. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, María del Carmen RAMOS y Pilar ORTIZ DE ZEVALLOS
2003 «Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica». *Revista Psicoanálisis*, N.º 3, 127-138.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
1879 «Relación de antigüedades del reino del Perú». En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- SILVERBLATT, Irene
1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- WEISMANTEL, Mary
2004 «Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America». *American Anthropologist*, vol. 106, n.º 3, 495-505.
- ZEVALLOS, María Angélica

2018 «El mito de Pilcosisa y Mama Huaco: madres de una dinastía endiablada». *Revista de Letras*, vol. 58, n.º 1, 49-62.

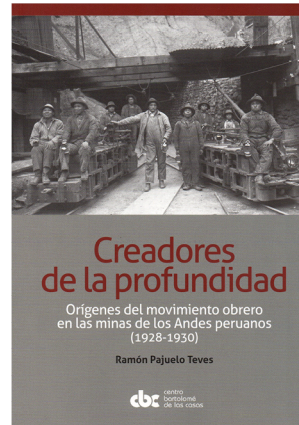
ZUIDEMA, Tom

2008 «El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 37, n.º 1, 47-55.

Centro de Estudios Regionales
Andinos Bartolomé de Las Casas
últimas publicaciones



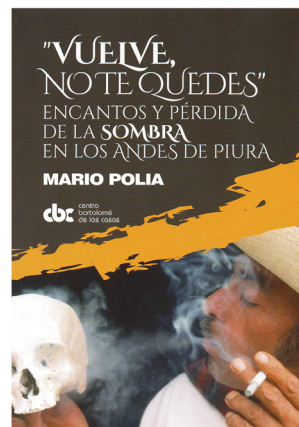
Memoria y memoriales
Luis Miguel Glave



Creadores de la Profundidad
Ramón Pajuelo



*Guía básica de prácticas agroecológicas
para pisos andinos de 2000 a 4000 msnm*
Enrique Kolmans, Alessandra Silva
y Anthony Huamán



*"Vuelve no te quedes".
Encantos y pérdida de la sombra*
Mario Polia