



# NOTAS DE ANTROPOLOGÍA DE LAS AMÉRICAS

Número 4, 2025



UNIVERSITÄT BONN

Zeitschrift der Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie der Universität Bonn  
Revista del Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn  
Journal of the Department of Anthropology of the Americas of the University of Bonn

Dossier:

## **Etnohistoria andina: Homenaje a Catherine JULIEN**

**Andine Ethnohistorie:**  
Hommage an Catherine Julien



Días felices:  
Catherine en el camino al  
Santuario de la Virgen del Rocío  
(Huelva, 1993). Foto: M. S. Cipolletti.



---

# Impressum

**Verantwortliche Herausgeberin:**

Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie, Universität Bonn

**Redaktionsteam:**

Sergio Bebin Cúneo, Andrea Goytia, Carla Jaimes Betancourt, Antje Gunsenheimer, Daniel Graña-Behrens, Hanna Heil, Danitza Márquez Ramírez, Johana Caterina Mantilla Oliveros, Leonie Männich, Joaquín J. A. Molina M., Karoline Noack, Naomi Rattunde, Taynã Tagliati, Carlos Zegarra Moretti

Nummer 4, 2025

DOI: 10.71903/naa.v4i

**Titel des Dossiers:**

Etnohistoria andina: Homenaje a Catherine Julien / Andine Ethnohistorie: Hommage an Catherine Julien

**Herausgeber:innen des Dossiers:**

Danitza Márquez Ramírez, Sergio Bebin Cúneo, Joaquín J. A. Molina M., Carlos Zegarra Moretti, Karoline Noack

**Daten zum Foto des Covers:**

Titel: Días felices: Catherine en el camino al Santuario de la Virgen del Rocío

Ort: Huelva, España, 1993

Fotografín: María Susana Cipolletti

Eigentum: María Susana Cipolletti

LaTeX Style: Ulrich Wölfel © 2020

Layout: Hanna Heil, Joaquín J. A. Molina M., Naomi Rattunde

Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie

Institut für Archäologie und Kulturanthropologie

Universität Bonn

Oxfordstr. 15

53111 Bonn

[www.iak.uni-bonn.de/de/institut/abteilungen/altamerikanistik](http://www.iak.uni-bonn.de/de/institut/abteilungen/altamerikanistik)

[www.naa.uni-bonn.de](http://www.naa.uni-bonn.de)

ISSN: 2750-2902



## Índice

### Dossier. Etnohistoria andina: Homenaje a Catherine Julien

#### INTRODUCCIÓN

**“How do we excavate a text?” A veinticinco años de *Reading Inca History***

Danitza Márquez Ramírez, Sergio Bebin Cúneo, Joaquín J. A. Molina M., Carlos Zegarra Moretti y Karoline Noack ..... 1

#### ARTÍCULOS

**El imperio como un proyecto. Los aportes de Catherine Julien a la arqueología de los Incas**

Catalina Soto Rodríguez ..... 12

**Catherine Julien: La “escuela Rowe” y los incas**

Albert Meyers ..... 32

**“En el nombre del común de estos pobres”. Los curacas de Santiago de Cotagaita contra el gobernador de los Chichas don Juan Cala, 1627**

Lía Guillermina Oliveto ..... 55

**Enseñanzas de un padrón (Santa Cruz de la Sierra, 1561)**

Isabelle Combès ..... 75

#### FUENTES

**Nuevas fuentes para el estudio de la educación de primeras letras en el siglo XVIII.**

**El caso del partido de Lambayeque**

Carlos Zegarra Moretti ..... 95

## SIMPOSIO DE LIBROS

<b>Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción. <i>Potosí in the Global Silver Age</i> (Rossana Barragán y Paula C. Zagalsky (eds.) 2023. Leiden/Boston: Brill)</b>	
Paola Revilla Orías .....	107
<b>Los confines del mundo como centro. La Villa Imperial de Potosí en la globalización temprana</b>	
Bernd Hausberger.....	111
<b>¿Un libro más sobre historia de la minería de Potosí?</b>	
David Navarrete G. ....	115
<b>Potosí, too, is Worth its Song</b>	
Elizabeth Penry .....	119
<b>Potosí, la historia viva del gigante de plata. Una réplica a las reseñas</b>	
Paula C. Zagalsky .....	124

## TRADUCCIONES

<b>Las ordenanzas de Jayanca (1566)</b>	
Karoline Noack, traducción por Claudio Soltmann	
Nota introductoria por Danitza Márquez Ramírez .....	127

## RESEÑAS

<b>Reseña de libro: <i>Qué soles se acercaban al pasado. Homenaje a Luis Millones</i>. 3 vols. Alejandro Málaga 2024, Lima: Universidad César Vallejo</b>	
Juan Carlos La Serna .....	198
<b>Profundizando un corpus etnográfico y repensando los métodos de publicación antropológica. Reseña de libro: <i>Cañaris II. Arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas</i>. (Juan Javier Rivera Andía (ed.) 2025, Buenos Aires: Rumbosur)</b>	
Walther Maradiegue .....	204



## VOCES

### **“Hacer hablar a los antepasados”. Udo Oberem, Catherine Julien y el trabajo con fuentes. Una entrevista con Kerstin Nowack**

Danitza Márquez Ramírez, Sergio Bebin Cúneo, Joaquín J. A. Molina M. y Kerstin Nowack ..... 208

### **Rethinking Human-Animal Relations in the Americas**

Tayná Tagliati, Denise Y. Arnold, Miguel Astor-Aguilera, Aliocha Maldavsky, Ana Paula Motta, Marcy Norton, Gustavo G. Politis, Felipe F. Vander Velden, Carla Jaimes Betancourt ..... 218

## IN MEMORIAM

### **Catherine Julien o la siempre renovada fascinación por América del Sur**

María Susana Cipolletti ..... 241



---

## “How do we excavate a text?”

### A veinticinco años de *Reading Inca History*

**Danitza Márquez Ramírez**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0009-0007-6168-2681

damarquezra@gmail.com

**Sergio Bebin Cúneo**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-9627-8415

sergiobebin@gmail.com

**Joaquín J. A. Molina M.**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0001-9130-447X

joaquinmolinam@gmail.com

**Carlos Zegarra Moretti**

Universidad de Piura (Piura, Perú)

ORCID: 0000-0003-4641-1940

carlos.zegarra.moretti@gmail.com

**Karoline Noack**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-2435-4255

knoack@uni-bonn.de

Recibido: 9 de diciembre de 2025 / Received: December 13, 2025, Aceptado: 10 de diciembre de 2025 /  
Accepted: December 10, 2025

### **Resumen**

Este artículo introduce el dossier “Etnohistoria andina: Homenaje a Catherine Julien”, correspondiente al cuarto número de la revista *Notas de Antropología de las Américas*, articulando su eje en el vigésimo quinto aniversario de la publicación de *Reading Inca History*. Partimos de la contribución de Julien al debate sobre la fiabilidad de las crónicas coloniales, entendidas como vehículos de intereses hispanos, pero también como espacios de negociación en los que facciones incaicas buscaron legitimar su autoridad y preservar su pasado mediante genealogías dinásticas, memorias orales, quipus y otros soportes. Se destaca su propuesta de “lectura antitética” de las crónicas y su articulación entre las narrativas, los registros materiales y las prácticas de memoria.

### **Palabras clave**

Etnohistoria andina, Reading Inca History, crónicas coloniales, genealogías incaicas, memoria y archivo, Catherine Julien

### **Abstract**

This article introduces the dossier “Andean Ethnohistory: Homage to Catherine Julien,” corresponding to the fourth issue of the journal *Notas de Antropología de las Américas*, focusing on the twenty-fifth anniversary of the publication of *Reading Inca History*. We begin with Julien’s contribution to the debate on the reliability of colonial chronicles, understood as vehicles of Hispanic interests, but also as spaces of negotiation in which Inca factions sought to legitimize their authority and preserve their past through dynastic genealogies, oral histories, quipus, and other media. We highlight her proposal for an “antithetical reading” of the chronicles and her articulation of narratives, material records, and memory practices.

### **Keywords**

Andean ethnohistory, Reading Inca History, colonial chronicles, Inca genealogies, memory and archives, Catherine Julien

En este cuarto de siglo, desde su publicación, *Reading Inca History* de Catherine Julien (2000) se ha convertido en una lectura obligatoria sobre el estudio de los Incas, siguiendo otros textos clásicos como los de John H. Rowe, María Rostworowski y Franklin Pease. La obra de Julien estudia la transmisión histórica de las genealogías dinásticas y la vida de los distintos Capac que gobernaron el Tahuantinsuyo. A través de un análisis exhaustivo de las crónicas, la autora sostiene que las narrativas coloniales no solo representaron los intereses de los escritores españoles, sino la intención por parte de algunas facciones y líderes incaicos de legitimar su poder y preservar su pasado. Esta intención se tradujo en las posibles fuentes incaicas (oralidad, quipus, tablillas de madera) que influyeron en las narrativas históricas españolas.

Los planteamientos de Julien se han extendido del tiempo de los Incas al estudio de la temprana época colonial. Por ejemplo, el modo en que la autora aborda las crónicas como fuentes, ha servido como punto de partida para analizar las probanzas de méritos de los curacas ante las autoridades españolas (Jurado 2014: 411). *Reading Inca History* aborda el clásico problema de la confiabilidad de las crónicas como fuentes históricas, aunque desde un enfoque distinto. En lugar de criticar la manipulación de las informaciones, Julien invita a los investigadores a utilizar métodos antitéticos para descifrar la estructura de una historia inca (Julien 2000: 301). De ese modo, se estudian las crónicas de Cieza, Cobo, Betanzos, Murúa (entre otras) en busca de similitudes y diferencias, y bajo una propuesta metodológica que la autora denomina “arqueología” de las fuentes (ibíd.: 12).<sup>1</sup>

El texto se inserta en los estudios sobre los registros, la memoria y la historia (andina, en este caso).<sup>2</sup> Julien afirma que aquello “que llamamos historia funciona con lo que la gente sabe y cree sobre su pasado. Su ‘verdad’ es fundamentalmente un producto de su capacidad para reflejar lo que se sabe y se cree” (ibíd.: 295).<sup>3</sup> Otro de los aportes al campo de la etnohistoria es establecer un vínculo entre las narrativas y las fuentes materiales como los quipus, punto que retoman importantes estudios posteriores (Salomon 2004). El análisis de las dinastías incaicas trasciende el plano meramente político y también se exploran sus connotaciones socioculturales: la importancia de los matrimonios para afianzar el poder, las “historias de vida” de los Incas, el empleo de las tierras agrícolas, el rol político-religioso de las Coyas y las relaciones entre las distintas categorías sociales.<sup>4</sup>

Además de celebrar el vigésimo quinto aniversario de la publicación de *Reading Inca History*, otro hecho nos motivó a dedicar este número a la obra de Catherine Julien: su conexión con nuestra casa de estudios, la Universidad de Bonn, y la voluntad de reme-

---

<sup>1</sup> El título de esta introducción hace referencia al método empleado por Julien.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo Kaulicke 2003.

<sup>3</sup> La traducción del inglés al español es nuestra.

<sup>4</sup> Trabajos como los de Guengerich (2018: 121) Noack (2023: 92-93) destacan algunos de estos aspectos. Véase también el artículo de Catalina Soto en el presente dossier.

morar, de manera muy especial, su paso por el –ahora– Departamento de Antropología de las Américas (en alemán, Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie).<sup>5</sup> Como nos lo cuentan María Susana Cipolletti, Albert Meyers y Kerstin Nowack en sus respectivas contribuciones a este número, y como ya lo señala la propia Nowack (2012) en un copioso recuento y puntual análisis del quehacer académico de Julien, publicado poco después de su fallecimiento, Julien tuvo dos estancias en nuestro departamento, entre 1989 y 1995.

Julien realizó sus estudios de pregrado y postgrado en Antropología en la Universidad de Berkeley, en su natal California, formándose bajo la mentoría de John H. Rowe (Combès 2011: 397; Nowack 2012: 331). Como relata Kerstin Nowack (2012: 331), fue durante esos años de formación universitaria cuando Rowe animó a Julien a viajar al Perú para estudiar las colecciones de cerámica inca conservadas en el Museo Arqueológico de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, en el marco de un proyecto que buscaba establecer una cronología de dicha cerámica. Posteriormente, también en Cusco, Julien formó parte del grupo de investigadores que realizó excavaciones arqueológicas para el proyecto *Qotakalli Tarawi*, liderado por el propio Rowe y su esposa, Patricia Lyon. Precisamente, Albert Meyers, en su contribución a este número, la recuerda como una “joven *undergraduate*” con mucho entusiasmo y avidez de conocimiento por la arqueología del período incaico en Ecuador, tema con el que Meyers se encontraba bastante familiarizado, al versar sobre ello su tesis doctoral.<sup>6</sup>

Para Nowack (2012: 331-332), la tesis doctoral de Julien marcó su viraje de la arqueología hacia la etnohistoria, pues en su investigación se basó tanto en material archivístico como en excavaciones arqueológicas realizadas en Hatunqolla, en la actual región de Puno, un importante asentamiento colla y, más adelante, centro provincial inca ubicado en la orilla noroeste del lago Titicaca, logrando así proponer una mirada interdisciplinaria a la presencia de la administración inca en dicho asentamiento. Julien obtuvo su doctorado en Antropología en la Universidad de Berkeley en 1978, y la tesis fue publicada en 1983 bajo el título *Hatunqolla: A View of Inca rule from the Lake Titicaca Region* (Combès 2011: 397; Nowack 2012: 331).

En 1979 continuó dictando cursos en Berkeley y en 1980 volvió a pasar una temporada en Perú. Tras su regreso a los Estados Unidos en 1984, Julien pasó un año como *Senior Fellow* en la Newberry Library, en Chicago, donde profundizó su trabajo con fuentes documentales; durante su estancia, participó en un programa de verano impartido por la paleógrafa hispanista Vicenta Cortés Alonso (Nowack 2012: 331-332). Desde ese año y hasta antes de su llegada a Bonn, se desempeñó como directora del Museo Courthouse en Merced, California. Como refiere Nowack (ibíd.: 332), durante este tiempo Julien

---

<sup>5</sup> Para una síntesis del devenir institucional del Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie, véase Noack (2018).

<sup>6</sup> Véase también Noack y Gabelmann (2026, en prensa).

empleó los estipendios que obtuvo de la Fundación Wenner-Gren para continuar con sus investigaciones etnohistóricas sobre el Perú.

Con un bagaje académico que articulaba antropología, arqueología e historia, disciplinas también centrales en Bonn, Julien llegó a esta ciudad por sugerencia del propio Rowe y por la del historiador del México colonial Woodrow Borah (Meyers, en este número). Nowack, además, menciona que en 1988 Julien contactó directamente a la Universidad de Bonn siguiendo la sugerencia de Borah (ibíd.: 332). Su llegada coincidió con un momento particularmente significativo para los estudios andinos en la entonces capital de la República Federal de Alemania: hacía poco más de dos años que habían fallecido, con pocos meses de diferencia, dos de sus figuras pioneras, Hermann Trimborn (1901-1986) y su sucesor, Udo Oberem (1923-1986).<sup>7</sup> Como recuerda Nowack (ibíd.: 333), en ese entonces los estudios andinos estaban liderados por Roswith Hartmann, lingüista quechua y etnógrafa, y por Albert Meyers, arqueólogo y etnohistoriador, quienes conformaban el núcleo académico que recibiría la labor investigadora y docente de Julien.<sup>8</sup>

Su primera estancia en Bonn, entre octubre de 1989 y julio de 1991, fue posible gracias a la beca que obtuvo de la Fundación Alexander von Humboldt, a la cual postuló alentada por el mesoamericanista Hanns J. Prem (ibíd.: 333), quien por aquel entonces había asumido una cátedra en el instituto.<sup>9</sup> El proyecto que presentó, y que desarrolló durante esta estancia, versaba sobre el estudio de la territorialidad andina en los períodos inca y temprano colonial, un interés que se había gestado a partir de su tesis doctoral (ibíd.: 332).

Los resultados de la primera etapa de investigación vinculada a la beca giraron en torno a la orientación de los edificios en Machu Picchu, y fueron publicados en 1990 en la revista de la propia fundación (ibíd.: 332). Asimismo, la beca Humboldt le permitió culminar un estudio titulado *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*, que vio la luz en 1991 dentro de la serie de publicaciones del departamento, “Bonner Amerikanistische Studien” (BAS) o “Estudios Americanistas de Bonn” (ibíd.: 332).<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Véase la remembranza que escribiera el propio Oberem, y que fuera publicada póstumamente en 1987. Véase asimismo la remembranza a Oberem compuesta por Roswith Hartmann ese mismo año (1987).

<sup>8</sup> Para una síntesis sobre el establecimiento y desarrollo de los estudios andinos en Bonn, véase Noack y Gabelmann (ibíd.).

<sup>9</sup> Véase la contribución de Meyers en este número.

<sup>10</sup> Creada en 1971 por iniciativa de Udo Oberem con el objetivo de difundir tesis de maestría y doctorado de los estudiantes del entonces Seminar für Völkerkunde entre colegas latinoamericanos, publicándolas en castellano o, si aparecían en alemán, acompañadas de su respectivo resumen en español (Hartmann 1987: 22).

A la par, Julien tuvo la oportunidad de dictar varios cursos en el instituto, inspirando a generaciones de estudiantes que se decantaron por los estudios andinos, como fue el caso de la propia Kerstin Nowack (2012: 333). Su llegada, como era de esperarse, fortaleció el campo de los estudios incaicos en Bonn, pues, junto con Albert Meyers, pasaron a ser dos los investigadores especializados en el tema. Esta consolidación, sumada a un número creciente de estudiantes formados en el área andina, estimuló la planificación de un nuevo proyecto interdisciplinario, articulado entre la arqueología y la etnohistoria y centrado en la presencia de la administración inca y su interacción con los grupos asentados en la vertiente oriental de los Andes, en Bolivia (ibíd.: 333). El proyecto estuvo liderado por Meyers y fue financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).<sup>11</sup>

Así comenzó la segunda estancia de Julien en Bonn. Tras regresar temporalmente a California, volvió a Alemania en el verano de 1992 para dar inicio a la parte etnohistórica del proyecto (ibíd.: 333). En esta etapa, Julien asumió la búsqueda de documentación inédita sobre el sitio inca de Samaipata en archivos españoles y sudamericanos, dedicando un año al Archivo de Indias (ibíd.: 333). Sin embargo, la investigación reveló muy pronto una notable escasez de registros coloniales tempranos para dicha región, lo que dificultó la articulación de los resultados arqueológicos y etnohistóricos obtenidos hasta entonces (ibíd.: 334).<sup>12</sup>

Ante esta limitación, Julien reorientó su trabajo. Como detalla Nowack, y como confirma Meyers (en este número) para los casos de Santa Cruz de la Sierra y Tarija, Julien amplió su búsqueda para incluir documentación producida durante la temprana colonización española en otras regiones. Según Nowack (ibíd.: 334-335), esta reorientación abrió para Julien un campo de investigación más amplio, que la llevó a trabajar con fuentes provenientes de las tierras bajas bolivianas, así como de Paraguay, Argentina, y de regiones andinas como Potosí y Cusco; información que nutriría sus publicaciones individuales y colectivas durante las décadas siguientes.<sup>13</sup> Por su parte, Meyers destaca la importancia del corpus documental reunido por Julien para la historia temprana de Santa Cruz de la Sierra y Tarija.

Julien regresó a Alemania en octubre de 1993 para sistematizar la documentación recopilada y, entre enero y mayo de 1994, llevó a cabo una segunda fase de investigación archivística en Perú, Bolivia y Argentina. Hasta agosto de 1995 se dedicó a la transcripción y análisis de este corpus proveniente de archivos españoles y sudamericanos, reuniendo copias de unos 240 documentos, algunos de más de mil páginas, que aún se conservan en Bonn (ibíd.: 333-334). Durante este periodo, la editorial C. H. Beck le encargó un volumen introductorio sobre los incas, publicado en 1998 como *Die Inka*.

---

<sup>11</sup> Véase la contribución de Meyers en este número.

<sup>12</sup> Véase también Meyers en este número.

<sup>13</sup> Véanse también las contribuciones de Combès y Oliveto en este número.



*Geschichte, Kultur, Religion*, traducido por Kerstin Nowack, quien considera esta obra el punto de partida para *Reading Inca History* (ibíd.: 335).

## De cómo se compone el número

En este cuarto número de 2025, cuatro artículos centrales honran distintos aspectos de la obra de Catherine Julien. En primer lugar, Catalina Soto Rodríguez examina los aportes de Julien a la arqueología de los incas desde una perspectiva crítica. Soto destaca las precisiones metodológicas e ideas originales que Julien derivó de su enfoque interdisciplinario (integrando fuentes históricas y material arqueológico) y se pregunta por qué pocas de esas contribuciones han permeado en la arqueología latinoamericana. El artículo propone que la noción de “proyecto colonial” desarrollada por Julien –concebida como un conjunto premeditado de políticas imperiales para dominar y transformar las sociedades andinas– ofrece valiosas claves para entender la expansión incaica, pero ha sido en gran medida soslayada, algo que Soto analiza a través de una lente feminista.

Albert Meyers sitúa la trayectoria académica de Julien en el contexto de las grandes escuelas norteamericanas de estudios incaicos. Su artículo traza las dinámicas de poder, los debates y las rivalidades entre las corrientes de John H. Rowe, R. Tom Zuidema y John V. Murra, y examina cómo Catherine Julien se formó en el entorno del Instituto de Estudios Andinos de Berkeley. Meyers subraya la importancia de mantener una mirada independiente frente a dichas tradiciones intelectuales –como la que cultivó Julien en Bonn bajo la influencia de Udo Oberem– a la vez que destaca la riqueza que aporta la diversidad de perspectivas en la investigación del mundo andino. Este recorrido histórico-intelectual ilumina las bases teóricas de la obra de Julien, a la vez que muestra el diálogo poco habitual entre la academia alemana y las escuelas andinistas americanas que ella propició.

El tercer artículo, de Isabelle Combès, pone en relieve un documento colonial excepcional de 1561 para profundizar en la etnohistoria temprana de los Andes orientales, que parte del registro de encomiendas realizado en Santa Cruz de la Sierra. Combès señala que este padrón –publicado por Catherine Julien en 2008– abrió la puerta a estudios novedosos, planteó preguntas insospechadas e incluso permitió derribar mitos historiográficos sobre las poblaciones de la región chiriguaná. Al analizar las “telarañas interétnicas” (p. 84) que revela el documento (con caciques de distintos orígenes conviviendo en una misma parcialidad, por ejemplo, tamacocis y panecoçis), la autora muestra la complejidad social de la frontera chiriguana y confirma la visión de Julien sobre la importancia de las fuentes primarias para reescribir la historia local. Este estudio de caso ejemplifica cómo el legado archivístico de Julien continúa generando nuevas interpretaciones históricas sobre la interacción entre incas, españoles e indígenas de las tierras bajas.

El cuarto aporte, firmado por Lía Guillermina Oliveto, se enfoca en un pleito de 1627 en la provincia de Chichas (sur andino colonial) donde curacas locales denuncian abusos del gobernador español. A través del análisis de esta petición, Oliveto explora las nociones de lo común, la comunidad y la autoridad indígena medio siglo después de las reducciones de indios, visibilizando la resistencia legal de los *ayllus* frente a las arbitrariedades coloniales. Al mismo tiempo, en su introducción, la autora rinde homenaje a Catherine Julien como paleógrafa excelente y editora rigurosa de documentación colonial, recordando que Julien transcribió y publicó decenas de manuscritos del siglo XVI que sirvieron de base para muchas investigaciones posteriores. Oliveto enfatiza que la solvencia con que Julien hacía hablar a los archivos –rescatando voces indígenas y datos olvidados– inspira directamente estudios como el suyo, donde la combinación de fuentes judiciales y análisis histórico permite revalorizar las instituciones andinas (cabildos, mitas, etc.) bajo el dominio imperial. En conjunto, estos cuatro artículos ofrecen un panorama multifacético del incanato y la sociedad colonial andina, a la vez que evidencian la huella profunda de Julien en la historiografía andinista reciente.

Complementando el dossier, el número presenta una nueva sección, “Fuentes”, orientada a la publicación de documentos primarios inéditos. Carlos Zegarra Moretti inaugura esta sección con “Nuevas fuentes para el estudio de la educación de primeras letras en el siglo XVIII: El caso del partido de Lambayeque”. En este trabajo, Zegarra transcribe y analiza un conjunto de cartas de pago halladas en el Archivo Regional de Lambayeque (Perú) –protocolos notariales del escribano Manuel Gómez Guevara (1768–1770)– que registran los salarios pagados a maestros de escuela (preceptores) en pueblos de dicha región. Estas minutas contables, concebidas bajo la administración del corregidor Carlos Vigil, constituyen una fuente excepcional para la historia de la educación colonial tardía. La publicación de estos documentos, acompañados de un aparato crítico, permite vislumbrar las políticas locales de financiamiento de la enseñanza básica –por ejemplo, pagos acumulados por varios años a maestros en Lambayeque, Collique, Eten, etc.– y muestra las redes burocráticas y económicas involucradas en llevar las “primeras letras” a la población indígena. Al poner a disposición estas fuentes, la sección refuerza el énfasis julieniano en el trabajo archivístico minucioso y en la necesidad de ampliar el corpus documental para nuevas preguntas históricas.

El libro *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)*, editado por Rossana Barragán y Paula C. Zagalsky (2023), ha sido el objeto de discusión de la sección “Book Symposium”. Excelentemente concertado por Paola Revilla, este espacio de debate se titula “Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción”, e incluye contribuciones de Bernd Hausberger, David Navarrete y Elizabeth Penry, quienes ofrecieron miradas distintas y complementarias a los estudios dedicados al Cerro Rico reunidos por Barragán y Zagalsky, además de una reflexión, a modo de réplica, de una de las editoras. Como acertadamente apunta Penry, una de las reseñistas, uno de los méritos de la obra colectiva *Potosí in the Global Silver Age* es ofrecer a la comunidad internacional un compendio amplio que muestra la riqueza de los estudios potosinos.

En continuidad con la labor iniciada en números anteriores de traducir al español trabajos fundamentales que en su momento no contaron con una versión en esta lengua, y retomando la iniciativa promovida por el maestro Oberem de poner al alcance de colegas latinoamericanos investigaciones producidas por miembros de nuestro departamento en idiomas distintos del español, este número presenta la traducción realizada por Claudio Soltmann de una sección de la disertación de la Prof. Dr. Karoline Noack, defendida en 1996 en la Freie Universität Berlín. Bajo el título original *Die gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung, dargestellt anhand der visita von Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru*, la tesis analiza la visita del oidor Dr. Cuenca a la provincia de Trujillo en la década de 1560, mostrando cómo este procedimiento administrativo sirvió para sentar las bases de un nuevo orden colonial en la región, en un contexto marcado por la agitación política y la crisis económica que atravesaba la Corona de Castilla. La sección aquí traducida, que corresponde a la versión publicada en formato libro de la tesis (Noack 1996), muestra de manera ejemplar los principales aportes de la investigación, como lo son la identificación de elementos de las instituciones prehispánicas que se conservaron durante la colonización temprana, un análisis de las motivaciones detrás del Dr. Cuenca en la incorporación, reformulación o restricción de la normatividad indígena, y la exploración de sus consecuencias en ámbitos centrales de la vida social andina, como en las prácticas de reciprocidad, la estructura de los cacicazgos y la reorganización del tributo al servicio del incipiente mercado colonial. En este sentido, la traducción también atiende a la vigencia analítica de sus planteamientos y a la necesidad de restituir al debate, principalmente en lengua española, una investigación clave para comprender la formación del orden colonial andino.

En la sección “Reseñas”, encontramos un acercamiento a la obra publicada en homenaje al antropólogo peruano Luis Millones. *Qué soles se acercaban al pasado* consta de tres volúmenes, bajo la coordinación de Alejandro Málaga (2024), la cual fue reseñada por Juan Carlos La Serna. En su comentario presenta un rápido esbozo biográfico del homenajeado, además de mostrar las temáticas principales tratadas por los autores invitados: mundo prehispánico, etnohistoria, memoria, cultura festiva y la influencia ejercida por José María Arguedas. Walther Maradiegue ofrece un comentario de *Cañaris II. Arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas*, editado por el antropólogo Juan Javier Rivera Andía (2025). La obra, que forma parte de un proyecto de largo aliento del editor y que arrojó un trabajo previo (2018), se dedica a Cañaris, una región cultural ubicada en el departamento de Lambayeque, en el norte peruano, y que comparte vínculos con otras zonas vecinas. En esta nueva edición se incluyen, además de trabajos del propio editor, contribuciones de intelectuales y artistas locales.

Los lectores encontrarán, asimismo, de gran interés, la sección “Voces”, que en esta edición difunde una entrevista realizada a Kerstin Nowack, experta en el mundo incaico y que ha sido docente en el Abteilung für Altamerikanistik. En este diálogo comparte momentos clave de su vida relacionados a su interés en el mundo andino y sus recuer-

dos con docentes del departamento durante su formación universitaria en la década de 1980. De especial interés es su relación con Catherine Julien, quien fue profesora visitante en la Universidad de Bonn entre 1989 y 1995, años decisivos en la historia alemana. Adicionalmente, se ofrecen algunos pasajes de la mesa redonda “Repensar las relaciones entre humanos y animales en las Américas”, celebrada en la Universidad de Bonn en junio de 2025. Desde miradas de la antropología, arqueología e historia, los participantes discutieron temas que muestran la interdependencia de los animales con los humanos, especialmente en el espacio americano, haciendo hincapié en marcos (des)coloniales e indígenas.

Para finalizar este volumen, hemos querido continuar con nuestra tradición ya consolidada de incorporar una sección denominada “In Memoriam”, donde se esboza un breve homenaje en recuerdo del legado intelectual de un colega. En este caso, María Susana Cipolletti compartió un emotivo recuerdo de su propia experiencia con Catherine Julien, incorporando dos fotografías que ponen de relieve aspectos más íntimos de la vida de la autora en un contexto familiar y de compañerismo. Una de esas fotografías se destaca en la portada de este número.

## Referencias

- Barragán, Rossana y Paula C. Zagalsky  
2023 (ed.) *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)*. Leiden: Brill.
- Combès, Isabelle  
2011 Catherine Jean Julien (1950-2011). *Journal de la Société des Américanistes* 97(2):397–402. DOI: 10.4000/jsa.11994.
- Guengerich, Sara  
2018 “[Por] haberme cabido en suerte ser de la familia y sangre de los Incas’: linaje, lengua y limpieza de la sangre materna en la obra del Inca Garcilaso de la Vega. *Philologia Hispalensis* 32(2):117–130.
- Hartmann, Roswith  
1987 Necrología y lista de publicaciones de Udo Oberem (1923–1986). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina* 24(1):21–30.
- Julien, Catherine  
1983 *Hatunqolla: A View of Inca rule from the Lake Titicaca Region*. Berkeley: University of California Press.  
1991 *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*. Bonner Amerikanistische Studien 19. Bonn: Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn.  
1998 *Die Inka. Geschichte, Kultur, Religion*. Trad. por Kerstin Nowack. Beck’sche Reihe. München: C. H. Beck.  
2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

2008 *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*. [reeditado en 2014]. Santa Cruz: Fondo editorial municipal.

Jurado, Carolina

2014 «Descendientes de los primeros». Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. *Revista de Indias* 261:387–422.

Kaulicke, Peter

2003 Memoria historiografiada y memoria materializada. Problemas en la percepción del pasado andino preeuropeo. *Estudios Atacameños* 26:17–34.

Málaga, Alejandro

2024 (ed.) *Qué soles se acercaban al pasado. Homenaje a Luis Millones*. 3 vols. Lima: Universidad César Vallejo.

Noack, Karoline

1996 *Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru. Gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

2018 Altamerikanistik. En: Thomas Becker y Philip Rosin (eds.), *Die Buchwissenschaften. Geschichte der Universität Bonn*, vol. 3, pp. 706–711. Göttingen: Bonn University Press.

2023 Mobilization as Dependency: The Case of Mitimaes in the Inka State as a Hotspot of Early Glocalization. En: Stephan Conermann, Youval Rotman, Ehud R. Toledo y Rachel Zelnick-Abramovitz (eds.), *Comparative and Global Framing of Enslavement*, pp. 81–116. Berlín y Boston: De Gruyter. DOI: 10.1515/9783111296913-004.

Noack, Karoline y Olga Gabelmann

2026, en prensa Introducción. En: Olga Gabelmann y Karoline Noack (eds.), *Los inkas en múltiples paisajes. Estrategias de dominación, dependencias asimétricas y memorias*, Bonner Amerikanistische Studien 59. La Paz y Bonn: Plural y BASS.

Nowack, Kerstin

2012 Catherine J. Julien (19 May 1950–27 May 2011). *Indiana* 29:331–341.

Oberem, Udo

1987 Necrología y lista de publicaciones de Hermann Trimborn (1923–1986). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina* 24(1):1–20.

Rivera Andía, Juan Javier

2025 (ed.) *Cañaris II. Arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas*. Buenos Aires: Rumbosur.

Salomon, Frank

2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y London: Duke University Press.



# El imperio como un proyecto

## Los aportes de Catherine Julien a la arqueología de los Incas

Catalina Soto Rodríguez

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago de Chile, Chile)

ORCID: 0000-0001-6157-2844

cata.sotorodriguez@gmail.com

Recibido: October 28, 2024 / Received: October 28, 2024, Aceptado: 7 de junio de 2025 / Accepted: June 7, 2025

### Resumen

La profunda obra de Catherine Julien tiene entre sus líneas más conocidas el estudio del altiplano Qolla, el cual presenta como uno de sus ejes centrales la investigación arqueológica. Si bien son mucho más famosos sus estudios etnohistóricos, las reflexiones derivadas de sus trabajos interdisciplinarios podrían haber sido de gran relevancia para el devenir de la arqueología sudamericana. Sin embargo, pocas de sus precisiones han permeado el quehacer de las y los arqueólogos locales dedicados a los estudios inkaicos. En este artículo se presentan las principales propuestas y precisiones metodológicas de Catherine Julien respecto de los estudios arqueológicos. Luego se analiza cómo su obra ha permeado las investigaciones arqueológicas sobre el Tawantinsuyu. Finalmente, se proponen algunas ideas de las causas que han marginado parte de la obra de Julien de los estudios arqueológicos sudamericanos, desde un análisis feminista enmarcado en los estudios latinoamericanos.

### Palabras clave

Estudios andinos, imperio inka, proyecto colonial, feminismo, arqueología sudamericana

### Abstract

Catherine Julien's profound work includes, among its best-known aspects, the study of the Qolla highlands, which features archaeological research as a central axis. While her ethnohistorical studies are far more famous, the reflections derived from her interdisciplinary work could have been highly relevant to the development of South American archaeology. However, a few of her insights have permeated the work of local archaeologists dedicated to Inca studies. This article presents Catherine Julien's main proposals and methodological insights regarding archaeological studies. It then analyzes how her work has influenced archaeological research on the Tawantinsuyu. Finally, it proposes some ideas about why some of Julien's work has been marginalized in South American archaeological studies, from a feminist perspective within Latin American studies.

### Keywords

Andean studies, Inca empire, colonial project, feminism, South American archaeology

La obra de Catherine Julien se caracteriza por una originalidad derivada de su enorme capacidad para encarnar el trabajo interdisciplinario. Su profundidad y extensión han sido destacadas con mucho afecto en varias semblanzas post mortem (Combès 2011; Lorandi 2011; Merino Jiménez 2011; Nowack 2012; Spalding 2012). Desde sus primeras investigaciones en los Andes como discípula de John Rowe, resaltan sus habilidades para la combinación de diversas disciplinas. En dichos momentos sus preocupaciones tuvieron un énfasis en lo arqueológico, realizando extensas revisiones de colecciones cuzqueñas e investigaciones regionales específicas. Estas últimas culminan con una importante obra sobre la capital inka del altiplano Qolla, hoy denominado sitio arqueológico de Hatunqolla (Julien 1983, traducido al español el 2004).

Pero sus trabajos posteriores hacen que sus aportes más conocidos se comprendan en la esfera de la etnohistoria, pues están basados en un detallado análisis de fuentes primarias. Entre los elementos que se han destacado de su trayectoria son su grandes habilidades para la paleografía y las varias becas obtenidas, entre ellas las prestigiosas Wenner-Gren Foundation (Estados Unidos) y Fundación Humboldt (Alemania), siendo utilizadas en una búsqueda intensa de archivos en Sevilla, Lima y Buenos Aires (Nowack 2012; Spalding 2012). La revisión de los documentos se convirtió en un ejercicio arqueológico especialmente en su estadía en Bonn, lo cual ella misma destaca en el prólogo de *Reading Inca History* (Julien 2000). Esto es patente en el método de trabajo a través del cual demuestra que, aun dedicándose mucho más a los archivos, nunca abandonó la perspectiva arqueológica, incluyendo siempre la cultura material y el territorio en sus reflexiones e interpretaciones. Para ella el análisis detallado de las fuentes primarias, fuesen fragmentos de cerámica o documentos, fueron centrales en la reconstrucción sistemática del pasado. Los inkas fueron el centro de sus preocupaciones investigativas, desde lo arqueológico hasta los tiempos históricos del virrey Toledo, su búsqueda de la historia y de nuevas fuentes y mecanismos para conocerla fueron notables. Así, creó maneras novedosas de comprender y escudriñar en ese pasado.

Dentro de las cualidades que son destacadas de Catherine Julien, además de su enorme capacidad como investigadora, es su dedicación como traductora de fuentes, la tenaz publicación de sus investigaciones en español y su diligente labor docente en distintas universidades peruanas y del norte global (Spalding 2012). Su interés por transmitir la información ha sido bastante referido por quienes la conocieron. También se destaca su calidez y los fuertes lazos de amistad forjados en sus estadías de investigación (Lorandi 2011; Merino Jiménez 2011; Spalding 2012). Esto se vislumbra en los agradecimientos de *Reading Inca History*, luego de reconocer que todo lo avanzado por otros fue un impulso para su trabajo, cierra señalando que “There is magic afoot when such forces come together” (Julien 2000: XVII).

En este artículo me propongo realizar un análisis de las propuestas arqueológicas de Catherine Julien, considerando varios supuestos que sintetiza en *Reading Inca History*, pero que se visualizan en su obra desde sus primeros trabajos en el altiplano Qolla. Tam-



bién me propongo buscar algunas pistas de porqué su obra aun tiene poca repercusión en los estudios inka sudamericanos, considerando una perspectiva teórica feminista situada en una visión latinoamericanista. Estas ideas derivan de mi investigación doctoral sobre el imperialismo inka e hispano en los Andes (Soto Rodríguez 2023), a través de la cual noté sesgos como la poca repercusión de autoras de diversas nacionalidades, siendo este el primer estudio que sistematiza estas apreciaciones.

## Por qué adoptar una perspectiva feminista

En la última década, América Latina ha presenciado un crecimiento del movimiento feminista, con nuevos bríos en demandas históricas de las mujeres como el fin a la violencia de género y reales garantías en derechos sexuales y reproductivos. Esto ha sido particularmente notable en Chile (véase p. ej. López Dietz e Hiner 2022) y Argentina (véase p. ej. Natalucci y Rey 2018), pero ha permeado toda la región con consignas como #NiUnaMenos (Argentina, 2015), un símil del #MeToo<sup>1</sup> (EE. UU., 2017), que demuestra una globalización de estos movimientos.

Lejos de ser una preocupación puntual, la violencia en las universidades ha sido expresada en diferentes artículos académicos como un problema regional (véase Felitti y Rizzotti 2016; López 2019). Al respecto, durante la última década en Chile se vivieron numerosas denuncias a académicos connotados que continuaron con demandas respecto de los protocolos de denuncia sobre acoso y abuso, pero también con exigencias de cambios en los currículos de estudio (Palma Manríquez 2018; Ponce Lara 2020; Gálvez Comandini et al. 2021). Dentro de las demandas más significativas respecto de los contenidos se encuentran 1) la inclusión de mayores lecturas de autoras y 2) la incorporación de temáticas relacionadas con las mujeres, pero también con la diversidad sexual y la diversidad étnica, propia de nuestras naciones latinoamericanas. Con esto, se pretendió llegar a un nuevo equilibrio que avanzase en dejar atrás el androcentrismo y la misoginia académica, es decir, hacia una educación no sexista.<sup>2</sup>

Desde hace varias décadas, diversos estudios han develado que en el ámbito intelectual operan criterios excluyentes para las mujeres, tales como los estereotipos de género, la división sexual del trabajo y el denominado techo de cristal (García de León y García 2001; Kurtz-Costes et al. 2006; Torres González y Pau 2011). A esto se suma el retraso o modificaciones en las carreras profesionales de las mujeres, debido a la carga que implican las tareas del hogar y de cuidados, sobre todo la maternidad. Estas no son

<sup>1</sup> Este *hashtag* comenzó a ser utilizado por la activista estadounidense Tarana Burke el año 2006, siendo popularizado el 2017 a propósito del caso Weinstein.

<sup>2</sup> Por sexismo se entiende una “expresión de un orden social y relaciones de convivencia que se asientan en la dominación masculina; pero como es tan antiguo el poder que ejercen los hombres sobre las mujeres, se ha ‘naturalizado’ en nuestra cultura, y parece que siempre hubiera sido así, así lo aprendemos, lo internalizamos y lo recreamos. Por tanto, la primacía de lo masculino no requiere justificación, se cree falsamente que es lo ‘natural’” (Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres 2015).

constataciones nuevas, las brechas laborales y salariales han sido develadas y analizadas desde hace más de dos décadas por diferentes prismas teóricos (Anker 1997). Ello, por supuesto, tiene un correlato en los currículos de estudio, siendo algunos países menos proclives a la apertura de estudios en género y feminismo como ha sido descrito respecto del caso español (Nuño Gómez y Conde 2017).

Esto es perceptible en universidades y círculos académicos latinoamericanos (González Suárez 2002), cada uno con sus particularidades, donde se replica la idea de que estas perspectivas son más bien problemas de mujeres, sesgos ideológicos y/o doctrinarios, finalmente, como si la crítica feminista y los estudios de género fueran no-ciencia (Fraisie 2016). Ello a pesar de la apertura de Centros de Estudio y Programas de Género, como el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (IIEG) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, el Centro de Estudios de Género (CEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) o el Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL) de la Universidad de Chile. La tarea persiste, es necesaria y urgente, por lo que al interior de CLACSO<sup>3</sup> existe un área específica dedicada al tema, el Grupo de Trabajo Universidades y despatriarcalización, el cual tiene por objetivo poner “en cuestión el carácter autoritario, patriarcal, androcéntrico y racista de la institución [universitaria]”.<sup>4</sup>

Reconocida esta condición de la academia latinoamericana, una herramienta útil para comprender la figura de Catherine Julien en el contexto de los estudios realizados en este territorio es la de “saber o enunciación situada” propuesta por Donna Haraway (1995). Así, el saber situado nos contextualiza en un marco de un conocimiento válido que no pretende ser universal, más sí sistemático y fidedigno, asumiendo su parcialidad y atendiendo a la singularidad (Sáez Tajafuerce 2018). En la misma línea, también nos es útil el concepto de “saber privilegiado” que define que las mujeres, más lejanas de las posiciones de poder, suelen producir un conocimiento más desinteresado de las dinámicas de este. En el caso del campo arqueológico sudamericano, se ha reconocido el androcentrismo dominante por varias investigadoras, especialmente de Perú (Santana Quispe 2019; Tavera Medina 2019) y Argentina (Korstanje 2024; Williams y Korstanje 2021), siendo el ámbito anglosajón uno de los primeros en identificarlo (Wylie 2001).

Los inicios de la labor de Catherine Julien en los Andes se sitúan a fines de la década de 1970, posicionándose, junto a Karen Spalding, como investigadoras destacadas en la escena masculinizada de los Estudios Andinos. Esta situación fue sorteada en la generación previa por unas pocas, entre ellas Rebeca Carrión-Cachot y María Rostowski. Esta última figura ha sido un gran referente para muchas investigadoras de la época, aunque con diferencias y particularidades como sus raíces aristócratas peruano-

<sup>3</sup> Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, prestigioso organismo de investigación, de tipo internacional no-gubernamental, con estatus asociativo en la UNESCO, creada en 1967.

<sup>4</sup> Citado de la página web del Grupo de Trabajo CLACSO Universidades y despatriarcalización, veáse [www.clacso.org/universidades-y-despatriarcalizacion/](http://www.clacso.org/universidades-y-despatriarcalizacion/) (visitado 2025-12-05).

polacas. Mientras la primera tuvo tantos escollos que, siendo peruana, terminó sus días en otro país (Novoa 2013; Núñez Huallpayunca 2016). También es notable el caso de Dorothy Menzel, quien poco es referenciada por sus aportes a la comprensión de la imposición inka, pero que ha sido destacada por sus estudios y relevancia en los estudios arqueológicos sobre el estado Wari (Valdez 2024). Es decir, tal como se indica para el caso argentino y chileno, el papel de las mujeres arqueólogas ha sido destacado, pero en las generaciones pioneras, minoritario y dificultoso, por factores relacionados con el contexto político (dictaduras) y del enraizado patriarcado local (Brinck et al. 2021; Williams y Korstanje 2021).

Julien fue discípula de John Rowe, lo cual explica algunas de sus estrategias de investigación, destacando sobre todo el desarrollo de una arqueología muy rigurosa, apegada a las fuentes escritas y con una vocación historicista. También la sitúa en la tradición de estudios de la Escuela de Berkeley, la que consideró el proceso de la historia a través de un análisis de etapas definidas por rasgos significativos, que no implicaron transiciones absolutas, considerando una visión panorámica de los fenómenos sociales prehispánicos (Tantaleán 2016). Esto la distanció sustantivamente de las propuestas antropológicas, siendo una gran crítica de líneas de trabajo como las de Tom Zuidema (Spalding 2012). Tal como ha señalado Kerstin Nowack (2012), la crítica a la visión de Tom Zuidema y su lectura estructuralista del sistema calendárico y político inkaico ha sido uno de los puntos compartidos con Julien. Ambas autoras, desde distintas trayectorias, cuestionaron la deshistorización que implican estos enfoques. Esta postura crítica podría haber influido también en su marginación dentro de los círculos académicos que heredaron el paradigma estructuralista dominante.

Sus investigaciones siguieron un camino original y poco común en el que su paso por Bonn también contribuyó, lo cual podría relacionarse el reconocido sello germano de hacer investigación en el Perú (León Canales 2013). Aunque sin abandonar sus intereses iniciales, dicho movimiento cada vez la alejó más del ejercicio de la arqueología y la introdujo más profundo en los archivos y la historia. Un tránsito parecido al de John Murra, quién luego de ser negado durante décadas su pasaporte estadounidense por el anticomunismo promovido por el senador McCarthy, modifica su investigación doctoral cambiando las horas del trabajo de campo, por las de estudio de fuentes primarias (Lorandi 2006; Murra 1978). Esto sin duda modificó completamente el curso de la historia de vida de Murra, y también de los Estudios Andinos.

Estos antecedentes nos permiten plantear algunas preguntas: ¿Qué hizo cambiar el rumbo de su investigación a Catherine Julien? ¿Fue simplemente vocación o tuvo que ver con otros aspectos de su vida como, por ejemplo, la maternidad? ¿Cuáles han sido las razones de su bajo impacto en las academias latinoamericanas? ¿Se relaciona con redes de circulación o con sesgos sexistas?

Para responder a las interrogantes recién planteadas partiré por esbozar las principales propuestas de Catherine Julien respecto de los Inkas. Luego revisaré sus aportes a la arqueología inkaica y los usos que se ha dado de estas investigaciones en los países andinos. Finalmente, propondré algunas hipótesis a partir del contexto planteado en este apartado.

## **El imperio Inka como un proyecto**

La vocación de Catherine Julien por el método interdisciplinario para el estudio del imperio de los cuatro suyus es visible desde sus estudios doctorales (Julien 1983, 2004). Estos se desarrollan en torno al sitio arqueológico de Hatunqolla, capital del reino Qolla, ubicado en la actual región de Puno (Perú) en las cercanías del lago Titicaca. En ellos manifiesta sus dotes como una arqueóloga aguda que considera el amplio de evidencias disponibles para proponer hipótesis novedosas a partir de un puzle incompleto. El gran descubrimiento de Julien en esta investigación, una explicación alternativa respecto la presencia inka en el altiplano Qolla a partir de los ciclos de expansión, se debe a la integración detallada de cada disciplina. Mientras utiliza la historia para comprender el desarrollo territorial e histórico de la provincia y la región, teniendo la encomienda un rol central en dicha retrospectiva de clarificación de aspectos como la organización decimal impuesta por el imperio (Julien 1982), usa la arqueología para definir las distintas fases de ocupación del asentamiento, a partir de detalladas excavaciones y análisis cerámicos fragmento a fragmento, que incluyen dibujos de cada forma e iconografía específica. A partir de ello concluye que fueron especialistas quienes diseñaron el asentamiento de Hatunqolla, planificando la conexión de este con otros lugares de relevancia simbólica. Además, define la idea de una “inkanización” esbozando la propuesta de un proyecto de colonización a través de la cultura material, la cual sería profundizada en futuros trabajos.

La mezcla entre arqueología e historia comenzaba a ser fructífera mientras, en el intertanto, la autora publica valiosos artículos que reflexionan sobre la vida provincial y la imposición de un gobierno imperial. Así son dos los artículos más destacados, aquél publicado en un importante compilado de antropología y arqueología de los estados Inkas y Aztecas (Collier et al. 1982), en el que Julien (1982) comparte páginas con varios célebres investigadores, entre ellos Steve Stern, Karen Spalding, John Murra, Nathan Wachtel, John Rowe, Franklin Pease, Pedro Carrasco y James Lockhart. Aquí se dedica a definir la organización decimal inka, la cual fue alabada por los españoles por su eficiencia administrativa tributaria. Esta fue una de las principales formas de reorganización imperial, agrupando y dividiendo etnias con fines organizativos (Julien 1999). Así, identifica unidades de distinta magnitud (Julien 1982), la forma en que este mecanismo se aplicó (Julien 1988) y cómo esto se reflejó en Hatunqolla (Julien 1987). La discusión del gobierno provincial Inka y el enfoque regional sobre los grupos étnicos está cada vez más delineado en estos trabajos, los cuales sustentan la idea de que el

estado Inka operó de manera premeditada y altamente especializada. Algunas décadas después esta organización decimal la vincula con los lugares sagrados o *pacariscas* (Julien 2002).

Otro elemento que está presente desde temprano en su obra es que el proyecto imperial tiene historia y, por tanto, se expresa a través de ciclos. Esta idea es evidente en sus interpretaciones acerca de Hatunqolla, pero, sobre todo en *Reading Inca History*, en donde avanza desde la materialidad hacia una propuesta sobre la consciencia histórica imperial. En este libro es dónde se manifiesta con mayor dureza la crítica a los estudios antropológicos, en particular, por su negación de la historia inka al reducirla a mitos y leyendas que expresan una organización estática basada en el parentesco (por ejemplo Zuidema 1964; Pease 1995; libro reseñado por Benavides 1992). A esto se suma otro argumento que niega las categorías descriptivas utilizadas por los españoles, como la de “imperio”, por considerar que fuerzan la realidad andina (Rostworowski 1999; Pease 1995). Esta línea argumental ha promovido especialmente en el centro-sur andino el uso de conceptos como el de “integración” y “armonía”, los que parecen olvidar en largos pasajes que el estado Inka fue uno de tipo expansivo y militar. Desde mi punto de vista, fomentando una esencialización de lo “andino”, con ideas subyacentes como la del “buen salvaje”. Así, Julien (2000) pone el acento y la advertencia sobre este asunto que nos impide aún avanzar en una crítica al imperialismo en los países andinos. Sin duda, las cosas cambian cuando una sociedad de pequeña escala se convierte en imperio.

En concordancia, Julien (2000) propone un ejercicio arqueológico de los documentos tempranos, separando del canon de escritura hispana y las intenciones de los autores, del contenido histórico que refiere a ese pasado inkaico convertido en verdad histórica, es decir en historia oficial. Para ello busca identificar posibles fuentes de transmisión, entre las que destaca formas diferentes a la escritura fonética como cantares y aquellas tablas pintadas bajo las órdenes de Pachacuti. A partir de ello, define géneros temáticos, entre los que destaca la genealogía y las historias de vida. Con esto logra identificar nuevamente un claro proyecto imperial y colonial que se inventa a sí mismo, acomodando la verdad de manera planificada según cánones del poder. En este caso, situando a la línea genealógica de Pachacuti, el constructor del Cuzco imperial y el iniciador de la gran expansión, en el centro de la historia inka. En un artículo posterior, Julien (2002) destaca que el proyecto identitario imperial fue reforzado a través del culto a lugares específicos en cada uno de los *suyu* o regiones imperiales, vigorizando la pertenencia a esta entidad mayor vinculada al estado. Por ejemplo, el Titicaca se habría convertido en una huaca general. Asimismo, propone para la costa sur rescatar hechos históricos específicos que permiten situar momentos de la expansión inka a cargo de Topa Inka, para luego aplicarlos en la búsqueda de problemas en los estudios de sitios arqueológicos, definiendo de manera específica una temporalidad (Julien 2008).

Coincidente con varias propuestas de Julien, en mi investigación doctoral he sistematizado distintas propuestas sobre el dominio imperial en los Andes (Soto Rodríguez

2023), denominando “proyecto colonial” al conjunto de políticas para el establecimiento y consolidación del dominio imperial, derivadas de un constructo ideológico específico y del estudio de las poblaciones dominadas. El proyecto colonial sería aquel esquema desde el cual, y de manera premeditada, se ejecutan los procesos de legitimación ideológica, conversión cultural y control de la población, que se concretan en lo que he denominado la “invención del imperio”<sup>5</sup> y la “construcción del imperio”. En el eje de la invención del imperio se encontraría la consciencia histórica y en el de la construcción la de los especialistas en planificación, ambas ideas presentes en los trabajos de (Julien 1988, 2000).

## Principales propuestas para la arqueología

Como ya ha sido señalado, Julien no abandonó su vínculo con la arqueología, incluyendo en la mayoría de sus investigaciones la perspectiva de la cultura material, ya sea desde trabajos propios como los de otras/os arqueólogas/os. Aquí pretendo destacar cuatro aspectos de su enfoque explicitados en sus trabajos (Julien 1987, 1993, 1983, 2004): a) un enfoque regional para la integración entre arqueología e historia; b) la identificación de límites entre grupos humanos desde la materialidad y los relatos escritos; c) la identificación de etapas de la imposición imperial; d) la profundización del análisis arqueológico para superar la definición superficial de presencia/ausencia del imperio en una localidad dada.

Respecto del enfoque territorial, Julien (1993) considera que es una excelente base para hacer comparaciones entre diferentes espacios. La comparación resulta ser un método propio de la ciencia que permite valorar y ponderar resultados. Pero para que ello sea efectivo es importante que definamos parámetros claros. Así, la autora propone que esa unidad mínima de comparación es la división en provincias, las cuáles suelen ser de mayor tamaño que las que con frecuencia estudiamos las/los arqueólogas/os (por ejemplo, un sitio o un valle) (ibíd.). Un enfoque etnohistórico permite generar una contextualización de las unidades menores estudiadas desde la arqueología, dándole a quién investiga una perspectiva amplia que es la que requiere el análisis de una formación social de tipo expansiva, al relacionar población con recursos.

El origen del enfoque territorial en Julien se potencia por las discusiones de los años de 1970, llevándola a trasladar sus análisis desde el Qollasuyo a la zona de Condesuyo, que es donde se manifestaría la verticalidad propuesta por Murra para el área Lupaca (Julien 1991). Sin duda, la historia regional nos provee un marco sobre el cual contextualizar la investigación arqueológica, siendo esta una de las ideas fuerza de su ensayo “Finding a Fit” (Julien 1993). Personalmente, he aplicado esta forma de análisis tanto

---

<sup>5</sup> Parafraseando el título del compilado de textos “Invención de la Nación” de Álvaro Fernández Bravo (2000).

territorial como temporal en el Callejón de Huaylas (Perú) y en la quebrada de Tarapacá (Chile) (Soto Rodríguez 2023), permitiéndome ponderar, por un lado, a una escala imperial un marco regional de las evidencias arqueológicas, y por otro, ubicar en un contexto histórico las transformaciones promovidas por el Estado en la larga duración.

Esto nos introduce en la cuestión de los límites entre entidades, definidas como provincias, pero también en referencia a los grupos étnicos. Julien (1993) nos indica la necesidad de desarrollar métodos etnohistóricos, es decir, que incluyan análisis de textos y cultura material, que nos permitan mejorar la resolución de estos límites. El punto de inicio para ella es la encomienda y los corregimientos, ya que estos presentan, aunque con diferencias, límites similares a los nativos y que son fáciles de identificar en las fuentes escritas (Julien 1983: 9-33). Esto sería aplicable sólo a los territorios formalmente organizados por el Estado, cuya evidencia es la aplicación del sistema decimal y la exigencia de tributo. Quedando fuera de esta perspectiva los territorios con evidencia inkaica, pero que no manifiestan con claridad esta reorganización (Julien 1993).

Aquí el uso de la infraestructura es fundamental para comprender la reorganización, tal como ejemplifica con el caso de la región de Vilcashuamán, usando el trabajo de Schreiber (1987), lugar del centro administrativo principal de la región habitada por Soras y Lucanas. A través de datos etnohistóricos se identifica un sistema económico bien claro, asociado al pastoralismo, y desde la arqueología un espacio notorio de tránsito desde Huari a Nazca por el valle de Carhuarazo, donde además es identificado un centro inkaico asociado a la población Andamarca Lucana. Otros rasgos de intervención son mínimos, aunque la evidencia etnohistórica demuestra lo contrario, tal como se observa en la región de Huánuco y la etnia Chupaychu (Thompson 1967). Estas observaciones se replican en la cerámica y otros materiales muebles, aportando a la constatación de que mayores grados de incorporación de elementos cuzqueños no necesariamente indican mayor control de la población local por parte del Estado.

Otro aspecto que queda expresado en la obra de Julien es la percepción de la expansión inka como un proceso, cuyos ciclos son visibles en la cultura material. Esto lo establece a partir de su análisis de grandes cantidades de vasijas de Sacsahuaman (Julien 1987), bajo la supervisión de Rowe y previo a la ejecución de su proyecto doctoral. Esto le permite tener una visión clara de las piezas Inka-Cuzco, en las que es posible identificar cambios que pudieron relacionarse con los contactos establecidos con las regiones conquistadas, es decir, con ciclos y procesos. Pero también mantuvo la observación regional en sus estudios sobre Hatunqolla (Julien 1983, 2004), derivando al menos dos observaciones relevantes a) que la cerámica puede reflejar dominio, pero también otras cosas que pueden ser pensadas desde el estudio de documentos; b) que los estilos cerámicos provinciales reflejan el proceso de imposición imperial, al menos un antes y un después del dominio de tal o cual región.



Respecto de la excavación y el análisis contextual y estratigráfico que esta requiere, la utiliza para establecer etapas, definidas por conjuntos de rasgos específicos y particulares, especialmente de estilos cerámicos (forma y decoración). Luego de estas definiciones Julien plantea ciclos para el proceso imperial. En su estudio sobre Hatunqolla concluye que estas etapas, definidas por medio de excavaciones, evidencian una “inkanización”, pero no necesariamente del modo dominación sino del modo imitación, dadas las sugerentes aspiraciones imperiales Qolla o su intento de independencia (Julien 2004: 173-174). Entonces, Julien nos provee de una visión alternativa a lo presentado por la mayoría de las investigaciones norteamericanas sobre las formas de dominio territorial o hegemónico, directo o indirecto (por ejemplo D’Altroy 1992) En sus análisis identifica que previo a la construcción del asentamiento inkaico no se observaron influencias del tipo Inka-Cuzco en los fragmentos, mientras que en tiempos posteriores se evidenció un proceso de constante cambio constituyéndose el estilo imperial en fuente de nuevas ideas, impactando en imitaciones que cambiaron la forma de cocción, color de la pasta y el acabado de superficie con claridad en la fase 1. En general se observa una inclusión de formas inkaicas con decoraciones que, si bien incluyeron motivos cuzqueños, fueron compuestas localmente, especialmente notorio en la fase 2. Destaca para la fase 3 la inclusión de la olla en pedestal, mayormente utilizada en contextos domésticos, por lo que presume una adopción de aspectos más cotidianos de la cultura inkaica.

En “Finding a Fit”, Julien (1993) profundiza en estos procesos concentrándose en los tipos Taraco policromo y Urcosuyo policromo. Este último se compone de formas Cuzco-Inka, sobre todo las más populares en las provincias, aríbalos y platos de dos asas, y al que se aplican diseños cuzqueños como locales. Considerando la variabilidad del tipo, define que existieron múltiples fuentes de fabricación. Identifica también que la introducción del color naranja en la decoración de las piezas Cuzco-Inka (Modo B), cuyos colores típicos son negro, rojo y blanco, podría relacionarse con la influencia de tipos altiplánicos como Taraco y Urcosuyo. Es más, la decoración en bandas anaranjadas es interpretada como inspirado en el estilo Tihuanaco. Esto lo interpreta como evidencia del momento en que hay dominio del área sur del lago Titicaca, lo cual permite a la autora referirse a los inicios de la incursión inka en la región a cargo de Topa Inka. Aquí nos adentramos en la historia, la cual cuenta que Topa Inka habría sofocado una rebelión colla luego de la muerte de su padre. En términos materiales, observa que en los lugares donde se habrían atrincherado se establecieron haciendas asociadas a este gobernante. Tomando en cuenta esta información, la autora plantea que es posible que el estilo Taraco policromo sea posterior a estos eventos y represente el dominio de la porción norte del Titicaca.

Estos ejercicios de reflexión y análisis nos enseñan que es necesario tener claridad de qué es y qué no es una pieza Inka-Cuzco, y no confundir las piezas provinciales con las cuzqueñas (imperiales). Por otro lado, nos indica que al refinar las cronologías locales obtenemos las herramientas que necesitamos para estudiar la expansión inka como un proceso, pero esto debe ser en concordancia con un conocimiento acabado de la historia

inka y de los estilos cerámicos asociados a los inkas (y potencial cronología) que se introducen en la región en estudio. Existe una compleja interrelación entre los estilos inka y las tradiciones locales, siendo el análisis de su influencia mutua un ejercicio que nos provee de claves respecto de las características y tiempos del proceso de expansión. La presencia de los símbolos cuzqueños puede ser fuerte, pero no necesariamente indicar dominación, también puede referir otras cosas. Catherine Julien (1987, 1993, 2004)) nos enseña que debemos ir más allá de la evaluación de la penetración de los estilos, para poder comprender el control inka (Julien 1993). En favor de las/los arqueólogas/os sudamericanas, es importante señalar que el financiamiento para ir a otros países latinoamericanos a realizar estadías de investigación es mucho más esquivo que para investigadores del Norte Global, una de las aristas de lo que se ha conceptualizado como Colonialismo del Saber (Lander 2000).

## Recepción de la obra de Catherine Julien en la arqueología sudamericana

Ya se han revisado los principales aportes de Catherine Julien en torno al estudio del imperialismo inkaico y su mirada interdisciplinaria. En este apartado, me concentro en analizar cómo su obra ha sido utilizada por arqueólogas y arqueólogos sudamericanas. Para ello, se realizó una revisión exploratoria de citaciones académicas a través de Google Scholar, con el objetivo de visualizar patrones generales de circulación y recepción. Aunque se reconocen las limitaciones de esta herramienta como fuente cuantitativa, permite observar tendencias que luego se contrastaron con un análisis cualitativo de textos clave que refieren a su trabajo, ya sea de forma directa o tangencial.

A continuación, se presenta un cuadro con los principales textos revisados, junto al número estimado de citaciones totales, citaciones por parte de autores sudamericanas y el tipo de uso que se hace de sus ideas:

Obra de Catherine Julien	Citaciones totales	Citaciones sudamericanas
"How Inca decimal administration worked" (1988)	119	3
"Finding a Fit" (1993)	80	4
<i>Reading Inca History</i> (2000)	70	4
"Identidad y filiación por <i>suyu</i> " (2002)	24	2
"Las tumbas de Sacsahuaman" (1987)	22	11
<i>Hatunqolla</i> (1983, 2004)	143 (inglés), 22 (español)	14

Cuadro 1. Síntesis de citaciones del trabajo de Catherine Julien y tipo de uso.

De acuerdo con estos resultados, se observa que las obras de Julien que abordan la organización inkaica concentran el mayor número de citaciones, en particular “How Inca decimal administration worked” (1988), “Identidad y filiación por *suyu*” (2002) y *Hatunqolla* (1983). Esto sugiere un interés específico por sus aportes al análisis del aparato administrativo inka, más que por sus propuestas metodológicas o epistemológicas.

Por ejemplo, “Las tumbas de Sacsahuaman” (1987) es el texto más citado por investigadores sudamericanos, principalmente del Perú. Sus referencias se centran en el análisis cerámico y la definición de estilos, aspecto reforzado por el hecho de que este artículo tardó casi una década en publicarse en la revista *Ñawpa Pacha*. En cambio, textos como “Finding a Fit” (1993), que desarrolla una propuesta metodológica sobre el enfoque regional y la comparación etnohistórica, reciben pocas menciones sustantivas, siendo más bien citados por datos o generalidades (por ejemplo Alconini 2013).

En el caso de *Reading Inca History* (2000), considerado su libro más ambicioso, sólo se identificaron cuatro citaciones sudamericanas, de las cuales una (Mignone 2015) lo utiliza de manera más desarrollada. Llama la atención que incluso su versión en español (*Para leer la historia Inca*) arroja apenas ocho resultados de citas. Algo similar ocurre con *Hatunqolla*, cuya versión original en inglés registra tres citas de autoría sudamericana, mientras que su edición traducida al español suma once, incluyendo referencias de Perú, Chile, Argentina y Bolivia.

Además, se identifican algunos usos específicos del trabajo de Julien en estudios regionales, como el de Ayca Gallegos (1995) sobre las *chullpas* de Sillustani, o en compilaciones sobre la ocupación inka en la cuenca del Titicaca (Flores y Tantaleán 2012; Rivera Casanovas 2014). Sin embargo, en este último caso quien más profundiza en el trabajo de Julien es el arqueólogo estadounidense Charles Stanish (2012), lo que refuerza la idea de que sus aportes han sido mejor incorporados por investigadores no sudamericanos.

Según estas indagaciones que, insisto, son de carácter exploratorio, puede concluirse que el trabajo de Catherine Julien ha sido citado principalmente por su producción empírica, especialmente en lo referido a organización política y cerámica inka. Sus obras más citadas han sido utilizadas como fuente de datos o ejemplos específicos, mientras que sus propuestas metodológicas, especialmente aquellas que articulan historia y arqueología, han recibido escasa atención.

Esto es patente en compilaciones clave como *The Inka Empire* (Shimada 2015), donde las autoras y autores retoman algunas de sus ideas sobre administración o cultura material, pero no desarrollan sus hipótesis interdisciplinarias ni su enfoque crítico a los mitos andinos o a la narrativa de la armonía imperial. Algo similar ocurre en trabajos sobre el centro-sur andino (Hayashida et al. 2022) y en textos de autores como Alconini (2013, 2022), Stanish (2012) y Lima Torres (2014), quienes incorporan datos de Julien sin profundizar en su marco teórico.

Finalmente, se observa que los textos históricos de Julien -aquellos que critican los usos estructuralistas o los enfoques ahistóricos del imperio inka- son poco utilizados por arqueólogos sudamericanos, a diferencia de su recepción más amplia en la historiografía o en la antropología crítica (Martínez C. 2022). Esta tendencia refuerza la hipótesis de una marginalización epistemológica que no se explica solo por las barreras idiomáticas o la circulación limitada de sus obras, sino también por dinámicas estructurales de género, jerarquía disciplinar y colonialidad del saber en el ámbito académico sudamericano.

### **Volver a las fuentes, una y otra vez**

Una conclusión sencilla respecto del menor uso de los trabajos de Catherine Julien entre las y los investigadores sudamericanos podría concentrarse en las barreras idiomáticas y/o de circulación de materiales. No obstante, como ya se ha señalado, de parte de la autora hubo esfuerzos sobresalientes por publicar gran parte de sus escritos en castellano. Por otra parte, hoy en día es muy sencillo conseguir estos documentos por internet o redes sociales. De todas maneras, respecto de la difusión de los estudios y su interés por ellos, muchas veces se relaciona con los tránsitos que las/los investigadoras/es hacen en sus devenires de actividades en archivos y de trabajos de campo. Por lo cual, no debemos descartar que la baja lectura de su obra entre las/los arqueólogas/os sudamericanos se relacione con una mayor presencia de Julien en congresos de historia que de arqueología, por ejemplo.

A pesar de ello, no deja de ser llamativo que obras como *Reading Inca History* (2000) no hayan tenido repercusión en la arqueología de los Inkas escrita por sudamericanos. Esto podría deberse a que la arqueología sudamericana ha tenido una fuerte influencia antropológica y de las escuelas norteamericanas, por lo que han sido más considerados en sus modelos estudios que trabajan en torno a sistemas y estructuras que en el análisis de problemas de carácter histórico. Así, las obras canónicas respecto del tema se centran en una construcción de lo “andino” (Ramos 2018), que tiene orígenes ligados a la figura de John Murra más que a la de John Rowe (tutor de Julien en sus inicios), aun cuando ambos son considerados iniciadores de dos de las más importantes genealogías de los estudios ligados a la arqueología inka (ver capítulos 6 y 7 en Tantaleán 2016). Eso se relaciona con el trabajo internacionalista de Murra, quien no sólo promovió las relaciones entre investigadores sudamericanos, sino que también colaboró con la creación de instancias como congresos y centros de estudio (Ramos 2015). Desde este punto de vista, no es casual que dos investigadores ligados a él, Craig Morris y John Hyslop, tengan una gravitación mayor en las escuelas sudamericanas.

Considerando todo lo anterior, no debemos dejar fuera de este análisis las características de las academias sudamericanas. La ausencia de mujeres investigadoras en los currículos de cursos y programas de estudio, así como de temáticas sobre éstas, dejan

clara la existencia de un androcentrismo arraigado desde los orígenes de las instituciones educativas. Por tanto, la hipótesis de que mujeres investigadoras de alto nivel hayan quedado marginadas o fuera de la visión en los estudios inkas es absolutamente plausible. Un análisis feminista de la vida y obra de Catherine Julien podría hacernos comprender también sus tránsitos. El trabajo de campo para las mujeres arqueólogas es complejo cuando existen responsabilidades parentales o de cuidados de otros en general. Es por eso que el trabajo de archivo aparece como una oportunidad única para conciliar la vida profesional con la vida personal. Es importante indicar que tradicionalmente los estudios inkaicos han sido bastante masculinizados, por lo que destacar en él con perspectivas diferentes es algo muy difícil. Una percepción que comparto con otras investigadoras (Verónica Williams, comunicación personal 2024).

Ahora, el objetivo de este artículo es destacar las propuestas de Julien para el trabajo interdisciplinario en torno a la historia inka, en particular en lo referido a la arqueología. De este modo, me parece relevante resaltar la originalidad de las soluciones metodológicas de Julien, saliendo de la estaticidad común de muchos estudios arqueológicos que analizan la evolución y la diacronía según etapas coherentes y distinguibles. En sus estudios la autora logra definir esos cambios a través de patrones que se identifican en materialidad con alta relevancia estatal (cerámica e iconografía asociados), pero a través del hallazgo de ideas e hipótesis que son resultado del cruce de un profundo conocimiento de la historia inkaica y de la materialidad de diferentes regiones, siendo particularmente relevante su conocimiento de evidencias clave excavadas en el Cuzco.

Así, la perspectiva amplia, regional y comparativa es una de las fortalezas que ella propone. Pero esta debe ser acompañada de un conocimiento detallado de materiales de estudio de diversa naturaleza. El uso de fuentes primarias, tanto escritas como de colecciones, se convierten en la base de sus rigurosos estudios. Ello requiere múltiples conocimientos y habilidades, sobre todo, una enorme vocación de estudio y voluntad para sumergirse en tareas lentas y minuciosas. Quizá este tipo de estudios no son para todas o todos, sin embargo, la principal enseñanza y legado de Catherine Julien es la insistencia en volver a las fuentes primarias una y otra vez, y todas las veces que sea necesario.

### **Agradecimientos**

A todas las investigadoras que han abierto caminos, con ideas nuevas, persistencia y trabajo incansable. Esta investigación fue financiada por Beca ANID 21160739.

## Referencias

Alconini, Sonia

2013 El territorio Kallawayá y el taller alfarero de Milliraya: evaluación de la producción, distribución e intercambio interregional de la cerámica Inka provincial. *Chungará (Arica)* 45(2):277–292.

2022 The Pre-Columbian Inca Empire: The Capital and its Provinces. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. DOI: 10.1093/acrefore/9780190854584.013.454.

Anker, Richard

1997 La segregación profesional entre hombres y mujeres: repaso de las teorías. *Revista Internacional del Trabajo* 116(3):343–370.

Ayca Gallegos, Oscar

1995 *Sillustani*. Tacna: Instituto de Arqueología del Sur.

Benavides, María

1992 [Reseña] Gary Urton. *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. University of Texas Press, Austin, 1990. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 21(2):785–787.

Brinck, Andrea, Carolina Dávila, Natalia Fuenzalida y Francisca Moya

2021 Experiencias de mujeres en la arqueología y la Universidad de Chile (1960-1980): aprendizajes y desafíos actuales. *Revista Chilena de Antropología* (43):1–18. DOI: 10.5354/0719-1472.2021.64431.

Collier, George, Renato Rosaldo y John Wirth

1982 (ed.) *The Inca and the Aztec states, 1400-1800: Anthropology and History*. New York: Academic Press.

Combès, Isabelle

2011 Catherine Jean Julien (1950-2011). *Journal de la Société des Américanistes* 97(2):397–402.

D'Altroy, Terence N.

1992 *Provincial power in the Inka Empire*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Felitti, Karina y Alejandra Rizzotti

2016 El “machismo latinoamericano” y sus derivas en la educación internacional: reflexiones de estudiantes estadounidenses en Buenos Aires. *Revista Internacional de Investigación en Educación* 9(18):13–28. DOI: 10.11144/Javeriana.m9-18.mlde.

Fernández Bravo, Álvaro

2000 *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

Flores, Luis y Henry Tantaleán

2012 *Arqueología de la cuenca del Titicaca, Perú*. Lima: IFEA y Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Fraisse, Geneviève

2016 *Los excesos del género. Concepto, imagen, desnudez*. Madrid: Cátedra.

García de León, María Antonia y María Luisa García

2001 *Las académicas (profesorado universitario y género)*. Madrid: Instituto de la Mujer y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

González Suárez, Mirta

2002 Feminismo, academia y cambio social. *Revista Educación* 26(2):169–183.

Gálvez Comandini, Ana, Hillary Hiner, María Stella Toro Céspedes, Ana López Dietz, Karelia Cerda, Karen Alfaro, Panchiba F. Barrientos y Gina Inostroza Retamal

2021 *Históricas. Movimientos Feministas y de Mujeres en Chile, 1850-2020*. Santiago: Editorial LOM.

Haraway, Donna

1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hayashida, Frances, Andrés Troncoso y Diego Salazar

2022 *Rethinking the Inka: Community, Landscape, and Empire in the Southern Andes*. Austin: University of Texas Press.

Julien, Catherine

1982 Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region. En: George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.), *The Inca and the Aztec states, 1400-1800: Anthropology and History*, pp. 119–152. New York: Academic Press.

1983 *Hatunqolla: A View of Inca rule from the Lake Titicaca Region*. Berkeley: University of California Press.

1987 Las tumbas de Sacsahuaman y el estilo Cuzco-Inca. *Ñawpa Pacha* 25(1):2–125.

1988 How Inca decimal administration worked. *Ethnohistory* 35(1):257–279.

1991 *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*. Bonner Amerikanistische Studien 19. Bonn: Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn.

1993 Finding a Fit: Archaeology and Ethnohistory of the Incas. En: Michael Malpass (ed.), *Provincial Inca: Archaeological and ethnohistorical assessment of the impact of the Inca State*, pp. 177–233. Iowa City: University of Iowa Press.

1999 Tawantinsuyu. En: Luis G. Lumbreras (ed.), *Historia de la América Andina. Volumen I. Sociedades Aborígenes*, pp. 435–497. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa.

2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

2002 Identidad y filiación por *suyu* en el imperio incaico. *Boletín de Arqueología PUCP* 6:11–22.



- 2004 *Hatunqolla: Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*. [Traducción de Julien (1983)]. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés – Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia.
- 2008 On the beginning of the Late Horizon. *Nawpa Pacha* 29(1):163–177.
- Korstanje, Maximiliano E.
- 2024 Autoetnografía sobre los costos de romper el techo de cristal: El Pito y la Cracia: Nota. *Práctica Arqueológica* 7(1):68–76.
- Kurtz-Costes, Beth, Liza Andrews Helmke y Burcu Ülkü-Steiner
- 2006 Gender and doctoral studies: The perceptions of Ph.D. students in an American university. *Gender and Education* 18(2):137–155.
- Lander, Edgardo
- 2000 (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- León Canales, Elmo
- 2013 Un siglo de investigación arqueológica alemana en el Perú: arqueología pionera e interdisciplinaria. En: Henry Tantaleán y Carlos Astuhamán (eds.), *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Institute of Andean Research.
- Lima Torres, María del Pilar
- 2014 La presencia Inka y su relación con las poblaciones locales en la región occidental de Bolivia: Los casos de Carangas y Quillacas, Oruro. En: Claudia Rivera Casanovas (ed.), *Ocupación inka y dinámicas regionales en los Andes (siglos XV-XVII)*, pp. 45–66. La Paz: IFEA y Plural.
- Lorandi, Ana María
- 2006 Homenaje al maestro John Murra: 1916-2006. *Memoria Americana* (14):205–210.
- 2011 Catherine Julien. *In memoriam*. *Memoria Americana* 19(1):7–8.
- López, Alejandra
- 2019 Violencia contra las mujeres en el ámbito universitario: una realidad emergente en la región. *Interface* 23:e190651. DOI: 10.1590/Interface.190651.
- López Dietz, Andrea e Hillary Hiner
- 2022 ¡Nos quitaron tanto que nos quitaron hasta el miedo! Acción colectiva, emociones, repertorios y marcos estratégicos del Tsunami Feminista de 2018 en Chile. *Revista Paginas* 14(35). DOI: 10.35305/rp.v14i35.644.
- Martínez C., José Luis
- 2022 Visual Strategies Used in Relations between Tawantinsuyu and the Societies of Qullasuyu: Iconographic Negotiations, Power, and Memory. En: Frances Hayashida, Andrés Troncoso y Diego Salazar (eds.), *Rethinking the Inka: Community*,

*Landscape, and Empire in the Southern Andes*, pp. 203–220. Austin: University of Texas Press.

Merino Jiménez, Manuel F.

2011 Catherine Jean Julien, *In Memoriam*. URL: <https://arqueologiadelperu.com.ar/julien.htm> (visitado 07-12-2025).

Mignone, Pablo

2015 Illas y allicac. La capacocha del Llullaillaco y los mecanismos de ascenso social de los “inkas de privilegio”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 20(2):69–87.

Murra, John

1978 *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo veintiuno.

Natalucci, Andrea y Juan Rey

2018 ¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018). *Revista de Estudios Políticos y Estratégicos* 6(2):14–34.

Novoa, Pilar

2013 Una aproximación a la obra de Rebeca Carrión Cachot entre 1947 y 1960. En: Henry Tantaleán y Carlos Astuhuamán (eds.), *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, pp. 529–550. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Institute of Andean Research.

Nowack, Kerstin

2012 Catherine J. Julien (19 May 1950 - 27 May 2011). *Indiana* 29:331–341.

Nuño Gómez, Laura y Enrique Álvarez Conde

2017 Androcentrismo académico: la ficción de un conocimiento neutral. *Feminismo/s* 29:279–297. DOI: 10.14198/fem.2017.29.11.

Núñez Huallpayunca, Eliana

2016 Rebeca Carrión Cachot, la primera arqueóloga y la primera mujer en asumir la cátedra en la universidad. *Arqueología y Sociedad* 31:287–304.

Palma Manríquez, Irma

2018 Debates abiertos en la coyuntura sobre las instituciones universitarias por las estudiantes del movimiento mayo feminista. *Anales de la Universidad de Chile Séptima serie*(14):89–107.

Pease, Franklin G. Y.

1995 *Las Crónicas y Los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica y PUCP.

Ponce Lara, Camila

2020 El movimiento feminista estudiantil chileno de 2018: Continuidades y rupturas entre feminismos y olas globales. *Izquierdas* (49):1554–1570.

Ramos, Alejandra

2015 El aporte de J. Murra al desarrollo de una red académica trasnacional de estudios sobre el mundo andino. *Cuadernos Del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 24(2):98–115.

2018 El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras de La Historia* 23(2):8–43.

Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres

2015 *Sexismo en la Educación*. Cartilla disponible en línea. URL: <https://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/11/34171-CARTILLA-SEXISMO-pg-8-web.compressed.pdf> (visitado 24-10-2025).

Rivera Casanovas, Claudia

2014 (ed.) *Ocupación Inka y dinámicas regionales en Los Andes (Siglo XV-XVII)*. La Paz: IFEA y Plural.

Rostworowski, María

1999 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Santana Quispe, Lady

2019 Entre techos de cristal y nichos académicos: estado actual de las mujeres en la arqueología peruana. *Desde el Sur* 11(2):261–281. DOI: 10.21142/DES-1102-2019-261-281.

Schreiber, Katharina J.

1987 Conquista y consolidación de un imperio: una comparación entre las ocupaciones de los imperios Wari e Inka en un valle peruano de la sierra. *Histórica* XI(1):55–85.

Shimada, Izumi

2015 *The Inka Empire: A Multidisciplinary Approach*. Texas: University of Texas Press.

Soto Rodríguez, Catalina

2023 *Construyendo Imperios: Arquitectura, Producción Especializada y Dominación colonial en los casos del Tawantinsuyu y el Virreinato español (Recuay, Perú y Tarapacá, Chile)*. Tesis doctoral. CECLA, Universidad de Chile.

Spalding, Karen

2012 In Memoriam: Catherine Julien 1950–2011. *Colonial Latin American Review* 21(2):333–337.

Stanish, Charles

2012 La Ocupación Inca en la cuenca del Titicaca. En: L. Flores y H. Tantaleán (eds.), *Arqueología de la cuenca del Titicaca, Perú*, pp. 339–383. Lima: IFEA y Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Sáez Tajafuerce, Begonya

2018 Saberes situados. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 60:93–108.

Tantaleán, Henry

2016 *Una Historia de la Arqueología Peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad San Francisco de Quito.

Tavera Medina, Carito

2019 Una mirada feminista a la comunidad arqueología peruana. *Desde el Sur* 11(29):239–260. DOI: 10.21142/DES-1102-2019-239-260.

Thompson, Donald E.

1967 Investigaciones arqueológicas en las aldeas Chupachu de Ichu y Auquimarca. En: Iñigo Ortiz de Zúñiga (ed.), *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 1, pp. 359–362. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Torres González, Obdulia y Bernadette Pau

2011 “Techo de cristal” y “suelo pegajoso”. La situación de la mujer en los sistemas alemán y español de ciencia y tecnología. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* 6(18):35–59.

Valdez, Lidio

2024 Dorothy (Dolly) Menzel (1924–2024). *Arqueología y Sociedad* 40:7–13.

Williams, Verónica I. y Alejandra Korstanje

2021 ¿Por qué el pasado nos convoca como colectiva de mujeres? *Anales de Arqueología y Etnología* 76(2):159–188.

Wylie, Alison

2001 Doing Social Science as a Feminist: The Engendering of Archeology. En: Angela N. H. Creager, Elizabeth Lunbeck y Londa Schiebinger (eds.), *Feminism in Twentieth-Century Science, Technology, and Medicine*, pp. 23–45. Chicago: University of Chicago Press.

Zuidema, Reiner Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden y Boston: Brill.



---

Catherine Julien

La “escuela Rowe” y los incas

Albert Meyers

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0009-0000-1083-5624

albertmeyers23@gmail.com

Recibido: 8 de octubre de 2024 / Received: October 8, 2024, Aceptado: 7 de enero de 2025 / Accepted: January 7, 2025.

### Resumen

Este artículo ofrece una reflexión sobre la trayectoria académica de Catherine Julien en el marco de los estudios incaicos, destacando la influencia de la llamada “escuela Rowe” y el entorno intelectual del Instituto de Estudios Andinos de Berkeley. El autor delinea la fisonomía de las dinámicas de poder, los debates y las rivalidades entre las principales corrientes etnohistóricas norteamericanas (Rowe, Zuidema y Murra), así como su repercusión en el ambiente académico alemán y en la formación de nuevas generaciones de americanistas en la Universidad de Bonn. Se subraya la importancia de conservar una mirada crítica e independiente frente a estas tradiciones, señalando además las diferencias de enfoque y la riqueza que aporta la diversidad de perspectivas en la investigación sobre el mundo andino y los incas.

### Palabras clave

Catherine Julien, escuela Rowe, estudios incaicos, Udo Oberem, Universidad de Bonn

### Abstract

This article offers a reflection on the academic trajectory of Catherine Julien within the field of Inca studies, highlighting the influence of the so-called “Rowe school” and the intellectual environment of the Institute of Andean Studies at Berkeley. The author discusses the power dynamics, debates, and rivalries among the main North American schools (Rowe, Zuidema, and Murra), as well as their impact on the German academic community and the training of new generations of Americanists at the University of Bonn. The account emphasizes the importance of maintaining a critical and independent perspective in relation to these traditions, also pointing out the differences in approach and the richness that the diversity of perspectives brings to research on the Andean world and the Incas.

### Keywords

Catherine Julien, Rowe school, Inca studies, Udo Oberem, University of Bonn

## Introducción

En cuanto a las evaluaciones sobre los trabajos científicos en las ciencias humanas, tal vez más que en otras ciencias, considerando además el sistema de poder detrás de éstos, hay que tener en mente el peculiar carácter que configura la personalidad del autor o de la autora, especialmente si se trata de una contribución a un volumen en su homenaje.<sup>1</sup> Y más aún si se trata de un sector o de una especialidad dentro de los estudios americanistas precolombinos, como lo son los estudios incaicos. Para escribir sobre los trabajos científicos de Catherine Julien (aquí no se pretende de ninguna manera hacer una evaluación completa, sino no más bien un comentario muy personal), hay que tomar en cuenta su formación académica en la Universidad de California, Berkeley, y su relación con el Instituto de Estudios Andinos fundado en la década de 1960 por su maestro y promotor, John Howland Rowe.

Conocí a Catherine Julien en la casa de John y su mujer Pat Lyon en Berkeley a finales de 1970. Tanto John como su mujer me fueron presentados por Karen O. Bruhns tras mi regreso a Alemania, luego de mi trabajo de campo en Ecuador sobre los restos materiales incaicos en ese país, para mi proyecto de tesis doctoral dirigido por el Prof. Dr. Udo Oberem. Julien (“Kitty”) era una joven *undergraduate*, a quien todavía recuerdo por su entusiasmo y preguntas acerca de la arqueología incaica en Ecuador, sobre la cual no había todavía muchos estudios. Tal vez se originó por aquel entonces su interés por trabajar en arqueología empírica, lo que realizó más tarde en el Altiplano del Titicaca, en el lado peruano, antes de dedicarse a la etnohistoria a partir de los años ochenta. Rowe, si mal no recuerdo, nunca visitó nuestro instituto en Bonn, pero rememoro un encuentro con algunos andinistas bonenses en un café parisino durante el Congreso Internacional de Americanistas (ICA) en 1976, con ocasión de presentar su instituto y ofrecernos membresía.

También recuerdo que Oberem, mi *Doktorvater*, en sus clases sobre cultura incaica tomaba como base, “naturalmente”, la clásica tesis de Rowe (1946), pero advirtiéndoles a sus estudiantes también tener muy presente la otra gran tesis, la de Zuidema (1964). Además, era la época del “descubrimiento” de las visitas coloniales como nuevas fuentes para los estudios andinos, promovidas en muchas campañas por el incansable John V. Murra, quien años más tarde también visitó Bonn. Murra desplegó una inolvidable puesta en escena durante el ICA en Lima en 1970, presentando y discutiendo su con-

---

<sup>1</sup> Agradezco a las/los revisoras/es de este artículo por sus valiosos comentarios, que me han servido para hacer mis argumentos más contundentes, añadir algunas entradas en la bibliografía, además de sugerir cortes en el texto. Creo que nuestra ciencia necesita más controversias académicas para no terminar como mercancía en el mercado capitalista de saberes superficiales.

cepto de verticalidad andina expresada en el aprovechamiento máximo de los pisos ecológicos, basado en el análisis de las visitas coloniales.<sup>2</sup>

Hasta aquí ya se encuentran mencionados los que podrían denominarse los tres “decanos” de los estudios andinos, todos teniendo “su reino” en EE. UU. Mi impresión de los varios encuentros que mantuve con ellos, incluso el de París, es que las tres escuelas mencionadas presentaban convenientemente sus resultados; no obstante, raramente “cruzaban las espadas” pues, como recientemente lo describe un representante de la nueva generación de incanistas estadounidenses, los tres se encontraban en una permanente guerra de trincheras académica (Covey 2020: 18).

Para comprender el espíritu casi militar de la “escuela Rowe”, sirve un recuerdo de Richard Burger cuando quería que Rowe le aceptara como parte de su grupo de *graduate students*. En el primer encuentro en su oficina, “John fixed his gaze on me and without any small talk informed me that entering graduate school as his student was like enlisting in the army” (Burger 2006: 227). Se producía así una especie de corporativismo, sobre todo en los primeros años de existencia del *Institute of Andean Studies*, exigiendo grandes esfuerzos de parte de sus miembros y ofreciéndoles a cambio un apoyo casi incondicional. Entre las características de este comportamiento grupal se puede mencionar la poca tolerancia hacia opiniones diferentes, rara vez tratadas de manera argumentativa, sino que generalmente eran acalladas por simple silenciamiento. Para los que estuvimos socializados con una ética científica que incluía en la argumentación también el reconocer y/o tratar opiniones diferentes, este comportamiento generaba ingentes esfuerzos de comprensión, más aún para los antropólogos de Bonn, que tratamos de mantener una cierta independencia frente a los gigantes del otro lado del océano.

Udo Oberem, quien representaba al pequeño grupo de andinistas en la Alemania Occidental entre las décadas de 1960 y 1980, junto a Roswith Hartmann y después Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz como docentes de quechua (dejando de lado la situación especial en Berlín Occidental con Jürgen Golte como reconocido especialista en estudios andinos), nos recordaba siempre mantenernos independientes de cualquiera de estas corrientes: historia cultural con Rowe, estructuralismo con Zuidema, y socialismo moderado con Murra. Todavía recuerdo cuando en nuestras frecuentes salidas después del trabajo al bar *Theaterklausur*, en la esquina del entonces *Seminar für Völkerkunde*, en Regina-Pacis-Weg 7, en Bonn, Oberem comentaba que muchos trabajos sobre los Andes coloniales procedentes de plumas estadounidenses provenían muchas veces de autores con poco conocimiento del idioma castellano y también de la cultura hispana, así como también de la religión católica, necesarias para comprender mejor los procesos de cristianización del “mundo andino”. Fue una suerte que en aquel entonces se pudiera invitar cada semestre a un colega proveniente de algún país andino (gracias a la

---

<sup>2</sup> La conferencia de Murra fue titulada “Los cicales pre-europeos como verificación del modelo de ‘verticalidad’ en el control ecológico” y presentada en la Sesión IV-2b “Historia y etnohistoria: Ecología, economía y organización social”, véase el programa del ICA (Avalos de Matos y Ravines 1972: 106).

“Cátedra Humboldt”) y, aunque no pudieron formar parte de este programa, nos recomendaba la lectura de los y las colegas peruanos María Rostworowski y Franklin Pease G. Y., sobre todo de este último, además de Jorge Basadre, respecto a crítica de fuentes.

Cuando en el año 1986 murieron Hermann Trimborn, ex-catedrático del instituto (Hartmann 1990; Oberem 1987), y tres meses después, en el mismo año, su sucesor, Udo Oberem (Hartmann 1987; Wurster 1990), terminó la fase constitutiva del “seminario” y se inició un cambio significativo en la orientación temático-regional de su dirigencia. Bajo el nuevo catedrático, el mexicanista Hanns J. Prem, al año siguiente, se dio la oportunidad de invitar con una beca Humboldt a Catherine Julien, recomendada no solo por Rowe, sino también por el conocido colega e historiador de la Universidad de California, Berkeley, Woodrow Borah. Con este hito se inició una nueva fase de los estudios incaicos en Bonn.

Aunque en el caso de Oberem no quiero referirme a una “escuela”, cabe mencionar que durante las clases conjuntas con Kitty, se sentía la diferencia respecto de las anteriores “tradiciones académicas”, por llamarlas de algún modo. Recuerdo perfectamente cuando ella habló por primera vez del “novenio Inca”, pues quedé atónito. Mi propia intervención en esa oportunidad en cuanto a lo problemática de esa lista, considerándola históricamente, fue rechazada categóricamente. No hubo más discusiones sobre este tema en específico.

## **El proyecto “Historia cultural de los Andes Orientales Bolivianos” de la Universidad de Bonn y Catherine Julien**

El proyecto llamado coloquialmente entre nosotros como “Andes Orientales” bien le hubiera significado a Catherine Julien renovar su carrera arqueológica, pero en cambio decidió inclinarse por los estudios etnohistóricos. Creo que no sería exagerado decir que esta situación de entrar en el “proyecto boliviano” marcó su camino académico hasta el final de su vida, terminada tan trágica y prematuramente en 2011. Este proyecto le dio la ocasión a Kitty de pasar largas temporadas en los archivos españoles y americanos para estudiar la documentación sobre la temprana presencia española en el Oriente andino. Sin entrar demasiado en detalles, presentaré algunos datos del mencionado proyecto.

Samaipata es un sitio incaico bastante espectacular por su inmensa roca tallada ubicada en las últimas estribaciones de los Andes orientales bolivianos. Tuve la suerte de escuchar las descripciones de este enigmático sitio asistiendo a las clases de Trimborn, quien lo había visitado y explorado en los años sesenta (Trimborn 1967). Cuando llegó la convocatoria para una investigación del sitio en peligro de desmoronamiento, enviada por el Centro de Investigaciones Arqueológicas en Samaipata, se consideró seriamente la idea de iniciar un proyecto interdisciplinario sobre esta zona, hasta entonces poco trabajada. Después de una primera prospección en el sitio en 1990, postulé a la



*Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) para la financiación de un proyecto para una primera temporada en la zona, cuya realización no solamente permitió descubrir los restos de una ciudadela incaica importante, sino que también los remanentes de una casa de planta colonial española (Meyers 1993). A raíz de estos resultados, postulé nuevamente a la DFG para la financiación de una segunda fase más extensa y dividida en dos partes. Para la parte etnohistórica invitamos a Catherine Julien a colaborar y, respecto de la sección arqueológica, a partir de 1994, se llevaron a cabo cuatro temporadas de campo (Meyers 1998), dejando la responsabilidad administrativa en las manos de Hanns Prem.<sup>3</sup>

A pesar de que el llamado “Fuerte de Sabaypata” (Meyers 2005) sirviera como presidio español durante la llamada guerra toledana contra los Chiriguanos, la documentación hallada por Catherine Julien en los archivos fue sorprendentemente escasa.<sup>4</sup> Ante esta situación, ella extendió el área de estudio hacía las primeras fundaciones españolas como Santa Cruz de la Sierra y Tarija (esta última poco documentada hasta entonces), de manera que la colección de documentos publicados sobre este asiento es considerada fundamental y complementa el corpus de documentos y estudios de la autora, importantísimo para la historia de esta región y la temprana Colonia en general (Julien 2008). Por otro lado, el capítulo arqueológico del proyecto sufría recortes económicos y de personal, debido a la presión pública local (y nacional) para la conservación y presentación del sitio para ser declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, lo que finalmente ocurrió en 1998.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> El proyecto “Andes Orientales” continuaba de cierto modo una tradición de colaboración con los geógrafos bonenses, iniciada por Trimborn y Carl Troll cuyo discípulo, Wilhelm Lauer, guiaba el llamado “proyecto Kallawaya” en la cordillera nororiental de Bolivia (Lauer 1987). Por la parte de etnología participaba, por recomendación de Oberem, la antropóloga Ina Rösing (1942-2018) de la Universidad de Ulm, conocida por la impresionante cantidad de publicaciones etnográficas a su haber, y, por la parte de etnohistoria, Rodica Candeleanu (R. Meyers 2002: 137).

<sup>4</sup> Se conocen solamente siete manuscritos con explícita mención de Sabaypata. No se trata de que la administración colonial haya perdido interés en la región (Nowack 2012: 334) sino al contrario, le dedicó mucha atención al promover asentamientos españoles como barrera contra los continuos ataques por parte de las tribus de Tierra Baja (Yuracarés y sobre todo Chiriguanos), así como para proteger el importante camino entre la capital de Charcas y Santa Cruz la Vieja (Combès y Meyers 2018).

<sup>5</sup> Este factor influía en el diseño del proyecto pues implicaba el descubrimiento, la documentación y conservación de unas 55 estructuras arquitectónicas (templos, recintos pequeños y medianos, una inmensa *kallanka*), así como la precaria situación de la roca tallada en estado de deterioro, circunstancias que requerían recursos personales y financieros que menguaban. Para más información sobre estudios recientes sobre el sitio, incluso un excelente nuevo plano de la roca tallada (véase Kościuk et al. 2021).

## Catherine Julien, la “escuela Rowe” y los incas históricos

En esencia, lo que plantea la “escuela Rowe” y sus discípulas y discípulos, basándose principalmente en una evaluación de los datos presentados en la crónica de Cabello Balboa, es que el “imperio incaico”, el llamado Tahuantinsuyo, se formó básicamente en las tres últimas generaciones de una monarquía divina, es decir, con Pachacuti (“el noveno Inca”) como fundador e iniciador de la extensión del régimen de Cuzco. Este, inicialmente solo, y luego junto con su hijo Tupac Yupanqui, habría logrado expandir el ámbito incaico a sus conocidas dimensiones gigantescas. El tercer dinasta, Huayna Capac, solo habría añadido pequeñas partes en la formación del Tahuantinsuyo, llegando su extensión desde el sur de Colombia hasta el sur de Chile. Esto se solía denominar posteriormente como la versión corta o *short version* de la conquista (desde 1438 hasta la llegada de los españoles), la que prácticamente sobrevivió como un dogma hasta nuestros días. No es necesario repetir la descripción de las bases de esta construcción o reconstrucción de la historia incaica. La esencia de esta visión historicista del incario radica en el listado de doce dinastas, míticos hasta el noveno inca, y en la conversión de los incas míticos en históricos con el “noveno rey”, Pachacuti, fundador del “imperio”.

Durante su estadía en Bonn, Catherine Julien defendía esta posición categóricamente. En su libro en alemán “Die Inka” —traducido a varios idiomas, aunque no al inglés pues, algunos capítulos (5 y 6) se incluyeron en su libro posterior (Julien 2000) — apenas mencionaba a pie de página otras opiniones, como la de Pierre Duviols (1979), sobre una posible diarquía incaica basada en mitos sobre los cuales estaría codificada la organización social (Meyers 2000: 318). Dado el desarrollo de los estudios incaicos durante los años ochenta, y con el crecimiento de las excavaciones en la región de Cuzco, aún los más fervientes defensores de la “versión corta” se dieron cuenta de la creciente importancia de estudios arqueológicos para acompañar/modificar/corregir los análisis basados en las fuentes escritas. Como reflejo de los resultados de sus excavaciones en Cuzco, a principios de los noventa, Brian Bauer ya había retrocedido el inicio del Horizonte Tardío a 1400 (Bauer 1992; véase también Meyers 2016: 261).

Ignoro si Catherine Julien o algún miembro de la escuela Rowe consideraron los resultados de las excavaciones arqueológicas para “ajustar” su cronología de sucesión de los tres personajes: Pachacuti, Tupac Yupanqui y Huayna Capac. Más bien, en cuanto a Rowe mismo, recuerdo una escena significativa durante un simposio en Dumbarton Oaks (Washington), celebrada en su honor y con su presencia, así como la de Murra, Zuidema y, desde el Perú, María Rostworowski, en octubre de 1997. En una presentación sumaria sobre *The Inkas in the Southlands*, D’Altroy y sus colegas argentinos V. Williams y A. M. Lorandi, llegaron a la conclusión de que los incas debieron haber llegado a la región antes de lo indicado por los cronistas (D’Altroy et al. 2007). Durante la discusión de los datos radiocarbónicos presentados por D’Altroy, en un momento de tensión, John Rowe interrumpió la ponencia exclamando: “*That’s not true!*” Ahora bien, tal vez también por respeto y tributo a la situación especial del encuentro —era el último que se celebraba

contando con estas cuatro personalidades que marcaron los estudios incaicos durante la segunda mitad del siglo XX—, no se llegó a conclusiones satisfactorias, aunque sí se mencionó en la publicación diez años más tarde, un *heated debate* sobre dicha cronología (Burger 2007: 427). Cada corriente seguía en su postura de manera rígida, reforzando sus trabajos y sus posiciones.

## Leer la historia de los incas

Volviendo a lo que ha sido declarado como *magnum opus* de Catherine Julien, *Reading Inca History*, me gustaría comenzar con la frase final del libro, que considero un verdadero *statement*: “*There is an Inca history*” (Julien 2000: 302). Por supuesto, esta frase no podría responderse simplemente con un: “*So what?*”, pues la historia de un pueblo se puede manifestar de diferentes maneras, tanto a través de su legado material como inmaterial. En cuanto a lo primero, resulta evidente que los restos inmuebles y transportables, claramente definidos por su estilo —aunque todavía no completamente analizados en cuanto a su carácter y su profundidad temporal—, son las manifestaciones de un ente cultural y social claramente definido e identificable. En cuanto a lo inmaterial, a partir de los escritos, por ejemplo, de Jan Vansina, Jack Goody o del antropólogo Eric Wolf —por mencionar solamente a los más conocidos—, ni los estructuralistas más enconados hubieran negado la existencia de un concepto de historia o registro memorial por parte de los pueblos ágrafos. ¿Por qué, entonces, esta efervescencia? Veo dos razones, ambas interconectadas. La primera es la posición de Julien, de negar la historicidad de las partes integrantes (étnicas y otras) del complejo sociocultural llamado incario, superponiendo más bien un grupo, una élite inca que, una vez asumido el poder, lo conservó y reforzó militarmente mediante el sistema de parentesco, lo que contribuyó a la creación y transmisión de una memoria. El “esqueleto” de esta memoria sería la historia de la aparición, en Cuzco, del ancestro fundador, Manco Cápac, y el establecimiento del “imperio incaico” por una dinastía de doce emperadores. La segunda razón se vincula con tres aspectos: la negación de cualquier testimonio escrito o simbólico prehispánico, la propuesta de un paralelismo de poder y su transferencia vía linajes de parentesco (diarquía) y, finalmente, la creciente evidencia arqueológica de un proceso de expansión incaica más lento y más temprano, lo que cuestionaría la *short version* por completo. Ahora, más de veinte años después del fallecimiento de Rowe, se vislumbra esta posición o, por lo menos, gran parte de ella, en ruinas. Las evidencias arqueológicas son tan contundentes que ya no son compatibles con la versión de una rápida expansión del Tahuantinsuyo, entendida a manera de un *Blitzkrieg* y postulada para las décadas de 1460 y 1470. En esto hay que subrayar la contribución de los “colegas del Kollasuyu” (Bolivia, Chile, Argentina), quienes aportaron dataciones radiocarbónicas y de termoluminiscencia que sitúan la presencia de restos materiales incaicos en esta

parte del Tahuantinsuyo más de cien años antes de lo indicado por la cronología corta (por ejemplo Schiapacasse et al. 1991; Cornejo 2014; García et al. 2021).<sup>6</sup>

Para reforzar su enfoque, Catherine Julien alude al tratamiento de la historicidad por parte de nuestros colegas mesoamericanistas en cuanto a las escrituras aztecas, mixtecas o mayas. En efecto, las estelas jeroglíficas mayas han podido ser transcritas como manifestaciones “históricas” de dinastías reinantes, sobre todo por describir sus éxitos en conquistas. Esto puede constituir un argumento heurístico sólido como para postular que los incas tenían interés en un registro dinástico y de eventos importantes, como las conquistas. Entre las pruebas que menciona se encuentran los tablones pintados con datos sobre la vida y los hechos de los dinastas, así como paños textiles o lienzos que el virrey Toledo había mandado a España como regalo a la Corona, pero que se han perdido. Ahora bien, los quipus no han podido ser interpretados en este sentido, y los llamados *tokapus* tampoco.<sup>7</sup> Además, el famoso Punchao (la estatua en forma de niño con tocado de rayos solares, todo en oro, que representaría el centro de veneración en el llamado templo del sol) o los *guaquis* (interpretados como una especie de *alter ego* de los incas gobernantes), todos ellos no parecen haber sido obras-retratos realistas de personas, sino más bien estilizaciones “abstractas”, como todo el arte incaico.<sup>8</sup>

Julien parte de la conocida suposición de que, a partir de Pachacuti y fundado el “imperio”, se reescribía la historia, y que esta tradición dinástica debe haberse reflejado en las crónicas. Por ello, en *Reading Inca History*, compara las descripciones de los diferentes cronistas no solo para ver quién copiaba a quién, sino también para filtrar los datos que, en su opinión, relatan una tradición genealógica, principalmente aquellos que describirían las *life histories* de los fundadores dinásticos. A estas historias de vida ella las llama *genres*, asumiendo que cada soberano usó ciertos medios visuales para asentar su estatus. Como se ha destacado en las múltiples reseñas del libro, Julien ha empleado un método nuevo en su campo, que ella misma describe como “a kind of archaeology of the source materials” (Julien 2000: 12), para encontrar eventuales niveles de relaciones “auténticas” de los sucesores de la llamada nobleza inca. En esto, así como en práctica-

---

<sup>6</sup> Críticas de la “versión corta” y su aplicación a la arqueología del Horizonte Tardío, sobre todo de la reducción temporal de la expansión del incario a la época entre 1463 y 1473, ya existía desde los años sesenta (por ejemplo Wedin 1963; Meyers 1975) pero no han sido consideradas o quizás simplemente han sido silenciadas.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo Déléage (2007a), y sobre todo Severi (2012) para una discusión de los quipus más allá de la pregunta de si eran escritura o no. Lydia Fossa (2019), criticando el enfoque “occidental” de los cronistas habla de “textos” entre comillas, no en el contexto tradicional de escritura alfabética sino dentro del sistema comunicativo incaico.

<sup>8</sup> “Generally, the Inka Empire did not rely on images to consolidate or communicate its power. Although portraits of the Inka rulers were made in the Colonial Period, they were made after European models to prove legitimate connection to Inka royalty by the native aristocracy. The Inka did not have a personality cult of its rulers commemorated in statuary. Part of the reason for this is that the Inka venerated the actual mummies of their ancestors and were not interested in replicas” (Pasztory 2010: 142). Véase figura 1 y también Meyers (2017: 188–189).



Figura 1. Cabeza de piedra de la época colonial española. Representa al Inca Viracocha. Museo de América, Madrid, No. Inv. 07799 (foto: Joaquín Otero Ubeda).<sup>9</sup> Indicación de procedencia: Amarucancha, Cuzco.

mente todas sus otras publicaciones sobre el tema, impresiona por un manejo de datos realmente inédito en nuestro medio.

Sin embargo, no han dejado de existir también comentarios escépticos en cuanto a lo que plantea, por ejemplo, en relación con la lista de doce reyes míticos que transmitirían una tradición dinástica por medio del parentesco. Uno de los participantes en las excavaciones de Cuzco, afirmaba ya en 2006 lo siguiente: “Archaeological data and comparative historical evidence indicate that the traditional twelve-generation kinglist cannot be treated as a complete and plausible account of Inka succession and chronology” (Covey 2006: 174). Dejando de lado por el momento la creciente evidencia arqueológica, la lista de doce reyes transmitida por plumas europeo-cristianas recuerda a la representación de los doce césares del Imperio Romano en la pintura renacentista (Stephens 2022) o a las doce tribus de Israel y la necesidad de los escritores de la época colonial española, de encontrar un nexo entre el comienzo de la humanidad, desde Adán y Eva o los descendientes perdidos de Noé y los habitantes de esta nueva parte

---

<sup>9</sup> Véase [www.cultura.gob.es/museodeamerica/coleccion/america-prehispanica/viracocha.html](http://www.cultura.gob.es/museodeamerica/coleccion/america-prehispanica/viracocha.html).

del mundo “descubierta” y conquistada. En efecto, existen varios intentos de buscar una solución al problema buscando paralelismos con la Biblia. Julien es consciente de este problema, y en sus conclusiones (2000: 298) menciona un relato del diluvio diferente al escrito en el libro del Génesis, y lo toma como evidencia de su método de filtrar elementos no hispánicos en las crónicas.

Sin embargo, lo que hace falta —y esto no se refiere solamente a Julien sino a toda la (etno)historia andina— es un acercamiento diferente a los textos de las crónicas y otros documentos comparables, un acercamiento que respete las reglas del método histórico-crítico, particularmente de la hermenéutica clásica. Un buen ejemplo podría ser la investigación del Jesús de la Biblia, sea histórico o mítico. Sea cual fuere la denominación —cambio de perspectiva, “historia constructivista” (Schröter 2019) o cualquier *turn*—, el resultado de un procedimiento como este es siempre una interpretación del *recuerdo* de un evento o una persona, pero no pretende ser idéntico al pasado mismo (Zimmermann 2023: 63). Según esta teoría, no se trata de reconstruir al Jesús histórico, hubiera o no tenido una existencia real, sino al Jesús *memorizado* (Dunn 2019; Schröter 2019). Tal vez Zuidema tenía en mente tales conceptos cuando decía que el aproximamiento *histórico* a los incas llevaba a un callejón sin salida.

Lo que Julien hace con su “arqueología de las fuentes” es una interpretación de los incas recordados postconquista, es decir, lo que los informantes de los españoles recordaban o pretendían recordar sobre los incas. Tal como se ha discutido la existencia real de Jesús de Nazaret, se puede también discutir o cuestionar la existencia de todos los “reyes” incaicos, incluyendo los tres últimos. En estricto rigor, ni siquiera Huayna Cápac, el supuesto padre de Atahualpa, se puede caracterizar como figura histórica porque ningún español lo llegó a ver, y no hay ningún legado material auténtico suyo. Hasta que no se encuentren otras fuentes, se puede constatar que todos los datos sobre estas personas y sus hechos son ficticios. Lo que sí es facticidad es la memoria sobre ellos.

Otra problemática en la búsqueda de genealogías de los gobernantes incaicos es la aplicación de patrones occidentales, ya sea basados en la genética o dentro del esquema tradicional de clasificaciones antropológicas de parentesco (linajes, clanes, etc.), así como en sistemas de parentesco clasificatorio. Por mucho que se haya discutido el sistema de parentesco incaico, ninguna teoría me parece plenamente convincente. Los incas recordando a sus abuelos: ¿pensaban siempre en términos genéticos? ¿En linajes, tanto patri como matrilineales? ¿O pensaban en otros ancestros, en otras personas, incluyendo montes, lugares sagrados, estrellas, de manera semejante a los conceptos de ancestralidad o procesos de “ancestralización” descritos y discutidos entre los antropólogos de la Amazonía (Fausto y Heckenberger 2007; Mouriès 2014)? Tim Ingold, al tratar en un capítulo de su libro el tema “ancestry, generation, substance, memory, land” (2021: 132-151), propone sustituir el modelo genealógico simbolizado por el árbol de vida bíblico por lo que él denomina *relational approach*; es decir, al reconocer a los ancestros, lo importante no es el nexo biológico, sino la relación vivida con ellos. Menciona el ejem-

plo etnográfico de los ojibwa de Norteamérica, que señalan como sus abuelos al Sol, los Cuatro Vientos y otros seres no-humanos. En el caso de los incas, llamados “hijos del Sol”, me parece que una exégesis antropológica de las fuentes, en este sentido, podría ser más fructífera que el mero énfasis en la reconstrucción de una línea dinástica biológica.

## Los incas y algunos aspectos del “giro ontológico”

En la introducción a su libro, Catherine Julien (2000: 9) argumenta en contra del estructuralismo antropológico de Zuidema, planteando que este no incorporaba en su teoría los cambios y procesos históricos. Esta suele ser una crítica muy frecuente al estructuralismo. Pero, de nuevo: *¿so what?* ¿Con qué fundamento deberíamos aplicar “nuestro” concepto de historia a sociedades que no tenían escritura en el sentido occidental y que, tal vez, ni siquiera pretendían comunicarse con “nosotros”? Por simple que parezca esta frase, después del llamado *ontological turn*, tal vez comenzamos a tomarnos más en serio estas ideas. “Nuestra” historia de los incas es principalmente la lectura de los españoles, en su afán y necesidad legitimadora de darles una historia a los pueblos subyugados. O como lo ha llamado el conocido romanista Hans Ulrich Gumbrecht: “La transformación de la historia incaica como prehistoria del imperio mundial español”.<sup>10</sup>

Escribir historia(s) es un asunto de intereses. ¿Les hemos pedido a los incas que escriban su historia? ¿Nos lo han pedido ellos? Algunos, en efecto: aquellos miembros de la élite autóctona que más pronto comprendieron el sistema colonial occidental y lo emplearon para sus intereses y para mantener sus privilegios. Y así se han producido los documentos de los cuales exprimimos la esencia histórica de los incas. Ahora bien, ¿qué ha pasado con la memoria colectiva “escrita” en otros sistemas de comunicación, como el cuerpo o el paisaje, o por ejemplo en el *topographic writing* (Santos-Granero 1998: 142), o con la ontología que supone el sistema de ceques?<sup>11</sup> También estos sitios y lineamientos sagrados han sido ocupados por el “nuevo” sistema ontológico cristiano, con sus cruces, sus diablos, etc., en las montañas, así como la aplicación del calendario ritual y lineal cristiano. ¿Y el resto de la población? Seguía como pueblo sin historia o, en el mejor de los casos, se dejaba asistir en sus pleitos ante el nuevo sistema jurídico español, sirviendo estos pleitos y otros escritos como fuente para una “etnohistoria bastarda” (Tavárez y Smith 2001), disciplina híbrida en eterna búsqueda de orientación entre la historia y la antropología, y también la arqueología.

<sup>10</sup> “Die Umformung der Inka-Geschichte zur Vorgeschichte des spanischen Weltreichs” (Gumbrecht 1987: 243). Aunque se refiere a Garcilaso de la Vega, esta idea se puede generalizar y aplicar a todos los cronistas coloniales.

<sup>11</sup> “The ontology of Amerindian historical events [...] generates cosmogonic knowledge that is completely different from Greco/Roman/Jewish cosmogony” (Magalhães 2023: 13).

En cuanto a la historicidad de los incas y el carácter general de su cultura y su interpretación actual, reina una cierta desorientación: ¿existieron los incas como grupo étnico, como nobleza o solo como un grupo militar cuyo jefe fue una especie de *primus inter pares* (Itier 2019: 150)? ¿Existieron las *panacas* (Itier 2011), la monarquía o diarquía, una “herencia posicional” (Ramírez 2023: 167), o incluso una cronología en versión corta o larga? ¿Con qué justificación se postulan las fechas “exactas” de reinados (Pachacuti 1438, Tupac Yupanqui 1463/71, Huayna Capac 1495), cuando se sabe que no están basados en documentos émicos, “[w]e have not a single emic account of the Inca realm” (Fleming 2016: 3)? Una de las razones para esta desorientación, a mi parecer, es la falta de rigor metodológico: es decir, pretendemos manejar conceptos de etnología, historia, arqueología y lingüística aplicados a una región al mismo tiempo, lo que teóricamente es positivo, pero tal empresa requiere una disciplina personal y académica rígida. En tal sentido, comprendo la crítica de César Itier a las interpretaciones de las crónicas y los diccionarios que no consideran los textos quechuas y aimaras del primer siglo colonial; es decir, “de los textos antiguos en lenguas autóctonas, los cuales se consideran, como en otras áreas del mundo, como el material fundamental del estudio de las sociedades y las culturas” (Itier 2011: 192). Coincido, pues, con su conclusión radical: “Tal como se suele comprender hoy, es decir, como una nobleza, el concepto de ‘inca’ es una construcción colonial” (Itier 2019: 149).

Sin querer repetir mi argumentación de años anteriores (Meyers 2016, 2019), me remito a los comentarios hechos hace más de una década por dos colegas mesoamericanistas bonenses, sobre los casos en que los documentos postcoloniales son usados para llenar los huecos en la interpretación arqueológica precolonial y viceversa. ¡Y a su recomendación de interpretar el contexto arqueológico, en primer lugar, de manera independiente de cualquier fuente escrita (Grube y Prem 2013: 86)! Esto es una recomendación “desde afuera”, que en los estudios andinos sigue teniendo poco eco, a pesar de que ha crecido la consciencia de que la canonización de la versión corta, ha bloqueado el establecimiento de una cronología verdaderamente arqueológica del complejo cultural inca. Para ejemplificar este razonamiento, cito dos estudios recientes, interesantes y relevantes, de autores que presentan alternativas; sin embargo, en la discusión de las evidencias arqueológicas, tratan de acoplarlas a las ya conocidas “evidencias etnohistóricas”. El primero es una evaluación de la gran cantidad de datos radiocarbónicos provenientes de Machu Picchu, la supuesta “corte de verano” de Pachacuti (Lane y Marsh 2023). Después de una excelente discusión del registro radiocarbónico y sus problemáticas metodológicas, así como de las evidencias de una expansión mucho más temprana hacia la parte sur del Tahuantinsuyo, los autores se esfuerzan en integrar los resultados arqueológicos a una versión etnohistórica también muy crítica en cuanto a las fuentes, como por ejemplo las probanzas (*praise narratives*), de las cuales provienen la mayoría de los datos. A pesar de esto, y de la convincente crítica sobre todo hacia la tendencia a la *royalization* en la historiografía colonial española, siguen tratando de acoplar los resultados, en forma de una reinterpretación de la *life history* de Pachacuti, en el caso de Machu Picchu, y de una dinastía dual incaica en relación con la temprana conquista



del sur. Esto constituye un avance en cuanto a una arqueología que no pretende ser el *handmaiden* de la etnohistoria, sino más bien lo contrario.

El segundo trabajo proviene de la parte del grupo finlandés constituida alrededor del historiador Martti Pärssinen, quien tuvo para su tesis doctoral como mentor a John Murra y que, dicho sea de paso, también puede ser relacionado con la escuela Rowe. En sus recientes comentarios sobre las sugerencias de la expansión del Tahuantinsuyo hacia el sur del altiplano del lago Titicaca (Pärssinen y Korpisaari 2023), además de que continúan combinando elementos “arqueo-históricos”, se puede observar una cierta incoherencia de argumentación, así como inseguridad o tardanza para aceptar posiciones que por tantos años han sido negadas (Meyers 2002). Por ejemplo, aunque suelen tomar como referencia a la lista de los doce “reyes” incaicos, también la ponen en duda (“is not trustworthy” (Pärssinen y Korpisaari 2023: 173)). Sobre el mito de origen de los incas, en cuanto a su procedencia de Tihuanaco o de las islas del Sol y de la Luna del lago Titicaca, los autores reconocen que tiene “at least some grains of truth” (ibíd.: 167). En general, toman a los mitos como *reliable*, sobre todo cuando vienen de los quipus, que consideran como verdaderos textos. Pero por otro lado, también agregan que “it would be a mistake to interpret these myths literally, as actual historical events” (ibíd.: 173). De manera sorprendente, atribuyen al mito de la llamada Guerra de los Chancas (considerado por muchos autores, incluida Julien, un evento real) poco valor histórico (ibíd.: 173, nota 3). En cambio, para resaltar solo un ejemplo más, dan por cierto que el rey de los Kollas participaba en la ceremonia de boda del Inca Viracocha, quien después se alió con el reino Lupaca contra los mismos Kollas, como relatan los cronistas (ibíd.: 180). A los incas mismos los ven arqueológicamente representados por la cerámica Killke, asunto que por una cita de mis propios aportes al tema relativizan. En resumen, como he tratado de demostrar, la corrección de los dogmas de la escuela Rowe y de los estudios incaicos en general podría generar los resultados esperados por mucho tiempo, pero requiere más disciplina rigurosa para que sea más que un mero “juego de pelota” académico.

## La situación académica “occidentalizada”

Es preciso recordar la situación académica en la que se encuentran los estudios incaicos (y no solo ellos). Si no tenemos escritura o glifos que nos ayuden a interpretar un fenómeno histórico, no tenemos que negar lo que parece ser la realidad. Es comprensible pretender presentar datos sólidos sobre una “entidad prehistórica” de la dimensión del incario. En el mundo de la competencia académica frente a los estudios mesoamericanistas —por no hablar de los estudios de la Antigüedad Clásica—, puede ocurrir que nos sintamos menospreciados y “exotizados”. Basta con considerar la situación de estos estudios en Europa, pero también en los Estados Unidos. La poca concurrencia y competencia llevan a que relativamente pocos individuos “dominen la escena”, no solamente en cuanto al acceso a medios financieros y de personal, sino también en cuanto

a la política de *peer reviews*. En los propios países sudamericanos rige la situación conocida de dependencia que, en vez de mejorar, parece cada vez más fuerte.

Además, existe una situación general en las humanidades que he llamado “occidentalismo académico” (Meyers 2017), que va de la mano con la mercantilización de la ciencia. Se caracteriza por el monolingüismo inglés, la dominación de medios de publicación y la concentración de editoriales angloamericanas con intereses netamente capitalistas. El monolingüismo tiene dos caras, una aparentemente positiva y la otra negativa. Como positivo puede ser visto el acceso a conocimientos y saberes “globales” por parte de poblaciones que hablan y leen solamente un idioma, el inglés. De esta manera se evitaría que estos saberes quedaran reducidos a una élite —por ejemplo, los científicos especializados— y/o a los estudios sobre Latinoamérica. Lo negativo es la adjudicación de estos saberes por parte de algunos monolingüistas y el encajamiento forzoso en su sistema epistemológico, por ejemplo el sector de la población cuyo idioma materno es el inglés. Esto concierne también a los estudios de nuestra especialidad, cuando se cita y trabaja con las traducciones en inglés de los cronistas españoles. Para comprender e interpretar el mundo del cual vienen estas obras y para el cual han sido escritas, este procedimiento es problemático (Dedenbach-Salazar 2003: 70). Otro efecto de esta política de publicaciones, relacionada con los estudiosos del tema que nos ocupa, es la evitación o negligencia de citaciones en idiomas que no sean el inglés. También el libro de Julien (2000) está escrito para este círculo de consumidores (traducciones de cada cita en español, entre otros), así como la reciente, voluminosa e importante contribución al tema de Alan Covey (2020). Ambos autores citan trabajos escritos en español solamente en pocos casos y cuando apoyan sus argumentos. Una de las consecuencias de esto es que, hasta las contribuciones más relevantes al tema, escritas en español, pasan desapercibidas y no son consideradas importantes para el lector angloparlante.

## **El *lapsus americanus* y consideraciones finales**

En tiempos en que el sistema de los llamados valores occidentales tradicionales empieza a erosionarse, ha salido un libro con el título llamativo *The Dawn of Everything*, el amanecer tal vez en doble sentido: no solamente de la humanidad en cuanto a su desarrollo histórico desde la “edad de piedra”, sino también en el sentido de iluminar nuestra mente tan impregnada por las ideas que provienen desde lo que llamamos el “tiempo de la Ilustración”. Graeber y Wengrow (2021) sustentan que no solamente “nosotros” hemos inventado las ideas de la libertad y otros pensamientos ilustrados, sino que también otras sociedades, culturas y personas han participado en el proceso de la creación del Homo etiquetado como *sapiens*. Con razón se ha convertido en un *bestseller* que puede ser leído e interpretado en relación con el aún más vendido libro de Yuval Harari (2014). En contraste con este último, los autores no interpretan el desarrollo de la humanidad en una línea recta, de lo primitivo a lo complejo, sino como un continuo altibajo, si se quiere usar esta expresión. Hubo sociedades que “escogie-

ron” crear un Estado y otras que lo evitaron conscientemente, sociedades “primitivas” con esclavitud y sin esclavitud, con agricultura desarrollada y con regresos a la vida de cazadores-recolectores, con una especie de democracia antes de “nuestra Ilustración” (como por ejemplo, la confederación iroquesa de Norteamérica). Además, hablan de mega-urbanismo, es decir, grandes complejos de asentamientos sin tecnologías sofisticadas y sin concentraciones de poder bajo una élite gobernante, como parece que fue el caso de Teotihuacán.

Por cierto, hoy en día se cuestiona el esquema de clasificaciones socioculturales dentro de la antropología, que sugiere una línea recta desde bandas u hordas, tribus y jefaturas hasta estados. Sin embargo, se sigue hablando de “reyes” e “imperios” en contextos ajenos a la civilización occidental, categorías basadas en la tradición hebrea-greco-romana. En este sentido, preguntas como ¿el Tahuantinsuyo era un imperio? o ¿sus jefes pueden ser llamados “reyes” o “emperadores”? emergen en el contexto de un problema de comparabilidad, la eterna discusión de la antropología en general (no solamente desde el *Galton’s problem*), en la que, sin embargo, no quiero profundizar por razones de espacio. Lo que sí quiero realzar y lo que me parece que ha sido poco considerado en nuestra ciencia hasta ahora, es algo que he llamado el *lapsus americanus*. Se trata de considerar el desarrollo humano en el llamado Nuevo Mundo como un fenómeno aislado; con el efecto de que los inmigrantes en este continente, hace unos quince a treinta mil años o más, vivieron y desarrollaron modelos sociales diferentes y ciertamente no idénticos con los del Viejo Mundo. Mientras que allí —como lo ha expuesto Harari— se puede hablar de una cierta dinámica evolucionista orientada al progreso tecnológico, sobre todo en técnicas de guerra y expansión territorial, con el resultado del desarrollo de los grandes imperios, en el doble continente “americano” los procesos históricos no pueden ser vistos como paralelos. Se pueden describir muchos ejemplos (Meyers 2017: 135-137), pero aquí me limito a ilustrarlo en el campo tecnológico militar, y en especial en la metalurgia. Los saltos tecnológicos en el Viejo Mundo (desde la edad de piedra hasta las de bronce y de hierro) han sido frecuentemente interpretados como un mejoramiento de las armas de guerra: una espada de estaño es más efectiva que una de bronce. La lista puede continuar con los carros de combate con ruedas de hierro o las espuelas para montar caballos, tecnologías de guerra en general, que Harari interpreta como *movens* del desarrollo de las sociedades. En cambio, en las sociedades americanas precolombinas, aparentemente el desarrollo tecnológico metalúrgico no seguía estas líneas. A pesar de que conocieron prácticamente todas las tecnologías desarrolladas en el Viejo Mundo e incluso algunas más, parece que el *efecto movens* puede encontrarse en el campo sensual-estético, por ejemplo, en la preferencia por ciertos colores o sonidos en vez de un uso práctico en el combate. Además, tal vez habría que descartar la palabra *movens*, ya que insinúa de cierto modo un proceso evolutivo.

Para el tratamiento conceptual y teórico de formaciones sociopolíticas como “estados” o “imperios”, hay que distinguir entonces entre estas dos grandes esferas (¿o quizás más?) de desarrollo independiente en el globo. ¿O dejamos los dos términos de lado

cuando tratamos las sociedades precolombinas? ¡Imposible! Parece, pues, que ya se ha pensado y escrito demasiado sobre temas como el “Estado Antiguo” o *ancient empires* incluyendo a los fenómenos americanos. El caso de los incas podría servir como inicio para crear un modelo teórico alternativo. Recordemos lo que constata Pasztory (2010: 34): “Of all the great ancient civilizations in the world, Peru was the only one without a writing system”. ¿Un Estado o quizás un imperio sin escritura? Dada la fluidez entre oralidad y literalidad discutida en los recientes debates entre antropólogos y lingüistas, el criterio de escritura en el sentido occidental para clasificar los sistemas comunicativos amerindios es irrelevante (por ejemplo Clados et al. 2022: 225).

Propongo repensar el “fenómeno Inca” y dejar de lado las falacias del acercamiento histórico con todo su bagaje teórico tradicional, y concentrarse en el tratamiento teórico y metodológico de las evidencias irrefutables del complejo arqueológico-cultural inca, tan claramente definible en sus varias expresiones estilísticas, manifestadas en su cultura material. Con esto se obtendría un corpus tratable teóricamente y comparable con complejos culturales de ontologías no occidentales similares. Un ejemplo podría ser el estudio de la distribución de elementos estilísticos sobre un espacio tan extendido como se ha postulado para el Tahuantinsuyo, elaborando conceptos explicativos sin recurrir a modelos ajenos al contexto americano, como el del “imperio”.

Julien sostiene que Zuidema aplica a los incas un sistema usado por antropólogos cuando describen “small-scale societies elsewhere in the world”, y se pregunta: “If the Incas were more like the Ge or the Bororo, then we could apply what anthropologists had learned about such societies” (Julien 2000: 9). En efecto, eran más comparables con los pueblos de la Amazonía que, por ejemplo, con el Imperio Romano, ¡el cual sirve como modelo a los cronistas y los defensores de los incas históricos! Graeber y Wengrow (2021), al tratar el ejemplo de las culturas amazónicas, mencionan el tratamiento de la naturaleza por parte de estas culturas como un juego de experimentos con plantas y animales, y diferentes formas de intercambio. Asimismo, también experimentaron con los sistemas de liderazgo y sociales en general, “jugando” entre igualitarismos y líderes temporales, entre sistemas rituales dominados a veces más por mujeres y otras por hombres. Los hallazgos arqueológicos tan novedosos de las últimas décadas y sus interpretaciones van hacia esta dirección. No son “captados” persuasivamente a través de los conceptos viejomundistas (Magalhães 2023; Neves 2024). Esto se refiere tanto a la inmensa diversidad de flora y fauna y de la naturaleza en general, pero sobre todo a los asentamientos extensos de baja o mediana densidad poblacional llamados megaurbanismos (Neves y Castriota 2023) y la arquitectura monumental (Jaimes Betancourt y Prümers 2018), con su gigante complejo de montículos, terraplenes, zanjas, diques, y caminos rectos y radiales; en fin, una ingeniería y un modelo cosmogónico sofisticado que ha sido comparado con el sistema de ceques de Cuzco (Rostain et al. 2024: 13). En efecto, también Zuidema, en una cita *postmortem*, apunta hacia esta dirección: “Ceque systems like that of Cuzco, and age-class systems, had an importance far wider and more profound than is perhaps recognized in modern studies of Andean culture” (Zui-

dema 2020: 73). Para ejemplificarlo, se refiere a la estructuración social por clases de edades entre los Tukuna y al ordenamiento ritual del espacio descrito por Lévi-Strauss para los pueblos Bororo (Lévi-Strauss 1978), y el sistema de ceques del Cuzco. No sostiene la presencia directa de los incas en esta región remota —como se ha realizado después de la conquista europea (Meyers 2005)— sino que está sugiriendo un largo proceso de intercambio cultural en lo que él llama el “área cultural andino-amazónica”.

Aunque habría que fortalecer aún más este concepto, debemos constatar que la división entre Andes y Amazonía “as the last frontier between culture and nature was, however, never much justified by archaeology” (Beresford-Jones y Murillo 2022: 21). Zuidema apunta a semejanzas entre los patrones de asentamiento del Altiplano Boliviano pre-Tihuanaco y el Brasil central (de la misma manera Hornborg 2022: 64-65), lo que tal vez se confirmaría con el avance de la arqueología amazónica; tal vez no. De todos modos, son llamativas las analogías dentro de sistemas de comunicación gráfica entre varias culturas de Tierras Bajas y, por ejemplo, los *tokapus* andinos (Clados et al. 2022) o véase también el repertorio de los motivos de pintura corporal amazónica, comparables con los diseños en la cerámica incaica, compuesto por Déléage (2007b).

Parafraseando el título del libro de Catherine Julien *Reading Inca History*, he propuesto una lectura de la historia del universo arqueológico-cultural inca considerando una evolución más lenta, en un espacio temporal y geográfico más amplio que el que implica la versión corta, tal vez unos doscientos a trescientos años (véase cuadro 1). El complejo estilístico-cultural apostrofado como “Inca”, en el sentido más amplio, puede ser visto como una esencia que incorpora elementos estilísticos de las tres macrorregiones: los Andes, la Costa y también el Oriente, llenando así el vacío ideológico después del ocaso de las culturas del Horizonte Medio y su sistema religioso (Meyers 2002: 533-534). Mi hipótesis era y es que, para describir adecuadamente el desarrollo de un universo estilístico-cultural tan maduro y emblemático, capaz de representar lo que más tarde se ha llamado el Tahuantinsuyo —y sin dejarse tentar por sugerencias etnohistóricas post-coloniales—, hay que considerar un espacio temporal más largo de lo propuesto hasta ahora en los estudios incaicos; o, para recordar un dicho tal vez banal pero aplicable a las cronologías arqueológicas: “It is better to be vaguely right than exactly wrong.”

Cuadro 1. Periodización del complejo arqueológico-cultural inca – versión larga.

Chronology of the Late Horizon (LH), the Late Intermediate Period (LIP),  
and the Inka Periods (after Meyers 2007: 245, Table 1).

Date Range (AD)	Inka Period	Horizon/Period	Description
1550–1600	Inka IIc	LH 3	Colonial Inka
1400–1550	Inka IIb	LH 2	Cusco Inka, outside the core area
1300–1400	Inka IIa	LH 1	Cusco Inka, in the core area
1000–1300	Inka I	LIP	Formative Inka, in the core area

## Referencias

Avalos de Matos, Rosalía y Rogger Ravines

1972 (ed.) *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, 1970. Actas, Documentos y Memorias*. Vol. 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bauer, Brian

1992 *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.

Beresford-Jones, David G. y Eduardo Machicado Murillo

2022 Crossing frontiers: Perspectives from the various disciplines: Archaeology. En: Adrian J. Pearce, David G. Beresford-Jones y Paul Heggarty (eds.), *Rethinking the Andes-Amazonia divide. A cross-disciplinary exploration*, pp. 21–34. London: University College London Press.

Burger, Richard

2006 JOHN HOWLAND ROWE – Some memories. *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 28:227–228.

2007 The Archaeology of Inka Power: Concluding Thoughts. En: Richard L. Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power*, pp. 423–437. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Clados, Christiane, Anne Goletz y Ernst Halbmayer

2022 From Graphic Units to Unrecognized Landscapes of Expression: New Approaches on Amerindian Graphic Communication Systems. *Revista Española de Antropología Americana* 52(2):225–243.

Combès, Isabelle y Albert Meyers

2018 *El fuerte de Samaipata en contexto: Estudios históricos*. Santa Cruz: Museo de Historia de la UAGRM.

Cornejo, Luis

2014 Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile. *Estudios Atacameños* 47:101–116.

Covey, R. Alan

2006 Chronology, succession, and sovereignty: The politics of Inka historiography and its modern interpretation. *Comparative Studies in Society and History* 48:166–199.

2020 *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World*. New York: Oxford University Press.

Dedenbach-Salazar, Sabine

2003 Die Stimmen von Huarochirí: Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Eine Analyse ihres Diskurses. Habilitation. Universität Bonn. URL: <https://hdl.handle.net/20.500.11811/1992> (visitado 24-09-2024).

Dunn, James D. G.

- 2019 Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way. En: Tom Holmén y Stanley E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 1, pp. 183–205. Leiden/Boston: Brill.

Duviols, Pierre

- 1979 La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des américanistes* 88:67–83.

Déléage, Pierre

- 2007a Les Khipu: une mémoire locale? *Cahiers des Amériques latines* 54-55:231–240.  
2007b Les répertoires graphiques amazoniens. *Journal de la Société des américanistes* 93(1):97–126.

D’Altroy, Terence, Verónica Williams y Ana M. Lorandi

- 2007 The Inka in the Southlands. En: Richard L. Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power*, pp. 85–133. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Fausto, Carlos y Michael Heckenberger

- 2007 Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians”. En: Carlos Fausto y Michael Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 1–43. Gainesville: University Press of Florida.

Fleming, David

- 2016 *Can we ever understand the Inca empire?* Updated version of a paper delivered at the 28th Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory. URL: [https://www.academia.edu/25141470/Can\\_we\\_ever\\_understand\\_the\\_Inca\\_empire](https://www.academia.edu/25141470/Can_we_ever_understand_the_Inca_empire) (visitado 28-09-2024).

Fossa, Lydia

- 2019 *Khipu, llautu*: Una familia de textos textiles. *Diálogo Andino* 59:119–130.

García, Alejandro, Reinaldo Moralejo y Pablo A. Ochoa

- 2021 Radiocarbon chronology of the Inca Expansion in Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 42:51–83. DOI: 10.7440/antipoda42.2021.03.

Graeber, David y David Wengrow

- 2021 *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London y New York: Penguin Random House.

Grube, Nikolai y Hanns J. Prem

- 2013 Altamerikanistik. Forschung auf dem Prüfstand. *Spektrum Spezial: Amerika vor Kolumbus* 1:81–87. URL: <https://www.spektrum.de/magazin/forschung-auf-dem-pruefstand/1184755> (visitado 28-09-2024).

Gumbrecht, Hans Ulrich

- 1987 Wenig Neues in der Neuen Welt. Über Typen der Erfahrungsbildung in spanischen Kolonialchroniken des XVI. Jahrhunderts. En: Wolf-Dieter Stempel (ed.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, München: Fink.

Harari, Yuval

- 2014 *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Primera edición en hebreo, 2011. London: Penguin Random House.

Hartmann, Roswith

- 1987 Necrología y lista de publicaciones de Udo Oberem (1923–1986). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina (JbLA)* 24(1):21–30.  
1990 Hermann Trimborn (1901–1986). *Indiana* 11:409–414.

Hornborg, Alf

- 2022 Anthropology. En: Adrian J. Pearce, David G. Beresford-Jones y Paul Hegarty (eds.), *Rethinking the Andes-Amazonia divide: A cross-disciplinary exploration*, pp. 58–66. London: University College London Press.

Ingold, Tim

- 2021 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London y New York: Routledge.

Itier, César

- 2011 Las panacas no existieron. En: Willem Adelaar, P. Valenzuela y R. Zariquiey (eds.), *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*, pp. 181–193. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).  
2019 ¿Qué significa el término inka? *Bulletin de l'Institut d'Études Andines* 48(2):135–152.

Jaimes Betancourt, Carla y Heiko Prümers

- 2018 A la sombra de los Andes. Arquitectura monumental en los Llanos de Mojos. En: I. Ghezzi y L. E. Salcedo (eds.), *La cooperación científica francesa en Latinoamérica. Avances recientes en datación y arqueometría en los Andes*, vol. 45. Actes et Mémoires, pp. 253–273. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Julien, Catherine

- 2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.  
2008 *Desde el Oriente: Documentos para la historia del Oriente Boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542–1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Kościuk, Jacek, Mariusz Ziółkowski y Sonia Alconini

- 2021 (ed.) *Investigaciones en el Fuerte de Samaipata*. Lima: Ediciones Rafael Valdez.

Lane, Kevin y Erik J. Marsh

- 2023 Absolute chronology revisited: Integrating precise Bayesian models from Machu Picchu with Inca ethnohistoric praise narratives. *Quaternary International*. DOI: 10.1016/j.quaint.2023.11.006.



Lauer, Wilhelm

- 1987 Das Bolivien-Projekt. Ökosystem und Mensch im Gebiet der Kallawaya Bergbevölkerung. En: W. Lauer (ed.), *Mensch und Umwelt. Interdisziplinäre Forschung in Lateinamerika unter besonderer Mitwirkung der Geographie*, pp. 75–85. Berlin: Reimer Verlag.

Lévi-Strauss, Claude

- 1978 *Traurige Tropen*. Traducido por Eva Moldenhauer. Edición original de 1955. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Magalhães, Marcos P.

- 2023 The pristine and devenir in long-term indigenous history in the Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 18(3):1–17.

Meyers, Albert

- 1975 Algunos problemas en la clasificación del estilo incaico. *Pumapunku* 8:7–25.
- 1993 Trabajos arqueológicos en Samaipata, Depto. de Santa Cruz, Bolivia. Primera Temporada. *Boletín SIARB* 7:48–58.
- 1998 Las Campañas Arqueológicas en Samaipata, 1994–1996. Segundo Informe de Trabajo. *Boletín SIARB* 12:59–86.
- 2000 Besprechung von Julien, Catherine: Die Inka. Geschichte. Kultur. Religion. C.H. Beck Wissen Nr. 2075. München 1998. *Zeitschrift für Ethnologie* 125(2):317–320.
- 2002 Los Incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco? En: Javier Flores E. y Rafael Varón G. (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Vol. 2, pp. 525–535. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- 2005 Incas, Españoles y el Paytiti: la perspectiva desde el “Fuerte de Sabaypata”, Oriente de Bolivia. *Archivo per l’Antropologia e la Etnologia* CXXXV:167–181.
- 2007 Towards a Reconceptualization of the Late Horizon and the Inka Period: Perspectives from Cochasquí/Ecuador and Samaipata/Bolivia. En: Richard L. Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power*, pp. 223–254. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- 2016 Inka archaeology and the Late Horizon: Some polemic remarks. *Tambo, Boletín de Arqueología* 3:259–286.
- 2017 Occidentalismo académico, “lapsus americanus”, y los incas arqueológicos. *Revista de Arqueología Americana* 35:129–150.
- 2019 Dos mundos diferentes: incas históricas e incas arqueológicas. *Tambo, Boletín de Arqueología* 4:153–199.

Meyers, Rodica

- 2002 *Cuando el Sol caminaba por la tierra. Orígenes de la intermediación Kallawaya*. La Paz: Plural Editores.

Mouriès, Thomas

- 2014 ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. *Anthropologica* 32:17–40.

Neves, Eduardo

2024 *Contra la pre-historia*. Texto para catálogo de la exposición “Amazonias. El Futuro Ancestral” organizada por Claudi Carreras en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. URL: [https://www.academia.edu/126462294/Neves\\_Contra\\_la\\_Prehistoria\\_Amazonias](https://www.academia.edu/126462294/Neves_Contra_la_Prehistoria_Amazonias) (visitado 29-01-2025).

Neves, Eduardo y Rodrigo Castriota

2023 Urbanismos tropicais. *Piseagrama* (Edição especial Vegetalidades). URL: <https://piseagrama.org/artigos/urbanismos-tropicais/> (visitado 29-01-2025).

Nowack, Kerstin

2012 Catherine J. Julien (19 May 1950–27 May 2011). *Indiana* 29:331–341.

Oberem, Udo

1987 Necrología y lista de publicaciones de Hermann Trimborn (1923–1986). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina* 24(1):1–20.

Pasztory, Esther

2010 *Inka Cubism: Reflections on Andean Art*. Solo publicación en línea. URL: <https://www.columbia.edu/~ep9/Inka-Cubism.pdf> (visitado 15-01-2024).

Pärssinen, Martti y Antti Korpisaari

2023 Ideological and Cultural Continuities between the Ancient Tiwanaku and the Inca Empire. *Estudios Latinoamericanos* 43:165–199.

Ramírez, Susan

2023 Buscando lo nativo: Incógnitas, expectativas culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los pueblos andinos antiguos y coloniales. *Histórica* XLVII(2):159–175.

Rostain, Stéphen, Antoine Dorison, Geoffroy de Saulieu, Heiko Prümers, Jean-Luc Le Pennec, Fernando Mejía, Ana Maritza Freire, Jaime R. Pagán-Jiménez y Philippe Descola

2024 Two thousand years of garden urbanism in the Upper Amazon. *Science* 383(6679):183–189.

Rowe, John Howland

1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2. Bulletin 143, pp. 183–330. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Santos-Granero, Fernando

1998 Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2):128–148.

Schiapacasse, Virgilio, A. Román, I. Muñoz, A. Deza y G. Focacci

1991 Cronología por termoluminiscencia de la cerámica del extremo norte de Chi-

- le. En: *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (1988). Primera parte, vol. II, pp. 43–60. Santiago: Museo Nacional de Historia.
- Schröter, Jens  
2019 Memory, Theories of History, and the Reception of Jesus. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 16(1):85–107.
- Severi, Carlo  
2012 The arts of memory: Comparative perspectives on a mental artifact. [Revised and updated by the author. Translated from the French by Matthew Carey]. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2):451–485.
- Stephens, Janet G.  
2022 The Twelve Inka and the Twelve Caesars: Reflections on an Early Modern Visual Theme in the Art of Colonial Peru. En: Jim Pearce, Ward J. Risvold y William Given (eds.), *Renaissance Papers 2021*, pp. 87–106. Boydell & Brewer.
- Tavárez, David E. y Kimbra Smith  
2001 La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales* (7):11–20.
- Trimborn, Hermann  
1967 Der skulptierte Berg von Samaipata. En: *Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens*, vol. 3. Baessler Archiv, Beiträge zur Völkerkunde. Neue Folge 5, pp. 130–169.
- Wedin, Åke  
1963 *La cronología de la historia incaica: estudio crítico*. Madrid: Insula.
- Wurster, Wolfgang  
1990 Udo Oberem (1923–1986). *Indiana* 11:417–431.
- Zimmermann, Ruben  
2023 *Parabeln in der Bibel: Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Zuidema, Reiner Tom  
1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organisation of the Capital of the Inca*. International Archives of Ethnography. Supplement 50. Leiden: Brill.  
2020 The Andes-Amazonian Culture Area. En: Adrian J. Pearce, David G. Beresford-Jones y Paul Heggarty (eds.), *Rethinking the Andes-Amazonia Divide: A Cross-Disciplinary Exploration*, pp. 67–76. London: University College London Press.



## “En el nombre del común de estos pobres”

### Los curacas de Santiago de Cotagaita contra el gobernador de los Chichas don Juan Cala, 1627

Lía Guillermina Oliveto

Universidad de Buenos Aires (UBA) (Buenos Aires, Argentina)

ORCID: 0000-0001-6189-3154

goliveto@conicet.gov.ar

Recibido: 10 de abril de 2025 / Received: April 20, 2025, Aceptado: 1 de julio de 2025 / Accepted: July 1, 2025.

#### Resumen

Se analiza una petición presentada en 1627 ante el corregidor de Tarija firmada por, según ellos mismos se presentaron, cuatro *jilacatas* de los *ayllus* del pueblo de reducción de Santiago de Cotagaita en la provincia de Chichas. En ella se denuncian los agravios cometidos por el curaca gobernador, Juan Cala, en acuerdo con el corregidor anterior. El estudio no solo profundiza, en diálogo con la historiografía previa, en el contexto político local a 50 años del establecimiento de las reducciones de los chichas, sino que problematiza la noción de lo común y la comunidad esgrimidos en la petición. Además se visibiliza el funcionamiento del cabildo indígena, en conflicto con el gobernador y el rol del cura doctrinero en contra de los agravios. Al mismo tiempo, se recupera información sobre el cumplimiento de las obligaciones coloniales de mitas y tributos.

#### Palabras clave

Chichas, autoridades, comunidad, Cotagaita, siglo XVII

#### Abstract

This paper analyses a petition signed by four *jilacatas*, authorities of the *ayllus* from the town of Santiago de Cotagaita in the province of Chichas in 1627, in which they denounce to the *Corregidor* of Tarija the grievances committed by the curaca governor in collusion with the *Corregidor*. The study not only explores, in dialogue with previous historiography, the local political context 50 years after the establishment of the Chichas reductions, but also problematizes the notion of the commons and the community put forward in the petition. It also makes visible the functioning of the indigenous *cabildo*, in conflict with the governor and the role of the priest against the grievances. At the same time, information is recovered on the fulfilment of the colonial obligations of *mitas* and tributes.

#### Keywords

Chichas, authorities, community, Cotagaita, Seventeenth Century

## Los grupos chichas del sur andino en contexto<sup>1</sup>

En este dossier en homenaje a Catherine Julien seguramente se destacarán sus diversas y fundamentales contribuciones a una variedad de aspectos relativos a la historia de los incas y de la dominación castellana en el siglo XVI. Por mi parte, quisiera, además, enfatizar que fue una paleógrafa excelente y editora rigurosa de documentación que sirvió de base de muchas investigaciones posteriores. Así, junto a Zulema Bass Werner de Ruíz y Kristina Angelis, editó el sexto tomo de la colección *Historia de Tarija. Corpus documental* (Julien et al. 1997), una valiosísima publicación de documentación transcrita sobre Tarija. El volumen del que ellas fueron responsables contiene 128 documentos del siglo XVI e incluye un estudio preliminar escrito por Julien (en ibíd.: vi-xxx). La obra reúne documentos provenientes del Archivo de Indias (Sevilla), el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia de Sucre (ABNB), Archivo Histórico de Potosí (Casa de Moneda) y la Biblioteca Municipal Tomás O'Connor D'Arlach (Tarija). La importancia es superlativa ya que los documentos coloniales del repositorio local, el Archivo Histórico Departamental de Tarija, han sido escasamente estudiados dadas las dificultades derivadas de la inexistencia de catalogación o instrumentos de descripción para el fondo colonial. La única forma de conocer las fuentes que resguarda es revisar una a una sus cajas, lo cual requiere la inversión de mucho tiempo para resultados inciertos. Por ello, los documentos editados en el mencionado *Corpus documental*, que están fechados entre 1540 y 1623, son una contribución excepcional para el estudio de la historia colonial más temprana de Tarija.

En este artículo analizo un expediente inédito que nos acerca al contexto histórico de la provincia de chichas en las primeras décadas del siglo XVII, particularmente el de los habitantes del pueblo de reducción de Santiago de Cotagaita. Hacia 1573, durante la visita del virrey Francisco de Toledo, una serie de grupos chichas fueron sometidos al dominio castellano y concentrados en tres pueblos, es decir, el mencionado Cotagaita, Nuestra Señora de la Asunción de Calcha y San Juan de Talina, en el actual departamento de Potosí en Bolivia (Julien et al. 1997: 361; Palomeque 2010: 2).

Otros grupos chichas, ya sea indómitos de zonas cercanas o que vivían en espacios alejados, por ejemplo en Cochabamba, no fueron incorporados a estos pueblos de reducción que se emplazaron en el sector occidental de las tierras chichas prehispánicas, en la altura de la puna y en sus quebradas (Palomeque 2010: 14-15; Castro Olañeta y Palomeque 2016: 40). El proceso de reducción no fue fácil y, de hecho, los primeros intentos parecen haber comenzado en la década anterior y de ellos había participado Luis de Fuentes y Vargas, fundador de Tarija (Oliveto 2017). En el contexto de la visita toledana la reducción fue llevada adelante por Agustín Ahumada como visitador y asistida

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el XI Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos en Sucre en julio de 2023 en la Mesa "Charcas en los estudios coloniales: agentes, corporaciones, gobierno y justicias en perspectiva multidisciplinaria", coordinada por Germán Morong Reyes y Ana María Presta.

por el cura fray Juan Barragán, en un proceso que se completó en, por lo menos, dos años (Palomeque 2010). Carecemos de información específica sobre los avatares de la reducción en Cotagaita, sin embargo, un mapa anónimo y sin fecha pero, según propusimos previamente (Ventura y Oliveto 2014; Oliveto y Ventura 2017), contemporáneo a la petición analizada, muestra la ubicación de Santiago de Cotagaita como pueblo de reducción y parroquia (Cruz Medina 2015). Si bien no se conocen las equivalencias de las referencias utilizadas en el mapa, Pablo Cruz Medina (ibíd.) planteó sus significados además de proponer que la pieza registraba la actividad minera y los cultos indígenas a las montañas, concluyendo que se trata de una cartografía eclesiástica que mapea el área de influencia de la ciudad de La Plata. Considera que su autor pudo haber sido el Licenciado Pedro Ramírez del Águila. Cerca del pueblo de reducción, en una quebrada aledaña se lee “Cotagaitas la vieja”. Si se refería a una ubicación prehispánica o colonial castellana previa no resulta evidente pero claramente identifica una ocupación anterior. Detrás de un cerro se lee “aguas de la comunidad” (Bibliothèque Nationale de France. Colección Klaproth, Richelieu-Cartes et plans, magasin GE-2983 (4)). Si la reducción de Santiago de Cotagaita en el mapa registra la ocupación de un lugar nuevo, abandonando un asentamiento anterior, la permanencia de su registro en el mapa podría indicar que ese espacio seguía siendo significativo y probablemente ocupado de alguna manera, incluso de forma permanente.

Los chichas siempre interesaron a los investigadores por ser uno de los colectivos que ocuparon la porción sur de los Andes Meridionales como parte de la confederación Qaraqara - Charka (Platt et al. 2006) en tiempos pre-incaicos, luego sometidos tras mucha lucha por los incas (Zanolli 2003: 50) y, posteriormente, por los castellanos. Por su parte, Julien da cuenta de las poblaciones que ocuparon bajo el dominio de los incas (como consecuencia de su política de repoblamiento a través de *mitmakquna*) la zona nombrada, en los siglos XVI y XVII, como Tarija y Chichas (Julien et al. 1997). Del mismo modo, bajo dominación incaica, grupos chichas fueron trasladados desde sus tierras originarias hacia otros puntos del Tawantinsuyu para cumplir funciones militares (frontera oriental de Tarija y de la quebrada de Humahuaca), económicas (valle de Cochabamba) y de control social (quebrada de Humahuaca) (Zanolli 2003). Posteriormente, desmantelado el dominio incaico por los castellanos, gran parte de las poblaciones chichas fueron encomendadas en 1539 cuando Francisco Pizarro le entregó a su hermano Hernando una cuantiosa encomienda que incluía a autoridades en la “provincia de los chichas” agrupadas en “Urinsaya” y “Anansuyo” (Julien 2000: 251). Sobre dicha provincia Julien remarcaba que había sido poco estudiada y que “no puede afirmarse con certeza que todos los habitantes de la misma constituían una etnia, aunque sí parece que los indios encomendados en Hernando Pizarro, que luego fueron reducidos a varios pueblos en zonas altas, componían algún tipo de unidad política, si no étnica” (Julien et al. 1997: xii). Julien explicaba que los chichas habitaban un espacio al oeste de una zona con la que habían tenido y tendrían importantes vínculos, esto es, los valles de Tarija repoblados por poblaciones que, en alguna medida, eran foráneas al valle: juríes, churumatas, tomatas y copiapoes (ibíd.: xii). La población prehispánica de Tarija (sin por ello supo-

ner que fueran originarios del espacio) se completaba con carangas, moyos moyos y apatamas (Presta 1995). Mis propias investigaciones corroboraron esas apreciaciones, precisando las investigaciones antecedentes (Oliveto 2012, 2023). Otras investigaciones desde la antropología histórica o la arqueología se abocaron a los chichas de tiempos prehispánicos (Zanolli 2003; Angelo 2003; Michel López et al. 2005; Beierlein 2008, 2014; Platt et al. 2006). En cuanto a la historia de los chichas bajo dominio castellano, Rafael Varón Gabai (1996) realizó un análisis exhaustivo de la composición y evolución de la encomienda que incluía a los chichas que décadas después serían reducidos en los tres pueblos mencionados. Hernando Pizarro fue quien recibió esta merced y sobre ella se analizan su demografía y tributos entre 1539 y 1552.

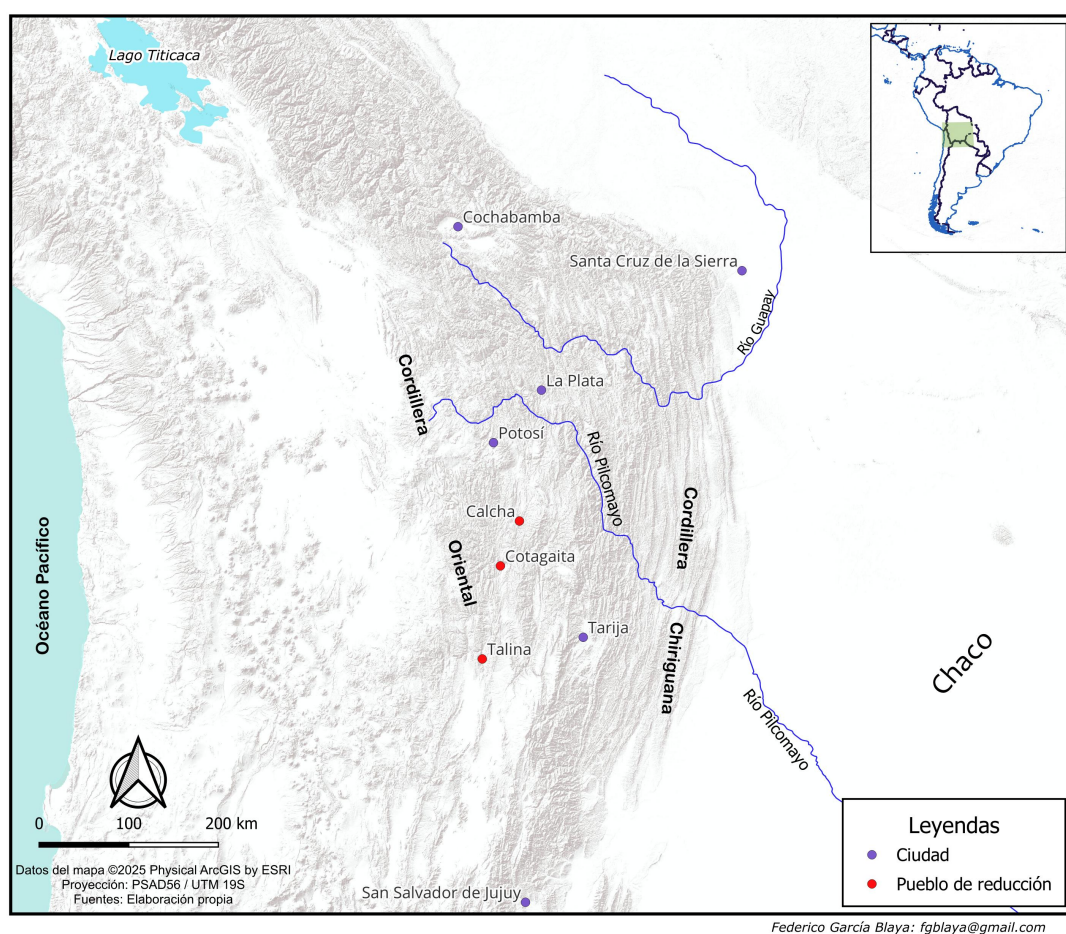


Figura 1. Pueblos de reducción de los chichas en contexto de la Audiencia de Charcas (Mapa de Federico García Blaya).

En relación al contexto toledano, Silvia Palomeque fue quien más ha trabajado sobre las poblaciones chichas reducidas en Talina. Ella estudió la formación del pueblo de indios de Talina así como la historia de la merma de sus tierras a manos de los españoles tanto como los esfuerzos de sus autoridades por conservarlas (Palomeque 2010).

Corroboró la pérdida de tierras para la siembra de maíz y de pasturas para ganados y la consecuente dependencia de las de sembradío de tubérculos. Además, sistematizó la información sobre los formatos de la mita a la que fueron sometidos los chichas así como sus obligaciones tributarias expresadas en la tasa de tributos de 1575, realizada a partir de la visita de Toledo. Junto a Isabel Castro Olañeta, analizó lo dispuesto sobre tributo y mita para los chichas en la visita general ordenada por el virrey Pedro Álvarez de Toledo y Leiva, marques de Mancera, realizada en 1645. Consideraron especialmente las migraciones comparando con las dinámicas relevadas para el espacio del actual noroeste argentino (Castro Olañeta y Palomeque 2016). Palomeque también investigó sobre la transformación en la primera mitad del siglo XVII de las sociedades que habitaron un vasto espacio que se extendía entre la actual provincia argentina de Jujuy y el sur boliviano hasta Lípez (incluyendo el espacio chicha) como consecuencia del auge de la actividad minera en grandes centros y de las actividades mercantiles que incidieron en los movimientos de población así como en la territorialidad indígena y española (Palomeque 2018). Avanzando el siglo XVII, Raquel Gil Montero (2013) trabajó, a partir de la otra visita general de ese siglo ordenada por el virrey Melchor de Navarra y Rocafull, duque de la Palata, realizada entre 1683 y 1685, sobre la población chicha considerando su tributación y analizando el cumplimiento o no de la mita. Tanto Palomeque como Gil Montero comprobaron que los desplazamientos poblacionales verificados a lo largo del siglo XVII no se explicaban únicamente por la voluntad de escapar de la mita potosina, sino porque se había configurado un circuito migratorio vinculado a las actividades mineras y productivas en la zona.

Este artículo, a diferencia de la historiografía precedente, focaliza en los chichas de uno de los pueblos de reducción, Cotagaita, dialogando con la historiografía precedente que amplía el contexto de producción del expediente central de este estudio. La situación de Cotagaita siempre estuvo ligada a la de Calcha. La razón está dada por la pertenencia prehispánica a una misma parcialidad (en el sentido de mitad), según consta en la tasa de tributos de 1575 (Palomeque 2010). Esta tasa se halla copiada en las Cajas Reales de Potosí, allí se explica que con anterioridad al establecimiento de las reducciones, el total de los chichas se hallaba segmentado en dos parcialidades: Hanansaya y Hurinsaya. Sin embargo, en el proceso reduccional se nucleó en Talina a los habitantes de lo que habían sido nueve asentamientos de Hanansaya, o mitad de arriba, sujetos al cacique principal don Diego Espeloca, mientras que a los residentes en los diez de Hurinsaya, o mitad de abajo, se los dividió entre Calcha y Cotagaita (aunque no se especifica cómo) bajo el mando de don Hernando Chorolque quien, además, era el gobernador de todos los chichas (Archivo Histórico de Potosí, Cajas Reales 18: f. 132r). Palomeque (2010) evidencia que el reconocimiento de Espeloca y Chorolque como autoridades significó una modificación de las familias que solían ocupar el curacazgo en el periodo pre-reduccional, tal vez menos colaboradoras con la dominación castellana. El análisis de las figuras cacicales encomendadas con su gente en Hernando Pizarro en 1539 muestra una discontinuidad en los nombres de los caciques. La estrecha relación entre los habitantes de los pueblos de Cotagaita y Calcha quedó marcada en el proceso de



reducción ya que compartieron una misma autoridad indígena y un mismo sacerdote, ambos con residencia en Calcha, además de la caja de comunidad allí establecida (ibíd.: 18). Posteriormente Cotagaita tuvo su propio cura. El albergar a la autoridad civil y religiosa le daba a Calcha una jerarquía mayor, sin que se haya encontrado un fundamento para tal distinción. Por último, las contribuciones de mita y tributo de ambos pueblos de reducción se registraban juntas.

El expediente central para este artículo fue presentado en 1627 por cuatro autoridades de los ayllus de Cotagaita que se autodenominan jilacatas. Ellos denunciaron, por contrarias al bienestar de los habitantes del pueblo de reducción, las acciones de don Juan Cala, gobernador de los Chichas y curaca de Calcha y Cotagaita. Contiene, además, tres copias de provisiones reales junto a presentaciones de Luis de Vega, cura doctrinero del pueblo. La interpretación de estos documentos inéditos, resguardados en el Archivo Histórico Departamental de Tarija, nos presenta un panorama de Cotagaita medio siglo después de su fundación. Partiendo de las voces de las autoridades denunciantes, en diálogo con otra información documental y la historiografía previa, indagamos en algunos aspectos del microcosmos formado por el entramado del poder local formado, al decir de Ariel Morrone (2017), por la tríada de caciques, corregidor y cura. Este expediente de 1627 es un mojón que busco insertar en la historia conocida de la sujeción de los grupos chichas a la monarquía católica.

## **Agraviados, destruidos y empobrecidos. La comunidad y lo común en Cotagaita en 1627**

El 3 de octubre de 1627 cuatro jilacatas de Santiago de Cotagaita, presentaron una petición ante el Corregidor y Justicia Mayor de la villa de Tarija, Juan de Frías Breña. Los firmantes fueron don Juan Vilca, don Diego Suyu Taslaca, don Pedro Harrata y don Pedro Acsama. La portada del expediente reza: “Los curacas y caciques del pueblo de Santiago de Cotagaita contra don Juan Cala sobre los bienes de la comunidad y que el corregidor nombre capitán en la mita de Potosí y no haya más de una segunda persona en la provincia y que se conserve la acequia del pueblo y otras cosas” (Archivo Histórico Departamental de Tarija [AHDT], Caja 17, Exp. 10, portada).<sup>2</sup>

Según sus palabras los chichas de Cotagaita se encontraban “agraviados, destruidos y empobrecidos” (AHDT, Caja 17: f. 2r) por las acciones del cacique gobernador y curaca, Juan Cala, quien actuaba más allá de la costumbre y de su jurisdicción, amparado por quien había sido corregidor de la villa de Tarija y provincia de Chichas, Juan Porcel de Padilla. Cala y Porcel de Padilla eran sucesores de los protagonistas de la etapa de la fundación de Tarija y la reducción de los chichas. Juan Cala siguió en el cargo de gobernador a don Diego Espeloca (curaca de Talina) y Porcel de Padilla fue heredero,

---

<sup>2</sup> Para facilitar la lectura de los extractos del documento se modernizó la ortografía, al igual que el uso de mayúsculas y minúsculas.

en circunstancias sospechosas, del fundador de Tarija, Luis de Fuentes y Vargas. Los caciques de Cotagaita revelaron que, a la muerte del gobernador Espeloca, se había designado a Cala transitoriamente hasta que los herederos de Espeloca alcanzaran la mayoría de edad. Afirmaban que Cala no tenía derecho a ocupar el cargo pues era un indio del común y que tanto él como sus antepasados siempre habían sido criados de las familias de los denunciados. No obstante, decían, las negociaciones maliciosas con corregidores y tenientes pasados, sumadas a engaños y falsas presentaciones ante virreyes, habían conseguido los avales necesarios para el nombramiento de Cala como gobernador (AHDT, Caja 17: f. 9r).

Luis de Fuentes y Vargas murió en 1598 en la casa de Juan Porcel de Padilla en La Plata (Saignes 1983). Allí había escrito su testamento cuatro días antes de fallecer y designaba a Porcel de Padilla como heredero de sus bienes mientras otra persona recibiría el cargo de corregidor (Julien et al. 1997: 390).<sup>3</sup> Sin embargo, al día siguiente de la redacción original escribió un codicilo por el que Porcel de Padilla era heredero de los bienes y del cargo. Fuentes y Vargas falleció soltero y sin hijos y no son claras las razones por las cuales redactó el codicilo (ibíd.: 390). Antes de 1598 la presencia o intereses de Juan Porcel de Padilla en Tarija no se halla documentada. Tampoco conocemos el tenor de la relación previa entre ambos, solo consta que Fuentes y Vargas reconoció que tenía deudas en la tienda de Porcel de Padilla en La Plata y mandó que se le pagaran (ibíd.: 394).

La petición de los caciques de Cotagaita constaba de doce ítems que denunciaban una diversidad de situaciones problemáticas para las que solicitaban remedio sugiriendo el modo en que podrían repararse. Los curacas se presentaban “en nombre del común de estos pobres” (AHDT, Caja 17: f. 2r) refiriéndose a los habitantes de Cotagaita y llamaban tirano a Juan Cala. El discurso documental sobre la tiranía implicaba que el mal gobierno del Gobernador atentaba contra la justicia y la paz social, es decir, que impedía que cada quien recibiera lo que correspondía según su condición y respetando las costumbres. De esta manera los curacas de Cotagaita mostraban conocer elementos de la argumentación presente en la comunicación política del Perú virreinal de los Austrias (Morong Reyes 2013). Esta petición se realizaba luego de que, en 1624 y 1626, el cura hubiera presentado otras en términos similares, a las que la Audiencia había hecho lugar amparando a los indígenas. En vistas de que el corregidor Porcel de Padilla había obedecido pero no ejecutaba lo dispuesto, los jilacatas presentaban su propia denuncia aprovechando, tal vez, el contexto de cambio del corregidor (coyuntura sobre la cual no tenemos mayores informaciones).

Los primeros puntos tienen en su centro cuestiones vinculadas con la comunidad en el sentido predominante que el término suele tener en los documentos de tiempos postoledanos (Zagalsky 2009). Se refiere a los bienes o recursos que son del común, que

---

<sup>3</sup> Luis de Fuentes y Vargas nombraba como heredero a Francisco Vázquez Ortiz, el hijo de 12 años de Juan Díaz Ortiz, Relator de la Real Audiencia.

poseían colectivamente los pueblos de reducción y que, por disposición de Toledo administraba la autoridad principal, especialmente tierras y finanzas, aunque en este caso el ganado ocupa un lugar importante (Saignes 1991: 92). En el siglo XVII no se utilizaba el término para referir a los asentamientos ya que el espacio habitado se denominaba pueblo o reducción (ibíd.: 93). Sin embargo, en la presentación de los curacas la palabra comunidad tiene un campo semántico doble, ya que se utiliza para marcar la posesión colectiva, así como también, es una apelación a la comunidad como sinónimo de un nosotros habitante de Cotagaita. Frases como “costumbre muy antigua y guardada por todos los administradores de la dicha comunidad” (AHDT, Caja 17: f. 2v), “pague de su hacienda a la comunidad” (AHDT, Caja 17: f. 3r) o “administrador de nuestra comunidad” (AHDT, Caja 17: f. 3v) muestran este segundo uso de comunidad en tanto sustantivo. La comunidad así implicaba, tal como la usaban los jilacatas, tanto la idea de lo común como la del común.

Los curacas argumentaron que Juan Cala no pagaba a los indígenas que se ocupaban de la guarda y pastoreo del ganado de la comunidad que constaba de “12.000 ovejas y carneros de Castilla y una estancia de vacas” (AHDT, Caja 17: f. 2r). Juan Cala también iba contra la costumbre de tomar a cuenta de los tributos los pagos adeudados. Las consecuencias eran graves pues esos indígenas, no pudiendo sembrar sus chacras por más de un año y al carecer de sustento para alimentarse y pagar el tributo, huían del pueblo, presos de la desesperación. En el segundo ítem, las autoridades continúan relatando ataques a lo común y la usanza al decir que Juan Cala no había cumplido nunca con la costumbre antigua de repartir cada domingo 30 ovejas viejas y 50 en las pascuas (AHDT, Caja 17: f. 2v). Estas redistribuciones periódicas contribuían al sustento de pobres, enfermos e impedidos de garantizar su sustento. Cala no solo no lo hacía sino que disponía de esos recursos colectivos como si fueran de su patrimonio particular: “los pobres no gozan de su comunidad y él solo la consume y gasta como si fuese solamente para él” (AHDT, Caja 17: f. 2v). Se acostumbraba a repartir unas mil ovejas por año que, de otro modo, morían “de achaques” por lo que eran utilizadas para socorro de los necesitados. Como medida de justicia reparatoria, solicitaban que se repartiera como siempre se había hecho y que “las que se han dejado de repartir por su descuido y mal gobierno las satisfaga a los pobres de su hacienda y ovejas que tiene más de 4.000 y es muy rico” (AHDT, Caja 17: f. 2v). Es decir que Juan Cala tenía el equivalente a un cuarto del total de las ovejas que tenía Cotagaita en su conjunto. En tercer lugar, puntualizaron que Cala no cumplía con su obligación de velar por el cuidado del ganado común, ocasionando gran perjuicio ya que “no visita las manadas de dicha comunidad y consciente que los pastores tengan el ganado encerrado en corrales muy pequeños” (AHDT, Caja 17: f. 2v). La concentración del ganado generaba la muerte de corderos que el tropel pisaba durante la parición. Los caciques estimaban que las 11.000 ovejas hembras daban al año unos 2.000 corderos. La situación se agravaba porque los pastores no controlaban debidamente a los animales “por irse a beber con otros indios” (AHDT, Caja 17: f. 3r). Por ello pedían que se quemaran los corrales y ponían como ejemplo a los pastores de la iglesia y cofradías que tenían el ganado en la pampa, con espacio su-

ficiente. Como en el punto anterior, solicitaban que Cala pagara “de su hacienda a la comunidad que se ha dejado de multiplicar por su descuido y mal gobierno” (AHDT, Caja 17: f. 3r).

En el siguiente ítem aparece una cuestión clave relativa a la caja de comunidad. Si bien Toledo había establecido “que haya en cada pueblo de ella, una caja con tres llaves donde se recoja la tasa de Su Majestad y los papeles y escrituras tocantes al común de los indios y la plata de comunidad y de tasas sobradas para gastarlo en buenos efectos de los pobres” (AHDT, Caja 17: f. 3r), nunca se había establecido en Cotagaita, cosa que solicitaban. Además, el cacique gobernador no depositaba en la de Calcha ni el dinero común ni “muchos papeles escrituras ordenanzas y provisiones reales y de nuestro útil y provecho de las cuales no nos podemos aprovechar cuando nos conviene” (AHDT, Caja 17: f. 3v). El dinero en cuestión provenía del “arrendamiento de esta pulpería y tambo” (AHDT, Caja 17: f. 3v). El documento está deteriorado y no se puede leer la cifra que expresa las ganancias que dejaba el tambo y que el gobernador había gastado. Como es sabido los españoles aprovecharon, con la mano de obra de los indios de encomienda, la extensa red de caminos y tambos prehispánicos. Hubo una primera regulación del gobernador Cristóbal Vaca de Castro con las ordenanzas de 1543 y, a partir del gobierno de Toledo, se desplazó a los indígenas de su administración y se reguló la provisión de trabajadores a través de la mita para garantizar el abastecimiento de comida y agua y lugar de descanso para personas y caballos, convirtiéndose en una empresa muy rentable para los españoles (Palomeque 2010).<sup>4</sup> Palomeque (2010, 2013) recopiló la información disponible sobre los tambos localizados en el espacio de los chichas y sobre las modificaciones operadas en el sistema desde el dominio de los incas pasando por las primeras décadas de dominio castellano y las novedades incorporadas con las reformas de Toledo. Se sabe que hubo tambos atendidos directamente por chichas y otros que, a pesar de hallarse en la territorialidad chicha, fueron gestionados por otros grupos.

El tambo de Cotagaita no aparece en la lista elaborada por Matienzo que comunicó al rey en 1567, lo que no es extraño ya que el oidor decía que no mencionaba a todos los existentes (Matienzo [1567] 1967: 280-281). En el caso de Cotagaita, en 1627, el tambo se hallaba arrendado. En 1615 el vicario de Calcha y Cotagaita, Luis de Vega, como defensor de los indios, había solicitado a la Real Audiencia de Charcas que estableciera que el tambo no se arrendara ya que con él se garantizaba la obtención del dinero para el pago del tributo. Según el cura, no se podía confiar en los caciques porque “ellos son quien menos miran por los pobres, que son sus tiranos”, insistiendo nuevamente con el argumento de la tiranía (AHDT, Caja 17: f. 11r). En 1624 Juan Cala había obtenido autorización para arrendar el tambo a Joan Jurado, un mulato, con el argumento de que era necesario el dinero para pagar una revisita que según el cura “ni se hace ni se ha de hacer” (AHDT, Caja 17: f. 10r). El vicario primero y luego los jilacatas acompañaron sus presentaciones con una copia de la prohibición de la Audiencia de que los mulatos

<sup>4</sup> Para una sistematización respecto de la legislación sobre tambos en el Perú, ver Chacaltana Cortez (2016).

vivieran en pueblos de indios y exigían que se lo echara del pueblo porque, además de sembrar tierras, tratar y contratar con los indios y labrar minas, andaba “aconsejándoles e industriándoles para pleitos y cambalaches con que los destruye” (AHDT, Caja 17: f. 10v). La cuestión de los mulatos, españoles y mestizos viviendo en los pueblos de indios era una constante preocupación para la monarquía y los oficiales castellanos trataban de controlar porque entendían que se aprovechaban de ellos y les enseñaban malos hábitos. De hecho, el corregidor Luis de Esquivel había expulsado a españoles y mestizos que vivían en el pueblo en 1611 (Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia [ABNB], CACH, 684).<sup>5</sup>

Por último, en cuanto a la gestión de recursos comunes denunciaron en el décimo punto que el gobernador no permitía que se organizaran para limpiar y mantener las acequias, como lo tenían mandado por las ordenanzas, aun cuando el propio gobernador tenía una huerta grande que se regaba con esa agua. La reparación de la acequia era otro punto en el enfrentamiento con el cura “porque la mandó reparar y aderezar” (AHDT, Caja 17: f. 8r). En el mismo sentido en el ítem once, dijeron que el gobernador y su yerno, don Diego Umana, habían cerrado cuatro calles públicas para hacer grandes casas y huertas por lo que solicitaban que las abrieran (AHDT, Caja 17: f. 8r). Entonces no solo impedía la organización comunal para mantener la infraestructura colectiva sino que ocupaba el ejido común para su propio provecho.

## **Las obligaciones coloniales: tributo y mitas de los chichas de Cotagaita**

Los caciques denunciantes decían que Juan Cala había gastado más de 600 pesos que cada año sobraban del pago de las tasas ya que en el pueblo había 62 tributarios más que los asentados en la última visita. En ella se habían anotado 222, pero pagaban 284. Los 222 correspondían a la cantidad que el empadronador Agustín Ahumada registrara durante la visita de Toledo. Los tributarios de Calcha y Cotagaita debían pagar 6 pesos ensayados (los de Talina tenían una tasa más baja, de 4 pesos). Ese monto era igual al que pagaban los carangas y quillacas pero menor a los 7 pesos ensayados que daban los charcas, caracaras y soras (Palomeque 2010: 24). Según la visita de Toledo, la población total de Calcha y Cotagaita era de 2104 personas, siendo 520 los tributarios registrados, 222 en Cotagaita y 298 en Calcha. En Talina se inscribió a 1074 habitantes y 311 tributarios. Sin embargo, en enero de 1612 el corregidor de Tarija, Luis Esquivel, comunicaba que había realizado una revista de Cotagaita y Calcha y reducía en 2 tributarios la tasa de ambos pueblos que pasaba a ser de 518 (ABNB, CACH, 684). No se explica cómo se distribuyó la merma, aunque es claro que no fue significativa. Suponiendo que se haya bajado un tributario la obligación de Cotagaita, a juzgar por la información vertida por los caciques en 1627 cuando informan que había 222 tributarios, eso se volvió

<sup>5</sup> Agradezco a Silvia Palomeque, quien generosamente me facilitó la referencia a este documento y sus notas al respecto.

a modificar retornando a lo establecido por Toledo. El monto del tributo permaneció invariable.

Los jilacatas afirmaban que urgía tomarle cuentas a Juan Cala y recuperar lo llevado injustamente, ya que tenía unos 80 años, estaba ciego y enfermo y si moría sus hijos se excusarían de pagar la deuda (AHDT, Caja 17: f. 3v y 4r). Uno de los hijos también fue denunciado. Los 3 pueblos chichas debían sembrar una carga de maíz para que el gobernador se sustentara cuando estaba en ellos cumpliendo sus tareas. Sin embargo, Cala obligaba a los de Cotagaita a sembrar cinco o seis cargas con sus arados y otras tantas para su hijo (AHDT, Caja 17: f. 4r). Para agravar la situación, “su codicia y mano poderosa le quita las tierras a pobres que viven a 8 leguas por falta de tierras” (AHDT, Caja 17: f. 4v), donde no podían oír misa ni ser doctrinados, mientras los obligaba a sembrar el ejido y tierras de la comunidad donde pastaban las cabalgaduras, ganados del común y de los pasajeros. Además, su hijo no pagaba tasa ni cumplía con la mita y sembraba más de la media carga que era lo que le correspondía como “indio particular” (AHDT, Caja 17: f. 4r). Pero eso no era todo, el pueblo tenía pocos pastos y aguas pero, en gran parte, se utilizaban para las 800 cabras y 4.000 ovejas y carneros, yeguas de cría, mulas de servicio y carga, burros y puercos de Juan Cala. Recalcaban que “los pobres no tienen dónde vivir con sus ganados” (AHDT, Caja 17: f. 5v) por lo que solicitaban que se repartieran las tierras que Cala y su hijo tenían usurpadas. Remataban con la frase “no es justo que se lo trague todo el dicho gobernador siendo tan poderoso y rico cómo es, sin que se reparta a todos los caciques y pobres que en este pueblo estamos para que todos gocemos lo que es de todos” (AHDT, Caja 17: f. 5v). Así aparece nuevamente la noción de la comunidad en el sentido de que todos los habitantes de Cotagaita eran un sujeto colectivo con sus derechos vulnerados por las acciones de su gobernador.

Otras cuestiones relativas al tributo y a la mita se ventilan en el séptimo punto de la presentación. Por un lado, que el gobernador los obligaba a pagar las tasas en Calcha, cuando las provisiones reales mandaban a pagar en los propios pueblos. Por otro lado, el gobernador tenía la obligación de asistir a Potosí para enterar la mita y solo podía ser suplantado por su segunda persona. Desde las ordenanzas de Toledo, el repartimiento de los chichas en su conjunto debía aportar 20 mitayos barreteros (Toledo [1575-1580] 1986: 365; AHDT, Caja 17: f. 6v). Sin embargo, Cala acostumbraba a enviar a tributarios en ese rol y a su propia costa, lo cual significaba una “notable tiranía” (AHDT, Caja 17: f. 7r). Por eso, insistían en que se nombrara al gobernador o a su segunda persona como capitán de mita y que se les devolviera de la hacienda de Juan Cala lo que habían gastado. Según calculaban, el agravio ascendería a más 20.000 pesos.

Por último, en el noveno ítem de la petición, los cuatro firmantes solicitaron que, en tanto jilacatas, no fueran obligados a cumplir con los tributos de los que servían en la mita de plaza de Tarija sino que el corregidor les cobraran a los mitayos o a sus amos tarijeños a quienes servían, tal como lo indicaba la provisión real. Efectivamente los chichas debían proveían desde tiempos de Toledo periódicamente a la mita de plaza de Tarija

(Oliveto 2012) pero el cumplimiento de esta obligación significó para los chichas una continua sangría de personas que se trasladaban, teóricamente de forma temporal pero que no volvían, convirtiéndose en un problema de grandes proporciones durante todo el siglo XVII (Castro Olañeta y Palomeque 2016: 46). Para 1645 la visita general registró que los chichas enviaban a la mitad de su población tributaria a Tarija. Así había en Tarija 232 chichas mitayos de plaza, 58 de ellos eran de Cotagaita (ibíd.: 45). Lo mismo se corrobora en la visita general de 1683. En ella eran 174 en total y 67 de Cotagaita. Aparentemente los indígenas optaban por permanecer en Tarija al no poder garantizar el pago de las tasas en su pueblo de reducción. Muchas veces pasaban a engrosar las filas de yanaconas en el ámbito rural y ya no se les permitía volver a sus pueblos de origen. En esta segunda visita se registraron chichas originarios de los pueblos de reducción en los padrones de forasteros tanto como de yanaconas y muchos de ellos eran ya naturales del valle, es decir, nacidos en Tarija aunque recordaban el origen de sus padres o abuelos en los pueblos de reducción.

### **Autoridades indígenas en Santiago de Cotagaita: cacique gobernador, cabildo y jilacatas**

Según se expresa en el expediente en el que se basa este artículo, en 1627 en Cotagaita la estructura de autoridades políticas estaba formada por un cacique gobernador, que era también cacique principal de Calcha y Cotagaita, su segunda persona (habitante de Talina), un cabildo y un jilacata por cada ayllu del pueblo. El punto 6 de la presentación confirma que existía un cabildo de indios en funcionamiento ya que se informa que Juan Cala impedía que los alcaldes designados ese año ejercieran su oficio. El impedimento surgía del hecho de que Cala había enviado a los elegidos, don Pedro Harrata y don Pedro Acsama, firmantes de la petición, a Chuquisaca a seguir un pleito en su nombre contra el cura Luis de Vega. Según los denunciantes Cala intentaba evitar que el religioso instalara un “molino de pan en la iglesia, junto al río de San Juan” (AHDT, Caja 17: f. 13r). El sacerdote decía que costaba la construcción del molino con los recursos de la limosna y con el objetivo de obtener dinero para embellecer la iglesia y que, como el único molino existente en el pueblo era el de Cala, no quería competidores.

Los jilacatas daban cuenta de que el gobernador desconocía la elección de alcalde del cabildo y le había otorgado la vara de juez a Marcos, un joven de su ayllu, un “muchacho malintencionado y rebelde que no acude a la obligación de su oficio” y solicitaban que se castigara al joven por administrar justicia sin jurisdicción (AHDT, Caja 17: f. 6r y 6v). Las referencias que confirman la vigencia del cabildo resultan importantes ya que, si bien existe un consenso cerca de su funcionamiento en las distintas jurisdicciones americanas a partir de la segunda mitad del siglo XVI (siendo el de Tlaxcala en Nueva España el primero en fundarse) y formado por un alcalde y tres o cuatro regidores (Ver-

gara Ormeño 2024), continúan siendo un área de vacancia historiográfica los estudios acerca de su implementación efectiva en el sur andino antes del siglo XVIII.<sup>6</sup>

Como excepción están las investigaciones de Gabriela Sica (2009) sobre los cabildos de los pueblos de indios de Jujuy, en la gobernación de Tucumán, el de de la Puente Luna y Honores (2016) sobre el de Urotambo (una comunidad de Huarochirí) y el de Teresa Vergara Ormeño (2024) sobre el cabildo de Lima. Sica presenta las transformaciones operadas en las dinámicas y legitimaciones de las autoridades en relación a tiempos prehispánicos en función de las novedades institucionales introducidas en las sucesivas etapas del dominio castellano. Las grandes autoridades de jefatura de los grupos prehispánicos se habían debilitado por las fragmentaciones operadas por los repartos en encomiendas, a lo que se sumó la implementación del proyecto toledano. Inspirado en el modelo secularizador de Cuenca, atacaba fuertemente a los grandes caciques al quitarle cualquier posibilidad de ejercer justicia. Así cada pueblo fundado tendría un sistema indirecto de gobierno con una autoridad cacical y su segunda persona pero, sobre todo, con un cabildo compuesto por alcaldes y regidores en el que recaía la jurisdicción civil y criminal sobre la población en cuanto a causas menores, pues en el caso de faltas graves la jurisdicción recaía en los alcaldes ordinarios del cabildo de la cabecera de la jurisdicción (Palomeque 1998: 27; Sica 2009: 46; Zuloaga Rada 2012). Justamente, el trabajo de de la Puente Luna y Honores (2016) pone el foco en los alcaldes como representantes del poder regio, ejerciendo su jurisdicción en calidad de jueces y construyendo así el derecho local en la primera mitad del siglo XVII a la par de los litigantes y en un ejercicio permanente de interlegalidad articulando tanto principios del derecho castellano como de la costumbre andina. Por último, Vergara Ormeño (2024) muestra al cabildo indígena como una institución de activa participación de las elites políticas locales autónomas de, y muchas veces en confrontación con, las autoridades españolas. Su caso de estudios es el cabildo de indios que funcionó en Lima en la iglesia de Nuestra Señora de Copacabana en los siglos XVII y XVIII a instancias de la Cofradía que nucleaba a una elite indígena formada por maestros artesanos dueños de talleres provenientes del norte del virreinato. El reconocimiento de este cabildo es la cabal prueba de que no se cumplió el proyecto de que Lima fuera una ciudad de españoles sin la organización corporativa de los indios intramuros de la ciudad. La documentación sobre Cotagaita evidencia, aun cuando no se puedan brindar demasiadas precisiones, que existía en funciones un cabildo de indios en este pueblo y que se realizaba la elección de alcalde.

En Cotagaita la organización en ayllus persistió por lo menos hasta finales del siglo XVIII, cada uno con un jilacata (también denominados simplemente cacique o curaca en el expediente). En 1627 cuando se realizó la denuncia, Juan Cala era cacique gobernador y se hallaba en conflicto con el cabildo. La figura de los caciques gobernadores

---

<sup>6</sup> Alcira Dueñas (2016) trabajó sobre el cabildo de indios de Chorrillos en el valle de Lima entre 1777 y los primeros años del siglo XIX, mientras Sonia Tell (2022) lo hizo sobre los de la jurisdicción de Córdoba del Tucumán entre 1705 y 1810.



también fue una creación toledana y la tendencia fue nombrar uno por cada una de las grandes encomiendas, más allá de que luego esas poblaciones se hubieran reducido en diferentes pueblos (Sica 2009). Hace falta profundizar los estudios sobre los caciques gobernadores y los cabildos indígenas de los pueblos de reducción de Charcas, lo cual podrá hacerse en la medida en que las fuentes localicen casos en los que se verifique su existencia y funcionamiento.

En el ítem octavo de la presentación se denuncia que el gobernador Cala había nombrado a dos segundas personas, cuando lo dispuesto por Toledo era una. Los nombrados eran Don Diego Bintaya y, su ya mencionado yerno, Don Diego Umana, a quienes acusaban de haber engañado a la Real Audiencia diciendo que sus padres habían sido segundas personas por lo que solicitaban solo hubiera “una segunda persona en la parcialidad de Talina, quitando los títulos a los demás que los tienen subrepticio falsamente” (AHDT, Caja 17: f.r). Lo interesante es que ellos discutían que fueran segundas personas pero les reconocían el derecho a ser jilacatas de sus ayllus.

El último punto de la demanda pedía que se le pagara a todos los indios que el gobernador Cala había ocupado a su servicio en atender su hacienda, en guardar sus ganados, en sus trajines, chacaneos (es decir, el transporte de minerales de las bocaminas a los ingenios)<sup>7</sup> y en chasques que había enviado para atender sus asuntos a La Paz, La Plata, Potosí y otras. Calculaban que todo el trabajo impago ascendía a más de 10.000 pesos. En este expediente hay pequeñas pistas acerca de las vinculaciones de los chichas con la actividad minera en la zona, como la mención a los chacaneos, o los chichas como especialistas barreteros, tema que requiere mayores estudios en articulación con las migraciones, los circuitos mercantiles y el desarrollo de las empresas agrarias y mineras, tal como propone Palomeque (2018).

En resumen, los jilacatas denunciantes afirmaban que don Juan Cala tenía tiranizado el oficio de gobernador, es decir que violentaba su natural desempeño vinculado al cuidado del común y lo común y también de las prerrogativas que cada quien tenía en la sociedad de acuerdo al segmento social del que formara parte. Tiranizar el oficio de gobernador, desde las concepciones jurídicas vigentes que retomaban preceptos de la tradición clásica, era la definición del mal gobierno, pues la autoridad contrariaba con sus acciones la ley natural y se excedía en sus funciones propiciando el desequilibrio del orden divino en la tierra. La expresión de estos caciques recuerda la retórica del Oidor Juan de Matienzo, que retomó el virrey Toledo, al señalar la doble tiranía a la que habían sido sometidos los indígenas: la de los incas y la de sus propias autoridades cacicales, a las cuales el aparato jurídico, institucional y administrativo castellano pretendía poner límites (Morong Reyes 2013). Al mismo tiempo la retórica de los caci-

---

<sup>7</sup> La actividad minera en la zona de los chichas comenzó en los primeros años del siglo XVII en Tupiza en 1602 y Esmoraca en 1606 (Sica 2014) pero el despegue de la producción se dio a partir de 1611 (Palomeque 2018). En 1646 había 18 asientos mineros registrados (Sica 2014). Ver Palomeque (2018) para una exhaustiva sistematización sobre el espacio minero dentro del cual se incluían los chichas.

ques muestra, una vez más, el conocimiento y la adopción de discursos y prácticas de la cultura legal de antiguo régimen, la cual se articulaba con preceptos de la costumbre indígena prehispánica, en un universo legal multinormado (Puente Luna y Honores 2016). Retomo la definición de cultura legal que expresa Renzo Honores (2019: 75) al entender por tal a “la comprensión, el uso y las percepciones sobre el Derecho (formal e informal) que tienen tanto los agentes especializados como los neófitos. Ellos interactúan con diversos ordenamientos desde una concepción plural del Derecho” que, a su vez, se modifica con el paso del tiempo. Efectivamente, los jilacatas no solo conocían sobre retórica judicial sino sobre las prácticas concretas del ejercicio peticionante. Así, los caciques acompañaron la presentación con las copias de las provisiones en las que se respaldaban. Lamentablemente, no hay ni una sola pista acerca de la suerte de esta petición. No sabemos si hubo actuaciones posteriores a la presentación de los curacas. Por lo pronto, el documento fue hallado en la jurisdicción e instancia en la que fue iniciada la demanda. Solo consta que el corregidor dio traslado de todo lo presentado a Juan Cala.

## Consideraciones finales

La petición de los cuatro jilacatas en 1627 profundiza el conocimiento de la situación de los chichas de Santiago de Cotagaita a 50 años de la reducción a pueblos de indios. En primer lugar, quedan en evidencia las tensiones que venían desarrollándose durante años en la tríada del poder local de autoridad indígena (Juan Cala), cura (Luis de Vega) y corregidor (Juan Porcel de Padilla). Una coyuntura especial, que no termina de dilucidarse pero que podría relacionarse con el cambio de corregidor y la cercanía de la muerte del gobernador, hace posible la denuncia de autoridades nativas menores sobre los agravios a los que habían sido sometidos, sin que los intentos de limitación interpuestos por el cura hubieran surtido un efecto positivo. Frente a ello, los jilacatas recurren a la justicia del rey en la que dicen confiar, develando las iniquidades vividas y sugiriendo las formas de reestablecer la justicia. Como pusieron de manifiesto de la Puente Luna y Honores (2016: 18) en su estudio de la justicia local en Huarochirí, muestra el convencimiento de que el rey era justo y protector como representante de Dios en la tierra y a él le solicitan justicia. Al mismo tiempo, los alcaldes del cabildo se constituyen en los guardianes de esa justicia en el espacio local frente a un gobernador y un corregidor que no cumplían con lo mandado. En el caso de Cotagaita dos de los jilacatas habían sido designados alcaldes en 1627 y no sabemos si los otros firmantes habían ocupado ya ese cargo, lo cual explicaría la familiaridad con los procedimientos legales que tenían. Así el cabildo funcionaba, por lo menos en esta coyuntura y tal como lo había imaginado Toledo, como un contrapeso a la figura del curaca gobernador. De todos modos, eso era relativo ya que la petición muestra cabalmente hasta qué punto el gobernador actuaba a su antojo desde hacía mucho tiempo. En cualquier caso, el artículo muestra que hacia 1627 existió un cabildo en funcionamiento en Cotagaita. Otro elemento que detectaron de la Puente y Honores es que las presentaciones de los

indígenas hacían uso de una cultura legal flexible y plural al utilizar argumentaciones de la tradición legal castellana pero también indígena. En la petición analizada aquí tienen más peso el primer tipo de argumentación que señala el reconocimiento de las jurisdicciones de los oficios y la denuncia a su transgresión y el apego a las ordenanzas y provisiones reales, sin embargo, hay también una apelación a argumentos de la tradición indígena al plantear la costumbre antigua de la redistribución de ovejas o del trabajo comunal para mantener las acequias.

Otro aspecto es que la presentación permite problematizar el sentido que, en la voz de los jilacatas de Cotagaita, tenía la comunidad como sujeto colectivo y lo común (tierras y obras de regadío, ganado pero también dinero para el pago de las tasas de tributo y diversas escrituras coloniales) mostrando hasta qué punto había cuajado la idea colonial de comunidad y había sido internalizada por las autoridades indígenas junto a, nuevamente, ideas de la tradición indígena formando un todo heterogéneo e integrado.

Por último, el expediente trabajado aporta algunas informaciones desconocidas hasta ahora que podrán hilvanarse con las existentes o con las que se puedan sumar en el futuro, por ejemplo, en relación a las mitas y tributación tanto como a la actividad minera, la atención del tambo, los circuitos del trajín y mercantiles y otras actividades productivas de la zona en las que participaron los chichas. En el mismo sentido, avanzar en desentrañar las redes relacionales y los mecanismos de inserción y reproducción social del poder local, considerando al mismo tiempo las respuestas que articularon los indígenas.

#### *Agradecimientos:*

Este trabajo fue apoyado por los siguientes proyectos de investigación financiados: PIP 112-200200101927 (CONICET), UBACyT 200-20220300013 (UBA) y PICT 2021-I-A-00709 (Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación).

## **Referencias**

### **Fuentes de archivo**

Archivo Histórico de Potosí s.f. Cajas Reales 18. Tasa de los chichas. Tasa de los chichas.

Archivo Histórico Departamental de Tarija s.f. Caja 17, Exp. 10. Los curacas y caciques del pueblo de Santiago de Cotagaita contra don Juan Cala.

Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia s.f. CACH, 684. Carta de Luis de Esquivel a la Audiencia de La Plata, informa de sus servicios y méritos y otros asuntos.

Bibliothèque Nationale de France s.f. Colección Klaproth, Richelieu-Cartes et plans, magasin GE-2983 (4).

## Bibliografía

Angelo, Dante

2003 *La cultura chicha. Aproximaciones al pasado prehispánico de los valles sur andinos*. Tupiza: Gobierno Municipal de Tupiza.

Beierlein, María

2008 Cultura material y fuentes escritas: los chichas de los Andes del sur. *Comechingonia* 11(1):105–125.

2014 El sitio de Pucunayoj en el altiplano de Sama (Depto. Tarija, Bolivia): excavaciones en un sitio Yavi-Chicha Tardío. *Estudios Sociales del NOA* 13:147–168.

Castro Olañeta, Isabel y Silvia Palomeque

2016 Originarios y forasteros del sur andino en el período colonial. *Revista América Latina en la Historia Económica* 23(3):37–79.

Chacaltana Cortez, Sofía

2016 De los tambos incas a las tambarrías coloniales: economía colonial, legislación de tambos y actividades “licenciosas” de las mujeres indígenas. *Boletín de Arqueología PUCP* 21:123–143.

Cruz Medina, Juan Pablo

2015 De reina a madre: La maternidad como construcción discursiva en la pintura neogranadina del siglo XVII. *Historia y Sociedad* (28):111–142.

Dueñas, Alcira

2016 Cabildos de naturales en el ocaso colonial: jurisdicción, posesión y defensa del espacio étnico. *Histórica* 40(2):135–177.

Gil Montero, Raquel

2013 Migración y tributación en los Andes: Chichas y Lípez a fines del siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 70(1):39–65.

Honores, Renzo

2019 Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600–1650. En: Otto Danwerth, Benedetta Albani y Thomas Duvé (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX*, pp. 69–110. Frankfurt: Instituto Max Planck.

Julien, Catherine

2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

Julien, Catherine, Zulema Bass Werner de Ruiz y Kristina Angelis

1997 *Historia de Tarija. Corpu documental. Tomo VI*. Tarija: Imprenta Guadalquivir.

Matienzo, Juan de

[1567] 1967 *Gobierno del Perú*. Lohmann Villena, Guillermo (ed.). Travaux de l’Institut

- français d'études andines 11. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Michel López, Marcos, Patricia Ayala, Daniel Gutiérrez, María Berlein, Sergio Calla Maldonado y Gary Palacios  
2005 Los chichas preincaicos del Sur de Bolivia y Noroeste de Argentina. *Pacarina* 5(4):81–187.
- Morong Reyes, Germán  
2013 Saberes hegemónicos y Proyecto de dominio colonial: los indios en la obra de Juan de Matienzo gobierno del Perú (1567). *Fronteras de la Historia* 18(2):77–103.
- Morrone, Ariel  
2017 El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en lo corregimientos del lago Titicaca (1570–1650). *Estudios Atacameños* 55:183–202.
- Oliveto, Lía Guillermina  
2012 La estructura económica colonial de la frontera de Tarija: población, propiedad de la tierra y mano de obra, fin del siglo XVI. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.64295.  
2017 Don Diego de Espeloca, curaca de los chichas: vinculaciones interétnicas y construcción de liderazgo en la frontera de Tarija, siglo XVI. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 46:15–44.  
2023 *Historia de los valles de Tarija. Conquistas, territorialidades y relaciones interétnicas, siglos XV al XVII*. Tarija: Fondo Editorial del Concejo Municipal de Tarija.
- Oliveto, Lía Guillermina y Beatriz Ventura  
2017 Final de la jornada al Chaco de Ledesma Valderrama en 1631. Análisis y nuevas perspectivas a partir de documentación inédita. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 42(2):257–280.
- Palomeque, Silvia  
1998 El sistema de autoridades de pueblos de indios y sus transformaciones a fines del período colonial. El partido de Cuenca. *Memoria Americana* 6:9–47.  
2010 Los chichas del pueblo de Talina y sus tierras. Las tierras de los chichas de Talina (1573–1595). *Surandino Monográfico* 1(2):1–76.  
2013 Los caminos del sur de Charcas y de la Gobernación el Tucumán durante la expansión inca y la invasión española (siglos XV–XVII). En: Sonia Tedeschi (ed.), *XIV Encuentro de Historia Regional Comparada Siglos XVI a Mediados del XIX*, pp. 1–13. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral.  
2018 Sociedades indígenas sur-andinas en los Siglos XVI y XVII. Producción minera y Transformación en las estructuras productivas, vías de comunicación y territorialidad (sur de Charcas y norte de la Gobernación del Tucumán). En: María de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*, pp. 167–285. Cochabamba: Instituto de Investiga-

ciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón INIAM-UMSS.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (Siglos XV–XVII). Historia Antropológica de una Confederación Aymara*. La Paz y Lima: Plural editores e IFEA.

Presta, Ana María

1995 La población de los valles de Tarija, Siglo XVI. Aportes para la solución de un enigma etnohistórico en una frontera incaica. En: Ana María Presta (ed.), *Espacio, etnías, frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XVI–XVIII*, pp. 235–247. Sucre: ASUR.

Puente Luna, Carlos de la y Renzo Honores

2016 Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. *Histórica* 40(2):11–47.

Saignes, Thierry

1983 Andaluces en el poblamiento del sur boliviano en torno a unas figuras controvertidas, el fundador de Tarija y sus herederos. En: *Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, vol. 2, pp. 173–205. Palos de la Frontera: Universidad de La Rábida.

1991 Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el Sur Andino (Siglos XVI–XX). En: Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI–XX*, pp. 91–135. Quito: Abya-Yala-MLAL.

Sica, Gabriela

2009 Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales. Jujuy. Siglo XVII. *Memoria Americana* 17(1):33–59.

2014 Las otras mitas. Aproximaciones al estudio de la mita de plaza en la jurisdicción de Jujuy, gobernación de Tucumán, siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 71(1):201–226.

Tell, Sonia

2022 Cabildos en pueblos de indios: acceso a los oficios, orígenes y trayectorias de alcaldes y regidores (Córdoba del Tucumán, 1705–1810). *Anuario de Estudios Americanos* 79(2):641–672.

Toledo, Francisco de

[1575-1580] 1986 *Disposiciones Gubernamentales para el Virreinato del Perú*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla 347. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Lía Guillermina Oliveto

Varón Gabai, Rafael

1996 *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*. Lima: IFEA.

Ventura, Beatriz y Lía Guillermina Oliveto

2014 Resabios de otros tiempos. Territorialidad incaica en los valles orientales del norte de Salta, Argentina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 43(2):285–310.

Vergara Ormeño, Teresa

2024 El cabildo de indios de Lima: espacio de poder y presencia política, siglos XVII–XVIII. *Magallánica* 11(21):98–120.

Zagalsky, Paula

2009 El concepto “comunidad” en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI–XVII). *Revista Andina* 48:57–90.

Zanolli, Carlos

2003 Los chichas como mitimaes del inca. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 17:45–60.

Zuloaga Rada, Marina

2012 *La conquista negociada. Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532–1610)*. Lima: IFEA.



# Enseñanzas de un padrón (Santa Cruz de la Sierra, 1561)

Isabelle Combès

Instituto Francés de Estudios Andinos

Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (Santa Cruz, Bolivia)

ORCID: 0000-0003-0620-8913

kunhati@gmail.com

Recibido: 31 de enero de 2024 / Received: January 31, 2024, Aceptado: 20 de agosto de 2024 / Accepted: August 20, 2024.

## Resumen

El padrón de encomiendas de Santa Cruz de la Sierra, realizado en 1561, es un documento excepcional para encarar la etnohistoria temprana del Oriente boliviano. Publicado por Catherine Julien en 2008, abrió la puerta a estudios novedosos, planteó preguntas insospechadas e incluso permitió derribar mitos historiográficos. Este artículo recopila algunas de las enseñanzas principales de este documento.

## Palabras claves

Santa Cruz de la Sierra, Oriente boliviano, encomiendas, etnohistoria, Catherine Julien

## Abstract

The register of *encomiendas* of Santa Cruz de la Sierra, made in 1561, is an exceptional document to approach the early ethnohistory of the Bolivian East. Published by Catherine Julien in 2008, it opened the door to novel studies, raised unsuspected questions, and even allowed us to demolish some historiographical myths. The paper compiles some of the main lessons learned from this document.

## Keywords

Santa Cruz de la Sierra, Bolivian East, encomiendas, ethnohistory, Catherine Julien



Bajo el título *Desde el Oriente*, Catherine Julien publicó en 2008, en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), transcripciones de veinticinco documentos del siglo XVI relativos a la historia temprana del Oriente boliviano. Este libro fue uno de los resultados del Proyecto del Oriente Boliviano de la Universidad de Bonn, desarrollado entre 1992 y 1995. En años anteriores, la misma autora había compilado también otros documentos relativos a la historia del Oriente y del sur del país (Julien 1997, 2003).

Entre los textos publicados en 2008 destaca el padrón de encomiendas de indios distribuidas entre los vecinos de la primera ciudad de Santa Cruz, a los dos meses de su fundación:<sup>1</sup> un documento único que, sin contar las repeticiones, arroja un total de más de seiscientos nombres diferentes de personas, grupos étnicos y/o lugares, que lo convierte en una fuente única para el conocimiento de la historia indígena de esta región. Catherine Julien utilizó este padrón, junto con otros, para varios estudios, por ejemplo, sobre la exploración de Alejo García (Julien 2005), el abordaje de la descripción del Oriente boliviano (Julien 2006) o el mito de Kandire (Julien 2007). En estas páginas, mi intención es destacar las enseñanzas del padrón cruceño para la historia indígena temprana de la región.

## Muchos indios con diferentes nombres y lenguas

La fundación de Santa Cruz de la Sierra, el 26 de febrero de 1561, se inscribe en el marco de las expediciones españolas que, desde el Río de la Plata, se esforzaron temprano en alcanzar la mítica “tierra rica” repleta de metales preciosos de la que hablaban los indígenas locales, y ubicaban muy lejos hacia el occidente.<sup>2</sup> Los nativos mostraban muestras de estos metales, prueba de un intenso comercio entre ellos. Siguiendo sus rutas, los españoles de la primera Buenos Aires remontaron el río y fundaron, en 1537, la ciudad de Asunción del Paraguay, que se convertiría en la base de más expediciones hacia el occidente. Entre 1537 y 1545, Juan de Ayolas, Domingo de Irala y Alvar Núñez Cabeza de Vaca encabezaron varias exploraciones hasta el Pantanal o internándose en el Chaco boreal.

En 1547, Irala dirigió una nueva expedición esta vez a través del Chaco boreal, con resultados inesperados: los asuncenos llegaron en efecto a orillas del río Guapay o Grande en el actual Oriente boliviano, donde algunos indígenas les hablaron en español y les dieron noticias “del Perú”, es decir de Charcas: la gente de Asunción comprendió que había llegado, desde el oriente, a las tierras ya conquistadas desde Cuzco y Lima. De ahí un primer viaje de Ñuflo de Chaves, teniente de Irala, hasta la ciudad de Lima para informar al virrey.

---

<sup>1</sup> *Repartimiento* (2008 [1561]). Original en el Archivo General de Indias en Sevilla (AGI), Audiencia de Lima (Lima), 20: ff. 5v-10v. Este documento fue publicado primero por Mujía (1914: t. 1, 78-89), pero con bastantes errores.

<sup>2</sup> En todo este acápite me baso en Finot (1978 [1939]), García Recio (1988) y Combès y Peña (2013).

Los asuncenos volvieron a sus tierras, donde falleció Irala en 1556. Al año siguiente, Chaves reinició la aventura y volvió a salir, río Paraguay arriba hasta el Pantanal, e internándose en el norte de la actual Chiquitania boliviana. Llegado al río Guapay, estableció el 1 de agosto de 1559 una primera población sobre la barranca del río: la Nueva Asunción, también conocida como La Barranca.

Pero Chaves no estaba sólo en el río Guapay: desde Charcas había llegado también Andrés Manso, dispuesto a poblar en el mismo lugar. Son numerosos los documentos que hablan de los problemas entre Chaves y Manso, y de la segunda ida del primero hasta Lima para arreglar este problema de jurisdicción. En Lima, el virrey decidió nombrar a su propio hijo, don García de Mendoza y Manrique, como gobernador de la nueva provincia bautizada “Mojos”; en cuanto a Nuño de Chaves, se lo nombró teniente general del gobernador. García de Mendoza no llegó jamás hasta “Mojos” y, en la práctica, el verdadero gobernador era Chaves. En cuanto a Andrés Manso, pobló más al sur, sobre el río Parapetí, la ciudad de Santo Domingo de la Nueva Rioja.

Dejando a varios de sus hombres a cargo de la Nueva Asunción, Chaves volvió sobre sus pasos. El 26 de febrero de 1561, a orillas del arroyo Sutó, en la franja norteña del Chaco y a medio camino entre el Guapay al oeste y el Pantanal al este, fundó finalmente, “en nombre de Dios y de su Majestad y del ilustre señor don García y Manrique la ciudad de Santa Cruz de la Sierra” (*Relación de los casos* 2008 [1561]: 68). La población tuvo una vida de cuatro décadas: a fines del siglo, los cruceños empezaron a poblar más al oeste y al norte las ciudades de San Lorenzo sobre el río Guapay, y de Santiago del Puerto entre los indígenas chiquitos. A inicios del siglo XVII, Santa Cruz se trasladó hacia el oeste, juntándose definitivamente con San Lorenzo en 1621 (véase mapa 1).

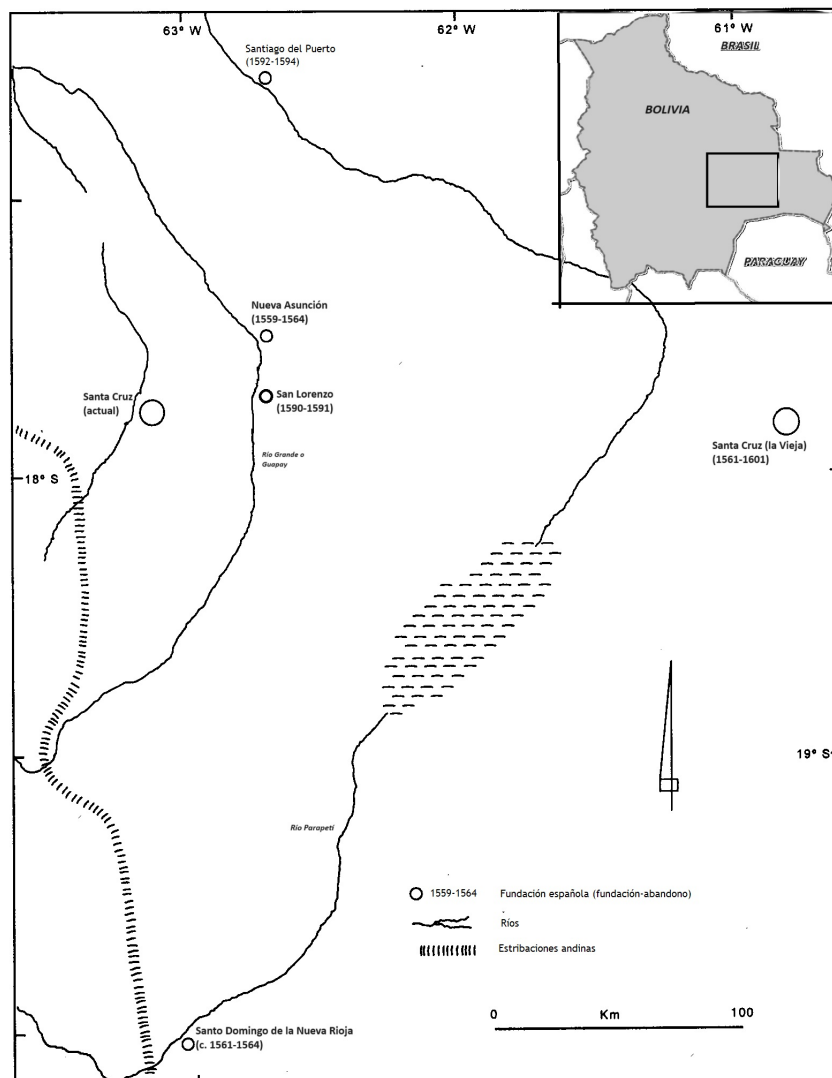
Al igual que Asunción, Santa Cruz nació como una etapa hacia la “tierra rica” que, tras su desengaño inicial, los cruceños buscaban ahora hacia el norte amazónico (Combès 2010; García Recio 1988). Pero su emplazamiento exacto, “en lugar cómodo de grandes labranzas y comidas frutales y pesquerías y casas”, se debió en gran medida a “la comodidad de que en doce leguas de contorno había más de 40.000 indios”.<sup>3</sup> En efecto, fueron “muchos indios con diferentes nombres y lenguas, grandes labradores” los que encontraron y empadronaron los hombres de Chaves: “en cuarenta leguas de término 80.000 fuegos”, “muchas provincias y ayllus de naturales”.<sup>4</sup>

De hecho, los documentos relativos a la primera Santa Cruz evidencian una gran diversidad étnica y lingüística. Según los testimonios, la ciudad misma de Santa Cruz fue fundada en tierra de los indígenas quibaracocis, chanes, gorgotoquis y/o paroquis, otra muestra de que varios grupos diferentes moraban en esta zona. Sus idiomas reflejan es-

<sup>3</sup> *Relación de los casos* (2008 [1561]: 69); Testimonio de Francisco Rodríguez Peinado, 1644, AGI, Lima, 166, f. 7r.

<sup>4</sup> Respectivamente *Relación verdadera* (2008 [1571]: 212), *Relación de los casos* (2008 [1561]: 68) y *Testimonio y relación* (2008 [1561]: 114).

Figura 1. Fundaciones españolas y traslados (adaptación del mapa de Köster (1983)).



ta enorme diversidad: las lenguas principales y más difundidas, que deben aprender por ejemplo los misioneros, son tres: el chane, el chiriguano (guaraní), y el gorgotoqui.<sup>5</sup> Pero existen muchas más. En 1601 el padre Diego Martínez cuenta: “fuera de la lengua gorgotoqui que aprendí, en la cual confesaba y predicaba, aprendí la lengua chane un poco, en la cual confesaba y catequizaba. También traduje toda la doctrina en la lengua capayxoro y en la lengua payono” (*Crónica Anónima* 1944 [c. 1600]: 500-501). En

<sup>5</sup> *Anua* 1589 (1929 [1589]: 931), *Anua* 1596 (1965 [1596]: 92), *Crónica Anónima* (1944 [c. 1600]: 473, 498) y Suma breve de la general relación de las ocupaciones que los padres de la Compañía de Jesús tienen en el Perú, 1600, Archivum Romanum Societati Iesu (ARSI), Provincia Peruana (Peruana), 19, f. 65.

la misma época otro padre, Anello Oliva, apunta que “son innumerables las lenguas diferentes” que se hablan en la provincia de Santa Cruz:

Algunas veces hallé en un solo pueblo tres y cuatro diferencias de lenguas tan distinta la una de la otra que no se parecían en nada, pues demás de la guarayú [guaraní itatín] y gorgotoqui que son las generales de aquella gobernación, hay la chane, pane, paisano, xarace, yuracase, touaçoçi, con otras (Anello Oliva 1895 [1631]: 15).

## El padrón de 1561

El 20 de abril de 1561, los cruceños proceden al repartimiento en encomiendas<sup>6</sup> del “gran número de naturales” de la región, estimado en algunas partes en 60.000 “indios casados, sin gandules y mujeres y mozas y muchachos” (*Testimonio y relación* 2008 [1561]: 115). La lista, muy larga, indica primero el nombre del encomendero, empezando por el mismísimo rey, y luego la lista de los “naturales” que le tocan y de sus principales (*Repartimiento* 2008 [1561]). Esta enumeración puede tomar formas diferentes:

1. En tan sólo dos casos (el rey y don García), se encomiendan “generaciones” o lo que podríamos llamar hoy “etnias”: “en los llanos, los comichees y coporees” para el rey, y también “en los llanos, los chanes y maripanos” para el gobernador don García.
2. En otros casos más numerosos, pero que tampoco son mayoría, se encomiendan aldeas, parcialidades, tribus o “ayllus”, indicando su pertenencia étnica. Por ejemplo: “Sotoco, principal de Yecoçi, gorgotoquis camionos”; o bien “Apru y Tacutaen, principales de Xereponono, pueblo de mayaes”, etc. De esta manera y sin contar la gente “de los llanos” encomendada al rey y al gobernador, al menos catorce grupos distintos son mencionados en el padrón:

- Panecoçis (7 encomiendas)
- Quibichicoçis (4 encomiendas)
- Gorgotoquis (3 encomiendas)
- Chanes (2 encomiendas)

Y con una sola encomienda cada uno:

- Tarapecoçis [astarapecoçis]

<sup>6</sup> El repartimiento o “repartimiento en encomienda” “es la atribución [...] por la Corona de una población indígena a un colono [...] en retribución de los servicios que le ha prestado en la conquista de los nuevos territorios” (Barnadas 2002b: 708-709).

- Caparxoros [caparioros]
- Paroquis
- Porronos
- Toboyanos
- Quibaracocis
- Mbayá [mayaes]
- Gorgotoquis camionos
- Ximaecoci (probablemente jamarecoci)
- Tipionos

En oportunidades, el nombre mismo de la “parcialidad” encomendada se relaciona con el de una “generación” o grupo mayor: Casacheono y Morotoco, por ejemplo, son “principales” de Caparxoro, y existe también una parcialidad llamada Quibichicoci.

3. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, la lista del padrón es mucho menos prolija, y se contenta con encomendar un jefe y su grupo sin precisión: “Eritu, principal de Xornomohono”, “Aricoe, principal de Paricoçi”, etc.

¿Qué es lo que realmente se está repartiendo en este padrón, qué representa lo que llamé aquí, siguiendo la terminología quinientista, una “parcialidad”? La *Instrucción del cabildo* de la ciudad anuncia un repartimiento “de la tierra y solares” (2008 [1561]: 95); el padrón mismo habla de repartimiento “de los pueblos y ayllus de naturales” (*Repartimiento* 2008 [1561]: 99). Así como el término “pueblo” presta a confusión en español (puede significar tanto “aldea” como “grupo étnico”), la interpretación por los españoles quinientistas del “ayllu” andino no es muy evidente. El ayllu implica primero consanguinidad entre sus miembros, puede ser traducido por “grupo de parentesco” o “linaje”: pero es un hecho que a partir de la conquista y las consecuentes “encomiendas” realizadas en todas partes, tomó también un significado territorial (Barnadas 2002a).

Cotejando el padrón con otros documentos contemporáneos, podemos afirmar que algunas veces son aldeas las que se reparten los españoles. Por ejemplo, si bien la lista sólo dice que a Gaspar Delgado le toca “Quaraica, principal de Muchocono”, otro documento precisa no solamente que Muchocono es una aldea, sino que indica que pertenece a un grupo llamado goligolis; de la misma manera, sabemos que Tibiono, encomendada con su jefe Cabe a Andrés de Salazar, era una aldea chane (*Testimonio y relación* 2008 [1561]: 115). Pero esta certidumbre falta en otros casos. Sin embargo, para una mejor comprensión, hay que partir de los muchísimos nombres de encomiendas que llevan el sufijo *coci*, o los otros muchos que terminan en *ono*, es decir respectivamente las marcas gorgotoqui y chane del plural (Julien 2006; Combès 2012).

Tenemos que restituir estos términos para entenderlos. Así como “los pane” son “panecoçi”, de la misma manera “Michore, principal de Maparacoçi” debe leerse: Michore, principal de “los maparas”. En estos casos, las encomiendas parecen distribuir grupos de personas más que asentamientos, y de hecho cuando encontramos a un Xemo “principal de Xemocoçi”, “los xemos” son evidentemente la gente a su mando: lo que no impide que “los xemos” puedan estar asentados en una o varias aldeas territorialmente localizables: como en el caso de los ayllus andinos, en el nombre de la encomienda se confunden los lugares y sus habitantes.

Los españoles hablan de “generaciones” de indios, de “parcialidades”, incluso a veces de “casas”, y la equivalencia no siempre es fácil con los términos más modernos (e igualmente cuestionados además en la literatura antropológica) de “etnia” o “comunidades”. En muchos casos, las “generaciones” nombradas solo son aldeas (por ej. los “curiabanos”, de la aldea Curiavano), o solo son un grupo de gente sujeta a un mismo jefe, como los “maripanos” del jefe Maripa (*Repartimiento* 2008 [1561]: 99, 196; Manso 2008 [1563]: 162-163).

No creo que tenga demasiado sentido buscar un modelo único de encomiendas en el padrón de Santa Cruz, y eso por una sencilla razón: la repartición tenía que tomar en cuenta la misma organización social de los grupos encomendados, y estos grupos eran, como vimos, muy diversos. Al lado de grandes núcleos agricultores como los gorgotoquis, existían, por ejemplo, al sur hacia el Chaco, grupos de cazadores y recolectores, grupos *nómades* en cuyos casos una repartición territorial no era posible. Los españoles estuvieron atentos a estas diferencias en la medida que podían conocerlas, y no por casualidad encomendaron por ejemplo juntos al jefe Xubori y su “sujeto” Chocare, o entregaron el jefe Naxio y sus dos “súbditos” a una misma persona—caso contrario podrían surgir problemas a la hora de mandar a los indígenas (*Repartimiento* 2008 [1561]: 103, 101). En resumen y de manera tentativa, pienso que las encomiendas realizadas en 1561 corresponden a tres modelos diferentes:

1. Aldeas, como los casos de Tibiono y Muchocono y, tal vez más generalmente, los nombres que no llevan marca de plural.
2. Grupos de personas (linajes, clanes, tribus...: esto queda por esclarecerse) sedentarias, con asentamientos fijos. En este caso el nombre de la encomienda designa tanto al lugar como a sus habitantes. Este sería el caso de la mayoría de los nombres terminados en *coci* u *ono*.
3. Grupos de personas nómades, para los cuales lo que vale es el repartimiento de la gente misma y no de asentamientos siempre temporales. Esto debió ser el caso, en mi opinión, de las encomiendas cuyos nombres son los de grupos mayores: “los morotocos”, “los casachianos”, son la gente al mando de los jefes Morotoco y Casacheano respectivamente, ambos “principales de Caparxoro”, que es un grupo

mayor (*Repartimiento* 2008 [1561]: 101, 105). Aquí toma todo su sentido la palabra “parcialidad”, como “parte” o subgrupo de una entidad más grande.

Otro término recurrente es el de “principal”, “indio principal”, que bien podría traducirse en general como “jefe”, pero que también podría designar a cabezas de linajes, de clanes, ancianos respetados, etc. En el padrón de Santa Cruz existen de hecho muy a menudo varios “principales” en una misma aldea, y en la mayoría de los casos no tenemos información sobre su respectivo estatus: ¿existe un jefe “más principal” que otros que le son sujetos? ¿Tienen todos estos “principales” el mismo rango? ¿Puede tratarse de funciones diferentes, como las de jefe de guerra, chamán, etc.? Casos como Marai-bo que tiene a tres “principales” (no presentan mayores dificultades, pues los tres jefes son encomendados juntos a una sola persona (*Repartimiento* 2008 [1561]: 101). Pero en no pocos casos, vuelve a aparecer un mismo nombre de aldea o parcialidad, con un jefe distinto, encomendada a diferentes personas. Por ejemplo el nombre de Tococoçi aparece varias veces en el padrón de 1561. En un caso, se encomiendan los principales Taçara y Teresi, de Tococoçi, a Juanés de Albalza: puede tratarse de un solo lugar o grupo de gente, con dos jefes; pero a Pedro Guerra le toca Tune, principal también de Tococoçi; a Diego Dávila el principal Parchabi, a Lucas Hernández el jefe Chobora, a Balanzas el principal Poxaba: todos estos jefes son “de Tococoçi” (ibíd.: 102, 105, 106, 108, 109).

La pregunta es evidentemente si debemos hablar de cinco parcialidades diferentes y homónimas, o de una sola, con seis principales. Asumo aquí que el segundo caso es más probable, por varias razones: primero, existen otros casos muy claros en el padrón de una sola aldea con dos, tres o más jefes; segundo, si comparamos con las encomiendas realizadas por Andrés Manso en la Nueva Rioja, se advierte que era muy posible distribuir la gente de una misma aldea a diferentes encomenderos: “la mitad” del pueblo de Zariza fue entregada por Manso a Nicolás de Mercado, y la otra mitad a Francisco de Turegano; los “dos tercios” del pueblo chane de Guacane tocaron al primero, quedándose el segundo con el último tercio, etc. (Manso 2008 [1563]). Finalmente, cuando el padrón de Santa Cruz repite el nombre de una aldea o parcialidad, nunca precisa ni su ubicación ni su diferencia con las homónimas, como parecería lógico hacerlo para evitar confusiones en las encomiendas.

A partir de estas premisas, llegué a contabilizar las siguientes encomiendas realizadas en Santa Cruz en 1561:

- 210 aldeas/parcialidades con un solo principal.
- 38 con dos principales.
- 14 con tres principales.
- 3 con cuatro principales.
- 1 con cinco principales.
- 2 con seis principales.

Es decir, un total de 268 encomiendas diferentes, sin contar los casos donde la información es equívoca o incompleta: en diecisiete oportunidades, se encomienda, por ejemplo, “el pueblo de Avbueno”, o “el pueblo de Sieca”, y estos nombres podrían ser tanto los de unos principales como los de sus aldeas. En un caso, se menciona también una aldea sin dar el nombre de su principal; en dos casos más, conocemos los nombres de los jefes, sin que se precise a qué aldea o parcialidad pertenecen.

## Disecionando el padrón

Por sí solo y sin compararlo todavía con otros documentos, el repartimiento de 1561 evidencia múltiples lazos entre las “generaciones” y las “parcialidades” encomendadas. Algunos casos son más simples que otros. Así, por ejemplo, en el caso de los paroquis, se señala una sola aldea o parcialidad paroqui, con un solo jefe: Poixoto (*Repartimiento* 2008 [1561]: 100). No se puede relacionar estos nombres con ningún otro de la lista ni de otros documentos. El caso de los quibaracocis, aparentemente simple, deja sin embargo una pregunta sin resolver: una sola encomienda quibaracoci se menciona en el padrón, la del jefe Tusi, de Vribicoçi; pero existen en total cinco principales llamados Tusi en el mismo padrón, y uno de ellos es explícitamente calificado de quibichicoci (ibíd.: 99, 102, 103, 107). ¿Qué relación pudo existir entre estos dos grupos?

Más problemático todavía es el caso de los panecoçis, encomendados a Ñuflo de Chaves. Se mencionan a:

- Porohe, principal de Vquimeocoçi
- Paubo, principal de Dequiyecoçi
- Comoco, principal de Piricoçi
- Viyeye, principal de Vrobocoçi
- Turobo, principal de Cocacoçi
- Xipano, principal de Tahucoçi
- Quiua, principal de Quichiherocoçi uno de ellos es explícitamente calificado de quibichicoci (*Repartimiento* 2008 [1561]: 100).

Ahora bien, existen dos jefes más llamados Paubo o Pahubo, de dos otras aldeas o parcialidades uno de ellos es explícitamente calificado de quibichicoci (ibíd.: 100).

También existe un total de cinco principales de nombre Comoco: el uno es de Vonioçoçi “que es en los quichicoçis en los çimionos”, el otro es posiblemente quibichicoçi. De la misma manera, son tres los principales que se llaman Turubo (o Turobo) en el padrón, más una aldea o parcialidad de nombre Turubocoçi; uno de los Turubo es jefe de Nahaticoçi, aldea o parcialidad que vuelve a aparecer con otro jefe más, llamado Sopcoxoro.



En cuanto a Quiua, es también el nombre de otro jefe, de Quibeno uno de ellos es explícitamente calificado de quibichicoci (*Repartimiento* 2008 [1561]: 100, 101, 103, 105, 106, 107 y 108). ¿Es toda esta gente “panecoçi”? ¿Qué significan las relaciones encontradas entre los panecoçis y otros cuatro “grupos étnicos”: caparxoro, quiachicoçi, çimiono, y quibichicoçi?

Terminaré esta serie de ejemplos con los quibichicoçis, con los cuales la telaraña se extiende de una manera impresionante entre parcialidades. Cuatro encomiendas del padrón son explícitamente definidas como quibichicoci:

- Poberecoçi, con el jefe Tarubo
- Ycurimacoçi, jefe Turima
- Quibitacoçi, jefe Naxio
- Purexicoçi, jefe Yocuri (ibíd.: 100, 101, 103).

Existe también un principal llamado Ycurima en la lista, jefe de *Macaraecoçi*, y otro jefe llamado Macarae, principal de... Quipichicoçi. El jefe Naxio, por su lado, se relaciona con otros dos principales que son sus sujetos: Tiyyine, de Çanioc, y Vpesque, que es chane. Existe también una parcialidad o aldea llamada Naxiocoçi (“los naxios”), al mando de Prichirare. En cuanto a Purexicoçi, se puede equiparar con la aldea o parcialidad de Puriçicoçi, al mando de Taçuri—lo que nos remite a otro jefe llamado Taçure, de Moçarecoçi. Finalmente, existe también una aldea o parcialidad llamada Quibichicoçi, con cuatro jefes, encomendados cada uno a una persona diferente. Estos jefes son Tusi, Yopuriçi y Tacuri—el cuarto nombre no se indica. Lo cual nos remite, por un lado, al otro jefe Tusi ya mencionado e identificado como quibaracoçi; y por otro lado a otros dos principales llamados Tacuri, siendo el uno de la “etnia” de los tarapecoçis. Eso sin mencionar al jefe Cheroçi (*Che Tuçi*, en guaraní: “yo me llamo Tuçi”) del Pantanal, que en otro documento declara ser chane (Irala 2008 [1543]: 7-8, 10).

Sólo con estos casos, con el único documento del padrón de encomiendas, se evidencian relaciones entre quibaracoçi, quibichicoçi, tarapecoçi, panecoçi, “quiachicoçis en los çimionos”, y chane. La naturaleza de estas relaciones —¿préstamos lingüísticos, alianzas matrimoniales, relaciones de señores a vasallos?— queda por esclarecer en cada caso. Lo que sí queda evidente es la existencia de una verdadera telaraña interétnica une a los diferentes grupos.

En sintonía con lo anterior, ya hemos notado que varias parcialidades tienen más de un principal, y no me parece descabellado postular la existencia de algunos asentamientos multiétnicos. Pienso en particular en el caso de Bitapana, aldea o grupo entregado en encomienda a Hernando Salazar y Anton Cabrera, que tiene tres jefes: Paubo, Boalla y Allati (*Repartimiento* 2008 [1561]: 100). Paubo es, como mencioné, el nombre de otro principal panecoçi, y Allati el nombre de un jefe capayxoro. Todo parece mostrar que

varios grupos convivían en esta “parcialidad”. Esto se corresponde con la cita de Anello Oliva acerca de la existencia de aldeas donde se hablaban diferentes lenguas.

## Las preguntas del padrón

El repartimiento de 1561 no existe en el vacío, y es parte de todo un corpus de documentos contemporáneos que pueden complementarlo o a los que, por el contrario, el padrón puede confirmar o aclarar. Así por ejemplo, la casi ausencia de nombres guaraníes en el repartimiento de encomiendas es un dato “en negativo” que confirma las alianzas establecidas por Chaves con los guaraníes locales y aquellos que le sirvieron de guías desde el Paraguay y se afincaron luego en la región (cf. Martínez 2013).

Cotejándolo con otros documentos de la época, el padrón evidencia también que la “telaraña” interétnica se extiende muy lejos de Santa Cruz, y desvela una extensa red de contactos, alianzas y comercio, basado principalmente en el intercambio (o el robo) del metal andino, cuyas muestras llegan hasta el litoral atlántico (Combès 2008). Así, por ejemplo, en 1543, Domingo de Irala pregunta a un chane del Pantanal cuáles son las “generaciones” dueñas del metal, y la respuesta es: “Muchas generaciones tienen metal en especial los payçunos y guarigoari y corocotoqui y cheretono y turopecoçi y pane y tipeono y maracaono y vroacoçi y xamaricoçi y çimeonos y carcaras” (Irala 2008 [1543]: 9). Varios de los grupos mencionados: corocotoqui (gorgotoqui), pane (panecoci), tipeono, vroacoçi, xamaricoçi y çimeonos, figuran en el padrón de encomiendas de Santa Cruz. Los españoles encuentran incluso físicamente indígenas originarios de la “tierra adentro” afincados en el Pantanal: quigoaracoçi (quivaracoci), chanes, y probablemente tarapeccis (taramecoci). De la misma manera, en el Chaco boreal, la expedición de Irala en 1548 registra varios nombres de grupos que reaparecen luego en el padrón de Santa Cruz: mayaes, morionos, porionos, o payzunos (Schmidel 2008 [1567]; González 1903 [1556]; Rodrigues 1956 [1553]). Esto deja entrever unos contactos sostenidos entre los grupos del interior y los de la periferia chaqueña más norteña.

Más allá de estos datos, las informaciones del padrón de 1561 permiten ampliar el abanico de la investigación haciendo surgir nuevas preguntas (caso de los tamacocis que vamos a ver enseguida) o desvelando algunos sesgos de los documentos.

Un primer caso se refiere a los indígenas tamacocis. Como apuntó Alfred Métraux, la ubicación de los tamacocis quinientistas “puede ser establecida con mayor acierto que la de cualquier otra tribu de la misma región” (1942: 121): vivían a orillas del río Guapay; en este lugar fueron encontrados en 1548 por Domingo de Irala al término de su viaje a través del Chaco, y en este lugar permanecieron durante las décadas de vida de Santa Cruz la Vieja.

Esta zona fue conocida en el siglo XVI e inicios del XVII con el nombre de “provincia de los tamacocis” o bien “llanos de Grigotá”. De hecho, todo parece demostrar que Grigotá

era un jefe tamacoci o, mejor dicho el *título* que llevaban los caciques tamacocis, pues Diego Felipe de Alcaya explica así el término: “así se llamaban todos los que sucedían en el gobierno, como en Roma los Césares, los Faraones en Egipto y los Incas en el Cuzco”.<sup>7</sup> Varios datos pueden confirmar la asociación Grigotá/tamacoci: el mismo Alcaya señala un encuentro entre Irala y Grigotá al término de la travesía del Chaco en 1548, mientras todos los documentos de esta expedición mencionan un encuentro con “los tamacocis”; en 1559, al entrar Andrés Manso en territorio tamacoci, se encontró con el “cacique señor de la tierra que se llama Grigota” (López 1971 [c. 1570]: 55). Finalmente, un testimonio algo posterior confirma la presunción, señalando sin lugar a dudas que Grigotá era un jefe tamacoci.<sup>8</sup>

Según Alcaya, el gran Grigotá tenía varios vasallos bajo su mando. Uno de ellos se llamaba Goligoli. Ahora bien, el “principal” Goligoli vuelve a aparecer, esta vez en el padrón de encomiendas de Santa Cruz, a 300 kilómetros al este del Guapay (*Repartimiento* 2008 [1561]: 154); otro documento ubica también en la misma zona a “los xarionos, que por otro nombre se dice los goligolis” (*Testimonio y relación* 2008 [1561]: 115). Más aún, el padrón menciona otros nombres característicos de la región del Guapay: dos caciques llamados respectivamente Tomacoçi y Tamagoci, cuyos nombres evocan evidentemente a los tamacocis; y Xore, otro “principal” (*Repartimiento* 2008 [1561]: 101, 109), que lleva el nombre de los jores o xores, grupo del Guapay siempre citado junto con los tamacocis.

¿Cómo explicar la aparición de estos nombres en Santa Cruz la Vieja? El problema es que todos los testimonios son unánimes en decir que toda la tierra entre Santa Cruz al este y el río Guapay al oeste era “un desierto de 55 leguas”: “cincuenta leguas que hay de Santa Cruz al río Guapay no hay agua que corra ni manantial”; “desde este gran río Guapai hasta Santa Cruz que son casi 50 leguas, no hay río ni fuente alguna”,<sup>9</sup> lo que excluye un contacto directo y sostenido. Sin embargo, son demasiados casos como para pensar en mera homonimia sin mayores significaciones. Es posible que, en el caso de los “principales”, haya pasado lo mismo que para el jefe xaray del Pantanal llamado primero Çaye y que cambió de nombre a Camire [Candire] porque “mató muchos de los candires” (*Relación general* 2008 [1560]: 58). Pero también es posible que las menciones del padrón confirmen la veracidad de la célebre crónica de Alcaya, la misma que menciona a Goligoli entre los vasallos de Grigotá y que fue a menudo tachada de inverosímil por varios autores. De hecho, esta crónica cuenta como migrantes guaraníes (“chiriguanaes”) asaltaron varias veces los asentamientos incas periféricos como el fuerte de Samaipata, cercano a la “provincia de los tamacocis”. Según la crónica, Grigotá mismo hizo alianza con estos incas. Precisamente, el relato de Alcaya cuenta que, en un primer ataque guaraní, “Grigota salió mal herido aunque no murió. Se escaparon

<sup>7</sup> Relación de Diego Felipe de Alcaya, c. 1636 (AGI, Audiencia de Charcas (Charcas), 21, ramo 1, N. 11, f. 1).

<sup>8</sup> Relación de Juan de Limpías, 1636 (AGI, Charcas, 21, ramo 1, N. 11, f. 21v).

<sup>9</sup> Respectivamente: Rodrigues (1956 [1553]: 477); Suárez de Figueroa, 1584 (AGI, Patronato Real (Pat.), 235, ramo 8, f. 22v); Padre Samaniego en *Crónica Anónima* (1944 [c. 1600]: 472).

muchos indios y mujeres". En represalia, el Inca del Cusco despachó al capitán Turumayo contra los guaraníes, que también acabó siendo vencido por ellos. De nuevo, por esta batalla, "se escaparon muchos indios de este reino y de los llanos" (AGI, Charcas, r. 1, N. 11, ff. 4r-v, 5). ¿Podrían los Goligoli y Tamagoci del padrón atestiguar las huidas de los "naturales" mencionadas por Alcaya para escapar del furor guaraní?

Un segundo caso es el de la superposición de encomiendas entre Santa Cruz la Vieja y la ciudad de Santo Domingo de la Nueva Rioja. Tras su encuentro con Ñuflo de Chaves en el Guapay, Andrés Manso, el conquistador llegado desde Charcas, se replegó al sur y fundó a orillas del Parapetí la ciudad de Santo Domingo de la Nueva Rioja. Ahí, en 1563, también repartió encomiendas de indios a sus soldados (Manso 2008 [1563]). Acerca de este repartimiento, Cristóbal de Saavedra declaró en 1571 que Manso "hizo algunas encomiendas de indios así en lo que tocaba adonde estaba el dicho Ñuflo de Chaves como en la parte que él había poblado" (*Información* 2008 [1571]: 219). Y es cierto que, dos años después del padrón de Santa Cruz, las encomiendas de Manso mencionan en 1563 a los copores, los comiches, chanes de los llanos y "maripanos" (gente del jefe Maripa), que en 1561 fueron encomendados en Santa Cruz, al rey y a don García respectivamente.

¿Cómo explicar esta superposición de repartimientos? ¿Habrá Manso "usurpado" encomiendas de Chaves? El asunto no es tan sencillo. Pues la comparación entre ambos padrones evidencia una cosa: Manso conocía de mucho más cerca que Chaves a los indios empadronados, y sus encomiendas son mucho más detalladas, incluyendo nombres de caciques, número de casas, etc. Ahí donde Chaves nombra a "los maripanos", agregando un inútil dolor de cabeza más al investigador que no vuelve a encontrar este nombre en las fuentes, Manso menciona por el contrario "el pueblo de Zariza, con los caciques del dicho pueblo llamados *Maripa*, Marazui, Chavla, Guachore, con todos sus principales e indios" (*Repartimiento* 2008 [1561]: 99; Manso 2008 [1563]: 162-163).

De esta manera, no me parece casualidad que las encomiendas de Santa Cruz que calcan las de Manso sean las que están dirigidas al rey y al gobernador titular (y títere, pues nunca pisó estas tierras) de la provincia: en suma, a las dos únicas personas de la lista que jamás iban a verificar la existencia real de sus encomiendas. De esta manera, la "usurpación" parece haber sido realizada por Chaves y no por Manso. Si bien es cierto que las encomiendas del primero datan de 1561 y las del segundo de 1563, nada impide pensar (sería más bien lo más lógico) que, habiendo fundado La Nueva Rioja hacia 1561, Manso haya repartido más temprano otras encomiendas que las que llegaron hasta nosotros. Chaves pudo haber oído hablar de los copores y demás comiches en ocasión de su encuentro con Manso en 1559 —aunque este encuentro se produjo por el río Grande y no por el Parapetí— o, más probablemente, a través de los indígenas de Santa Cruz que tenían relación con ellos. Es muy dudoso sin embargo que les haya conocido algún día *de visu*, y mucho menos utilizado sus servicios, lo que nos lleva a una última observación. El virrey Toledo se quejaba en estos términos en 1571: "soy in-

formado que en aquella provincia [Santa Cruz] hay muchos indios encomendados *por sola noticia*, los cuales nunca han servido ni venido de paz a los españoles” (Toledo 1914 [1571]: 22; énfasis mío), y esta observación no es aislada (cf. García Recio 1988: 160, 219).

## Derribando mitos

Me gustaría cerrar estas páginas con otras enseñanzas de este corpus de documentos en general y del padrón de encomiendas en particular: las informaciones que proporcionan y permiten relativizar, cuando no derrumbar, algunos mitos recurrentes en la historiografía y antropología del Oriente boliviano.

La región donde se fundó la primera Santa Cruz se llama hoy Chiquitania. El nombre deriva del de Chiquitos, como fue conocida a partir del siglo XVIII, cuando los jesuitas establecieron misiones en la zona. Como evidencian los censos e informes de la Compañía de Jesús, estas misiones eran multiétnicas y multilingües. En un afán por homogeneizar el panorama y facilitar la evangelización, los hijos de San Ignacio se esforzaron por difundir una única lengua: el dialecto tao de la lengua de los “chiquitos”, por ser más difundido (Tomichá 2002; Matienzo et al. 2011). De ahí que, para muchos en la actualidad, los indígenas chiquitos (ahora chiquitanos) son los únicos moradores originarios de la región. Es el caso, por ejemplo, de Eduardo Cortes (1998) que, leyendo en realidad el pasado a la luz del presente, ubica a grupos “chiquitanos” en Santa Cruz la Vieja. Sin embargo, tanto el padrón de encomiendas de Santa Cruz la Vieja como los demás documentos contemporáneos evidencian que, en el siglo XVI, el panorama era bastante distinto y mucho más diversificado. Los primeros cruceños llamaron “chiquitos” a un grupo bastante alejado de Santa Cruz hacia el noroeste; tradujeron casi literalmente el nombre que les daban los guaraní-hablantes de la región: *tapii-miri*, es decir “pequeños esclavos”, aun a sabiendas que su “verdadero” nombre era tovasicoci (Martínez 2015). El padre Diego de Samaniego escribe:

Fuimos el padre Martínez y yo a la provincia de los tauaçoçis [tovasicocis], o por otro nombre chiquitos, así dichos no porque lo sean en el cuerpo, que antes son grandes, sino porque sus casas son pequeñas y las puertas mucho más, que es menester para entrar en ellas ir a gatas y a veces pecho por tierra. Los chiriguanaes [guaraníes] los llaman tapiomiri [tapuy-miri, tapii miri], que quiere decir esclavos de casas chicas, y los españoles abreviando los llaman chiquitos (*Crónica Anónima* 1944 [c. 1600]: 488).

En Santa Cruz misma, los documentos no mencionan el chiquito como lengua general, y sólo unos pocos núcleos cercanos pueden ser razonablemente identificados como chiquito-hablantes. Es el caso, por ejemplo, de los jamarecoci, y de las aldeas del padrón nombradas Borocoçi, Totarcoci, Coricoci, Quimorecoci, Tavicoci, Totaycoci y Turubococi: en efecto, sus nombres o bien recuerdan a los de grupos chiquitanos del siglo

XVIII, o bien están contruidos a partir de un radical chiquitano. En todo caso, lo que puede apuntarse con bastante claridad, es que “los chiquitos” no están, en esta época, identificados por los españoles como una “generación” mayor que engloba a diferentes “parcialidades”, como lo son por ejemplo los chanes.

Otro ejemplo es relativo a los grupos de lengua zamuca del Chaco boreal. En 1584, el gobernador de Santa Cruz, Lorenzo Suárez de Figueroa, opina que, para ayudar a establecer un nuevo asiento español en el río Guapay, se debería utilizar en un primer tiempo indios de “las provincias comarcanas a Santa Cruz” hasta que se logre sujetar a los nativos locales. En opinión del gobernador, estos indios de Santa Cruz podrían ser los “morotocos y casachionos”.<sup>10</sup>

Esta es la única mención que encontré de “los casachionos”, y los asocia con los morotocos. De hecho, el padrón de encomiendas confirma la asociación, pues menciona a un jefe llamado Casacheano y a otro de nombre Morotoco, ambos “principales” de la parcialidad Capayxoro (*Repartimiento* 2008 [1561]: 105). Es decir, “casachionos” y “morotocos” son la gente al mando de estos jefes.

Ahora bien, con el nombre de capayxoros y variantes, los cruceños conocen a una “generación” de indígenas ubicados al sur de la ciudad, es decir, hacia el Chaco boreal. En 1561, el reparto de encomiendas atribuye a Pedro Tello Girón “Coçimo, Allati, Metia, principales de Maraibo, caparioros” (ibíd.: 101). En consonancia con estos datos, varios testimonios ubican también a los morotocos o “motocos” al sur de la ciudad.<sup>11</sup>

Lo interesante es que, en el siglo XVIII, los morotocos eran una parcialidad de lengua zamuca bien conocida por los jesuitas, la más cercana a la misión de San José, es decir, a Santa Cruz la Vieja (Fernández 1726; Tomichá 2002). Este dato, agregado a una ubicación sureña y chaqueña, permite sugerir que los capayxoros eran un grupo zamuco-hablante, dividido en “parcialidades” o grupos locales, entre ellos los morotocos y los casacheanos. A favor de esta hipótesis, sabemos que su lengua era diferente del guaraní, del chane, del gorgotoqui y del payono (*Crónica Anónima* 1944 [c. 1600]: 501).

Estas observaciones son importantes: el zamuco es una familia lingüística aislada, solamente hablada en el Chaco boreal, por los actuales indígenas ayoreos e ishir. Más allá de un efímero contacto con los jesuitas en la misión de San Ignacio de Zamucos, que tuvo corta vida en el siglo XVIII, los investigadores de los ayoreos han postulado un centenario (cuando no milenarismo) aislamiento de estos indígenas hasta su “aparición” en la Chiquitania en los años 1930 después de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (p.ej. Bernand 1977: 33; Fischermann 1988). Los capayxoros encomendados en 1561 desmienten esta idea. Más aún, si Suárez de Figueroa pudo llegar a pensar en utilizar a morotocos y casachianos para ayudar a una nueva fundación española, es lógico

<sup>10</sup> AGI, Pat. 235, ramo 8, f. 22; en Mujía (1914: t. 2: 413).

<sup>11</sup> AGI, Pat. 235, ramo 11, ff. 13v, 21v, 28r.

suponer que eran considerados como “indios de paz” y obedientes. El dato arroja una nueva luz sobre la muy poca conocida historia de los zamucos en el siglo XVI, pues permite apreciar que no todos ellos se mantuvieron “al margen” de la conquista como se ha sostenido.

## Palabras finales

El padrón de 1561 ciertamente no puede ser analizado de manera aislada y, por sí solo, no alcanza para aventurar hipótesis o conclusiones como las que expuse en estas páginas. Pero lo cierto es que sin él, muchas preguntas quedarían sin respuesta; otras muchas ni se plantearían, como la coincidencia de nombres entre el Guapay y Santa Cruz, y en otros casos algunos mitos historiográficos perdurarían.

Más allá de sus investigaciones propias, el compromiso de un historiador debería ser difundir la información, publicar fuentes y ponerlas al alcance de colegas y público. En aspecto, el proyecto de la Universidad de Bonn logró innegables avances para la historiografía y la etnohistoria del Oriente boliviano. Si se me permite el juego de palabras con el título de uno de sus libros más famosos, las diversas publicaciones de Catherine Julien abrieron la puerta a los investigadores locales para, por fin, empezar a “leer la historia cruceña”. La mejor prueba de ello son, tal vez, la republicación del corpus en 2014 en Santa Cruz, y las del padrón y de otros documentos por otros autores después de 2008 (Combès 2010; Combès y Peña 2013). Una de estas publicaciones está dedicada a Catherine Julien, tal como me gustaría dedicarle estas breves páginas.

## Referencias

Anello Oliva, Juan

1895 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Imprenta San Pedro.

*Anua 1589*

1929 [1589] *Missio in provinciam Sanctae Crucis – Annuae Litterae Societatis Iesu. Anthropos* 24:913–941.

*Anua 1596*

1965 [1596] *Anua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú*. En: Marco Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias II*, Biblioteca de Autores Españoles 184, pp. 86–113. Madrid.

Barnadas, Josep

2002a Ayllu. En: Josep Barnadas (ed.), *Diccionario histórico de Bolivia*, vol. 1, pp. 233. Sucre: Grupo de estudios históricos.

2002b Repartimiento de indios (encomienda). En: Josep Barnadas (ed.), *Diccionario histórico de Bolivia*, tomo 2, pp. 708–709. Sucre: Grupo de estudios históricos.

Bernand, Carmen

1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. París/La Haya: Mouton.

Combès, Isabelle

2008 Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina* 47:53–82.

2010 *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: ILAMI.

2012 Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (Oriente boliviano). *Indiana* 29:201–220.

Combès, Isabelle y Paula Peña

2013 *Santa Cruz la Vieja (1561-1601)*. Santa Cruz: Gobierno Municipal Autónomo.

Cortes, Eduardo

1998 *Cotoca, proyecto de obras culturales*. Santa Cruz: Ed. del autor.

Crónica Anónima

1944 [c. 1600] Crónica anónima. En: Pablo Mateos (ed.), *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú, t. II*, pp. 471–507. Madrid: CSIC.

Fernández, Juan Patricio

1726 *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.

Finot, Enrique

1978 [1939] *Historia de la conquista del oriente boliviano*. La Paz: Juventud.

Fischermann, Bernd

1988 *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Tesis de doctorado. Universität Bonn.

García Recio, José María

1988 *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Excma. Diputación provincial de Sevilla, Vto centenario del descubrimiento de América.

González, Martín

1903 [1556] Carta de Martín González, clérigo, al emperador Don Carlos. En: Ulrich Schmidel (ed.), *Viaje al Río de la Plata*, pp. 467–485. Buenos Aires: Cabaut y CIA Editores.

Información

2008 [1571] Información de Santa Cruz de la Sierra. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 218–221. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.



*Instrucción del cabildo*

2008 [1561] Instrucción del cabildo de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 95–99. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Irala, Domingo Martínez de

2008 [1543] Relación de la jornada al norte. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 1–11. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Julien, Catherine

1997 *Historia de Tarija. Corpus documental tomo VI*. Tarija: Universidad autónoma Juan Misael Saracho.

2003 Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad autónoma Gabriel René Moreno* 9/1-2:1–42.

2005 Alejo García en la historia. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 11:223–266.

2006 La descripción de la población del oriente boliviano en el siglo XVI. En: Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, pp. 49–67. Santa Cruz: IFEA/El País.

2007 Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory* 54(2):245–272.

2008 *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. [Reeditado en 2014]. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Köster, Gerrit

1983 *Santa Cruz de la Sierra. Desarrollo, estructura interna y funciones de una ciudad en los llanos tropicales*. Cochabamba: Instituto de Ecología de la Paz - Centro Pedagógico y Cultural Portales.

López, Pero

1971 [c. 1570] *Relación de Pero López. Visión de un conquistador del siglo XVI*. Bahía Blanca: Universidad del Sur.

Manso, Andrés

2008 [1563] Encomiendas hechas por Andrés Manso. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 160–164. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Martínez, Cecilia

2013 Del Paraguay al piedemonte, de amigos a adversarios: Ñuflo de Chaves y los guaraníes en la conquista de Santa Cruz de la Sierra. En: Isabelle Combès y Paula Peña (eds.), *Santa Cruz la Vieja (1561-1601)*, pp. 33–66. Santa Cruz: Gobierno Municipal Autónomo.

2015 *Tapuy miri, chiquitos, chiquitanos*. Historia de un nombre en perspectiva interétnica. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 44(2):237–258.

Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page

2011 *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios.

Mujía, Ricardo

1914 *Bolivia-Paraguay y Anexos. Época colonial*. La Paz: El Tiempo.

Métraux, Alfred

1942 *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution.

#### *Relación de los casos*

2008 [1561] Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chaves ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 66–69. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

#### *Relación general*

2008 [1560] La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en publica forma... En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 57–63. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

#### *Relación verdadera*

2008 [1571] Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 212–217. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

#### *Repartimiento*

2008 [1561] Repartimiento que se hizo por Ñuflo de Chaves de la tierra y solares de la dicha ciudad de Santa Cruz de la Sierra. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 99–109. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Rodrigues, Antônio

1956 [1553] Cópia de una carta do irmão Antônio Rodrigues para os irmãos de Coimbra. En: Serafim Leite (ed.), *Monumenta Brasiliae*, vol. 1, pp. 468–481. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Schmidel, Ulrich

2008 [1567] *Reise in die La Plata-Gegend (1534-1544) / Viaje al río de La Plata y Paraguay*. Fontae Americanae 3. Kiel: Westensee-Verlag.

*Testimonio y relación*

2008 [1561] Testimonio y relación de toda la tierra. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 113–117. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Toledo, Francisco de

1914 [1571] Instrucciones al capitán Juan Pérez de Zurita para la gobernación de Santa Cruz. En: Ricardo Mujía (ed.), *Bolivia-Paraguay, Anexos*, vol. 2, pp. 17–30. La Paz: El Tiempo.

Tomichá, Roberto

2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana y Ordo Fratrum Minorum Conv.



## FUENTES

# Nuevas fuentes para el estudio de la educación de primeras letras en el siglo XVIII

## El caso del partido de Lambayeque

Carlos Zegarra Moretti

Universidad de Piura (Piura, Perú)

ORCID: 0000-0003-4641-1940

carlos.zegarra.moretti@gmail.com

Recibido: 22 de noviembre de 2025 / Received: November 22, 2025, Aceptado: 26 de noviembre de 2025  
/ Accepted: November 26, 2025

### Resumen

Esta contribución transcribe siete cartas de pago a preceptores de escuelas de primeras letras en varios pueblos del corregimiento de Lambayeque, en la costa norte peruana dadas por el corregidor Carlos Vigil de Miranda entre 1768 y 1769. Esta evidencia documental, encontrada en un protocolo notarial, muestra cierta actividad educativa que se realizaba en este espacio pocos años antes de la llegada del obispo Baltasar Martínez de Compañón. Se sugiere que las reformas educativas implementadas por el obispo de Trujillo deben entenderse, para el caso estudiado, como una reestructuración de la práctica educativa, pasando del control civil al eclesiástico.

### Palabras clave

Educación, preceptores, Lambayeque, siglo XVIII, recaudación tributaria

### Abstract

This paper transcribes seven payment letters issued by Corregidor Carlos Vigil de Miranda to teachers in primary schools in various towns within the Lambayeque partido on the northern coast of Peru, between 1768 and 1769. This documentary evidence, found in a notarial record, reveals some educational activity taking place in this area a few years before the arrival of Bishop Baltasar Martínez de Compañón. It is suggested that the educational reforms implemented by the Bishop of Trujillo should be understood, in this case, as a restructuring of educational practices, shifting them from civil to ecclesiastical control.

### Keywords

Education, preceptors, Lambayeque, 18th Century, tax collection

## Introducción

La historia de la educación en el norte peruano en el siglo XVIII tiene un hito mayúsculo en las medidas emprendidas por el obispo de Trujillo, Baltazar Martínez Compañón. En efecto, se conoce —gracias a una rica documentación producida por el propio prelado— la fundación y financiación de escuelas y, sobre todo, la concepción que sobre la formación tenía el ilustrado español. Pese a notorios avances historiográficos, la complejidad de la real implementación de la política liderada por el religioso permanece aún en sombras.<sup>1</sup>

Asimismo, se desconoce el panorama educativo previo a la llegada del obispo de origen español. ¿En qué estado se encontraba la formación de las jóvenes generaciones que encontró el prelado? Es necesario contar con fuentes que reflejen directa o, al menos, indirectamente, el desarrollo de la educación en el periodo dieciochesco. A continuación, damos a conocer un breve corpus que ofrece aspectos valiosos y poco conocidos de los actores responsables de la educación de primeras letras en el norte peruano, específicamente en el corregimiento de Lambayeque.

## El oficio de preceptor en el siglo XVIII

El estudio de la educación virreinal no se ha desarrollado lo suficiente en lo que respecta a quienes se dedicaban a la instrucción, actividad que podía significar su principal dedicación económica.<sup>2</sup> En muchos casos, la consideración de la educación de primeras letras como una obligación a cargo del sector eclesiástico ha alejado el interés en comprender quiénes fueron los maestros y qué impacto pudo tener esta actividad en sus vidas.

¿Quiénes fueron los preceptores? ¿A cuánto ascendía su emolumento y con qué frecuencia lo recibían? ¿Existía una tarifa estándar de pago? ¿De dónde provenía su salario? ¿Ejercían la enseñanza de manera constante? Estas son solamente algunas interrogantes que ponen énfasis en los preceptores y contribuyen a entender la educación como un oficio y las implicancias sociales, económicas y culturales que suponen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Para mencionar únicamente el estudio más reciente sobre la política educativa del obispo Martínez Compañón, véase Ramírez (2014).

<sup>2</sup> Aunque no es un estudio a profundidad de los maestros, véase Del Busto Duthurburu (1953-1955) para el análisis de un documento sobre el funcionamiento de las escuelas en Lima a fines del siglo XVI, en el que se incluyen algunas directrices para los educadores.

<sup>3</sup> La bibliografía sobre los oficios durante el periodo virreinal americano es abundante. La publicación coordinada por Castro y Povea (2020) es una muestra de la riqueza de este campo de estudio.

## Las cartas de pago en tiempos del corregidor Carlos Vigil

Los protocolos del notario Manuel Gómez Guevara, activo en Lambayeque en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XVIII, resguardan documentación clave para acercarnos al mundo de los preceptores de primeras letras.<sup>4</sup> Este notario fue testigo de la protocolización de cartas de pago que el general Carlos Vigil de Miranda, teniente de infantería del regimiento de Asturias y corregidor de Lambayeque, realizó, entre junio de 1768 y mayo de 1769, y extrayendo de la tributación indígena, a los preceptores de varios pueblos cercanos.<sup>5</sup> En este protocolo (1768-1770) se han identificado el pago efectivo a seis preceptores de distintos lugares, testimoniando datos valiosos, como la identificación de centros de enseñanza en estos lugares, el nombre de los preceptores, la tarifa válida en ese momento y la fuente de estos pagos.<sup>6</sup>

Por ejemplo, para Jequetepeque, San Miguel, San Pedro de Lloc y Sinto se pagaba 7 pesos 4 reales por cada tercio al receptor. Los preceptores destinados a los pueblos de Ferreñafe y Lambayeque recibían, posiblemente por la atención a una mayor población estudiantil, el doble. Ahora, ¿de dónde provenía estos montos y, más aún, qué porcentaje representaba de otro tipo de gastos asociados a las comunidades indígenas?

Los montos eran extraídos de la recaudación tributaria, responsabilidad que, como sabemos, recaía en la figura del corregidor. Apreciamos, por tanto, la entrega formalizada de estipendios que realizaba esta autoridad con parte de la contribución indígena. En este sentido, el protocolo notarial de Manuel Gómez también incluye las cartas de pago a caciques y curas. Estos datos nos asoman a un aspecto dinámico de la economía de las comunidades indígenas realizadas por el corregidor, además de insertar la figura del preceptor en el panorama de personajes clave de la sociedad andina.

Para desarrollar la idea anterior, tomemos como caso la doctrina de San Pedro de Lloc. El 29 de noviembre de 1768, el maestro fray Pedro de Arias, ermitaño agustino, debió recibir por ocho tercios pasados el monto total de 2,198 pesos a razón de 254 pesos 6 reales por semestre.<sup>7</sup> Ese mismo día, el cacique Alexo Geoquel Chumbi Poemap —per-

<sup>4</sup> Consiste en el protocolo N.º 2 del notario Manuel Gómez Guevara, custodiado por el Archivo Regional de Lambayeque (ARL), Perú. Agradezco a la jefa de esa institución, Ada Lluén Juárez, por brindar constantemente las facilidades para la investigación histórica.

<sup>5</sup> Indudablemente, el rol del corregidor Carlos Vigil Ramírez de Miranda en apoyar la educación es decisivo. Pese a ello, esta contribución pretende otorgar centralidad al oficio de preceptor. No obstante, puede consultarse su licencia de viaje a las Indias en Archivo General de Indias, Contratación, 5505, N. 1, R. 69. Vigil nació en 1736 dentro de una familia de linaje asturiano y desde joven se decidió por la carrera militar; luego de su traslado al virreinato peruano y de ejercer de corregidor de Lambayeque y seguidamente de superintendente de la Casa de Moneda de Santiago de Chile, falleció a finales de 1789 (para estos y más datos biográficos, sobre todo de su estancia chilena, véase Eyzaguirre (1951: 139-147).

<sup>6</sup> Véase la tabla en el apéndice (cuadro 1) para una síntesis de los datos obtenidos, en donde se agrega una escritura que finalmente “no corrió”.

<sup>7</sup> ARL, Protocolo Notarial, Manuel Gómez Guevara (1768-1770), N.º 2, f. 69r (n.º 121).

teneciente a una dinastía de gran abolengo nativo (Zevallos Quiñones 1989: 123-131)—le correspondía 300 pesos por igualmente diez tercios pasados. En su caso recibió 30 pesos por semestre por concepto doble: 20 por cacique y 10 por segunda.<sup>8</sup>

Como apreciamos, los 7 pesos y medio recibidos por el preceptor constituían la cuarta parte recibida por el cacique, que era, a la vez, segunda autoridad. No obstante, el cura de San Pedro recibía más de ocho veces lo destinado al cacique y segunda, lo que suponía uno de los mayores egresos de las cuentas tributarias indígenas, sin mencionar el salario destinado al propio corregidor. Considerando esta distribución, lo destinado al oficio de preceptor era ínfimo del total recaudado por tributos.<sup>9</sup>

Además de lo económico, el corpus que publicamos sirve para la reconstrucción del mapa educativo norperuano. Gracias a aportes historiográficos (cf. Ramírez 2014: 377-383), sabemos que algunos lugares coinciden con aquellos en donde el obispo Martínez Compañón habría fundado escuelas similares (Ferreñafe, Eten, San Pedro de Lloc, San Miguel), lo cual constituye un claro antecedente educativo, aunque queda pendiente averiguar cómo se produjo este relevo o paralelismo o confrontación, por mencionar posibles escenarios. Asimismo, las cartas de pago encontradas nos permiten marcar nuevos espacios con trayectoria educativa hasta ahora desconocida (Jequetepeque, Sinto, Collique). De este rápido esbozo, la primera impresión es clara. Existían numerosas escuelas de primeras letras en el territorio a cargo del corregidor Vigil, que contaban con una actividad constante mínima de tres años.

## Una familia de la nobleza indígena dedicada a la educación

En cuanto a la vinculación étnica de los preceptores, las cartas de pago muestran una seria limitación al no incluir este dato. Sin embargo, la revisión de los nombres sugiere que, al menos, no todos los preceptores eran de origen español. Apellidos como Llaque, Niques y Pinco sugieren que el oficio de preceptor podía ser ejercido por mestizos o indígenas. El siguiente caso confirma que los indígenas podían encargarse de la enseñanza y que, incluso, podía ser controlado familiarmente.

El 28 de junio de 1768, momento de registro de la carta de pago, el preceptor de Lambayeque, don Pedro Alcántara Niques, ya había fallecido. Fue su albacea e hija, doña Justa Niques, quien recibió 60 pesos, correspondientes a los honorarios de los cinco tercios comprendidos desde el tercio de Navidad de 1763 hasta el de San Juan de 1765, a razón de 15 pesos por semestre. A finales de ese mismo año, el 17 de diciembre exactamente, Sebastián Niques y López recibió del mismo corregidor el montante de 90 pesos

<sup>8</sup> ARL, Protocolo Notarial, Manuel Gómez Guevara (1768-1770), N.º 2, ff. 70v-71r (n.º 123).

<sup>9</sup> Otra referencia al pago de salario a preceptores en el siglo XVIII proviene del informe del visitador general Jorge Escobedo. Fechado el 20 de agosto de 1784, el visitador indicó a las autoridades españolas que el preceptor del colegio El Príncipe, destinado a los hijos de la nobleza indígena, recibía 300 pesos, monto notoriamente superior al de los preceptores provinciales (Alaperrine-Bouyer 2013: 320).

correspondiente del tercio de Navidad de 1765 al de San Juan de 1768 (figura 1). Como apreciamos, la tarifa fue vigente por un lustro, aunque lo más destacable es conocer la sucesión de preceptores.

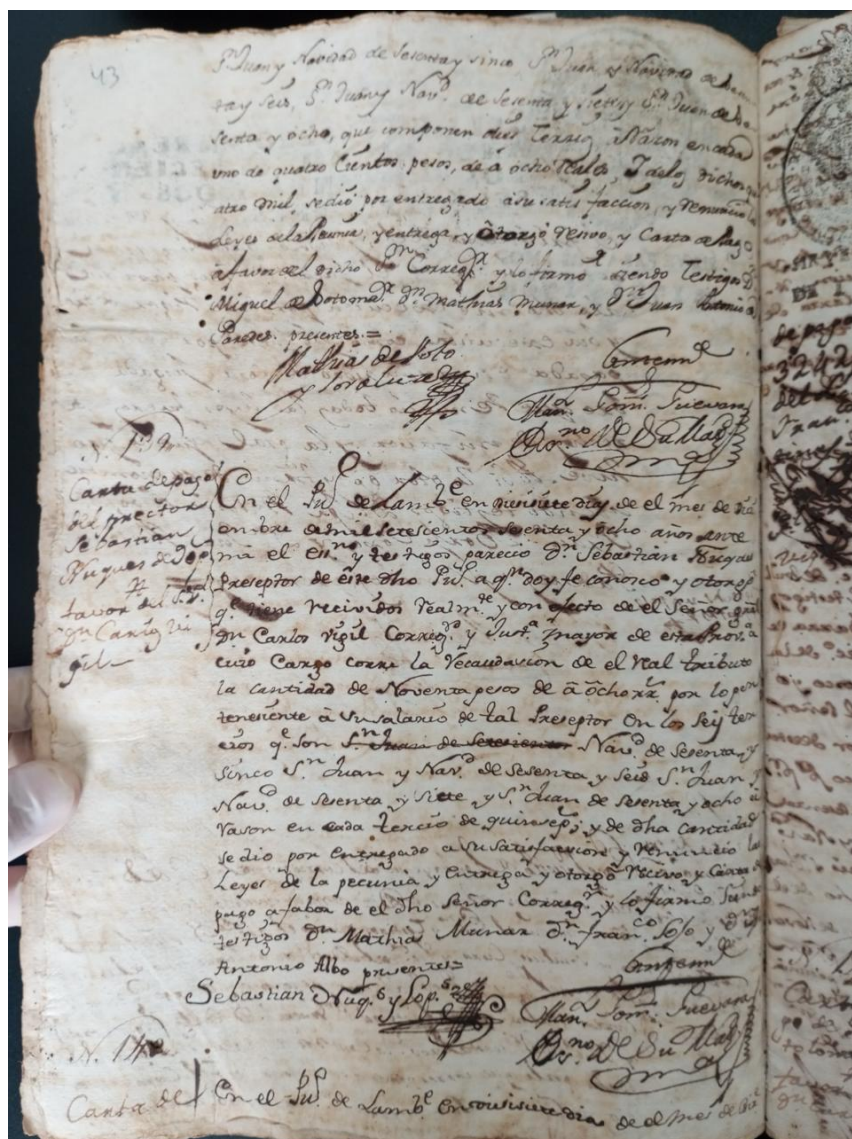


Figura 1. Carta de pago al preceptor de Lambayeque. Fuente: Archivo Regional de Lambayeque (Perú), Protocolos Notariales, Manuel Gómez Guevara, N.º 2 (1768-1770), Carta de pago a preceptor de Lambayeque, Sebastián Niques y López (f. 48v, n.º 139). Fotografía de Carlos Zegarra Moretti.



Aunque la fuente notarial consultada no mencionó una vinculación parental entre Pedro Alcántara Niques y Sebastián Niques y López, no resulta arriesgado sugerir un parentesco cercano. Lo anterior se refuerza por otra fuente. Pocos años después, en 1774, Ángel Custodio Nuques Ynjuc y Jorge Nuques declararon ser indios principales y preceptores de niños. Incluso sabemos que la enseñanza la ofrecían en su propia residencia (Zegarra Moretti 2023: 217). Según lo anterior, tenemos una evidencia documental de la relación de la nobleza indígena con la enseñanza de primeras letras en la costa peruana. Adicionalmente, ¿eran estos personajes familiares entre sí, dedicados por varios años a la enseñanza y que los llevaba a adaptar su vivienda a estas funciones? Futuras investigaciones deben confirmar esta hipótesis, lo cual mostraría una fuerte conexión entre nobleza, enseñanza y niñez, todo controlado de manera secular y local.

## Conclusiones

Algunas conclusiones pueden ser esbozadas. El pago a un mismo preceptor por semestres consecutivos de un monto constante sugiere que la enseñanza se venía desarrollando con cierta continuidad en dicho lugar. Aunque aún no se puede afirmar tajantemente, se propone considerar la labor de preceptoría como un oficio masculino y que podía llegar a ser heredable. En esta misma línea, algunos apellidos podían indicar que la labor no era exclusivamente de españoles, sino encomendada a mestizos o indígenas. Caso sobresaliente es el de los Niques, de quienes se dispone de fuentes adicionales que indican una actividad formativa a lo largo de una década, llegando a años previos de la llegada del obispo de Trujillo.

En su detallada visita el prelado debió conocer que, si bien no necesariamente en ese momento, algunos lugares habían tenido experiencia reciente de escuelas de primeras letras, a cargo de la nobleza local y formada. Esto debió ofrecerle un derrotero para continuar e, incluso, reordenar la enseñanza. Una de las mayores reformas de Compañón en la educación fue, entonces, pasar esta actividad al control obispal y ocultar el rol de los preceptores civiles.

## Referencias

Alaperrine-Bouyer, Monique

2013 *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Castro, Felipe e Isabel Povea

2020 *Los oficios en las sociedades indianas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Del Busto Duthurburu, José Antonio

1953-1955 Un curioso reglamento para los maestros de escuela. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 2:139-150.

Eyzaguirre, Jaime

1951 *El conde la conquista*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.

Ramírez, Susan

2014 *Al servicio de Dios y de Su Majestad. Los orígenes de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el s. XVIII*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Zegarra Moretti, Carlos

2023 Incas de buena conducta y útiles a la Corona. La instauración del cargo de procurador general de naturales de la Audiencia de Cusco (1787-1824). Tesis doctoral. Bonn: Universidad de Bonn.

Zevallos Quiñones, Jorge

1989 *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

## Apéndice

#	Protocolo	Fecha de pago	Lugar	Preceptor	Periodo de pago	Monto total	Monto por tercio
1	N.º 86	28.06.1768	Lambayeque	Pedro Alcántara Niques (+)	De tercio de Navidad de 1763 a tercio de San Juan de 1765	60 pesos	15 pesos
2	N.º 123	29.11.1768	Jequetepeque	Juan Paulino Felipe	De tercio de Navidad de 1763 a tercio de San Juan de 1768	75 pesos	7 pesos 4 reales
3	N.º 124	30.11.1768	San Pedro de Lloc	Juan Paulino García Pinco	De tercio de Navidad de 1763 a tercio de San Juan de 1768	75 pesos	7 pesos 4 reales
4	N.º 139	17.12.1768	Lambayeque	Sebastián Niques y López	De tercio de Navidad de 1765 a tercio de San Juan de 1768	90 pesos	15 pesos
5	N.º 144	18.12.1768	Sinto y San Miguel	Juan Andrés de Castro y Manuel Patasca	De tercio de Navidad de 1763 a tercio de San Juan de 1768	150 pesos	7 pesos 4 reales
6	Sin número (continúa del n.º 144)	18.12.1768	Collique y Eten	Mariano Quepui y Nicolás Cailip	No disponible	No disponible	7 pesos 4 reales
7	N.º 149	24.05.1769	Ferreñafe	Cornelio Llaque	De tercio de Navidad de 1763 a tercio de San Juan de 1768	150 pesos	15 pesos

Cuadro 1. Detalle de pagos por protocolo.

## Transcripción

La transcripción ha sido realizada respetando al máximo el original tanto en las gráficas como en la puntuación. Todos los documentos pertenecen a la siguiente signatura documental: Archivo Regional de Lambayeque (Perú), Protocolos Notariales, Manuel Gómez Guevara, N.º 2 (1768-1770). El trabajo de archivo se realizó el 19 de mayo de 2025.

### Documento 1. Carta de pago a doña Justa Nuques

//F. 85v //

N. 86,,  
Carta de //F. 86r//  
pago, d.<sup>a</sup> Justa  
Nuques Alvasea  
de D.<sup>n</sup> Pedro  
Alcantar [sic]  
Nuques=  
A  
favor de d.<sup>n</sup>  
Carlos Vigil

En el Pueblo de Lambayeque del correx.<sup>to</sup> de la //F. 86r// Ciu.<sup>d</sup> de Saña en veinte y ocho días del mes de Junio de mill Setecientos Sesenta y ocho años, ante mi el Ess.<sup>no</sup> y testigos parecio presente d.<sup>a</sup> Justa Nuques vecina de este dho pueblo Albacea y heredera de D.<sup>n</sup> Pedro Alcantara Nuques, preceptor, que fue, de este referido Pueblo ya difunto, á quien doy fee conosco, y torgó [sic] como tal Alvasea, del referido que tiene recibidos realm.<sup>te</sup> y con efecto de su Señoria el S.<sup>r</sup> Gral<sup>o</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil teniente de Ynfanteria del reximiento de Asturias Correxidor y Just.<sup>a</sup> m.<sup>or</sup> de esta dha Ciu.<sup>d</sup> y Su Prov.<sup>a</sup> á cuio cargo corre la recaudacion de los reales tributos, la cantidad de sesenta pesos de á ocho reales, por lo que debió haver y percibir el dho d.<sup>n</sup> Pedro Alcantara padre de la otorgante como preceptor con los tercios de Navidad de mil Setecientos Sesenta y tres S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Setecientos Sesenta y quatro, y S.<sup>n</sup> Juan de Sesenta y Sinco del Cargo de su Señoria, á razon en cada tercio de quince p.<sup>s</sup>, que los quatro componen los expresados Sesenta p.<sup>s</sup> de los que se dio por entregada á su Satisfaccion y renunció las Leyes de la pecunia y entrega y otorgó recibo, y Carta de pago á favor del dho S.<sup>r</sup> assi lo dixo y firmó de su nombre siendo testigos D.<sup>n</sup> Juan Ant<sup>o</sup> Paredes, D.<sup>n</sup> Fran.<sup>co</sup> Soxo, y D.<sup>n</sup> Jph Gonsales presentes=

Ante mi

Man.<sup>l</sup> Gom.<sup>s</sup> Guevara [rúbrica]

Ess.<sup>no</sup> de Su Mag.<sup>d</sup>

Justa Niques [rúbrica]

**Documento 2. Carta de pago a preceptor de Jequetepeque, Juan Paulino Felipe (f. 71r, n.º 123)**

//F. 71r//

N. 123  
Carta de pago del  
Preceptor de  
Jequetepeque  
A favor del S.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup>  
D.<sup>n</sup> Carlos Vigil

En el Asiento de Guadalupe en veinte y nueve dias del mes de Noviembre de mill Setecientos sesenta y ocho años ante mi el Escribano y testigos parecio Juan Paulino Phelipe preceptor del Pueblo de Jequetepeq.<sup>e</sup> a quien doy fee conosco y otorgo que tiene recibidos realm.<sup>te</sup> y con efecto del S.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correxidor y Just.<sup>a</sup> m.<sup>or</sup> de esta Prov.<sup>a</sup> de Saña la cantidad de Setenta y sinco p.<sup>s</sup> por lo perteneciente a los tercios de la Navidad de Setesientos sesenta y tres, San Juan y Navidad de Sesenta y quatro, S.<sup>n</sup> Juan y navidad de Sesenta y Sinco S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y seis, S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y siete, y S.<sup>n</sup> Juan de Sesenta y ocho, todos del cargo de dho S.<sup>or</sup> á rason cada tercio de Siete p.<sup>s</sup> quatro r.<sup>s</sup> á su Satisfaccion y renunció las Leyes de la pecunia y entrega, y otorgó recivo y carta de pago á favor del referido D.<sup>n</sup> Jph Vigil, y d.<sup>n</sup> Jph Valdivieso presentes.  
Juan Paulino Felipe [rúbrica]

Ante mi

Man.<sup>1</sup> Gom.<sup>s</sup> Guevara [rúbrica]

Ess.<sup>no</sup> de Su Mag.<sup>d</sup>

**Documento 3. Carta de pago a preceptor de San Pedro de Lloc, Juan Paulino García Pinco (f. 71v, n.º 124)**

//F. 71r//

N. 124,,  
De pago del  
preceptor de S.<sup>n</sup>  
Pedro  
A favor del S.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup>  
D.<sup>n</sup> Carlos Vigil

En el Asiento de Guadalupe de la Ciu.<sup>d</sup> de [roto] á los treinta dias del mes de Noviembre [roto: de mil] setecientos sesenta y ocho años, ante mi [roto: el] Ess.<sup>no</sup> y testigos parecio Juan Pa[roto] //F. 71v// -cia Maestro preceptor del pueblo de S.<sup>n</sup> Pedro de Lloc a q.<sup>n</sup> doy fee conosco y otorgo que tiene recibidos realm.<sup>te</sup> y con efecto del Señor G.<sup>1</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correx.<sup>or</sup> y Just.<sup>a</sup> m.<sup>or</sup> de esta Prov.<sup>a</sup> la cant.<sup>d</sup> de Setenta y Sinco p.<sup>s</sup> por su salario q.<sup>e</sup> á rason de siete p.<sup>s</sup> quatro reales en cada tercio montan los expresados pesos, los que corresponden al de Navidad de mil setecientos sesenta y tres, S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y quatro, S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y Sinco, S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y Seis, S.<sup>n</sup> Juan y Navidad de Sesenta y siete, y S.<sup>n</sup> Juan de sesenta y ocho, [hueco: todos] del cargo de dho Señor, y de la [hueco] cant.<sup>d</sup> se dio por entregado á su satisfaccion y renunció las Leyes de la Entrega y

otorgó recibo y carta de pago a favor del expresado Señor, y lo firmó siendo testig.<sup>s</sup> D.<sup>n</sup> Jph Costales D.<sup>n</sup> Jph Albo, y d.<sup>n</sup> Jph Valdivieso presentes=

Ju.<sup>n</sup> Paulino Garcia Pinco [rúbrica] Ante mi

Man.<sup>l</sup> Gom.<sup>s</sup> Guevara [rúbrica]

Es.<sup>no</sup> de su Mag.<sup>d</sup>

**Documento 4. Carta de pago a preceptor de Lambayeque, Sebastián Niques y López (f. 48v, n.º 139)**

//F. 48v//

N. 139,,  
Carta de pago del  
preceptor [sic]  
Sebastian Nuques  
de 90 p.<sup>s</sup>  
A favor del S.<sup>r</sup> G.<sup>l</sup>  
D.<sup>n</sup> Carlos Vigil

En el Pu.<sup>o</sup> de Lamb.<sup>e</sup> en diesisiete dias de el mes de diciembre de mil setesientos sesenta y ocho años ante mi el ess.<sup>no</sup> y testigos parecio d.<sup>n</sup> Sebastian Nuques Preseptor de este dho Pu.<sup>o</sup> a q.<sup>n</sup> doy fe conosco y otorgó q.<sup>e</sup> tiene recibidos realm.<sup>te</sup> y con efecto de el señor gral.<sup>o</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correg.<sup>or</sup> y Just.<sup>a</sup> mayor de esta Prov.<sup>a</sup> a cuio cargo corre la recaudacion de el Real tributo la cantidad de Noventa pesos de á ocho rr.<sup>s</sup> por lo perteneciente á su salario de tal Preseptor en los Seis tercios q.<sup>e</sup> son [tachado: S.<sup>n</sup> Juan de Setesientos] Nav.<sup>d</sup> de Sesenta, y sinco S.<sup>n</sup> Juan y Nav.<sup>d</sup> de sesenta y seis S.<sup>n</sup> Juan y Nav.<sup>d</sup> de sesenta y siete y S.<sup>n</sup> Juan de sesenta y ocho á rason de cada tercio de quinse p.<sup>s</sup>; y de dha cantidad se dio por entregado a su satisfacsion y renuncio las Leyes de pecunia y entrega y otorgó recibo y carta de pago a favor de el dho Señor Correg.<sup>r</sup> y lo firmo siendo testigos d.<sup>n</sup> Mathias Munar d.<sup>n</sup> Fran.<sup>co</sup> Sojo y d.<sup>n</sup> Antonio Albo presentes=

Sebastian Nuq.<sup>s</sup> y Lop.<sup>s</sup> [rúbrica]

Ante mi

Man.<sup>l</sup> Gom.<sup>s</sup> Guevara [rúbrica]

Ess.<sup>no</sup> de Su Mag.<sup>d</sup>

**Documento 5. Carta de pago a preceptores de Sinto y San Miguel, Juan Andrés de Castro y Manuel Patasca (ff. 46r-46v, n.º 144)**

//F. 46r//

N. 144,,  
De pago de 300 p.<sup>s</sup>  
los presetor.<sup>s</sup> de  
Sinto y S.<sup>n</sup> Mig.<sup>l</sup>  
Juan Andres de  
Castro y Manuel  
Pa- //F. 46v// tasca.

En el Pueblo de Lambayeque en dies y ocho dias del mes de Diciembre de mill Setecientos sesenta y ocho años ante mi el Ess.<sup>no</sup> y testigos [sic] Juan Andres de Castro preceptor de Cinto, y Manuel Patasca, en el de S.<sup>n</sup> Miguel á quienes doy //F. 46v// fee conosco, y otorgaron haver recibido del S.<sup>r</sup> Gral.<sup>o</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correxidor y Justicia mayor de esta Prov.<sup>a</sup> la cant.<sup>d</sup> de trecientos pesos de á ocho rreales por lo pertenecientes á sus salarios de tales

A favor del S.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup>  
D.<sup>n</sup> Carlos Vigil

preceptores, en los dies tercios q.<sup>e</sup> del Cargo de dho S.<sup>r</sup> que son Navidad de sesenta y tres, S.<sup>n</sup> Ju.<sup>n</sup> y navidad de Sesenta y quatro, S.<sup>n</sup> Ju.<sup>n</sup> y navidad de Sesenta y Sinco, S.<sup>n</sup> Ju.<sup>o</sup>, y navidad de Sesenta y Seis, S.<sup>n</sup> Juan, y navidad de Sesenta y Siete, y S.<sup>n</sup> Ju.<sup>o</sup> de Sesenta y ocho, á rason en cada tercio de quinse p.<sup>s</sup> y de dha Cantidad de los expresados trecientos p.<sup>s</sup> [ilegible: ¿hasi?] los porque les toca se dieron por entregados a su satisfaccion y renunciaron las Leyes de la entrega, y otorgar.<sup>n</sup> recibo y carta de pago á favor de dho S.<sup>r</sup> y lo firmaron siendo testigos D.<sup>n</sup> Jph Albo, D.<sup>n</sup> Fran.<sup>co</sup> Soxo, y D.<sup>a</sup> Antonia Paderes presentes=  
Juan Andres de Castro [rúbrica]

Manuel Patasca [rúbrica]

Man.<sup>1</sup> Gom.<sup>s</sup> Guevara [rúbrica]

Ess.<sup>no</sup> de Su Mag.<sup>d</sup>

**Documento 6. Carta de pago a preceptores de Collique y Eten, Mariano Quepui y Nicolás Cailip (f. 47v, s. n.)**

//F. 17v//

En el Pueblo de Lambayeque en Dies y ocho dias del mes de Diciembre de mill Setecientos sesenta y ocho años; ante mi el Escribano y testigos parecieron Marcos Quepui, y Nicolas Cailip receptores de Collique, y pueblo de Eten a quienes doy fe conosco, y otorgaron que tienen recibidos realm.<sup>te</sup> y con efecto del S.<sup>r</sup> Gral.<sup>o</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correx.<sup>r</sup> y Just.<sup>a</sup> mayor de esta Prov.<sup>a</sup> a cuio cargo corre la Recaudacion de los reales tributos, la Cantidad [sic]

No corrió [rúbrica]

**Documento 7. Carta de pago a preceptor de Ferreñafe, Cornelio Llaque (ff. 36v-37r, n.º 149)**

//F. 36v//

N. 149,,  
Carta de pago de  
150 p.<sup>s</sup> Cornelio  
Llaque Precept.<sup>r</sup>  
de Ferreñafe.  
A favor del S.<sup>r</sup> G.<sup>1</sup>  
D.<sup>n</sup> Carlos Vigil.

En el Pueblo de Lambayeque en beinte y quatro dias de el mes de Mayo de mil Setecientos Sesenta y Nuebe años Ante mi el Escrivano y testigos parecio Cornelio Llaque Maestro Preseptor de el Pueblo de Ferreñafe a quien doi fe conosco y otorgo q.<sup>e</sup> tiene resividos realmente y con efecto de el S.<sup>r</sup> Gral.<sup>o</sup> D.<sup>n</sup> Carlos Vigil Correx.<sup>r</sup> y Justicia mayor de esta Provincia la cantidad de siento sinquenta pesos por lo perteneciente a su salario de tal Preseptor en los tercios de Navidad de Zetesientos Secenta y tres San Juan y Nabidad de Sesenta y quatro San Juan y Nabidad de sesenta y Sinco San Juan y Nabidad de Sesenta y Seis San Juan y Nabidad

de Sesenta y Siete y San Juan de Sesenta y ocho de el cargo de dho  
S.<sup>r</sup> a rason en cada tercio de quinse pesos, y dha cantidad se dio  
por entregado a su //F. 37r// Satisfacion [sic] y renuncio las Leyes  
de la entrega y otorgó resibo y carta de pago a favor de el  
expresado Señor y lo firmo siendo testigos el Coronel D.<sup>n</sup> Joseph  
Vigil el ayudante Mayor D.<sup>n</sup> Ygnacio de Lara y el ayudante D.<sup>n</sup>  
Marcelino Sienfuegos presentes=  
Cornelio Zipriano Yaque [rúbrica]

Ante mi

Man.<sup>1</sup> Gom.z Guevara [rúbrica]

Es.<sup>no</sup> de Su Mag.<sup>d</sup>



## SIMPOSIO DE LIBROS

# Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción

*Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)*. Editoras: Rossana Barragán, Paula C. Zagalsky, 2023. 489 pp. ISBN: 978-90-04-52867-3. Leiden: Brill, Paperback: 188,57 €. Open Access, E-Book PDF.

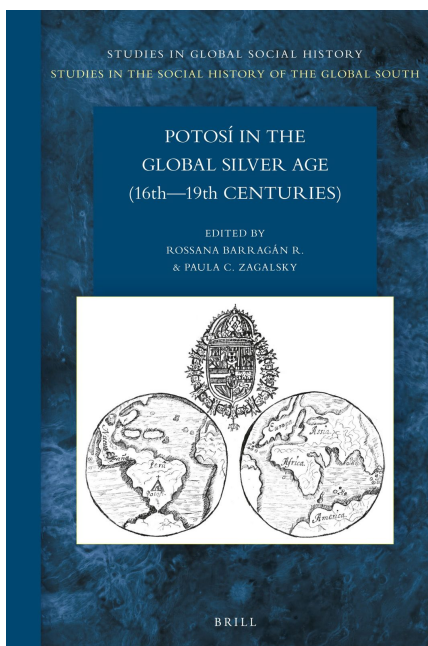
Paola Revilla Orías

Universidad Católica Boliviana San Pablo (La Paz, Bolivia); Investigadora asociada al Centro de Estudios Históricos de la (CEH-UBO) (Santiago de Chile, Chile)

ORCID: 0000-0002-8301-4963

previlla@ucb.edu.bo; p.revillao@gmail.com

Recibido: 19 de diciembre de 2024 / Received: December 19, 2024, Aceptado: June 15, 2025 / Accepted: 15 de junio de 2025





## Palabras preliminares

El quehacer de los historiadores e historiadoras suele ser silencioso. Sentados en salas de archivo y bibliotecas en las que trabajan pacientemente por horas, durante días, meses, escudriñando en el pasado y en las distintas lecturas a las que hechos y procesos han movido. Después, cuando los datos han sido sistematizados y la investigación toma punto en la pluma de quienes se dedican a este oficio, la propuesta adquiere voz, pasa a evaluación de pares y puede, por fin, ser difundida. Este proceso, como sabemos, suele demorar meses.

A algunos historiadores los mueven un afán más abarcador, aunque implique mucho más trabajo. No solo quieren a dar a conocer sus hallazgos y reflexiones sino aquellas de colegas que vienen atendiendo problemáticas similares, para que los lectores puedan tener un panorama más completo de la mirada en perspectiva histórica, actualizada. Una tarea de este tipo no solo implica mover a los autores elegidos a aceptar la invitación, sino meses de correspondencia e intercambios intelectuales, en paralelo a la búsqueda de espacios y fondos que permitan sacar a luz no un solo texto sino un volumen de textos.

Esta labor es precisamente la que han llevado adelante las historiadoras y coordinadoras de *Potosí in the Global Silver Age (16th—19th Centuries)*, Rossana Barragán y Paula C. Zagalsky. Fue publicado el año 2023 por Brill dentro de la serie “Studies in the Social History of the Global South”, editada por Touraj Atabaki, Rossana Barragán y Stefano Bellucci para poner en valor la producción historiográfica desde y sobre América Latina. Casi quinientas páginas con once contribuciones, sensiblemente dedicadas a María Ullivarri (1976-2021), cuyo doloroso fallecimiento ha dejado un vacío innegable entre quienes la conocimos, quisimos y valoramos en su entrega a la historia social y laboral.

La doctora Rossana Barragán es ampliamente conocida dentro y fuera de Bolivia por su trabajo y reflexión atenta a la historia de este país en el corazón de Sudamérica que pronto conmemorará doscientos años de existencia política independiente y gran parte de cuyo territorio fuera por casi cuatro siglos, parte de la Monarquía Católica española (1538-1825). La dedicación de Barragán a la historia social la han llevado esta última década a concentrarse en el día a día de azogueros, *k’ajchas*, trapicheros y trapicheras, inmersos en distintos procesos que ha atendido con particular ahínco en el entramado relacional del Potosí colonial; cuando el mineral de la Villa Imperial sus montañas movían la economía mundial. Más allá de sus investigaciones personales, Barragán ha impulsado varios proyectos y actividades entre Sudamérica y Europa para el estudio de los mundos del trabajo y de los trabajadores. Recuerdo haberla conocido planificando junto a Amaru Villanueva, el amplio “Congreso Latinoamericano y del Caribe Trabajo y Trabajadores: pasado y presente”, que logró reunir a cientos de investigadores de distintas disciplinas y público en la ciudad de La Paz, Bolivia, con el apoyo del International Institute of Social History con sede en Ámsterdam, el Centro de Investigaciones

de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Re-Work de Berlín, la Organización Internacional del Trabajo, la FLACSO del Ecuador y la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. A pesar de la magnitud de este evento, Rossana lo asumió con la seguridad y dedicación propias a de su dinámica como investigadora, concernida con la difusión amplia del conocimiento generado desde este lado del mundo.

Precisamente en este encuentro participó la doctora Paula C. Zagalsky, cuya dedicación a los estudios sobre Potosí colonial remontan ya a varias décadas atrás. Autora de *Obedecer, negociar y resistir: tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI-XVII*, Zagalsky (2023) ha venido reflexionando sobre las visitas llevadas adelante en la región potosina, los tributarios, mitayos y mingas, hombres y mujeres, en sus trajines entre la urbe y sus comunidades. Radicada en Buenos Aires y parte del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), su esfuerzo historiográfico la ha llevado a ser reconocida en distintas redes de investigadores bolivianistas. Una de ellas, la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB), de cuya mesa directiva fue parte; pero, además, de comunarios como el investigador y viajero Samuel Flores Cruz, representante de los Qhara Qhara en Potosí, que se ha mostrado muy atento al trabajo de Zagalsky, invitándola a ser parte de diferentes eventos que buscan la socialización de la memoria histórica de esta nación indígena.

De la mano de estas dos historiadoras es que ha tomado cuerpo el volumen que en estas páginas reseñan tres destacados académicos: Carlos David Navarrete Gómez, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); Elizabeth Penry, profesora de la Fordham University en Nueva York y Bernd Hausberger profesor e investigador del Colegio de México (Colmex). A los tres, va mi agradecimiento por aceptar ser parte de esta iniciativa, movida por Danitza Márquez, Sergio Bebin, Carlos Zegarra y Joaquín J. A. Molina M., dentro de *Notas de Antropologías de las Américas* (NAA), editada por el Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn. El Simposio de Libros que verán a continuación viene además aderezado por unas palabras de réplica de la coordinadora Paula C. Zagalsky, a cuyos criterios se ha sumado Rossana Barragán. Iniciativas de este tipo, que permiten al lector contar no con una sino con tres reseñas y con la voz de las autoras/coordinadoras, resultan fundamentales para mover a la lectura informada sobre la actividad historiográfica en y sobre Latinoamérica.

Agradezco la invitación de NAA y la confianza depositada para reunir en este esfuerzo a reseñadores y coordinadoras, así como la atención puesta en este volumen que nos transporta a Potosí, dentro del contexto de Charcas colonial.

Paola Revilla Orías  
La Paz, 25 de mayo de 2025

## Referencias

Zagalsky, Paula C.

2023 *Obedecer, negociar y resistir: Tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI y XVII*.  
Lima: Banco Central de Reserva del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.  
314 págs.



---

**SIMPOSIO DE LIBROS**

**Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción**

**Los confines del mundo como centro**

**La Villa Imperial de Potosí en la globalización temprana**

**Bernd Hausberger**

El Colegio de México (Ciudad de México, México)

ORCID: 0000-0003-4942-1677

bhausberger@colmex.mx

Recibido: 19 de diciembre de 2024 / Received: December 19, 2024, Aceptado: June 15, 2025 / Accepted:  
15 de junio de 2025

*Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)* reúne, además de una sustanciosa introducción de las editoras Rossana Barragán y Paula Zagalsky, once capítulos de otros tantos autores que versan sobre el probablemente más importante centro minero de la historia que fue la Villa Imperial de Potosí. En el limitado espacio del que dispongo difícilmente se puede hacer justicia a todos los temas tratados en el libro. Me centro, por lo tanto, en su dimensión global, puesta de relieve en el título de la obra, explorando más de cerca la inserción de la historia potosina en la Historia Global, entre los siglos XVI y XIX. Conviene aclarar que entiendo la Historia Global, de forma pragmática, como un enfoque en relaciones, interacciones e interdependencias suprarregionales y transfronterizas de todo tipo y en sus repercusiones en diferentes escalas de observación y análisis (globales, regionales, locales, individuales, etc.). No cabe duda de que el inicio de la explotación de los yacimientos argentíferos en el Cerro Rico ha dejado una decisiva impronta no sólo en su región, sino en el conjunto del Imperio Español, en Occidente y en el resto del planeta, así como en la articulación de las relaciones entre las cuatro partes del mundo, para parafrasear a Serge Gruzinski. La plata americana, en particular la potosina, lubricó los flujos mercantiles de la temprana globalización y los sistemas monetarios y fiscales de la época.

Potosí, por lo tanto, ofrece una excelente oportunidad para poner a prueba las inquietudes de la Historia Global que el libro aprovecha desde diversos ángulos. Ciertamente, que los flujos de plata hayan sido los que facilitaron las conexiones transcontinentales de la Villa Imperial no requiere mayor demostración. Los artículos: “The Silver of Potosí, 1580-1630. The Beating and Pumping of One of the Hearts of Early Globalization” de Mariano Bonialian, “The Hangover. Global Consequences of the Great Potosí Mint Fraud, c. 1650-1675” de Kris Lane, “From the Ratio to Rothschild. Silver and Quicksilver—Recovering the Past for the Future in Nineteenth-Century Potosí (1800-1858)” de Tristan Platt (a quien todos recordamos con cariño), no se limitan a reproducir lo conocido, sino que ofrecen visiones frescas de las conexiones que la plata hizo posible. Lane muestra cómo las alteraciones de la producción de plata y de su acuñación en moneda obligaron a gobernantes de todo el mundo a ajustar sus políticas monetarias. La plata que salía de la ciudad tuvo correspondencia con las entradas de mercancías, gran parte de origen asiático, como analiza el texto de Bonialian y, de medios de producción, sobre todo el mercurio, tratado por Platt. Este autor no centra su atención en el monopolio real de azogue sino en la época después del desmantelamiento del imperio español, cuando los Rothschild controlaban en buena medida el suministro del metal líquido, imprescindible para el refinamiento de las enormes cantidades de minerales que seguían sacándose de las minas americanas. Aunque tratan diferentes épocas, los tres artículos ponen de manifiesto la dependencia mutua de las escalas. Por un lado, la villa andina y sus sistemas productivos dependían de la importación de mercancías y medios de producción que llegaban de diferentes partes de América, pero también de lejanas regiones europeas y asiáticas. Por otro lado, los flujos comerciales y la construcción de sistemas fiscales y, de esta manera, la economía y la formación estatal en

general, se beneficiaban del constante suministro de plata americana, predominantemente potosina hasta mediados del siglo XVII.

Esta dependencia se dio también en el campo del trabajo, tema que se trata transversalmente en varios capítulos del libro y, en particular, en: “The Market of Small Freedoms. Labor Negotiation in Seventeenth Century Potosí” de James Almeida. Confirmando los clásicos estudios de Carlos Sempat Assadourian y de Enrique Tandeter, queda demostrado que la minería vinculada con los mercados exteriores distaba de ser un enclave en el mundo tradicional andino, al que más bien estaba firmemente integrada. Los adeptos de la Historia Global no debemos olvidar que lo global no lo era todo (y no lo es), sino que es la suma de procesos de integración local y regional más estrechos. Vale recordar que, en términos de valor, los productos importados a Potosí provenían, sobre todo, de las regiones aledañas (cercanas y más lejanas), formando el mercado interno colonial andino estudiado por Assadourian (1979). La forma de esta integración regional determinó esencialmente el funcionamiento tanto de la economía minera como de las sociedades originarias, en particular en las zonas sometidas a la mita. Almeida, sin embargo, hace el importante énfasis en que las relaciones laborales eran asimétricas, sin que esto haya impedido los espacios de negociación y de agencia para conservar y lograr “pequeñas libertades” (al lado de las que se perdían).

Así, las relaciones globales de Potosí no sólo estaban articuladas como flujos de intercambio: plata–mercancía, plata–mercancía–trabajo, sino que eran estructurales. Por un lado, fueron construidas por las reglas político-administrativas y las instituciones impuestas por el imperio español, como queda especialmente claro en el caso de la mita. Ciertamente, la mano de la Metrópoli no era onnipotente, más era onnipresente y, se hizo sentir en la organización de los grupos de empresarios mineros como demuestran los textos de Paula Zagalsky y de Rossana Barragán, en la organización de la energía hidráulica para los ingenios mineros como revela Julio Aguilar, en el manejo de la amoneda como señala Masaki Sato y, en los discursos y debates acerca de la innovación tecnológica que trata Renée Raphael. En este último capítulo, por cierto, se ve también que la ciencia, en la época estudiada, aún no se había diferenciado como campo propio en términos bourdelianos.

Con lo que acabamos de referir estamos apartándonos de los típicos temas de la Historia Global, pero, podemos constatar el carácter relacional propio a la historia, del que las relaciones globales son una articulación más amplia. El libro nos recuerda además que la red de vinculaciones e interdependencias no sólo se tiende de forma horizontal en el espacio, entre regiones, Estados, grupos o individuos, sino también en el tiempo. Podría pensarse que entre historiadores no es necesario insistir en ello, ya que el eje temporal define la disciplina. No obstante, enfoques que se centran en relaciones o redes, a veces tienden a privilegiar el espacio a costa del tiempo. Así, uno de los temas más fascinantes del libro es la inserción de la Villa Imperial de Potosí en la historia de larga duración. La propia distribución de los temas tratados a lo largo de todo el periodo conlleva una

idea de dinamismo temporal. Destaca, el texto de Thérèse Bouysse-Cassagne: “Potosí Revisited. Toward a Pre-Hispanic Potosí”, donde la autora demuestra lo reduccionista que puede ser contar la historia La historia de la Villa Imperial solo a partir de la llegada de los españoles.

La historia de Potosí sigue siendo fascinante. El presente libro no busca contarla en todas sus facetas, pero se nos abre a múltiples perspectivas para diversificar y profundizar lo que, hasta aquí, creemos saber de ella.

## Referencias

Assadourian, Carlos Sempat

1979 La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. En: Enrique Florescano (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500–1975)*, pp. 223–292. México: Fondo de Cultura Económica.



---

**SIMPOSIO DE LIBROS**

**Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción**

**¿Un libro más sobre historia de la minería de Potosí?**

**David Navarrete G.**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciudad de México, México)

ORCID: 0000-0003-4663-2604

hyrco@ciesas.edu.mx

Recibido: 19 de diciembre de 2024 / Received: December 19, 2024, Aceptado: June 15, 2025 / Accepted:  
15 de junio de 2025



Situándonos en el terreno de las suposiciones, pensemos en que pudiera haber alguien que, teniendo interés en la historia de la minería andina y familiarizado con su historiografía, se hiciera esta pregunta al tener por primera vez frente a sus ojos: *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th centuries)*. Mi respuesta, también inmediata, sería: “Sí, otro libro, pero no cualquier libro”. De esta forma iniciaría un diálogo con mi imaginario interlocutor acerca del robusto ejemplar de casi 500 páginas coordinado por Rossana Barragán y Paula Zagalsky, publicado en 2023 por Brill. Digo diálogo, no defensa del libro, pues este se sostiene con firmeza por sí solo. Un presagio de sus fortalezas es la portada, que ilustra acertadamente uno de los propósitos medulares de la obra: destacar la importancia de Potosí y su papel como bisagra en la configuración del espacio global bosquejado en el mapamundi de época situado en la parte central de la portada.

El estudio introductorio de Barragán y Zagalsky es el primer y sólido argumento que ofrece el libro acerca de las conexiones que existieron entre el desarrollo local y regional de Potosí y las dinámicas y cambios económicos globales del capitalismo mercantil e industrial de los siglos XVI al XIX. La intención expresa de las autoras de abrir espacio a este libro dentro de la extensa y sustanciosa producción historiográfica sobre la minería del Potosí y, el deseo de que sea considerado como una contribución que actualiza y ofrece nuevas perspectivas en la materia, está asentado en los once capítulos que componen la obra, fruto de investigaciones basadas en años de investigación en archivos, de autores de Argentina, Bolivia, Escocia, Estados Unidos, Francia, Japón y los Países Bajos. Algunos son investigadores consolidados y otros se encuentran en etapas más tempranas de su trayectoria en la investigación histórica. Esta diversidad del grupo de autores hace presente la confluencia de miradas que ha caracterizado y dinamizado a la historiografía más reciente sobre Potosí y, también, hace del libro una certificación puesta al día de los beneficios que resultan de la conjugación de miradas expertas y de abordajes animados por nuevas generaciones de historiadoras e historiadores.

Este es un libro que debe recorrerse y conocerse sin prisa y con pausas. Permite ser abordado con distintas estrategias de lectura, una de ellas, siguiendo los trazos temáticos de las cuatro grandes agrupaciones en que se divide. La primera parte está integrada por tres capítulos: el de Thérèse Bouysse-Cassagne, dedicado al examen de la vinculación de las características geológicas, los cultos y prácticas religiosas y culturales y, la explotación laboral. En el segundo capítulo, Heidi Scott ofrece un análisis convincente de cómo el conocimiento geológico se entrelazó con la política laboral en las minas de Potosí; y, el de Renée Raphael, que hace un pertinente llamado a prestar la debida atención a los límites de la documentación generada con fines administrativos y políticos cuando se estudia la generación y difusión del conocimiento científico y técnico en la minería potosina de fines del siglo XVI. Valdría la pena trasladar esta recomendación, así como el empleo del concepto de geología política -aplicado por Scott y Raphael en estos estudios sobre Potosí-, a otros momentos y espacios mineros coloniales como los de la Nueva España.

La segunda parte abre con el capítulo de Julio Aguilar, que destaca la diversidad y el rol clave que jugaron los trabajadores de la compleja y estratégica infraestructura hidráulica que permitió el funcionamiento de las minas de Potosí. En el capítulo siguiente, James Almeida, tomando como base el espacio laboral de la Casa de Moneda, introduce el concepto de “mercado de pequeñas libertades” para confeccionar una caracterización más cabal de las negociaciones y logros de ciertos trabajadores para mejorar sus condiciones. Este planteamiento invita a afinar nuestra apreciación del sistema laboral coactivo de la época.

En el primer capítulo de la tercera parte, Mariano Bonialian ofrece una visión detallada de la producción y circulación de la plata de Potosí durante el siglo XVI y principios del XVII, revelando cómo este centro minero no solo fue fundamental para la economía colonial, sino que también desempeñó un papel crucial en los procesos de globalización emergente. El capítulo de Paula Zagalsky toma como punta de lanza el significado y empleo del término minero en el tránsito del siglo XVI al XVII para componer un sugestivo y revelador examen de la heterogénea composición de los productores mineros y de su agencia. Cierra la tercera parte del libro la contribución de Rossana Barragán, quien analiza los factores que estuvieron en la base de la recuperación productiva de Potosí en el siglo XVIII, destacando el papel crucial de la producción informal y a pequeña escala. Estos trabajos de Zagalsky y Barragán son una pertinente llamada de atención sobre la necesidad de que los historiadores amplíemos nuestro foco de atención, de forma sistemática, a actores y grupos sociales poco estudiados, en comparación con el mucho mayor tratamiento que se ha dado a los grandes empresarios y refinadores en la historiografía colonial latinoamericana.

La cuarta parte incluye dos capítulos sobre el fraude de la Casa de Moneda ocurrido a mediados del siglo XVII. El primero, de Masaki Sato, es un examen minucioso del rol que jugaron los oidores y sus redes de complicidad en este escándalo. Este fraude fue un evento extraordinario por sus consecuencias y alcances internacionales. La reconstrucción del sistema administrativo y judicial que hace Sato evoca las condiciones estructurales de corrupción y tráfico de influencias en las que operaba la minería colonial, que con frecuencia obviamos en nuestras investigaciones. Por su parte, Kris Lane proporciona un análisis exhaustivo sobre los efectos locales y las consecuencias globales del fraude, revelando las complejas interacciones entre corrupción, economía y poder en este contexto colonial. En el último capítulo, Tristan Platt examina la intersección entre la economía de la plata en Potosí y el surtimiento de mercurio durante la primera mitad del siglo XIX. Este análisis proporciona una visión detallada sobre cómo las relaciones comerciales y económicas en torno a la plata y al mercurio moldearon tanto la historia local de Potosí como su lugar en la economía mundial.

Todo libro de historia bien logrado tiene la virtud de animar reflexiones y despertar inquietudes para continuar investigando. Si bien un valor destacado de la obra reseñada radica en cómo combina la macrohistoria con la microhistoria, al concluir su lectura

queda la sensación de que se da mayor peso al impacto global de Potosí que a la dinámica local. Capítulos específicos sobre la vida cotidiana y las tensiones sociales dentro de Potosí habrían ayudado a compensar este relativo desbalance. El análisis también podría haber sido más profundo en cuanto a la participación de las mujeres que, como sabemos, es crucial para entender mejor cómo se sostenía el sistema.

En otro plano, pese al éxito del libro al analizar Potosí en un contexto global, pesa en el enfoque la perspectiva europea colonial. En el estudio introductorio y en varios de los capítulos se percibe el propósito de conectar la “periferia” con la “centralidad” para dejar atrás la posición subalterna de la primera. Se podría cuestionar si el libro aborda adecuadamente las perspectivas americanas o si refuerza narrativas coloniales tradicionales al enfatizar los efectos de la dinámica potosina para Europa y el sistema mundial. Estos puntos reflejan debates comunes en la historiografía global y colonial que distan de haberse cerrado y en los que *Potosí in the Global Silver Age* ya participa.

A manera de cierre. Estamos frente a una obra de consulta y referencia que hay que tener a mano. La copiosa información documental y bibliográfica acerca de los diversos temas, actores, momentos y espacios tratados es uno de sus atributos más evidentes. A ellos se añade la pertinencia y actualidad de las preguntas centrales que animaron la construcción de la obra. La suma de las respuestas dadas a través de los once capítulos conectando lo local con lo global, cumple el propósito de confirmar y poner al día los argumentos por los cuales se ha establecido a Potosí como uno de los más destacados epicentros de la economía global durante la modernidad temprana.



---

**SIMPOSIO DE LIBROS**

**Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción**

**Potosí, too, is Worth its Song**

Elizabeth Penry

Fordham University (New York, United States)

ORCID: 0009-0008-3321-7050

spenry@fordham.edu

Recibido: 19 de diciembre de 2024 / Received: December 19, 2024, Aceptado: June 15, 2025 / Accepted:  
15 de junio de 2025

In the mid 1990s I took a tour of a Potosí mine with a small group of tourists. Our guide encouraged us to buy coca leaves, sold from enormous bags by Andean market women, to offer the miners we met. Used by miners for centuries to relieve hunger and exhaustion, we tourists chewed coca to help alleviate the altitude and claustrophobia of the mine. The entrance to the mine was icy but as we descended deeper with our open-flamed carbide lamps, we peeled off our coats in the heat. There were no guard rails or ropes or lights beyond our own helmet-lamps, or protection from the mineral dust produced by dynamite blasts. Deep in the mine, we came face to face with the “Tío”, a devil like character to whom miners offer coca and alcohol for protection in the mine. As Thérèse Boyssse-Cassange tells us in the first chapter of this collection of outstanding essays, in preinvasion times, the mountain of Potosí was a *waka*, a sacred place. It remains so today. Others described the preinvasion mountain as having human-like agency, it could roam the countryside to conquer and make alliances (Cruz 2013). But in the Early Modern era Potosí was truly agentic: it drove worldwide capitalism.

I recalled my brief, but harrowing experience in the mines as I read the essays in Rossana Barragán and Paula Zagalsky’s new edited collection of essays *Potosí in the Global Silver Age* which brings together the most cutting edge research on the *Cerro Rico* for the Anglophone reader. Until now monolingual English readers were limited to a few key works such as Jane Mangan’s *Trading Roles* (2005) or Kris Lane’s *Potosí* (2019). English language readers are now finally grasping the massive, worldwide impact of Potosí silver, so widely recognized among Early Modern people that indigenous intellectual Felipe Guamán Poma de Ayala could opine around 1615 that: “Thanks to [Potosí’s] mines, Castile is Castile, Rome is Rome, the Pope is Pope and the [Spanish] king is monarch of the world” (cited in Lane 2019: 67). However important Potosí was to global capitalist expansion, as an ethnohistorian I am particularly concerned with human agency, the telling accounts of the men and women who called the Villa Imperial home, if only temporarily. The collection of articles here, though frequently more empirically than narratively driven, demonstrate how that human agency was thoroughly entwined with the global economic consequences of the “mountain that eats men”.

Several of the articles challenge the traditional idea of *mita* as exclusively or primarily mining labor. Paula Zagalsky’s in-depth explication of *minero* is a reminder that language is organic; depending on the context or time frame *minero* could be a poorly paid indigenous day laborer but could also refer to the mine owner. With a close examination of the distribution of *mita* labor, Zagalsky proves that a substantial number of mines were owned by women. Surprisingly enough, her analysis reveals that only about 30 per cent of indigenous *mitayos* labored in the mines, most (68 per cent) went to processing mills. In like fashion, Julio Aguilar points out that *mitayos* were the main workforce for the hydraulic infrastructure, the extensive network of water works that drove mine production. Aguilar argues that *mitayos* were not just a labor force, but purposefully recruited as part of an “exchange of technologies and environmental knowledge” (p. 204). This points to an exciting new avenue of research.

Indigenous people were not the only coerced labor force in Potosí. James Almeida takes us into the world of enslaved Africans in the first half of the 17th century to look at their “market of small freedoms”. He makes a contrarian argument that in pre-Enlightenment times manumission was not usually the goal for enslaved people as it was nearly unattainable. Enslaved people in Potosí had few opportunities to rent out their labor and, if manumitted, still had obligations to the enslaver. Tellingly, he also analyzes how differently African and indigenous people were treated; indigenous laborers had greater access to the legal system with interpreters and public defenders.

Not all labor in Potosí was coerced: Rossana Barragán demonstrates the importance of the *k’ajchas* (sometimes spelled *q’aqchas*), in the second half of the 18th century. *K’ajchas*, a multiethnic group of miners who worked for their own profit and, who were, depending on your perspective, either thieves or capitalists. Amazingly, Barragán shows *k’ajchas* produced half the silver in Potosí in 1754-1800. Little wonder then that rich *azogueros* proposed draconian measures to crush the *k’ajchas*: (re)enslave those *k’ajchas* of African descent; return indigenous people to their rural *reducciones*; or, if they were perceived to be European, force them to behave as “Spaniards” (Abercrombie 1996). An unworkable, drastic attempt to halt the mixtures of people that transgressed colonial categories. Like Zagalsky, Barragán brings women into the picture to show that up to one third of *trapiches* (rudimentary mills for silver) were run by women. Surprisingly, not all silver milled in Potosí was mined there. Much of the *trapiche* output was silver brought from other mining districts. All this complicates our vision of Potosí.

Heidi Scott convincingly reminds us that no knowledge is transparent, accounts of Potosí’s geology were “inescapably political” (108) and “enmeshed within realms of moral debate” (p. 135). She reveals how Victorián de Villava, district attorney and public defender for indigenous people turned Pedro Vicente Cañete y Domínguez’s pro-*mita* arguments on their head. Villava, a leading figure of the Enlightenment in the Audiencia of Charcas, countered that if, as Cañete argued, the mines are so depleted, how can the crown ask indigenous people to work them? Likewise, Renée Raphael shows us how administrative documents, in particular those testing methods for refining silver should not be read as a transparent “window into the scientific and technical culture of Potosí but as a performance of that culture made legible according to accepted legal and administrative practices intended for political ends” (p. 145). In the case of silver testing, it seems to have been mostly in the hands of royal notaries who at other times might just as easily be called upon to record a will or bill of sale.

Mariano Bonfalan illustrates that this was indeed a “global silver age” as he traces the movement of *Peruleros*, agents who traveled Europe and Asia exchanging Potosí silver for luxury goods. In the last decade of the 16th century, 40 per cent of the silver that circulated worldwide was from Potosí, driven largely by Chinese law that required tax to be paid in silver. Tristan Platt brings the global movement of silver and mercury into the 19th century and questions whether floating cheap coins was in the new nation

of Bolivia's real interest. Turning to the great mint fraud, Masaki Sato demonstrates that the criminal behavior of the fraudsters was fundamentally socially acceptable. Far from being ostracized, the counterfeiters played cards with leading politicians of the Audiencia of Charcas, who were clearly aware of the fraud. Likewise, Kris Lane argues that merchants in Lima likely knew what was going on and chose not to act. Poetically, Lane uses the term "hangover" to describe the aftermath that was "suffered by ordinary working people, those stuck with money they could not easily 'pass on'". Restoring faith in Potosí currency took decades. In the meantime, commerce froze, food prices shot up and with failed harvests, people were literally starving in the aftermath of the fraudulent silver coinage.

These chapters go a long way to disrupt our usual understanding of Potosí and point to new, vibrant areas of research. While the empirical research is impeccable (and certainly necessary), if anything is missing from the volume it would be a more narrative history of the local or global impact of Potosí. A more literary history, one that can move the emotions as well as activate the intellect would be a welcome addition to the Potosí canon.<sup>1</sup> That type of history would make it easier to understand that even though *mita* was coerced, very poorly remunerated, and known to lead to an early death, colonial people sometimes took great pride, seeing *mita* service as both as a rite of passage into adulthood and as part of their pact with the king which guaranteed their land (Platt 1982). Even during the Great Rebellion of the 1780s, many indigenous communities continued to send *mita* workers to Potosí (Penry 2019). Today's miners, heirs of *k'ajchas*, or *mitayos*, or perhaps *trapicheros*, continue the dangerous work, apparently also with great pride in their achievements, even while acknowledging the dangers (Absi 2009). Paula Zagalsky and Rossana Barragán are to be commended for bringing these rich articles to publication that shed much light on the mountain and city that stood as such an avatar for global history for the last 500 years and that proudly proclaimed: "I am rich Potosí, the treasure of the world, the king of the mountains and the envy of kings."

## References

Abercrombie, Thomas

1996 Q'ajchas and la Plebe in 'Rebellion': Carnival vs. Lent in 18th century Potosí. *Journal of Latin American Anthropology* 2:62–111.

Absi, Pascale

2009 *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD, IFEA, Embajada de Francia en Bolivia y PIEB.

---

<sup>1</sup> Demos' (2023) attempt, based on English-language secondary sources, produced decided mixed results.

Cruz, Pablo

2013 De *wak'as*, minas, y jurisdicciones. Apuntes metodológicos en torno a la territorialidad en tiempos del Inka. In: Ana María Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos: Reflexiones sobre Qaraqara-Charka tres años después*, pp. 293–329. Lima: IFEA.

Demos, John

2023 Invention: Destination Potosí and the “Mountain that Eats Men”. *Early American Literature* 58(2):327–336.

Lane, Kris

2019 *Potosí. The Silver City that Changed the World*. University of California Press.

Mangan, Jane E.

2005 *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*. New York: Duke University Press. DOI: 10.1515/9780822386667.

Penry, S. Elizabeth

2019 *The People Are King: The Making of an Indigenous Andean Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Platt, Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.





---

**SIMPOSIO DE LIBROS**

**Mundos de plata: Potosí y la era global de la extracción**

**Potosí, la historia viva del gigante de plata**

**Una réplica a las reseñas**

Paula C. Zagalsky

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

ORCID: 0000-0002-7635-4759

pzagalsky@gmail.com

Recibido: 19 de diciembre de 2024 / Received: December 19, 2024, Aceptado: June 15, 2025 / Accepted:  
15 de junio de 2025

Las reseñas aquí reunidas transmiten el esfuerzo que demandan las lecturas cuidadosas y las críticas agudas, que se agradecen enormemente. En el trajín de nuestras vidas académicas, resulta un desafío leer y pensar una obra extensa con aportes tan variados. Estoy muy agradecida por ello con David Navarrete, Elizabeth Penry y Bernd Hausberger, así como con Paola Revilla Orías y con *Notas de Antropología de las Américas*, que dieron impulso a este Simposio de Libros.

Editar un libro es siempre una aventura, pero hacerlo en una lengua que no es la propia, parcialmente durante una pandemia global, conjugando once aportes de colegas con diferentes trayectorias y perspectivas, y localizados en distintos puntos del planeta, hizo que la aventura se tornara un desafío vital. Ha sido un proceso que decantó en un resultado muy significativo y esperamos pueda pronto ver la luz en español. Estamos muy agradecidas, además, con el apoyo brindado por el International Institute of Social History que ha permitido que la obra esté disponible en formato *Open Access*. Cada capítulo condensa reflexiones largamente maduradas y un minucioso trabajo documental. En este universo de aportes sustanciales, quisiera subrayar una valiosa oportunidad que ofrece el libro: el encuentro con los trabajos de dos grandes maestros de maestros de la historia andina. Por una parte, Thérèse Bouysse-Cassagne, con su aporte fundamental que proyecta de manera magistral la explotación de Potosí en la larga duración prehispánica, y los trazos que Tristan Platt nos legó sobre el mercurio y su comercio global durante la primera mitad del siglo XIX.

Potosí y la plata que fue sacada de las entrañas de su Cerro Rico, impactó sobre la historia de las sociedades locales, regionales y a nivel global. Este libro intentó analizar esos impactos estructurales, en diferentes escalas y épocas.

Nos guió la necesidad de dar cuenta de las más recientes perspectivas y hallazgos que, en los últimos años, han renovado las interpretaciones y aproximaciones a Potosí, tema sobre el cual podría parecer que ya no quedaba mucho por decir. Los aportes se anclan no solo en los contenidos empíricos e historiográficos sino también en lo metodológico y hermenéutico. Es para nosotras una buena forma de hablar a las futuras generaciones de colegas: las relecturas y volver sobre temas clásicos con miradas renovadas, no solo es posible, sino también necesario.

El libro no fue el resultado de un proyecto de investigación preexistente, con líneas pensadas de antemano para confluir y producir un volumen (lo que, por cierto, sería un proyecto transnacional muy necesario). Hemos reunido textos que reflejan inquietudes y perspectivas propias de cada uno de los investigadores. Teniendo en cuenta esas condiciones intrínsecas en la construcción del libro, entendemos que la articulación que logramos plasmar entre los capítulos permite un recorrido por preguntas y temas renovados, que escapan de la repetición acrítica de lo ya dicho por la historiografía. No obstante, esta es recuperada y valorada en la obra, respetando el camino de la construcción social del conocimiento. También resulta necesario indicar que hay

perspectivas y temas que nos hubiese gustado que estuvieran presentes, pero que, por motivos diversos, no pudieron sumarse: la historia social de la justicia, por ejemplo, como perspectiva para recuperar la historia de actores e instituciones centrales para la vida política de la Villa Imperial. Tampoco pudieron entrar indagaciones ligadas a las dinámicas socio-culturales (construcción de templos y edificios, ingenios, el universo de la pintura y de los artistas, el teatro, las fiestas urbanas, las bibliotecas, las prácticas del juego, entre otras), vinculadas a la vida social en el contexto urbano y multiétnico de la Villa Imperial.

Pese a todo, entendemos que el libro cumple con el objetivo ineludible de todos y todas las historiadoras: diversificar y profundizar en temas y problemas, reevaluar y repensar todo lo que creíamos saber. La curiosidad y el deseo de indagar son motores vitales en esta aventura de historiar (¿historizar?). Potosí y su papel en la historia deben seguir siendo explorados y, su importancia, subrayada. Los hombres y las mujeres que vivieron y trabajaron en esta ciudad merecen que su historia se conozca y que la historiografía al respecto siga expandiendo sus horizontes.



---

## TRADUCCIONES

### Las *ordenanzas* de Jayanca (1566)

Karoline Noack

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-2435-4255

knoack@uni-bonn.de

Traducción por:

Claudio Soltmann

Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Maguncia, Alemania)

ORCID: 0000-0001-6044-6272

cascsoltma@gmail.com

Publicación original:

“Die *ordenanzas* von Jayanca (1566)”, en: *Die Visitation von des Gregorio Gonzáles de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru. Gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung*. Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Vol. 717. Peter Lang, 1996, pp. 174–237 (cap. III.2.2.).

Recibido: 5 de diciembre de 2024 / Received: December 5, 2024, Aceptado: 6 de enero de 2025 / Accepted: January 6, 2025.

Nota introductoria por:

Danitza Márquez Ramírez

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0009-0007-6168-2681

damarquezra@gmail.com

## Nota introductoria

por Danitza Márquez Ramírez

Como parte del compromiso de *Notas de Antropología de las Américas* y, en particular, de la presente sección “Traducciones”, de poner a disposición del público hispanohablante investigaciones relevantes para los estudios latinoamericanos que han circulado de manera limitada en otros idiomas, presentamos en este número la traducción al español de una sección de la tesis doctoral de la Dra. Karoline Noack.<sup>1</sup> La autora, hoy profesora principal de nuestro Departamento, defendió su disertación en 1996 en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin para optar el grado de doctora en *Altamerikanistik*. Ese mismo año, la versión revisada fue publicada por la editorial Peter Lang, bajo el título *Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru. Gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung* (Noack 1996a).<sup>2</sup>

La tesis analiza la visita a la provincia de Trujillo en la década de 1560 por el oidor Dr. Gregorio González de Cuenca, quien, a partir de este procedimiento administrativo, promulgó las llamadas *Ordenanzas de Jayanca*, aplicadas a toda la provincia y destinadas a establecer las bases de un nuevo ordenamiento jurídico para la región norte del virreinato peruano, en un contexto de crisis política y económica. Si bien en la década de 1970 María Rostworowski (1975) había publicado y comentado dichas *Ordenanzas*, la visita, como documento administrativo, y el proceso de configuración de un nuevo orden jurídico, había recibido escasa atención por parte de la historiografía sobre el mundo andino colonial; solo un número reducido de especialistas pudo acceder a la visita mediante microfilms custodiados en el Archivo General de Indias en Sevilla. Hacia 1996, Noack (1996b: 142) señalaba que, aunque valiosos, todavía eran pocos los estudios que dialogaban directamente con la información contenida en este documento (véase Netherly 1977; Espinoza Soriano 1987; Ramírez 1985, 1986). Como relata la propia Noack en el prólogo a la versión impresa (1996a: 5), fue gracias al recordado Jürgen Golte, fallecido en 2021 y su director de tesis, que dirigió su mirada a la visita del Dr. Cuenca, al ser él quien lo sugiriera.

La obra se estructura en cuatro partes y un anexo. La “Introducción”<sup>3</sup> plantea el problema de investigación, los objetivos, el estado de la cuestión y el enfoque metodoló-

<sup>1</sup> El título original de la disertación es “Die gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung, dargestellt anhand der *visita* von Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru”; en castellano: “La relevancia social del ordenamiento jurídico y la aplicación del derecho, expuesta a partir de la *visita* de Gregorio González de Cuenca (1566/67) a la región norte del Virreinato del Perú” (traducción nuestra).

<sup>2</sup> En castellano: *La visita de Gregorio González de Cuenca (1566/67) a la región norte del Virreinato del Perú. Relevancia social del ordenamiento jurídico y la aplicación del derecho* (traducción nuestra).

<sup>3</sup> I. “Einführung” en el original; la traducción es nuestra.

gico, y la discusión de categorías analíticas como “costumbre” y que profundiza en los siguientes capítulos. La segunda parte, “Los ordenamientos jurídicos”,<sup>4</sup> analiza la normatividad del Estado inca y la del incipiente Derecho indiano incluyendo instituciones centrales como la mita o el tributo, es decir, el marco jurídico que comenzaba a configurarse en las décadas inmediatas a la invasión. La tercera, “La visita y la relevancia social del ordenamiento jurídico y su aplicación”,<sup>5</sup> constituye el aporte más significativo y extenso: examina la visita para identificar los elementos de las instituciones prehispánicas que se conservaron durante la colonización temprana y que pasaron a integrar el nuevo corpus legislativo para el norte del virreinato, sirviendo de base para las trascendentales reformas toledanas de la década siguiente. Esta parte analiza también las motivaciones y razonamiento del Dr. Cuenca para incorporar, reformular o restringir la normatividad indígena, así como su impacto en la vida cotidiana, particularmente en las prácticas de reciprocidad andina, el trabajo forzado y la reorganización del tributo, convertido en componente clave del incipiente mercado colonial; además de la reestructuración de las instituciones prehispánicas como los cacicazgos y la fundación de las primeras reducciones de indios. La última parte está dedicada a las consideraciones finales. La traducción del subcapítulo 2.2, “Die ordenanzas von Jayanca”, en la tercera parte, es la que presentamos a continuación. Realizada con sumo cuidado filológico y preservando la precisión conceptual del texto original, la traducción estuvo a cargo de nuestro colega Claudio Soltmann, bajo el acompañamiento de Karoline Noack. A Claudio expresamos nuestro más profundo agradecimiento por su generosa disposición para asumir esta tarea, decisiva para la presente edición. Asimismo, agradecemos de manera muy especial a Naomi Rattunde y a Joaquín J. A. Molina M. por su ardua colaboración en la edición final y la diagramación de la traducción.<sup>6</sup>

Si bien en los años posteriores a su publicación en alemán no se concretó la traducción íntegra de la tesis al español, Noack difundió muchos de sus resultados en artículos para revistas académicas (véase Noack 1997, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2007). La edición alemana fue reseñada oportunamente en español por Teodoro Hampe Martínez, destacando la minuciosidad del análisis documental y el aporte de Noack al sentar “las bases necesarias para interpretar el Derecho indiano puesto en vigor a través de la visita y las ordenanzas de González de Cuenca” (1996: 133). En años recientes, el análisis de la visita del Dr. Cuenca, y la visita como fuente, ha sido retomado, sobre todo en estudios sobre la fundación, configuración y funcionamiento de las primeras reducciones de indios (véase VanValkenburgh et al. 2020; VanValkenburgh 2021) y sobre la reconfiguración del tributo y la mita (véase Argouse 2016; Albiez-Wieck 2022). En este contexto, coincidimos en que esta traducción constituye un aporte historiográfico significativo, al

<sup>4</sup> II. “Die Rechtsordnungen” en el original; la traducción es nuestra.

<sup>5</sup> III. “Die visita und gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung” en el original; la traducción es nuestra.

<sup>6</sup> Se han mantenido las cursivas y los términos en español presentes en el texto original alemán, que fueron utilizados por la autora, para preservar la especificidad conceptual de las categorías de análisis, así como de las instituciones del mundo colonial andino.

poner a disposición, en la lengua predominante de la región estudiada, un trabajo fundamental para comprender los procesos de construcción del orden colonial en y desde la región norte del Perú.

## Referencias

Albiez-Wieck, Sarah

2022 *Taxing Difference in Peru and New Spain (16th–19th Century)*. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004521643>.

Argouse, Aude

2016 *Je le dis pour mémoire. Testaments d'Indiens : Lieux d'une justice ordinaire*. París: Les Indes Savantes.

Espinoza Soriano, Waldemar

1987 *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino*. 2 vols. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

Hampe Martínez, Teodoro

1996 Reseña de “Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru. Gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies* 61:133–135.

Netherly, Patricia

1977 *Local Level Lords on the North Coast of Peru*. Tesis de doctorado. Ann Arbor: Cornell University.

Noack, Karoline

1996a *Die Visitation des Gregorio González de Cuenca (1566/67) in der Nordregion des Vizekönigreiches Peru. Gesellschaftliche Relevanz von Rechtsordnung und Rechtsanwendung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

1996b Gregorio González de Cuenca: Visitador y legislador en la Costa Norte, Perú, siglo XVI (1566/67). *INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe* 14:141–153. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v14i0.141-153>.

1997 El cacicazgo de Huamán dentro de la jurisdicción de Trujillo, siglo XVII: desarrollo de su estructura y principios de organización. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 24:343–367.

2001 Los caciques ante el notario. Transformaciones culturales en el siglo XVI. En: Héctor Noejovich (ed.), *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*, pp. 191–204. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2002 El orden colonial inventado: estrategias y actitudes de los caciques e indígenas de Cajamarca, sierra norte del Perú, S. XVI. *Cuadernos de Historia* 1:4–14.

Noack, Karoline

- 2003 Caciques, escribanos y las construcciones de historias: Cajamarca, Perú, siglo XVI. En: David Cahill y Blanca Tovias (eds.), *Elites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, pp. 213–227. Quito: Abya-Yala.
- 2004 Las representaciones del poder político en la sociedad colonial del siglo XVI, Costa Norte del Perú. En: Luis Valle Alvarez (ed.), *Desarrollo Arqueológico, Costa Norte del Perú*, vol. 1, pp. 115–124. Trujillo: Ediciones SIAN.
- 2005 Negociando la política colonial en el Perú: la perspectiva desde la región norte de los Andes centrales (1532–1569). En: Nikolaus Böttcher, Isabel Galaor y Bernd Hausberger (eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, pp. 199–226. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert.
- 2007 Relaciones políticas y la negociación de una ‘nueva’ sociedad colonial en el valle de Pacasmayo, costa norte del Perú (siglo XVI). En: Wiltrud Dresler, Bernd Fahmel y Karoline Noack (eds.), *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, pp. 243–264. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, Susan

- 1985 Social Frontiers and the Territorial Base of Curacazgos: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity. En: Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- 1986 *Provincial Patriarchs. Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Rostworowski, María

- 1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9:119–154.

VanValkenburgh, Parker

- 2021 *Alluvium and Empire. The Archaeology of Colonial Resettlement and Indigenous Persistence on Peru's North Coast*. Tucson: University of Arizona Press.

VanValkenburgh, Parker, Sarah A. Kennedy, Carol Rojas y Gabriel Hassler

- 2020 El Contrato del Mar: Colonial Life and Maritime Subsistence at Carrizales, Zaña Valley, Peru. En: Gabriel Prieto y Daniel H. Sandweiss (eds.), *Maritime Communities of the Ancient Andes*, pp. 366–396. Gainesville: University Press of Florida. DOI: <https://doi.org/10.5744/florida/9780813066141.003.0014>.



## Las ordenanzas de Jayanca (1566)\*

### 2.2.1. Las ordenanzas como fundamento jurídico de la república de los indios

Las *ordenanzas* de Jayanca se hicieron públicas el 29 de agosto de 1566. Estaban dirigidas al *cacique principal* de Jayanca, Don Francisco, y a los demás funcionarios de esta *reducción*. Muchos de los decretos establecidos en las *ordenanzas* representaban aspectos de un nuevo sistema jurídico colonial que ya había surgido antes del mandato del virrey Toledo. Por lo tanto, constituían el elemento más importante del *derecho indiano* para el norte del Virreinato del Perú. En su informe al rey sobre la visita de Trujillo, el Dr. Cuenca expresó el hecho de haber abierto nuevos caminos en esta región con la redacción de sus *ordenanzas*.

“He hecho hordenanças y ordenado la Republica destos yndios lo mejor que he podido en que se ha pasado trabajo por que hasta agora como no se ha hecho visita ni ha auido cosa escrita en las cosas de los yndios todo se ha fundado de nuevo [...]”.<sup>414</sup>

Esto podría dar la impresión de que estas *ordenanzas* fueron obra exclusiva del Dr. Cuenca. Sin embargo, Assadourian, basándose en la prehistoria de las *ordenanzas* y en el debate en torno a las *ordenanzas de corregidores* de Castro, sugiere “que el conjunto de normas sobre la policía, al igual que las que reestructuran el poder político étnico, son el resultado de concordancias logradas en una serie de reuniones entre el Arzobispo Loayza, el Gobernador Castro y el oidor Cuenca”.<sup>415</sup> Esto significa que “en esta visita el poder político colonial discute, examina las leyes convenientes para los indios con la Iglesia, esto es con el arzobispo Loayza”.<sup>416</sup>

Entre los requisitos esenciales para una nueva base jurídica de la “Republica destos yndios”, contaba inicialmente la ruptura con la parte de las *costumbres* prehispánicas que atribuía a la religión indígena. Sin embargo, estas *costumbres* no deben considerarse independientemente de las normas jurídicas; la conexión se establece, por ejemplo, a través de las reglas del matrimonio, como se verá.

---

\* Para facilitar la comparación de esta traducción con el texto original, se mantiene la numeración original de las notas al pie de página (que son notas finales en el libro), así como la numeración de las secciones del subcapítulo III.2.2.

<sup>414</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137; Lissón Chávez 1944, Tomo 2: 333.

<sup>415</sup> Assadourian 1985: 94

<sup>416</sup> Assadourian 1987: 397

“[...] a los yndios se les den hordenanças para su buen gouierno y para que biuan en puliça [...] y dexe[n] a se aparten de los ritos y costumbres de su infidelidad contrarias a nuestra religion christiana.”<sup>417</sup>

Los *caciques* estaban llamados a servir de ejemplo a sus súbditos; en el siguiente pasaje, el término *costumbre* adquiere un significado más general, abarcando tanto el ámbito jurídico como el religioso.

“[...] los caçiques y prinçipales den buen exemplo con su vida y costumbres biuiendo como christianos / onesta y recogidamente.”<sup>418</sup>

En este sentido, Matienzo también había destacado enfáticamente en su obra “Gobierno del Perú”, publicada en 1567, que “la conversión y cristiandad de estos pobres indios (como he dicho y volueré a decir munchas veces), está en lo que sean sus caciques”.<sup>419</sup>

En sus *ordenanzas*, el Dr. Cuenca repitió las condiciones de validez de los elementos del ordenamiento jurídico prehispánico ya expresadas en una cédula real de 1530, según las cuales éstos, ante todo, no podían contradecir la religión cristiana<sup>420</sup> o la “doctrina christiana”. Por un lado, esto permitía un campo de acción bastante amplio para que las normas jurídicas prehispánicas siguieran teniendo efecto, pero por otro lado también queda claro que su aplicación también podía ser ante todo un asunto de interpretación.

Así, las *ordenanzas* del Dr. Cuenca en su conjunto se orientaban hacia un nuevo y complejo orden de la *república de los indios*, que abarcaba la regulación de la vida social y económica con la inclusión de las *buenas costumbres*, y se dirigían principalmente contra las *malas costumbres*, que se oponían a la religión cristiana.<sup>421</sup>

En cuanto a la comparación con las condiciones sociales y económicas incaicas, el Dr. Cuenca se ocupó principalmente de la cuestión del tributo –“todo un cuerpo de tributo”<sup>422</sup>– que los *indios encomendados* debían pagar en las condiciones coloniales. Según las concepciones del Dr. Cuenca, la contribución debía estar compuesta por el tributo para el *encomendero*, el impuesto para cubrir los gastos de la comunidad del pueblo y los gravámenes para la “doctrina y fabrica y ornamentos de las yglesias”.<sup>423</sup> En este contexto, la cuestión principal era también si la administración virreinal debía asumir un tributo

<sup>417</sup> Cuenca [1566] 1975: 1r, véase también f. 16v.

<sup>418</sup> *Ibíd.*: 12r-12v.

<sup>419</sup> Matienzo [1567] 1967: 24.

<sup>420</sup> Zorraquín Becú 1986: 433; véase cap. II.2. [“Der *derecho indiano*” en el original, en castellano: “El *derecho indiano*”; la traducción es nuestra].

<sup>421</sup> Acerca de las *buenas y malas costumbres* véase cap. I.3.2. [“Der Begriff *costumbre*” en el original, en castellano: “El término *costumbre*”; la traducción es nuestra].

<sup>422</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>423</sup> *Ibíd.*

por cabezas o un tributo “por comunidad” al fijar de nuevo las *tasas*.<sup>424</sup> Además, se discutía también la composición del tributo (en forma de trabajo, bienes naturales y tipo de bienes naturales o dinero), el límite de edad de los que estaban obligados a tributar, la exención de la obligación de tributar y la forma de trabajo de los que no estaban obligados a tributar. La posición del *cacique* dentro de la estructura social se debatía principalmente en relación con su acceso al trabajo y su derecho al tributo. Todos estos fueron temas que Polo de Ondegardo abordó en su informe titulado “Informe del Lic. Juan Polo de Ondegardo al Lic. Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú” [1561].<sup>425</sup>

Algunos de los aspectos aquí planteados se presentan y especifican más concretamente en las cartas del Dr. Cuenca al rey español y en un memorándum en el que se refiere a las *ordenanzas* de Jayanca, pues en este se podían incorporar las experiencias y resultados de la *visita* de Trujillo.<sup>426</sup>

## 2.2.2. Estructura de las *ordenanzas*

Las “Ordenanças de los Yndios” de Jayanca están divididas en secciones: “Ele(c)cion de Oficiales”, “Juez de aguas”, “Cargo del Caçique”, “Hordenanças para el Caçique y Príncipales”, “Hordenanças de Caçiques” y “Hordenanças generales para todos los yndios del repartimiento”. Algunas de estas secciones contienen otras subdivisiones.<sup>427</sup> Temáticamente, las *ordenanzas* pueden clasificarse en tres partes principales.

### 2.2.2.1. La *república de los indios*: el sistema de *municipio*

La primera parte de las *ordenanzas* trata de la forma de implantar el nuevo orden colonial y de las estructuras en las que deben organizarse los *indios*. La formación de *reducciones* ya se había planteado en 1549 (*real provisión* a la *audiencia de Lima*, 9 de octubre de 1549).<sup>428</sup> Las *ordenanzas* de Jayanca establecieron la base legal para la formación y estructura de las *reducciones*, que debían organizarse siguiendo el modelo del *municipio* español.<sup>429</sup> Por lo tanto, dentro de las *reducciones* se crearon prácticamente dos niveles administrativos, definidos política y jurídicamente de manera diferenciada: con el sistema de *municipio*, se creó una nueva clase de cargos políticos indígenas, que consistía en *alcaldes*, *regidores*, el *juez de aguas*, el escribano y el *verdugo*, así como el carcelero y el *pregonero*.<sup>430</sup> Esta nueva jerarquía de funcionarios **coexistió** con el cargo del *cacique*. Se

<sup>424</sup> Véase cap. III.2.2.5.1.

<sup>425</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940.

<sup>426</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137, R. 19, Nos. 140, 140a, 151.

<sup>427</sup> El documento con el título original “Ordenanzas de los yndios” es conocido en la bibliografía bajo el título “Ordenanzas de Jayanca”, como también se utiliza en este trabajo; Rostworoski publicó esta fuente bajo el título de “Ordenanzas del Doctor Cuenca”. Ordenanzas de Jayanca, en: Rostworowski 1975a.

<sup>428</sup> Rostworowski 1975a: 120-121.

<sup>429</sup> Golte 1973: 43 y ss.; Gómez Cumpa 1989: 64.

<sup>430</sup> Véase Golte 1973: 45.

separó deliberadamente del sistema *kuraq* y se introdujo con el objetivo de “impedir la aparición de grupos de poder locales e indígenas”.<sup>431</sup>

#### 2.2.2.2. La república de los indios: el sistema *kuraq*

La segunda parte de las *ordenanzas* se refiere al sistema *kuraq*, o la categoría social de los líderes étnicos y otros jefes tradicionales, que debía mantenerse. Lo esencial, sin embargo, es que su esfera de poder debía reducirse y hacerse controlable incluso después de la introducción del sistema de *municipio*. Esto se relacionaba sobre todo con la limitación de su posición dentro de la sociedad indígena prehispánica, que había sido decisiva para el funcionamiento del sistema de reciprocidad y redistribución. Así, las nuevas normas de la administración colonial también tenían que apuntar deliberadamente al sistema redistributivo, que se debilitó aún más como consecuencia de ello. Como ya lo había hecho la administración real con respecto al control de los *encomenderos* españoles, esto debía lograrse sobre todo mediante normas que regularan el acceso de los *caciques* a la mano de obra, que podían utilizar dentro de la colonia y disponer dentro de la red de relaciones recíprocas. Las similitudes identificadas aquí en el control de *caciques* y *encomenderos* se refieren tanto al método utilizado como a las propias normas. Estas normas y reglas procedían del sistema colonial español; controlaban exhaustivamente la mano de obra indígena mediante la coacción económica y extraeconómica,<sup>432</sup> a saber, el tipo de trabajo, el número de trabajadores, las horas de trabajo, la distancia del lugar de trabajo y la remuneración de los trabajadores, y debían aplicarse a las condiciones sociales y económicas de la *república de los indios*. Observando el efecto de estas normas en las relaciones sociales y económicas del *cacicazgo*, se puede ver que objetivamente estaban dirigidas principalmente a acabar con el sistema prehispánico de relaciones recíprocas.

En este marco, el cargo de *cacique* y los derechos y deberes asociados al mismo fueron redefinidos por el Dr. Cuenca. Los *caciques* se convirtieron en “recaudadores de tributo dentro del sistema colonial, por un lado, y en receptores privilegiados de tributo en la sociedad indígena, por otro”.<sup>433</sup> Esto significaba que se les asignaba una posición central en el funcionamiento de la explotación colonial.<sup>434</sup> Los privilegios también incluían la reafirmación de ciertos derechos y deberes de estos dirigentes étnicos, que se remontaban a la época prehispánica. Dado que la función de los *caciques* ya no se deriva del sistema económico redistributivo de la sociedad prehispánica, sino de su posición dentro del sistema de tributo español<sup>435</sup>, estos derechos y privilegios tuvieron que asumir funciones completamente diferentes bajo las nuevas condiciones coloniales a las que tenían en la época prehispánica.

<sup>431</sup> Golte 1973: 44.

<sup>432</sup> Véase cap. II.2.4.2. [“Der Tribut und *mita*” en el original, en castellano: “El tributo y *mita*”; la traducción es nuestra]; Spalding 1975: 116.

<sup>433</sup> Golte 1973: 42.

<sup>434</sup> *Ibíd.*

<sup>435</sup> *Ibíd.*: 47.

Otra consecuencia de este nuevo posicionamiento del dominio fue que en la *visita* los propios *indios* distinguieron entre los “viejos”, “tradicionales”, y los “nuevos”, líderes coloniales. Esta diferenciación fue particularmente evidente en el proceso judicial iniciado por el Dr. Cuenca contra Don Juan, *cacique principal* de Collique. Los *caciques* “antiguos” eran “dignos del respeto de sus súbditos indígenas, como aquellos *caciques* de tiempos pasados y muy distintos de los que estaban siendo elevados al cargo por sus señores españoles”.<sup>436</sup> Mientras que los primeros seguían manteniendo relaciones redistributivas y recíprocas con los miembros del *cacicazgo*, los segundos líderes –que a menudo eran nombrados por los propios españoles– se habían colocado en una posición intermedia entre las economías india y española y a menudo eran también socios en empresas agrícolas “mixtas”.<sup>437</sup> Esta diferenciación de los líderes étnicos debe tenerse en cuenta, especialmente cuando se trata de la cuestión del reconocimiento del gobierno de los *caciques* y *principales* por parte de los miembros del *cacicazgo*.<sup>438</sup>

Las normas formuladas por el Dr. Cuenca son muy similares a las posteriores *ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios* (6 de noviembre de 1575) de Toledo.<sup>439</sup> Muchas de las *instrucciones* de Toledo ya habían sido formuladas en las *ordenanzas* de Jayanca; Toledo precisó algunos aspectos y los desarrolló, como por ejemplo, el apartado relativo a la jurisdicción de los *alcaldes*.<sup>440</sup> De este modo, las *ordenanzas* del Dr. Cuenca, que inicialmente se habían dirigido al *cacique* de Jayanca, tuvieron una difusión mucho más generalizada que se extendió mucho más allá de Jayanca regionalmente, pero que también tuvo consecuencias históricas de gran alcance, como se desprende de las *ordenanzas* de Toledo de 1575. Las similitudes entre estas *ordenanzas*, pero también las modificaciones introducidas por Toledo, serán tratadas en detalle.

### 2.2.2.3. Las relaciones entre la república de los indios y la república de los españoles

La tercera parte de las *ordenanzas*, que hay que diferenciar por su contenido, se ocupa de la regulación de las relaciones económicas y jurídicas entre la *república de los indios* y la *república de los españoles*<sup>441</sup>, así como de las relaciones entre los *indios* y los miembros de otros grupos étnicos. Por ejemplo, se prohibió a los *caciques* y *principales* “los tales esclavos [se refiere a esclavos negros] y mulatos”, ya que “los yndios [...] enprenden malas costunbres”<sup>442</sup> como resultado de su estrecha convivencia.

A continuación se detallan las normas que contenían estos ejes centrales, organizadas por áreas temáticas.

---

<sup>436</sup> Ramírez 1987: 575.

<sup>437</sup> *Ibíd.*: 600.

<sup>438</sup> Cap. III.2.2.4.6.

<sup>439</sup> Toledo 1989, Tomo 2: 217-268.

<sup>440</sup> *Ibíd.*: 222.

<sup>441</sup> Véase Gómez Cumpa 1989: 63.

<sup>442</sup> Cuenca [1566] 1975: 15v.

### 2.2.3. El sistema de *municipio*

#### 2.2.3.1. La formación de la *reducción* Jayanca

Los *indios* del *repartimiento* de Jayanca habían vivido en más de 200 aldeas más pequeñas antes de la *visita* del Dr. Cuenca.<sup>443</sup> Los asentamientos de este y otros *repartimientos* estaban separados por una o dos leguas.<sup>444</sup> A través del Dr. Cuenca, los *indios* de Jayanca se asentaron en tres pueblos, que constituyeron las *reducciones*. Estos pueblos recién fundados eran Jayanca, Pacora y Mochumí.<sup>445</sup> Gómez Cumpa señala que la creación de estas *reducciones* estuvo motivada por la fundación de la ciudad de Saña (Santiago de Miraflores) en 1563, lo que implicaba “la necesidad de reorientar la mita y el tributo indígena para el beneficio de los vecinos de la naciente villa.”<sup>446</sup>

La elección de *alcaldes*, *regidores* y *juez de aguas* por el *cabildo*<sup>447</sup> del año anterior debe tener lugar anualmente. Los nuevos cargos eran propuestos por los miembros del *cabildo*, empezando por el de mayor edad. Se encomendaban las nuevas funciones a los que obtuvieron el mayor número de votos, en lo que influía el orden en que se emitían. El *cacique* no podía intervenir en esta elección. Se aclararon los derechos y deberes de cada uno de los titulares de los cargos y sus relaciones entre sí. Estos cargos estaban apartados del *cacique principal*,<sup>448</sup> aunque algunas áreas de responsabilidad se entrelazaban. Los *alcaldes*, *regidores* y *juez de aguas* seguían estando exentos del pago de tributos durante el periodo en que ejercían sus cargos.<sup>449</sup> Sin embargo, cabe destacar que no se les permitía hacer uso de la mano de obra del *repartimiento*, ni siquiera en virtud de su cargo.<sup>450</sup> Las funciones del *cabildo* se describen en el apartado siguiente.

<sup>443</sup> Espinoza Soriano 1975: 260-272.

<sup>444</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137; Lissón Chávez 1944: Tomo 2, 331. El asentamiento llamado Jayanca no es el mismo que el Jayanca prehispánico, que se cree idéntico al complejo de ruinas conocido como Apurlec. Trimborn 1979: 41.

<sup>445</sup> Gómez Cumpa 1989: 57.

<sup>446</sup> *Ibíd.*: 67; Ramírez 1986: 63: “El establecimiento de Saña fue otra dimensión de la corona para acelerar la colonización del Perú y reducir el poder de los encomenderos”. Así, entre los primeros vecinos de Saña no había *encomenderos* dada una prohibición de García de Castro. El pueblo era en gran parte independiente de Trujillo. El *cabildo* de Saña controlaba el acceso a los *mitayos*. Los *caciques* de once comunidades de aldeas que se habían asentado al norte del valle recibieron instrucciones de García de Castro, quién les ordenó que enviaran, como hasta entonces, los *mitayos* a Saña en lugar de a Trujillo. Véase *Actas del Cabildo de Trujillo* 1969, Tomo 2: 9; Cabero 1906: 504-505; Angulo 1920: 286-287; Ramírez 1986: 65. A pesar de la prohibición de Castro de que los *encomenderos* se establecieran en Saña, cada vez más familias de *encomenderos* de Trujillo se trasladaron a Saña. “Su acción dividió el establecimiento social regional en dos”. *Ibíd.*: 67. Con la fundación de la ciudad de Saña, las antiguas periferias de Trujillo se convirtieron en un centro de producción agrícola en expansión. Véase *ibíd.*: 65-67; véase Rocca Torres 1985: 33-40.

<sup>447</sup> Según el modelo español, el sinónimo de la clase político-administrativa indiana o del sistema de *municipio*.

<sup>448</sup> Cuenca [1566] 1975: 1v-3v.

<sup>449</sup> *Ibíd.*: 3r.

<sup>450</sup> *Ibíd.*: 6r.

### 2.2.3.2. La jurisdicción del *cabildo*

En las *ordenanzas* se documenta la existencia de un nuevo funcionario español, el *corregidor de indios*, previsto desde hacía tiempo, para la costa norte.<sup>451</sup> Su área de responsabilidad estaba relacionada principalmente con la jurisdicción sobre la población indígena. En los casos criminales graves que implicaban muerte u homicidio, el *corregidor* debía ser llamado. A partir de este momento, la imposición y ejecución de la pena de muerte era un derecho del gobierno virreinal.<sup>452</sup> Otros casos que debían ser llevados ante el *corregidor* eran aquellos en los que estaba implicado el propio *cacique principal*, así como los delitos contra la “doctrina christiana”.<sup>453</sup>

Una vez separada la jurisdicción del nivel del sistema *kuraq*, se concedió una jurisdicción limitada a los *alcaldes* y, por tanto, se trasladó al nivel del sistema de *municipio*. La jurisdicción de los *alcaldes* se extendía a todos los casos que no se presentaban ante la *audiencia real*,<sup>454</sup> tanto en derecho civil como penal. Cada dos meses, uno de los *alcaldes* debía visitar a los *indios* en cada uno de los pueblos para resolver cualquier disputa.<sup>455</sup> El edificio de la *caja de comunidad*, la tesorería del pueblo, también era un lugar de jurisdicción.<sup>456</sup>

“[...] los dichos alcaldes hordinariamente asistan el uno dellos en el pueblo de San Salvador donde (h)a de estar la casa de la comunidad y juzgado de los dichos alcaldes los quales tengan hecho su asiento en alto diputado para hazer e oyr justiçia y en ella asistan cada dia por la mañana doss (h)oras oyendo los pleitos de los yndios e haziendoles justiçia hasta que los di(c)hos pleitos y negoçios cesen”.<sup>457</sup>

También se indica que la tarea de los *alcaldes* no era iniciar procedimientos judiciales, ya que éstos debían evitarse en la medida de lo posible. Más bien, la tarea de los *alcaldes* era tomar una decisión sin recurrir a la vía judicial.

<sup>451</sup> Véase Ramírez 1986: 86. La institución de los *corregimientos* –inicialmente para la jurisdicción de las ciudades españolas– fue introducida por La Gasca. Véase cap. III.1. [“Die gesellschaftliche Situation des Vizekönigreiches bis zum Ende der 60er Jahre des 16. Jahrhunderts anhand der *visitas* der Nordregion Perus” en el original, en castellano: “La situación social del Virreinato hasta finales de los años 60 del siglo XVI a partir de las *visitas* a la región norte del Perú”; la traducción es nuestra].

<sup>452</sup> Netherly 1977: 179.

<sup>453</sup> Cuenca [1566] 1975: 4r.

<sup>454</sup> Los casos que implicaban disputas sobre *cacicazgos* y la afiliación de *indios* a los dominios individuales de los *caciques* debían presentarse ante la *audiencia real*. Véase Cuenca [1566] 1975: f. 3v. El número de casos a resolver ante las *audiencias* ya se había reducido durante la época del Marqués de Cañete. Este virrey dio “facultad a los Cabildos para que conozcan las apelaciones hasta ciento cincuenta pesos y a los corregidores para proveer los alguacilazgos.” Sánchez Bella 1991, Tomo 2: 371.

<sup>455</sup> Cuenca [1566] 1975: 5v.

<sup>456</sup> En las *ordenanzas*, la *caja de comunidad* también se denomina *casa de comunidad*, véase ibíd.: 6r, 8r-9v.

<sup>457</sup> Ibíd.

“[...] los d(ic)hos alcaldes por causas liuianas no hagan proçesos syno que sumariamente ynformen de la uerdad y sabida probean justiçia syn mas proçeso ynformandose para ello de ofiçio de los yndios que pudieren tener notiçia del negoçio syn dar lugar que los litigantes hagan probanças”.<sup>458</sup>

El acuerdo también debe entenderse en este contexto,

“que los yndios mas libremente hagan justiçia se manda que por ninguna via ellos ny su escriuano alguaziles juez de aguas ni alguazil ni carçelero [...] (h)an de lleuar derechos a los yndios por los negoçios que conosçieren y juzgaren sino que libremente y sin derechos (h)an de hazer justiçia”.<sup>459</sup>

Esto significa que no se puede exigir ningún pago a los funcionarios para la resolución de litigios entre los *indios*, con el fin de resolver las respectivas disputas lo más rápidamente posible y sin incurrir en costas.

Queda el problema de saber de qué grupo de personas se reclutó a esta clase política y legisladora dentro de las *reducciones*, si es que no había relación con los cargos del *cacique*. En la sociedad andina prehispánica, eran principalmente los sacerdotes quienes conocían la historia del *cacicazgo* respectivo, quienes estaban familiarizados con las disputas y quienes debían ocuparse de ellas.<sup>460</sup> Sin embargo, la jerarquía social indígena, incluido el sacerdocio, quedó parcialmente destruida y su complejidad se redujo enormemente como consecuencia de la conquista española. Se puede suponer que el círculo de personas involucradas en la administración de justicia durante el periodo colonial era más extenso que en la época prehispánica. Según un documento del siglo XVIII, en Virú sólo podían ser elegidos *alcaldes* los “yndios naturales” y no los *yanaconas*, ya que estos últimos

“no podían justificar costumbre antiquada”.<sup>461</sup>

### 2.2.3.3. Derecho penal en el *derecho indiano*

El Dr. Cuenca enumeró una serie de delitos que debían castigarse. Las primeras y más importantes eran las “ydolatrias” y las “hechizerias”.<sup>462</sup> En el memorándum que dirigió al Consejo de Obispos de Lima en 1567, el Dr. Cuenca criticaba, entre otras cosas, la orden de que los “hechizeros” vivieran en las inmediaciones de la iglesia para que los sacerdotes pudieran ejercer un control más eficaz sobre ellos. Sin embargo, este control estaba asociado a abuso, ya que los “hechizeros”, también conocidos como “alcos”, eran prácticamente utilizados por los sacerdotes como esclavos

<sup>458</sup> Cuenca [1566] 1975: 6v.

<sup>459</sup> *Ibíd.*: 3r.

<sup>460</sup> Spalding 1984: 66.

<sup>461</sup> ADL, Leg. 269, Exp. 3267 [1724].

<sup>462</sup> Cuenca [1566] 1975: 4r.



“en el seruiçio de sus casas y labores de sus huertas y guarda de sus ganados sin se los pagar”.<sup>463</sup>

El hecho de que las “ydolatrias” fueran mencionadas en primer lugar entre los delitos y al mismo tiempo se cuestionara la función de los curas en el conflicto esclarece la relación crítica del poder político hacia la iglesia, como ya se expresaba en las *ordenanzas de corregidores* de Castro.

Sin embargo, la mayoría de los delitos se enumeran en relación con la forma cristiana del matrimonio. Se castigaba el adulterio y cualquier delito contra esta forma de matrimonio. Entre ellos figuraban el concubinato de un *indio* bautizado con una o más mujeres sin estar casado, el concubinato con una mujer no bautizada, el incesto y la homosexualidad.

Para evitar el incesto, que los *indios* cometerían por su escasa “comprensión” del mismo, habría que modificar incluso los grados de parentesco.

“[...] para que menos pecasen / de cortar y moderar entrellos los grados de consanguinidad y afinidad”.<sup>464</sup>

Los azotes públicos y el rapado del cabello en la plaza del mercado, tanto para la mujer como para el hombre, figuraban entre los castigos por estos delitos. Los padres de una mujer que viviera con un hombre sin estar casada con él también podían ser castigados.<sup>465</sup> Obviamente, este tema era prioritario en el derecho penal, ya que era la forma más sencilla de identificar los delitos contra la religión cristiana.

Se mencionan otros dos “delitos” que no debían ser tolerados por los españoles: la costumbre de pintarse la cara y el cuerpo. También se menciona el canibalismo. El primero debía ser castigado por el *alcalde*, el segundo por el *corregidor* de Saña.<sup>466</sup> El hecho de que se mencione aquí el canibalismo es un indicio interesante de hasta qué punto ciertas ideas sobre la población indígena americana ya habían sido incorporadas al imaginario de los funcionarios españoles y reproducidas constantemente; asimismo, el detalle de que el canibalismo debía ser castigado por el *corregidor* es un indicio del estatus que ocupaba en la jerarquía de las ofensas contra las normas cristianas.<sup>467</sup>

Las restricciones impuestas por el Dr. Cuenca a la vestimenta y el peinado de los *indios* también pueden verse en este contexto. Se les prohibía vestir ropa española por el coste

---

<sup>463</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 140a.

<sup>464</sup> *Ibíd.* Lamentablemente, no es posible determinar qué ideas concretas se propusieron.

<sup>465</sup> Cuenca [1566] 1975: 4r-4v.

<sup>466</sup> *Ibíd.*: 5r.

<sup>467</sup> *Ibíd.*: 4v-5r. Esta idea de penalizar el canibalismo reaparece también en la obra de Toledo, véase Toledo 1989, Tomo 2: 228.

que suponía. En su lugar, debían presentarse “en su abito y traje acostumbrados”, pero sin todas las “cosas superfluas”, tales como

“medallas ni plumas de castilla ni seda ni guarniciones de oro ni seda ni sillas guarnecidas con oro [...]”.<sup>468</sup>

El cabello debe llevarse corto,

“por cima de la frente y por los lados debaxo de las orejas y las yndias por la frente”.<sup>469</sup>

Una forma especial de jurisdicción que recaía en los *alcaldes* era la de mercado. El *cacique* también era responsable de la organización del mercado.<sup>470</sup>

#### 2.2.3.4. El tributo y las normas matrimoniales

El lugar destacado que ocupan las normas matrimoniales en el derecho penal, al que se ha hecho referencia anteriormente, debe situarse también en el contexto del sistema tributario español. El propio Dr. Cuenca llama la atención sobre este aspecto.<sup>471</sup> Dentro de la edad de tributar de los hombres, el Dr. Cuenca había gravado menos a los solteros que a los casados.<sup>472</sup> Más de un cuarto de siglo antes, Francisco Pizarro había exigido expresamente en su instrucción sobre la *visita* de la región comprendida entre Chicama y Túcume (1540) que, si bien los hogares eran las unidades sujetas al tributo, los hombres *solteros* que vivieran en ellos debían tributar del mismo modo a partir de los 16 años.<sup>473</sup> A pesar de este intento, en los años sesenta se mantuvo la norma prehispánica, según la cual la obligación de pagar tributo estaba vinculada al matrimonio y al establecimiento de un hogar.<sup>474</sup> Por esta razón, muchos *encomenderos* intentaron obligar a los hombres menores de 18 años a casarse para aumentar la tasa de tributo de la *encomienda*.<sup>475</sup> El Dr. Cuenca se acomodó a los intereses de los *encomenderos* con la nueva regulación de gravar también a los hombres solteros, que había implantado por primera vez. En el *repartimiento* de Guamachuco, el tributo pagado por los *solteros* suponía el 16 % del total.<sup>476</sup> El nuevo reglamento iba a provocar la resistencia de los *caciques*. Haciendo referencia al derecho prehispánico y a la *costumbre*, exigieron a través de Falcón que

---

<sup>468</sup> Cuenca [1566] 1975: 17v-18r.

<sup>469</sup> *Ibíd.*: 20r-20v.

<sup>470</sup> *Ibíd.*: 20r.

<sup>471</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 140a, 151.

<sup>472</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.

<sup>473</sup> Levillier (ed.) 1921, Tomo 1: 21.

<sup>474</sup> Assadourian 1987: 399.

<sup>475</sup> Puente Brunke 1992: 216. Hasta 1581 no se prohibió que los *encomenderos* fueran obligados a contraer matrimonio por una *real cédula*. *Ibíd.*

<sup>476</sup> Assadourian 1987: 399-400.

“se han de quitar [...] todos los hijos que están en poder de sus padres, hasta tanto que se casen, pues conforme a derecho y a la costumbre del Inga, [...] se ha de contar por un tributario un vecino con su mujer y hijos no casados.”<sup>477</sup>

El Dr. Cuenca justificó su decisión de gravar a los *solteros* con la mitad (y no la totalidad) del tributo en el hecho de que los tejidos de algodón eran la principal forma de tributo y que éstos eran producidos por mujeres.<sup>478</sup> Toledo había incluido la regulación del Dr. Cuenca en sus *ordenanzas generales* de 1575 y la modificó estipulando que los *solteros* a partir de los 18 años debían pagar la mitad del tributo, pero si tenían 20 años debían pagar el tributo completo. Sin embargo, en la *instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales* de 30 de mayo de 1580, Toledo derogó esta norma y dispuso que los hombres solteros debían pagar el mismo tributo que los casados. La razón esgrimida fue que la regulación existente no animaba a los hombres a casarse.<sup>479</sup> Este argumento también fue utilizado por el Dr. Cuenca. Assadourian señala que “muchos documentos señalan la resistencia masculina a contraer matrimonio para eludir la incorporación al grupo tributario”.<sup>480</sup> El Dr. Cuenca subraya que, para evitar la condición de tributario, las relaciones ilegítimas solían entablarse con mujeres solteras y viudas. Falcón se refiere a este argumento en nombre de los “señores étnicos” en su “Representación”.

“Y a lo que algunos dicen, que los indios no se querrán casar por no tributar, y están amancebados, digo que me parece que muy pocos harán esto.”<sup>481</sup>

Sin embargo, la razón mencionada por el Dr. Cuenca habrá sido la verdadera razón por la que los delitos contra la forma cristiana del matrimonio figuraban entre los delitos penales más importantes.

En relación con el derecho penal en la práctica, se ha mencionado que las *ordenanzas* también contienen normas relativas a la regulación del tributo en caso de matrimonio. Aquí se trata específicamente de casos en los que los contrayentes procedían de *repartimientos* diferentes, pero también de *parcialidades* distintas.<sup>482</sup> Evidentemente, a los *caciques* les interesaba impedir los matrimonios entre cónyuges de dos *repartimientos* diferentes; los *caciques* de las *parcialidades* a las que pertenecían las potenciales esposas se mostraban reacios a ello:

---

<sup>477</sup> Falcón [1567] 1918: 161.

<sup>478</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137; véase Toledo 1989, Tomo 2: 256.

<sup>479</sup> *Ibíd.*: 427.

<sup>480</sup> Assadourian 1989: 421

<sup>481</sup> Falcón [1567] 1918: 161.

<sup>482</sup> El hecho de que estas normas matrimoniales se apliquen tanto a contrayentes de diferentes *repartimientos* como de diferentes *parcialidades* es particularmente notable, pues es un dato revelador de la organización social andina.

“no consyenten [los caçiques y caciques - K.N.] que las y<sup>a</sup>s de sus parçialidades se casen con y<sup>o</sup>s de otra parçialidad”.<sup>483</sup>

El Dr. Cuenca observó que en estos casos los *caciques* solían aceptar plata u otras cosas del hombre que quería casarse. La institución subyacente, que según el Dr. Cuenca iba dirigida contra “la libertad del matrimonyo”,<sup>484</sup> era el “precio de la novia” como compensación por la pérdida de mano de obra y a cambio de la capacidad de la mujer para tener hijos. Esto fue descrito por Trimborn como una “compra de la novia”, a través de la cual se concluía un matrimonio. Según Trimborn, antes del matrimonio se entregaba plata, ganado o incluso *chicha* al *cacique* de la unidad social a la que pertenecía la mujer, así como al padre de ésta.<sup>485</sup> Como el Dr. Cuenca desconocía evidentemente esta institución, calificó lo que había visto de “tributo”.

“[...] porque quando alguna yndia de un repartimiento se casa con yndio de otro repartimiento o yndia de un principal se casa con yndio de otro principal [...] el caçique o principal de cuyo repartimiento o parcialidad hera la yndia antes que se casase suelen pedir y llevar tributo de la tal yndia/despues de casada por manera que paga dos tributos uno con su marido y otro a tal caçique o principal de cuyo repartimiento o aylo hera antes que se casase [...]”.<sup>486</sup>

El Dr. Cuenca estableció en las *ordenanzas*,

“que la yndia de un repartimiento o parçialidad que se casare con yndio de otro repartimiento o parçialidad no tribute en cosa alguna al caçique principal cuya hera antes que se casase [...]”.<sup>487</sup>

Detrás del intento de la administración colonial de impedir el “doble tributo” estaba, por lo tanto, la eliminación de la institución del “precio de la novia” y, con ello, una fuerte intervención en las normas matrimoniales.

En las *ordenanzas generales* de Toledo hay una orden similar de carácter más general y categorizada bajo la prohibición de obligar a las mujeres a pagar tributo. Según ésta, los *caciques* no podían exigir tributo a las mujeres casadas con hombres obligados al pago de tributo.<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> Véase AGI-Lima 92, R. 19, No. 140a.

<sup>484</sup> *Ibíd.*

<sup>485</sup> Trimborn 1927: 364.

<sup>486</sup> Cuenca [1566] 1975: 17r-17v.

<sup>487</sup> *Ibíd.*

<sup>488</sup> Toledo 1989, Tomo 2: 243

En las *ordenanzas* de Jayanca, la ley colonial también tenía que regular el destino de la esposa y los hijos tras la muerte del marido en los matrimonios que atravesaban las fronteras de dos *repartimientos* o *parcialidades*.

“[...] porque entre los yndios se acostunbra que quando la yndia de un repartimiento se oviere casado con yndio de otro repartimiento y el marido se muriere dexando hijos e hijas los caçiques y principales cuya hera la yndia antes que se casase la compelen a boluer al repartimiento e aylo donde antes hera y llevan consigo las que huuo del marido dexando los hijos [...] se hordena y manda que la yndia de un repartimiento o parcialidad no sea compelida a boluer ella ni sus hijos e hijas al repartimiento o parcialidad donde antes era la madre”.<sup>489</sup>

Zavala coincide con Rostworowski en que se trataba de una modificación de la “antigua costumbre indígena”, según la cual la mujer abandonaba el *repartimiento* del marido con sus hijas cuando éste moría, pero dejaba a los hijos en el *repartimiento* del marido.<sup>490</sup> Esta forma de organización del parentesco se denomina “descendencia paralela”, ya que coexisten grupos de parentesco patrilineales y matrilineales.<sup>491</sup> De acuerdo con las normas de parentesco prehispánicas, las mujeres casadas seguían perteneciendo social, política y jurídicamente a su grupo de origen después del matrimonio. Así, las mujeres generalmente se unían al *repartimiento* o a la *parcialidad* (la *lineage* o *moiety*) de su marido después del matrimonio, pero conservaban la plena pertenencia a su grupo de origen y heredaban de él.<sup>492</sup>

La orden del Dr. Cuenca equivalía a un intento de abolir la regla de la matrilinealidad.<sup>493</sup> Según la norma colonial establecida por el Dr. Cuenca, la mujer ya no podía ser obligada por el *cacique* de su *repartimiento* de origen a regresar a éste con sus hijas (los hijos permanecían de todos modos en el *repartimiento* del hombre); en adelante, la mujer, los hijos y las hijas debían pertenecer al *repartimiento* del hombre al contraer matrimonio, donde también debían pagarse los tributos correspondientes.<sup>494</sup> Sin embargo, hacer cumplir esto en contra de los intereses del *cacique* resultó problemático. Durante la *visita*, el Dr. Cuenca se encontró en 1567 con un caso que demostraba que la regulación tradicional según la cual la esposa regresaba a su lugar de origen tras la muerte del marido seguía existiendo.

“Ilustre señor don hernando cacique de / olmos encomendado en Joan corte / terminos e Jurisdicion de la ciudad / de piura digo que teniendo yo en my rrepar / timyento como mis antepasados / an tenido vn yndio llamado

<sup>489</sup> Cuenca [1566] 1975: 17v.

<sup>490</sup> Zavala 1978, Tomo 1: 144; Rostworowski 1975a: 124.

<sup>491</sup> Rostworowski 1983: 159; Espinoza Soriano 1987: 125-126.

<sup>492</sup> Moseley 1992: 49-50.

<sup>493</sup> Assadourian 1987: 403.

<sup>494</sup> Cuenca [1566] 1975: 17v.

tocta/le qual siendo casado durante su matrimonio obo quatro hijos hombres / los quales ansymismo poseo el qu.al / dho yndio murio y su muger por ser / de catacabs se fue a su tierra [...]”.<sup>495</sup>

De las *ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios* (Arequipa, 6 de noviembre de 1575) de Toledo, se desprende que para entonces ya se había renunciado a la regulación pretendida por el Dr. Cuenca. Como en el caso del Dr. Cuenca (“se acostumbra”, véase arriba), el término *costumbre* también se utiliza en Toledo para la regulación tradicional que no se podía anular. Curiosamente, esta disposición se unía a la norma tradicional ya existente como condición de que los hijos nacidos del matrimonio debían permanecer en el *repartimiento* o la *parcialidad* de su padre.

“los hijos sigan y reconozcan el ayllu o parcialidad de sus padres y no de la madre”<sup>496</sup>

Esto nos devolvió al punto de partida, a la “antigua costumbre indígena”.

#### 2.2.3.5. Las otras funciones del *cabildo*

Además de la jurisdicción, los *alcaldes* debían supervisar los *tambos*, los trabajos y servicios que allí debían realizar los *indios* para los viajeros, el control de los caminos y puentes, así como los campos del *cacicazgo*.<sup>497</sup> Las funciones del *juez de aguas* incluían la distribución del agua y la limpieza de los canales. Debía tomar decisiones en las disputas sobre el agua.<sup>498</sup>

#### 2.2.3.6. La *caja de comunidad*

Una de las instituciones más importantes creadas en relación con la formación de las *reducciones* fue la *caja de comunidad* o *casa de comunidad*, que en el caso de Jayanca debía ubicarse en el pueblo de San Salvador. El establecimiento de esta institución tuvo su origen en el reinado del Marqués de Cañete; se había formado en relación con las *retasas* y reducciones de tributos.<sup>499</sup> El Dr. Cuenca introdujo esta institución en la provincia de Trujillo. Dedicó un subcapítulo aparte a las “Hordenanças de la casa y caxa de comunidad”.<sup>500</sup> Incluso se prestó especial atención a la construcción del edificio:

“[...] los yndios del repartimiento hareis una casa en el dicho pueblo de San Saluador que por mi horden sea poblado que sea alta y de buenas paredes cubierta de manyles o cañas y esteras.”<sup>501</sup>

<sup>495</sup> AGI-J 458: f. 1854.

<sup>496</sup> Toledo 1989, Tomo 2: 255.

<sup>497</sup> Cuenca [1566] 1975: 5v-6r, 10r.

<sup>498</sup> *Ibíd.*: 7v; Rischard 1984.

<sup>499</sup> Levillier (ed.) 1922, Tomo 1: LXII.

<sup>500</sup> Cuenca [1566] 1975: 8r-9v.

<sup>501</sup> *Ibíd.*: 8r.

La *caja de comunidad* era una institución central que combinaba varias funciones políticas, jurídicas y administrativas a nivel de los sistemas *kuraq* y de *municipio*: era la sede del *cabildo*, como también se denominaba a la clase política oficial indígena, y, por tanto, al mismo tiempo, el lugar de jurisdicción, la prisión, el almacén de los bienes de la *comunidad* y la “tesorería” en la que se recogían y almacenaban los fondos comunales y la cosecha, incluidos los productos que debían pagarse como tributo (principalmente cereales y tejidos). Además, allí se encontraba el *libro del cabildo*, que contenía la *tasa* fijada por el Dr. Cuenca, los pagos del tributo, los ingresos por la venta de trigo y los gastos de la *comunidad*.

Para aumentar los ingresos de la *caja*, las tierras que no eran trabajadas por los *indios* de la *comunidad* debían ser arrendadas a *indios* de otros *repartimientos*, pero también a españoles. El dinero y los bienes recaudados en la *caja* se utilizaban para pagar el tributo del *cacique*, el sueldo del sacerdote y los salarios de los miembros de la jerarquía política, así como el tributo que debía pagarse al *encomendero* y otros gastos de la *comunidad*, como el hospital.<sup>502</sup>

Debe prestarse atención a la diferente terminología con respecto al pago de las personas mencionadas.

“Yten pagados los tributos que (h)an de (h)auer el encomendero y caçique y comida de saçerdotes y lo que se (h)a de dar al (h)ospital y los salarios de los alcaldes y alguaziles y demas ofiçiales contenidos en estas hordenanças [...]”.<sup>503</sup>

*Encomendero* y *cacique* recibían la pensión en reconocimiento de su dominio. A diferencia de la época prehispánica, el *cacique* ya no la recibía en forma de trabajo y bienes en especie, que se entregaban o intercambiaban en el marco de relaciones recíprocas “personales”, sino “anónimamente” de una institución central. El sacerdote era mantenido en parte por la *comunidad*. En su memorándum antes citado, el Dr. Cuenca subrayaba que, en primer lugar, esto debía hacerse desde la *caja de comunidad*, para que la institución del sacerdote siguiera siendo independiente del *encomendero*, a diferencia de la práctica anterior, y en segundo lugar

“que se les pague [...] en / espeçie y no en plata porque çesen tratos y otros ynconvinyentes”.<sup>504</sup>

Los *alcaldes* y *alguaziles* no recibían un tributo vinculado a una posición social específica; sus funciones eran labores administrativas remuneradas. El “salario” adoptaba la

---

<sup>502</sup> Cuenca [1566] 1975: 8r-10r.

<sup>503</sup> *Ibíd.*: 9r.

<sup>504</sup> AGI-Lima 92, R. 19.

forma de recursos naturales, principalmente maíz. Se escalonaba según la posición en la jerarquía.<sup>505</sup>

También se hacía hincapié en

“que en los años prosperos e abundantes de comida hagan deposito de lo q(ue) se cogiere y sobrare de la sementera de la comunidad para probeher de comida en los años esteriles a los yndios pobres del repartimiento [...]”.<sup>506</sup>

El objetivo principal era garantizar que los *indios* no abandonaran el *repartimiento* ni siquiera en tiempos de necesidad, restringiendo así la emigración:<sup>507</sup>

“[...] por que en los años esteriles y faltos de comida muchos yndios por falta de mantenimiento se ausentan de los repartimientos.”<sup>508</sup>

De esta forma, el Dr. Cuenca intentaba atajar el problema de la decreciente población tributaria, que cada vez abandonaba más la región para establecerse en otras zonas como *yanaconas*, *mitimaes* o lo que más tarde se conoció como *forasteros*, eludiendo así la obligación de pagar tributo. Assadourian se refiere a este proceso como la “deinscripción de los indios tributarios”.<sup>509</sup> Evitarlo fue una de las preocupaciones más importantes de la administración colonial. Ya había sido objeto de instrucciones de la Corona a Vaca de Castro. El problema aparecía repetidamente en un gran número de órdenes dirigidas contra la “vagancia”.

Las razones para abandonar los poblados sólo se desprenden parcialmente de las *ordenanzas*. Las graves penurias causadas por las malas cosechas y los años de sequía no hicieron sino aumentar la carga de la “intensa explotación que impone el sistema mercantil colonial sobre la población campesina”.<sup>510</sup>

Se consideró especialmente urgente evitar la migración de la sierra a la costa, que se consideraba la causa de la fuerte disminución de la población de *indios serranos*.<sup>511</sup> Si observamos la tendencia general de los movimientos de refugiados documentados en la *visita*, veremos que se han producido precisamente en esta dirección. Incluso se llama la atención sobre el peligro de que la *provincia* de Cajamarca quede completamente

---

<sup>505</sup> Cuenca [1566] 1975: 3r.

<sup>506</sup> *Ibíd.*: 10r.

<sup>507</sup> Ya se ha señalado que el concepto de las dos «repúblicas», dentro del cual debía funcionar también el sistema de asignación de mano de obra controlado por el Estado, tuvo que ser trastocado como consecuencia de la migración. Véase cap. II.2.3. [“Das Konzept von den zwei ‚Republiken’” en el original, en castellano: “El concepto de las dos ‘repúblicas’”; la traducción es nuestra].

<sup>508</sup> Cuenca [1566] 1975: 10r.

<sup>509</sup> Assadourian 1983: 16-17.

<sup>510</sup> *Ibíd.*: 17.

<sup>511</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 140a.



despoblada como consecuencia de aquello.<sup>512</sup> Una de las razones de esta tendencia a la huida puede haber sido la alta proporción de renta monetaria en las *tasas* de las *encomiendas* del altiplano, que, además de la pesada carga, obligaba a los que estaban sometidos al pago del tributo a abandonar sus poblados para dirigirse a las ciudades y plantaciones españolas.

También se documenta un gran número de *indios ausentes* para la *encomienda* Cinto en el valle de Lambayeque.<sup>513</sup> Las razones de este caso particular se encuentran en la política española de dividir las unidades sociales indígenas en diferentes *encomiendas*. Con la división de la *encomienda* Cinto, cuyo territorio había correspondido al del *cacicazgo* prehispánico Cinto, se formaron en 1540 las *encomiendas* Cinto en la parte montañosa del valle y Lambayeque –frente al mar–.<sup>514</sup> A partir de entonces, ambas *encomiendas* evolucionaron de forma muy diferente. La favorable situación geográfica de Lambayeque, junto al mar, fue el punto de partida de un dinámico desarrollo económico, mientras que los habitantes de Cinto se empobrecieron cada vez más y fueron abandonando sus aldeas. Este desarrollo favorable para Lambayeque se vio reforzado por la formación de las *reducciones* del Dr. Cuenca. Las *parcialidades* más pobladas se encontraban en la *reducción* de Lambayeque se fusionaron. Esto dio lugar a un “espléndido crecimiento económico que despuntaba ya en el industrioso pueblo de Lambayeque...: lo contrario de lo que ocurría en el Cacicazgo de Cinto.”<sup>515</sup> Don Antonio Chumbi Huaman, *cacique principal* de Cinto y, como hijo del líder del *cacicazgo* prehispánico de Cinto, sucesor “legítimo” según las normas prehispánicas de sucesión, reclamó el dominio sobre los *indios* ante la *audiencia real* de Lima entre 1562 y 1564, que ahora pertenecían al *repartimiento* de Lambayeque según la ley colonial y por lo tanto estaban sujetos a Don Martín Farrochumbi, quien “no había sido más que uno de los Pachacas menores o mandones sujetos al difunto MOOCHCO CHUMBI”.<sup>516</sup> Como Don Antonio no tuvo éxito de esta manera, intentó de otras maneras revertir la situación creada con la ayuda del *derecho indiano*. Estos intentos están documentados en la *visita* del Dr. Cuenca.

“Ilustre señor don martin cacique principal / de lambayeque [...] digo que auia vn año / poco mas o menos que del dho rrepar/timyento se salieron ciertos principales / con sus yndios al valle de cinto yndu/zidos para ello por don antonio / cacique de cinto [...] y por que me temo que el dho don /

<sup>512</sup> AGI-J 458: f. 1872v-1873, f. 1907-1907v, f. 1910, f. 1911-1911v.

<sup>513</sup> *Ibíd.*: f. 1964v y ss.

<sup>514</sup> Ramírez 1981: 287; Zevallos Quiñones 1989: 13-14.

<sup>515</sup> *Ibíd.*: 15, 14-15.

<sup>516</sup> *Ibíd.*: 14. Según Vargas Ugarte, ‘gobernó’ Don Martín Farrochumbi, “el viejo,... el Cacicazgo este por Dña. Ana Cocras, y no porque le pertenecía por derecho de sangre”. Vargas Ugarte 1942: 480. Véase Toro Montalvo 1989: 140-142. En el siglo XVII estalló una larga disputa entre dos ramas de la familia Farrochumbi por el gobierno del *cacicazgo* Lambayeque, que duró hasta principios del siglo XIX. Rostworowski 1961: 43-53. Véase Lohmann Villena 1969-70: 102-107.

anton° trata de hazellos tornar a yn/quitar y salir del dho Repar/timyento por me hazer mal y daño [...]”.<sup>517</sup>

Como se desprende de la *visita*, Don Martín debió de utilizar los mismos métodos para atraer *parcialidades* a su territorio. Ambos *caciques* se vieron amenazados con la pérdida del control sobre el *cacicazgo*.<sup>518</sup> Evidentemente, con el fin de poner término a estas disputas, los habitantes que quedaban en Cinto fueron finalmente agrupados por el Dr. Cuenca en una *reducción*. Formaron así el origen del asentamiento recién fundado de Chiclayo.<sup>519</sup>

Ni la disposición del Dr. Cuenca en las *ordenanzas*,

“[...] que ninguna uia en tienpo de verano abajen a los llanos a trabajar ni a otra cosa [...]”.<sup>520</sup>

ni el establecimiento de una *caja de comunidad* para la época de malas cosechas –este había sido el punto de partida en las *ordenanzas* para la prohibición de que los *indios* salieran de los *repartimientos*– pudo evitar una ruptura de las formas de organización indígena prehispánica provocada por estos movimientos migratorios.<sup>521</sup>

Aunque la *caja de comunidad* tenía similitudes con el *tambo* prehispánico, era esencialmente una nueva institución económica colonial. Esto se refleja en la conexión entre el sistema de *municipio* y la administración de justicia, pero también en el hecho de que esta institución ahora servía al *cacique* como un equivalente para las relaciones recíprocas que habían sido destruidas, pero al mismo tiempo hizo posible la erradicación de estas relaciones en primer lugar.

#### 2.2.4. El sistema *kuraq*

¿Qué responsabilidades y privilegios conservaban los *caciques*? ¿Qué órdenes y normas concretas había para reducir la esfera de poder de los *caciques* y hacerla controlable?

Los privilegios concedidos por la administración colonial incluían, en primer lugar, la exención del pago de tributos y mano de obra. Sin embargo, la concesión de este privilegio fue también el resultado de un proceso de desarrollo. En la “Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios” de 1567, Falcón se había quejado de que los *caciques* y *principales* de las *guarangas* hasta las *pachacas* no estuvieran exentos de

<sup>517</sup> AGI-J 458: f. 1889-1889v.

<sup>518</sup> *Ibíd.*: f. 1888-1889v.

<sup>519</sup> Zevallos Quiñones 1989: 15; Huertas Vallejo 1985: 63; Gómez Cumpa 1989: 53-57.

<sup>520</sup> Cuenca [1566] 1975: 11r.

<sup>521</sup> Véase el texto siguiente sobre la importancia de las migraciones para los *caciques* y los *principales*.

la obligación de pagar tributo.<sup>522</sup> El Dr. Cuenca ya lo había establecido legalmente para la costa norteña un año antes, aunque, como se verá, con ciertas restricciones.

En las normas que regulaban la exención del tributo, el Dr. Cuenca se apoyó en las normas propias de la época prehispánica.

“[...] sean releuados de tributo las personas que en tienpo de los yngas no pagaban tributo [...]”.<sup>523</sup>

En las *ordenanzas* de Jayanca, el Dr. Cuenca había establecido en un principio de forma general que aquellos que estaban exentos de tributo en la época prehispánica también lo estarían en la época colonial; sin embargo, a continuación se introdujo una restricción según la cual esto solo afectaría a los *caciques mayores*<sup>524</sup> y a sus hijos legítimos, así como al *cacique* de la *guaranga* y a sus hijos mientras vivieran los líderes de las *guarangas*, ya que después de su muerte solo los hijos que ocuparan el cargo de *cacique* estarían exentos de tributo.<sup>525</sup> Esto correspondía con las normas incaicas recogidas por Polo de Ondegardo, según la cual el líder de menor rango que estaba exento de la obligación tributaria era el *principal* o *mandón* de la *guaranga*.<sup>526</sup> Sin embargo, como se verá, en el transcurso de la *visita* este privilegio se amplió y se aplicó de forma general a los *principales*, a sus hijos y nietos e incluso a los líderes conocidos como *mandones*. De este modo, el Dr. Cuenca había ido más allá de las exigencias de los *caciques*, ya que la exención del tributo también para los hijos de los líderes de *guarangas* y *pachacas* había sido exigida en nombre de los *caciques* por Falcón. En este contexto, también se había diferenciado a los líderes exentos del tributo de los líderes sujetos al tributo.<sup>527</sup>

“y de estos [de los contribuyentes - K.N.] se han de sacar todos los señores y caciques y principales, hasta los de pachacas, que son curacones de cien indios; de manera que solo quedan los principales de cincuenta y diez y menos indios y la gente común.”<sup>528</sup>

El ejemplo de Don Diego Nuypsufu muestra que, como *mandón* de 30 *indios* en contra de la voluntad de los *principales* de la *encomienda*, había recibido los mismos privilegios que los líderes de más de 100 *indios*.<sup>529</sup>

<sup>522</sup> Falcón [1567] 1918: 156; Zavala 1978, Tomo 1: 47.

<sup>523</sup> Cuenca [1566] 1975: 21v.

<sup>524</sup> Al parecer un sinónimo de *principal*.

<sup>525</sup> Cuenca [1566] 1975: f. 21v.

<sup>526</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940: 138.

<sup>527</sup> Falcón [1567] 1918: 156-157.

<sup>528</sup> *Ibíd.*: 157.

<sup>529</sup> Véase también el ejemplo de Don Diego Acça.

Los titulares de los cargos políticos jerárquicos indígenas también estaban exentos del tributo.<sup>530</sup> Durante el gobierno del virrey Toledo, las excepciones a la obligación de pagar tributos se restringieron aún más de lo que había regulado el Dr. Cuenca. A partir de entonces, solo los hijos mayores de los *caciques* quedaron exentos de la *tasa* o del pago de tributos, mientras que los demás hijos solo quedaron exentos del *servicio personal*, es decir, de las prestaciones laborales que debían realizarse en virtud de la *tasa*.<sup>531</sup>

La exención del tributo estaba vinculada a un derecho legalmente justificado a recibir prestaciones laborales del grupo correspondiente de estos líderes—trabajos que hasta entonces se habían realizado al *cacique* en el marco de la reciprocidad y la redistribución.<sup>532</sup> Así, Don Francisco Pisbil, *principal* del *repartimiento* de Chepén y Tecapa, en reconocimiento a su posición como *principal*, había exigido la explotación de un campo de maíz para su sustento, invocando la concesión de este privilegio a todos los *principales* por parte del Dr. Cuenca.<sup>533</sup> Más adelante se tratarán los detalles de cómo se había regulado la concesión de prestaciones laborales en el marco de la reciprocidad por parte del Dr. Cuenca.

#### 2.2.4.1. La restricción de la jurisdicción de los *caciques*

Con la transferencia de la jurisdicción al *corregidor* y al *cabildo* de la *reducción*, el *cacique* vio cómo se le arrebató una gran parte de sus derechos, que pasaron a manos de las autoridades virreinales. La limitación de la jurisdicción del *cacique*, que había comenzado con el dominio inca,<sup>534</sup> continuó aquí. Una jurisdicción especial para los *caciques*, que también podían presentar sus reclamaciones ante la *audiencia real*, significó además una continuación de la división de la sociedad indígena y una “alienación” del *cacique* de los habitantes de la *reducción*.<sup>535</sup>

La justificación de una jurisdicción limitada de los *caciques* —en particular, el derecho a ejecutar la pena de muerte— se debe a la postura del Dr. Cuenca sobre la cuestión del poder y la “tiranía” de los líderes étnicos; esta postura también le llevó a abogar por una *tasa* para los *caciques*, es decir, un tributo que les correspondía, pero que ahora ya no estaba legitimado por las normas tradicionales, sino por el *derecho indiano*.

Durante su *visita*, el Dr. Cuenca había investigado un caso en Collique en el que el *cacique principal* de Collique, Don Juan, todavía ejercía la jurisdicción al haber impuesto la pena de muerte a dos hombres y una mujer que habían pertenecido a su *parcialidad*.<sup>536</sup> En su informe al rey, el Dr. Cuenca resumió el caso.

<sup>530</sup> Cuenca [1566] 1975: 21v-22r.

<sup>531</sup> Toledo 1989, Tomo 2: 241.

<sup>532</sup> Para el “rey Chimú” véase Cabero 1906: 187.

<sup>533</sup> AGI-J 458: f. 1986; véase cap. III.2.2.4.5.

<sup>534</sup> Véase cap. II.1.5. [“Die inkaische Rechtsordnung: Ein Entwurf” en el original, en castellano: “El ordenamiento jurídico incaico: un esbozo”; la traducción es nuestra].

<sup>535</sup> Véase Golte 1973: 47.

<sup>536</sup> AGI-J 461: ff. 859-867.

“Tenian los caciques tanto señorío sobre los yndios y tenian los tan opresos que por cosas livianas mataban yndios y ansy en este Repartimiento donde al presente estoy visitando que es el de collique he hallado y averiguado que el cacique principal por sospecha que tuvo que dos yndios suyos havian tenido acceso con una manceba suya los prendio y los quemó con tizones de fuego sus miembros diziendoles lo podia hazer que yndios suyos heran y no agenos y despues de haberlos quemado los mató, a entrambos, con hachas de partir leña y ansi mismo mató con ellos a la muger del uno que hera casado por que no lo descubriese y los enterró en un monte [...]”.<sup>537</sup>

Queda claro que “el *cacique principal* de una entidad política como Collique todavía tenía la autoridad y el poder de ordenar tal ejecución y hacerla cumplir”.<sup>538</sup> Ramírez llama la atención sobre la diferencia entre la jurisdicción de los *caciques* de la costa norte, que estaban autorizados a ejecutar la pena de muerte, y la jurisdicción de los líderes de otras zonas, que estaban bajo un control más estricto de los incas y en las que solo el Inca podía imponer la pena de muerte. En el caso concreto de Collique, la posición de poder de Don Juan estaba tan consolidada que la imposición de la pena de muerte había sido aceptada por los miembros de la *comunidad*. “El curaca era realmente el ‘dueño de indios’, con poder de vida y muerte sobre ellos”.<sup>539</sup>

El texto de la *visita* aporta más detalles. Según la *visita*, los *indios* a los que se había impuesto la pena de muerte pertenecían al *repartimiento* de Don Juan y a la *parcialidad* del *principal* Don Gonzalo Ñuquirref. Aunque la jurisdicción la ejercía principalmente Don Juan, el *cacique principal*, Don Gonzalo pudo, mediante una petición, conseguir que no se ejecutara la pena de muerte contra la hermana de uno de los muertos. Esto sugiere que el *principal* también tenía cierta influencia en la jurisprudencia.<sup>540</sup>

Otro ejemplo, en el que no se trata explícitamente de la jurisdicción del *cacique*, sino de la extralimitación de las funciones y privilegios de los *caciques* (los demás casos no están documentados en la *visita*), es el del *cacique principal* de Chimo. Uno de sus *mitayos* lo

<sup>537</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.

<sup>538</sup> Netherly 1977: 179-180; véase Ramírez 1986: 405-406, nota al pie. 27; Ramírez 1987: 578.

<sup>539</sup> *Ibíd.*: 593, 578. Esta autoridad ilimitada del *cacique principal* sobre la vida de sus súbditos priva a Ramírez de la autoridad sobre los recursos naturales de la *comunidad*, autoridad que no podía ejercer sin restricciones si no quería perder su reputación de *cacique* capaz y generoso. *Ibíd.*: 593. Véase cap. II.1.5. [“Die inkaische Rechtsordnung: Ein Entwurf” en el original, en castellano: “El ordenamiento jurídico incaico: un esbozo”; la traducción es nuestra].

<sup>540</sup> “e vn dia la dha y<sup>a</sup>n / yba a llevar de comer al dho chinllo que / hera su hermano e quando ffue y a lo hallo / muerto e fue por el Rastro auerlo donde lo / enteros el dho don Juan e lo hallo muerto en / vna cueba mas adelante cubierta de vna / pared donde estauan el dho su hermano e / la dha su muger juntos y el otro yndio muertos / a los pies dellos e luego la dha yndia dixo que / se boluio llorando a su cassa e dixo a don gonzalo / ñuquirref como se les an hallado muertos y / que el dho cacique don Juan queria matar / a la dha yndia porq. no lo descubriese e que / por rruego del dho yndio no lo mato”, AGI-J 461: f. 861v.

acusa de disponer arbitrariamente de su fuerza de trabajo al obligarlo a trabajar más que los demás. Además, se le acusa de “mal tratamiento”.

“y me / tracta muy mal y me trae mas o/cupados que a todos los demas en / tanto grado que yo no tengo lugar / para poder trauajar para sus/tentar my muger y hijos ny para / pagar el tributo que me esta rreparti/do”.<sup>541</sup>

Además, fue “entregado” a un español como mano de obra. El *cacique principal* recaudaba los tributos mediante medidas coercitivas. Como castigo se menciona el cercenamiento de una oreja.<sup>542</sup>

#### 2.2.4.2. La limitación de la reciprocidad

El sistema de reciprocidad, que constituía la base del poder económico y político del *cacique*, quedó en gran medida anulado en su funcionamiento por las disposiciones del Dr. Cuenca. Sin embargo, fueron precisamente estas normas restrictivas del *derecho indiano* las que incorporaron la mayoría de las normas prehispánicas. Las relaciones entre el *cacique* y los miembros de su *cacicazgo* ya no debían basarse en la reciprocidad, sino en las reglas formuladas por el Dr. Cuenca, que a partir de ese momento constituyeron la base jurídica de las relaciones sociales dentro de la *reducción*.

El punto de partida para la reestructuración de estas relaciones fue la disposición de que el *cacique* obtuviera los medios para su sustento de la *caja de comunidad*. Esto redujo sus funciones a la distribución de la mano de obra. Ya no tenía control ni disposición directa sobre ella. Además, en estas nuevas condiciones coloniales, una de las tareas del *cacique* era la recaudación de tributos

“de los yndios del repartimiento asi de su parçialidad como de las demas [...]”.<sup>543</sup>

La distribución de las distintas tareas de trabajo se realizó

“por sus ayillos y parçialidades del repartimiento conforme al numero que cada parçialidad tuviere”.<sup>544</sup>

Aquí queda claro que, en lo que respecta al tipo de distribución de las tareas laborales según los “ayllus” o “parcialidades” (un término que aquí se utiliza como sinónimo de “ayllu”), se ha recurrido conceptualmente a la época prehispánica. Esto permite concluir que, en este período, la propia organización del trabajo en el marco de la *mita* también estaba determinada por las normas prehispánicas.

<sup>541</sup> AGI-J 458: f. 1904v.

<sup>542</sup> *Ibíd.*

<sup>543</sup> Cuenca [1566] 1975: 10v.

<sup>544</sup> *Ibíd.*: 11r-11v.

Una condición para que los miembros del *cacicazgo* realizaran trabajos para el *cacique* era que estos debían ser “pagados”. Este “pago”, que había sido establecido por el Dr. Cuenca, podía adoptar diversas formas, como se verá en los ejemplos. La base de la relación de intercambio entre el *cacique* y los trabajadores era a partir de ahora la *tasa* y ya no directamente las normas de reciprocidad heredadas de la época prehispánica.

El acceso a la mano de obra, su distribución y el volumen de trabajo al que el *cacique* tenía derecho en virtud del principio de reciprocidad estaban sujetos a la normativa de la administración colonial española, que consideraba este trabajo como trabajo para el *cacique*.<sup>545</sup>

En este sentido, el Dr. Cuenca justificó ante el *corregidor* de Jequetepeque la reclamación del *cacique* sobre los textiles de algodón diciendo:

“[...] que los principales / e yndios del dho repartimiento / han estado siempre en costum/bre de le dar como a su caçique y / señor natural lana de la tierra [...]”.

A cambio, el *cacique* les daba “alguna cossa a manera / de paga”.<sup>546</sup> Entregar tejidos al líder político en reconocimiento de su gobierno o intercambiarlos dentro de las relaciones de reciprocidad era un componente del ordenamiento jurídico prehispánico, un derecho legitimado por el sistema normativo tradicional que se expresa en el término *costumbre*. Desde el ensayo de Murra (1958) sobre la función de los textiles en los distintos contextos sociales y políticos, se sabe que los textiles de algodón y lana eran uno de los productos más importantes del Tawantinsuyu, que desempeñaban un papel en el sistema de redistribución y que se regalaban, ofrecidos, sacrificados o intercambiados en multitud de ocasiones políticas, sociales, militares y religiosas a nivel local y estatal.<sup>547</sup>

Los alimentos que los cocineros reunían para su trabajo en la casa del *cacique* también tenían que ser pagados por él.<sup>548</sup>

Las “mesas y banquetes” que los *caciques* ofrecían en honor de los españoles habían sido prohibidas debido a los elevados gastos que suponían.<sup>549</sup> La prohibición de las *chicherías* se justificó además con el argumento de que fomentaban el alcoholismo, empleaban demasiada mano de obra y suponían un gasto excesivo. Sin embargo, esta prohibición tenía una excepción.

---

<sup>545</sup> Golte 1973: 47.

<sup>546</sup> AGI-J 458: f. 2046.

<sup>547</sup> Murra 1975b: 145-170.

<sup>548</sup> Cuenca [1566] 1975: 14r-14v.

<sup>549</sup> *Ibíd.*: 14v.

“[...] pero bien se permite que los días que los yndios del repartimiento se juntaren para hazer y beneficiar las sementeras de la comunidad que el caçique y principales les puedan dar a beuer la chicha que ouieren menester [...]”.<sup>550</sup>

De esta forma, el *derecho indiano* subraya el objetivo de la administración colonial de hacer que las relaciones de reciprocidad o la ayuda mutua solo surtan efecto en el ámbito del trabajo comunitario en los campos de la *comunidad* y legitimarlas aquí. Esta preocupación también se hace evidente en otras regulaciones. Parte de la ayuda mutua se regula legalmente de tal manera que las relaciones de reciprocidad que surgen en ella también se destruyen.

“Yten por que los yndios se ayuden unos a otros a las grangerias y labores y entre ellos no cesen [...] y los yndios que tienen oficios puedan huzarlos y hazer sus sementeras se manda que de aqui adelante quando algun yndio o yndia quisiere alquilar algunos yndios para hazer sus sementeras [...] los caçiques y principales y alcaldes deste dicho repartimiento les hagan dar los yndios que ovieren menester pagandoles su jornal y comida como los tales yndios suelen ganar trabajando con españoles del dicho repartimiento [...] para este efecto an de dar yndios que no tengan labores propias y [...] no de los que comunmente se suelen alquilar”.<sup>551</sup>

La ayuda mutua entre los miembros de la *comunidad*, que iba más allá del trabajo comunitario en los campos de la *comunidad*, estaba regulada por el *derecho indiano* y debía ser organizada y controlada por *caciques*, *principales* o *alcaldes*. De esta manera, “las Ordenanzas ambicionan crear un mercado de trabajo en el seno mismo de la colectividad indígena, antagónico al sistema de la reciprocidad”.<sup>552</sup> La ayuda vecinal “voluntaria” o ayuda mutua en el marco de la reciprocidad se integró en el sistema de “alquiler”, del que surgió la institución de la *mita de plaza*. El trabajo debía pagarse como se habría pagado el trabajo de los *indios* para los españoles. Además, solo se podía contratar a una mano de obra muy concreta para este fin, es decir, a aquellos que no tenían “labores propias”. Entre ellos se encontraban los que no estaban dentro del sistema de *mita de plaza* (“no de los que comunmente se suelen alquilar”), así como los que no eran artesanos o no tenían “oficios”.

Toledo mencionó el trabajo en la “chácara de comunidad”, que debía ser remunerado, como uno de los casos en los que los *caciques*, pero también los *alcaldes*, podían distribuir la mano de obra. Otros trabajos en los que esto era posible eran los que en Toledo también se describen con el término de *servicios personales*:

---

<sup>550</sup> Cuenca [1566] 1975: 15r.

<sup>551</sup> Ibíd.: 19v.

<sup>552</sup> Assadourian 1987: 403.



“[...] para hacer y aderezar los caminos públicos y para aderezar las iglesias, tambos y puentes y para el servicio de los dichos tambos [...] y para recoger y guardar los ganados comunes”.<sup>553</sup>

Esto significa que se trataba de trabajos en los que se mantenían los principios de la organización del trabajo prehispánica. En cambio, en las nuevas formas de organización del trabajo, que iban más allá del *repartimiento*, el *cacique* solo era responsable de la distribución de la mano de obra, pero no de su control durante el tiempo que realizaban el trabajo.<sup>554</sup>

En general, los *caciques* tenían prohibido regentar *chicherías* o *tabernas*, ya que a través del servicio de *chicha*, que permitía al líder mantener las relaciones de reciprocidad a través de la hospitalidad, podía movilizar y emplear a una gran cantidad de mano de obra.<sup>555</sup>

Sin embargo, el *cacique* debía garantizar el mantenimiento de las relaciones de reciprocidad, al menos formalmente, ofreciendo comida a los trabajadores. Ya se ha señalado que el Dr. Cuenca incluyó en las *ordenanzas* el suministro de comida y bebida a los trabajadores durante la época de trabajo agrícola. Por ejemplo, dos de las personas asignadas al *principal* de Jequetepeque trabajaban como *chicheros*.<sup>556</sup> No obstante, esto no fue suficiente, como demuestran las numerosas peticiones para la apertura de las llamadas “tabernas”.<sup>557</sup> Es importante señalar que la urgencia de los *caciques* para la creación de estas *tabernas* se ve reforzada por la *costumbre*. Don Gabriel, *principal* y *segunda persona*, y en nombre de Don Martín, *cacique principal* de Lambayeque:

“[...] algunos alguaziles / y otras justicias [...] / [...] nos ympiden que no tengamos / taberna ny demos a beuer a nuestros yndios / como lo soliamos hazer segun nuestra costum/bre [...] porque no auiendo las dhas taver/nas no podemos juntar los yndios a / hazer nuestras sementeras y de la comu/nidad de los dhos yndios [...]”.<sup>558</sup>

<sup>553</sup> Toledo 1989, Tomo 2: 240. Véase ibíd.: 257.

<sup>554</sup> Véase cap. III.2.1.3. [“Die *ordenanzas* von Chicama (1566)” en el original, en castellano: “Las *ordenanzas* de Chicama (1566)”]; la traducción es nuestra].

<sup>555</sup> Ya en la *visita* del Dr. Cuenca a la costa norte de Perú se había descubierto que las *chicherías* no podían prohibirse por completo si se quería mantener aunque fuera de forma rudimentaria la institución de la ayuda mutua. Así, Toledo estableció en sus *ordenanzas generales* la cantidad de *chicha* que cada *indio* podía consumir al día. Esta era de 1 *azumbre*, es decir, unos 2 litros. Curiosamente, se menciona que los *indios* que son demasiado pobres para comprar tal medida deberían intercambiarla “por su antiguo rescate un vaso de chicha por vaso de maíz”. Véase Toledo 1989, tomo 2: 265.

<sup>556</sup> AGI-J 458: f. 1977.

<sup>557</sup> Sobre estas peticiones, véase Rostworowski 1975b: 330-331.

<sup>558</sup> AGI-J 458: f. 1779-1779v.

El Dr. Cuenca dio su consentimiento para la creación de estas *tabernas*, pero solo podían utilizarse durante el tiempo que durara el trabajo comunitario en los campos de la *comunidad*.

### 2.2.4.3. Los principios de distribución de la mano de obra dentro del *repartimiento*

En la *visita* se reflejan los principios según los cuales se distribuyó la mano de obra dentro del *repartimiento* o *cacicazgo*. La mano de obra de los *repartimientos* situados en las regiones de las tierras altas (Cajamarca o Guamachuco) se distribuyó a nivel de la *guaranga*.<sup>559</sup>

“proveays como / se le [al cacique principal - K.N.] den seys yndios e seys yndias / de los deste Repartimyento / Repartidos entre las guarangas”.<sup>560</sup>

Sin embargo, también se tiene en cuenta el nivel de la *pachaca* en la organización de la *mita*, así como la función de los líderes de las *pachacas* o unidades sociales de unos 100 hogares en la organización de la *mita* y en la recaudación de tributos.

“[...] señor Juan quispi prinçip<sup>a</sup>l / de los yndios mytimas yungas [...] digo que por los / comarcanos desta provinçia nos / a molesta y maltrata mandando/nos seruir en las mytas que les / caben a otras pachacas”.<sup>561</sup>

Una comparación de las *visitas* de Cajamarca (1540) y de los Chupachus (1549) con otras fuentes muestra que, incluso en la época prehispánica, la demanda de mano de obra solía afectar al nivel de las *guarangas*, mientras que la distribución de las tareas laborales se realizaba a nivel de las *pachacas* por parte de los líderes correspondientes. Además, está demostrado que las exigencias estatales centrales de mano de obra en el Tawantinsuyu también podían abarcar el nivel del *pachaca*.<sup>562</sup> El Dr. Cuenca tampoco ha realizado cambios en este principio de organización de la *mita*.

<sup>559</sup> Sobre el uso de los términos *guaranga* y *pachaca* para referirse a las tierras altas, cabe señalar lo siguiente: los sistemas de clasificación en *guaranga* y *pachaca* se transmitieron por primera vez en la *visita* de Barrientos a Cajamarca (1540). El Dr. Cuenca también los utiliza en su *visita*, pero solo para las zonas altas de Cajamarca y Guamachuco. En una fuente anterior sobre Cajamarca (1534/35) los dos términos aún no aparecen. Netherly supone que estos sistemas de clasificación aún no eran conocidos por los españoles en esa época temprana (Netherly 1977: 131). Además de los dos términos mencionados, en la *visita* del Dr. Cuenca y en los demás documentos mencionados para el altiplano también se menciona el *ayllu* como unidad social. Según Netherly, los incas del altiplano norte probablemente intentaron hacer coincidir el *ayllu* con la *pachaca* (ibíd.: 158). En los documentos del siglo XVI no aparece en absoluto el término *pachaca* para referirse a la costa, pero las *parcialidades* de la costa parecen corresponderse en tamaño con las *pachacas* del altiplano (ibíd.: 160).

<sup>560</sup> AGI-J 458: f. 1980. La distribución de los *mitayos* de Guamachuco a nivel de la *guaranga* también está acreditada en un documento de principios del siglo XVII. ADL, Leg. 273, Exp. 3396 [1616]. Para Cajamarca y el siglo XVIII, la prueba se encuentra en ADL, Leg. 263, Exp. 3003 [1743].

<sup>561</sup> AGI-J 458: f. 1999v; véase también: f. 1770v, f. 1979v-1980v, 1982-1982v; f. 1761.

<sup>562</sup> Para la *guaranga*: Visita de los Chupachu [1549], en: Ortiz de Zúñiga [1562] 1967, Tomo 1: 306-307; Visita a Cajamarca [1540], en: Espinoza Soriano [1540] 1967: 40, 17; Santillán [1563] 1879: 74; Murra

Este principio se mantuvo también en los casos en los que el Dr. Cuenca tuvo que regular por sí mismo la distribución de la mano de obra, como en el caso de su asignación al *cacique*. El *repartimiento* de Chicama es un buen ejemplo de cómo el Dr. Cuenca repartía la mano de obra a nivel de *parcialidad*. Don Juan de Mora, *cacique principal* de Chicama, había exigido 30 trabajadores más para sus tierras, además de los 15 que le habían sido asignados en la *tasa*.<sup>563</sup> Esto equivalía aproximadamente al cinco por ciento de la población en 1566.<sup>564</sup> El Dr. Cuenca concedió 24 trabajadores; la *parcialidad* de don Juan de Mora fue la que soportó la mayor carga, ya que tuvo que ceder más de la mitad, es decir, un total de 17 *mitayos*. La distribución de los 24 trabajadores adicionales que Don Juan Mora debía poner a disposición fue la siguiente:

<i>parcialidad</i> del <i>cacique</i> :	13	<i>indios</i> al año
<i>parcialidad</i> de Don Pedro Mache, <i>principal</i> :	5	<i>indios</i> al año
<i>parcialidad</i> de Alonso Chuchinamo:	4	<i>indios</i> al año
<i>parcialidad</i> de Gonçalo Sulpipnamo, <i>principal</i> :	2	<i>indios</i> al año <sup>565</sup>

No es posible decir si estas proporciones también se aplicaban en la época prehispánica. Sin embargo, es seguro que en aquella época también se obligaba a la mano de obra de otras *parcialidades* a prestar servicios al *cacique principal* en el marco de la *mincca*.<sup>566</sup> Esto también se desprende de la *visita* de la Lupaqa.<sup>567</sup>

#### 2.2.4.4. La *tasa* como base de las relaciones de intercambio entre el *cacique* y los trabajadores

En el capítulo III.2.2.3.6. ya se ha mencionado que una de las tareas de los *caciques* y otros líderes era evitar los movimientos migratorios. Debían asegurarse de que los *indios* no abandonaran el territorio de la *encomienda* y de que ningún *indio* de otros lugares de origen se estableciera o trabajara allí. Estaba prohibido asignar tierras a *indios* de otras *encomiendas*.<sup>568</sup> Por esta razón, la *visita* del Dr. Cuenca en la costa norte de Perú también contiene una gran cantidad de licencias individuales para artesanos y pescadores que les permitían moverse libremente y ejercer sus profesiones. El objetivo principal de estas reglas era garantizar que los tributos y las obligaciones de *mita* se cumplieran de acuerdo con la *tasa* de los distintos *repartimientos*. Los *caciques* y *principales* eran los que consideraban más grave el problema de los *tributarios* fugitivos. Varios líderes solicitaron al Dr. Cuenca licencias que les permitieran recuperar a los *indios* que figuraban

---

1982: 285, nota al pie 6. Para la *pachaca*: Vista de los Chupachu, en: Ortiz de Zúñiga [1562] 1967: 305-307; Murra 1967: 404-405.

<sup>563</sup> AGI-J 458: f. 1946.

<sup>564</sup> Netherly 1977: 228; véase las cifras de población, ibíd.: 340-341.

<sup>566</sup> Ibíd.: 227-229. Véase AGI-J 458: f. 1768v-1769.

<sup>567</sup> Murra 1975c: 211-221. Las unidades sociales en el caso de los aymaras eran las *hatha*. A un nivel más amplio, las unidades sociales en la *visita* se denominan "provincia".

<sup>568</sup> Cuenca [1566] 1975: 15v.

en la *tasa* pero que habían huido. Su argumentación se puede ilustrar con el ejemplo de un *principal* de Chepén.

“[...] V. m. / no a de dar lugar a que los yndios / questan visytados se bueltan a li/tigar sobre ello ny que los caciques ny en/comenderos donde se huyen los defi/endan porque seria de nington [sic] fruto / las hordenanças y visytas por / Vuesa mrd. hechas si los yndios se / anduuiesen de vnas partes a otras / sin asistir en sus pueblos donde que/dan visytados y asentados y no a/bria pueblos ny comunidad [...] sino se conpeliese a los / yndios estar siempre en sus pue/blos a casas como vuesa mrd. lo tie/ne hordenado [...]”.<sup>569</sup>

Para poder dar importancia a las *ordenanzas* y a la *visita* del Dr. Cuenca, era urgente encontrar una solución a este problema, ya que, de lo contrario, la *tasa* tampoco tenía ningún valor. Sin embargo, la evolución posterior de la reforma de la sociedad colonial había demostrado que “el cambio estructural realizado por Toledo intensificó notablemente los movimientos de desincrición”.<sup>570</sup> En el siglo XVII, esto también había llevado a que los *forasteros* —una categoría que se había formado en el transcurso de este proceso— constituyeran casi la mitad de la población en la costa norte de Perú.<sup>571</sup>

La *tasa*, y no un orden establecido por normas tradicionales como se había fijado en las *ordenanzas* de Jayanca, era a partir de ahora la base de la relación de intercambio entre el *cacique* y los trabajadores, como se ha puesto de manifiesto.

“[...] se hordena y manda que ningun caçique ni prinçipal pida ni cobre so color de tributo ni en otra cualquier manera de los yndios particulares a ellos sujetos lo que asi ganaren y tuvieren sino tan solamente lo que les estuuiere repartido [...] por la tasa [...]”.<sup>572</sup>

Las dificultades que estos cambios podrían conllevar se ponen de manifiesto de forma muy explícita en la *visita* del Dr. Cuenca. Citaremos un ejemplo: Don Alonso Chuplignon, *cacique principal* de la “provincia de caxamarca”, se dirigió al Dr. Cuenca porque

<sup>569</sup> AGI-J 458: f. 1843v.

<sup>570</sup> Assadourian 1983: 17.

<sup>571</sup> Para la tipificación de la población indígena, que refleja los movimientos migratorios y la formación de nuevas categorías de población indígena, véase “Memorial acerca de las mitas de los *indios* del Perú” [1664], BN - B 516. Sobre los *forasteros* en las diócesis de Chuquisaca, La Paz y Cuzco a mediados del siglo XVII, véase Assadourian 1982a: 308. No existen estudios comparativos resumidos sobre la región norte de Perú. Sobre los *forasteros* en los valles de Trujillo, Chimo y Chicama, véase “Compulsa de las cuentas de las retasas de los indios...” [1701], ADL, Leg. 131, Exp. 161. De ello se desprende que en aquella época vivían en la región más *forasteros* que “indios originarios”. Sobre el número de *yanaconas* en los “pueblos de indios” y en las explotaciones agrícolas españolas del valle de Chicama, véase “Autos de la visita hecha por Don Bartolomé de Villavicencio, Corregidor..., a las estancias, ingenios, trapiches y pueblos del valle de Chicama” [1607], ADL, Leg. 266, Exp. 3074.

<sup>572</sup> Cuenca [1566] 1975: 14r.

tenía problemas para poder poner realmente a trabajar a los “yndios de seruicio” que le habían sido asignados.

“[...] en la tassa q yo [el Dr. Cuenca - K.N.] he ffo. de los tri/butos que los yndios desta provin/çia an de dar he señalado çiertos / yndios e yndias de seruicio los / quales no se le pueden dar hasta / que la tassa del dho Repartimy.to / se escriba se Repartan los yn/dios de los caçiques y prinçi/pales desta provinçia [...] y me / pidio le mandasse dar diez yndios / y diez yndias [...] para que en el entre/tanto que la dha tassa se haze le / siruiessen”.<sup>573</sup>

Resulta evidente que los problemas se debían al vacío que se había creado, ya que la validez de las normas tradicionales de la *mita* en el hogar del *cacique* se veía limitada por las *ordenanzas* de Jayanca y las nuevas regulaciones consagradas en la *tasa* aún no se habían impuesto.

#### 2.2.4.5. La regulación de las relaciones de intercambio entre *cacique* y mano de obra

Como ya se ha mencionado anteriormente, las *ordenanzas* contienen un grupo de disposiciones que regulaban el alcance de los servicios laborales a los que tenían derecho los *caciques* y, por tanto, su acceso a la mano de obra.<sup>574</sup> En este contexto también se incluyen las normas que establecían el número de monturas de los *caciques* y *principales*. Los caballos con silla y brida, cuya posesión estaba incluida en los nuevos privilegios de los *caciques* junto con la adquisición de la correspondiente licencia, debían sustituir el trabajo de los porteadores. El *cacique principal* podía poseer dos caballos, el *principal* uno. Ya se ha hecho referencia al movimiento mesiánico de los años sesenta del siglo XVI, el *taki onqoy*. Debido al temor a las rebeliones abiertas, en 1565 se prohibió a los *caciques* y *principales* poseer caballos o mulas mediante las *ordenanzas de corregidores* de García de Castro. La posesión de un animal de este tipo solo podía solicitarse con una licencia especial expedida por el Dr. Cuenca, para lo cual la *visita* también ofrece ejemplos suficientes. Esta prohibición también aparece dos años después en el “Gobierno del Perú” de Matienzo.<sup>575</sup>

El siguiente caso, documentado en la *visita*, puede servir para demostrar cómo se determinaban los trabajos agrícolas que debían realizarse para el *cacique*. Don Cristóbal Payco era el *principal* de una *parcialidad* que también pertenecía al *repartimiento* de Jequetepeque y, al mismo tiempo, *tercera persona*. El número de habitantes de esta *parcialidad* solo puede estimarse, ya que don Cristóbal afirma que era el *principal* de varios *mandones*, que eran los jefes de grupos de entre 10 y 50 hogares. El *encomendero* era Pedro González de Ayala, *vecino* de Trujillo.

<sup>573</sup> AGI-J 458: f. 1979v-1980.

<sup>574</sup> Cuenca [1566] 1975: 13v.

<sup>575</sup> *Ibíd.*: 16r, 14v; véase la *visita* de Gregorio González de Cuenca, según la cual el Dr. Cuenca concedió más de 200 licencias de este tipo; AGI-J 456-458. Rostworowski 1975a: 122; Netherly 1977: 145; García de Castro [1565] 1957: 512; Matienzo [1567] 1967: 70.

El Dr. Cuenca asignó a Don Cristóbal Payco cuatro *indios* al año para trabajar sus campos, que en la *visita* se denominan “haciendas, granjerías, sementeras”, términos que son de suma importancia para la clasificación del trabajo agrícola. Además, se le asignó un muchacho que aún no había alcanzado la edad de tributar y que le servía de paje, así como dos mujeres mayores que debían trabajar en su casa. El *principal* era responsable del mantenimiento de esta mano de obra y debía entregar a cada uno tres prendas de algodón al año. Estas prendas debían ser iguales a las que se entregaban como tributo al *encomendero*. Los trabajadores cambiaban anualmente “por sus mytas”. Además de realizar otros trabajos, también le servían como *chicheros*, un servicio que, como hemos visto, era indispensable para el *cacique* para mantener las relaciones de reciprocidad. Aunque estos estaban muy limitados, exigían que se agasajara a los trabajadores con *chicha*. Para ello, según estableció el Dr. Cuenca, el *principal* debía proporcionarles maíz, *mantas*, los grandes recipientes de *chicha* y los demás utensilios para la elaboración de la *chicha*,

“sin que los dhos yndios / pongan otra cossa alguna mas que su trabajo”.<sup>576</sup>

Esta norma se corresponde con la esencia de la sociedad inca y su orden tributario, como han señalado en repetidas ocasiones Polo de Ondegardo, Falcón y Santillán.<sup>577</sup>

Además, el Dr. Cuenca determinó que los trabajadores de la *parcialidad* de Don Cristóbal le cultiven anualmente un campo (*chacara*) con un rendimiento de 80 *fanegas* de maíz; se dice que esta tierra debe ponerse a disposición de los *indios* para que la cultiven; durante el tiempo que trabajen, se les debe proporcionar comida y bebida. Aquí se mencionan por segunda vez las prestaciones laborales agrícolas, que deben considerarse independientes de las mencionadas anteriormente. Si se ha destacado anteriormente que se trataba de *haciendas* y *granjerías* trabajadas por un número determinado de trabajadores, aquí aparece el término *chacara*, y la limitación del trabajo se indica en función del rendimiento de la cosecha. Cabe suponer que existían diferentes relaciones de propiedad y posesión de estas tierras. Mientras que en el primer caso parece tratarse de una propiedad privada del *principal*, en la que la mano de obra correspondiente estaba limitada en número y se remuneraba en especie, el campo denominado *chacara* pasaba a ser propiedad común, el campo trabajado por la *comunidad* en su conjunto y, por tanto, pertenecía a la caja del pueblo, para ser destinado al mantenimiento del líder en reconocimiento a su función de *principal* y *tercera persona*. La organización del trabajo en este campo seguía estando en gran medida en manos de la *parcialidad* y parte de las relaciones recíprocas se compensaban, al menos simbólicamente, con una “hospitalidad”. Se trataba del producto al que el *principal* tenía derecho, no de la tierra.

<sup>576</sup> AGI-J 458: f. 1977.

<sup>577</sup> Véase cap. II.1.5. [“Die inkaische Rechtsordnung: Ein Entwurf” en el original, en castellano: “El ordenamiento jurídico incaico: un esbozo”; la traducción es nuestra].

Esta cantidad de 80 *fanegas* de cereales para el mantenimiento de un *cacique* se puede encontrar en otro ejemplo. Para el *cacique principal* de Moro,<sup>578</sup> Don García Pilco Guaman, también se ha establecido en la *tasa* que recibe anualmente 80 *fanegas* de cereales, de las cuales 30 *fanegas* son de trigo y 50 *fanegas* de maíz. Justificó su derecho, mucho mayor, alegando que era el *cacique principal* de más de 500 *indios tributarios*. Ciertamente, el Dr. Cuenca tuvo en cuenta esta diferencia en la jerarquía social y ordenó que don García recibiera 10 *fanegas* de trigo y 20 *fanegas* de maíz adicionales del campo de la *comunidad*, aquí llamado *sementera de la comunidad*.

El siguiente ejemplo sobre la asignación de mano de obra por parte del Dr. Cuenca, que estaba vinculada a la concesión de una licencia para un caballo con silla y brida a un *principal*, puede ilustrar la distribución de la mano de obra por debajo del nivel del *cacique*, es decir, dentro de la estructura de un *cacicazgo*. Don Francisco Fayó, del *repartimiento* de Cinto e hijo de don Alonso Taimixo,<sup>579</sup> pidió al Dr. Cuenca, además de la licencia para un caballo con silla y brida, la asignación de dos cuidadores de caballos. Éstos fueron nombrados por él. Pertenecían a su *parcialidad*, “dos yndios de los a mi sujetos”, y debían trabajar para él “por sus mitas”; él mismo les pagaría el trabajo y también el tributo “a su cacique”, al que estaban obligados.<sup>580</sup> Sin embargo, para conseguir realmente esta mano de obra, no se dirigió al *cacique* a través del Dr. Cuenca, sino que enfatizó

“que don diego ciccha segunda persona del cacique los dexe servir sien/do su voluntad de los dhos dos y<sup>os</sup> / de me querer servir y no los embie / por mitayos a ningun cabo [...]”.<sup>581</sup>

La *segunda persona* del *cacique* era, por tanto, responsable de la distribución de la mano de obra y de la organización de la *mita*. También tenía autoridad sobre dónde se empleaban los *mitayos* y para quién debían realizar su trabajo. Esta información es aún más importante si se tiene en cuenta que la solicitud de permiso para tener un caballo demuestra que don Francisco también tenía una tarea relacionada con la *mita*, a saber, supervisar su ejecución por parte de los miembros de su *parcialidad*. El cumplimiento de esta tarea de control se vincula a la tenencia de un caballo:

Ylustre señor don fran.co fayó [...] paresco / ante vuesa merced y digo que mi tie/rra es muy aspera y fragosa y para / y mitar los yn<sup>os</sup> a mi sujetos

<sup>578</sup> AGI-J 458: f. 1915v-1916.

<sup>579</sup> Don Alonso Taimixo es, al parecer, el *principal* TAYMEXU, quien, según Zevallos Quiñones, ejerció el dominio sobre el *repartimiento* de Cinto de forma transitoria hasta 1560, ya que don Antonio Chumbi Huaman no había alcanzado la edad correspondiente en ese momento. Zevallos Quiñones 1989: 14. El río y un canal, ambos llamados Taimi, irrigaban el valle de Lambayeque. *Ibíd.*: 13; Ecología e Historia 1987: 41-42; Brüning [1922] 1989: 155 y ss.

<sup>580</sup> AGI-J 458: f. 1763.

<sup>581</sup> *Ibíd.*

y pa/ra beneficiar mis haziendas tengo / necesidad de andar a caualllo con silla / y freno\_\_\_\_\_.”<sup>582</sup>

Sin embargo, esta función de control no implicaba ningún poder de disposición y decisión sobre los trabajadores y su lugar de trabajo.

Don Francisco se refirió a las condiciones que había mencionado el Dr. Cuenca para que se le asignara mano de obra: la voluntariedad y la remuneración.<sup>583</sup> Es de suponer que también en este caso la remuneración se realizara en dinero, tal y como había exigido el Dr. Cuenca para el trabajo de los *mitayos*, que debían trabajar las tierras del *encomendero* de Jequetepeque en lugar del tributo en especie.<sup>584</sup> En este contexto, el Dr. Cuenca había establecido en Trujillo en 1566 el importe de estos “salarios diarios”.

“que por / la tasa se le manda dar lo puedan pa/gar en trigo e maiz tasado confor/me a la tasacion dello hecha por my man/dado o en yndios para sus semen/teras pagando a los yndios / su trauajo conforme a la tasa de jornales pregonada en trugillo”.<sup>585</sup>

El monto del pago según la “tasa de jornales” no se desprende de esta sección de la fuente. Sin embargo, según Ramírez, los *mitayos* recibían 3/4 de un *tomín* y una ración de maíz al día alrededor de 1563, después de haber recibido solo alimentos y ropa antes de 1550 y en parte hasta 1560. Una de las razones por las que se les pagaba en dinero era la escasez de mano de obra. En 1566, los pastores recibieron seis *tomines* y una *fanega* de grano.<sup>586</sup>

Si don Francisco “pagó” el tributo al *cacique* (tampoco se especifica en la fuente de qué forma lo hizo), entonces estos dos cuidadores de caballos ciertamente ya no estaban obligados a realizar trabajos agrícolas en el campo de la *comunidad*, cuyos ingresos generaban los pagos de tributos. Esto significa que de esta forma se desvinculó a la mano de obra de una forma de producción que estructuralmente es la más comparable con

<sup>582</sup> AGI-J 458: f. 1763.

<sup>583</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>584</sup> Para el intercambio de trabajo por bienes en especie, véase el cap. III.2.2.5.3.

<sup>585</sup> AGI-J 458: f. 1866v.

<sup>586</sup> *Actas del Cabildo de Trujillo* 1969, vol. 1: 296-297, vol. 2: 6; Ramírez 1986: 408, nota al pie 12. Sin embargo, el año 1558 supuso un punto de inflexión en la fijación del ‘salario’, cuando el virrey Marqués de Cañete envió al *cabildo* de Trujillo una lista de salarios fijos que este debía aceptar. Los miembros del *cabildo*, que en aquella época estaba formado por los *encomenderos* de Trujillo y los de Saña, Illimo, Collique y Túcume, elaboraron a su vez una lista que, sin embargo, establecía salarios más bajos que los del virrey. Según esta, los *mitayos* que trabajaban en la construcción y en la agricultura debían recibir medio *tomín* y una ración de maíz al día, mientras que los *mitayos* dedicados a la cría de ovejas recibían media *fanega* de maíz cada 20 días y ropa o dos *pesos corrientes*. *Ibíd.*: 40-41. En una fuente de principios del siglo XVII se menciona la remuneración del trabajo agrícola, tanto del trabajo en el campo como del pastoreo. Según esta fuente, a los *chacareros* se les pagaban 3 1/2 *patacones* por 20 días, y a los pastores 5 1/2 *patacones* por dos meses. ADL, Exp. 3074 [1607]. 1 *patacón* = 1 *peso* de 8 *reales*. Ramírez 1986: 277.



la organización de producción prehispánica —el trabajo en el campo de la *comunidad* en *mita*— y se introdujo en un nuevo ciclo de producción surgido con la introducción del pago del trabajo, que sólo es comparable formalmente con el primero a través de la realización del trabajo “por mitas”. El hecho de que los dos cuidadores de caballos ya no fueran utilizados para el trabajo agrícola apoyaría la suposición de que se les pagaba con dinero.

Además, de este apartado se desprende que se trataba de mano de obra adicional a la que don Francisco no tenía derecho por su posición social o su función. Los *mita*, que se asignaban al *cacique* o a los *principales* en función de su posición social, se encontraban en una relación de reciprocidad con ellos. Esto queda demostrado en el ejemplo ya citado de los trabajadores asignados a la *tercera persona* del *repartimiento* de Jequetepeque. Don Cristóbal Payco, la *tercera persona*, no tenía que “pagar” ni el trabajo de los *mitayos* ni el tributo; en su lugar, distribuía textiles, comida y bebida a los *mitayos*.<sup>587</sup>

En su carta al rey español del 12 de noviembre de 1567, el Dr. Cuenca expuso de qué manera había cambiado las relaciones de los trabajadores que trabajaban para el *cacique* como *yanaconas*. En primer lugar, explicó la naturaleza de estas relaciones durante el período del dominio inca. La dimensión familiar en la distribución de los *yanaconas* al *cacique* es evidente aquí.

“[...] tenía / el caçique çierto numero de yndios e yndias para su seruiçio Repartidos entre / las parçialidades del Repartimiento, y estos yndios seruián al caçique con sus / mugeres perpetuamente [...] y en muriendo el yndio entraba / a servir su hijo [...] y no dejando hijo la parçialidad proueya de otro / yndio [...]”.<sup>588</sup>

Para referirse a esta mano de obra también utilizaba el término “esclavos”. En este contexto, queda claro que las condiciones anteriores a la conquista se describen con el término *costumbre*.

“En algunas prouincias de las que he visitado los caciques tenían costumbre y dicen que hera ansy en tiempo del ynga que de todo el Repartimiento tenía el cacique cierto numero de yndios e yndias para su servicio”.<sup>589</sup>

Estos “yndios e yndias” o “esclavos” eran mantenidos por el *cacique* con alimentos y ropa, por lo que el Dr. Cuenca definió su trabajo como trabajo “no remunerado”.<sup>590</sup> Durante la *visita* en Trujillo, el Dr. Cuenca limitó el tiempo de trabajo de por vida de estos *indios* “por sus mitas” e introdujo el pago del trabajo, que debía realizarse de acuerdo con la *tasa* del tributo que recibía el *cacique*.

<sup>587</sup> AGI-J 458: f. 1976-1977.

<sup>588</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>589</sup> *Ibíd.*

<sup>590</sup> *Ibíd.*

“[...] el ca/çique tiene tanto seruicio como antes tenia y los yndios de seruicio no son / esclabos”.<sup>591</sup>

Con estos nuevos “atributos” de la categoría de los *yanaconas*, el Dr. Cuenca introdujo al mismo tiempo la obligación de tributar de esta mano de obra.<sup>592</sup> No obstante, los *caciques* conservaron el privilegio de tener derecho a determinados servicios laborales. Las relaciones de reciprocidad destruidas fueron sustituidas también en este caso por el pago o la *tasa*, y se cumplió con las exigencias de la Corona española de que los *caciques* tampoco prestaran servicios no remunerados.

A partir de entonces, las normas de las *ordenanzas* del Dr. Cuenca impidieron a los *caciques* emplear en sus hogares a mujeres solteras y viudas que no pertenecieran a la parte de la población sujeta al pago de tributos.<sup>593</sup> Esta norma también debe clasificarse en el ámbito de las normas matrimoniales, que ya se han tratado en el cap. III.2.2.3.4., ya que también estaba dirigida contra la poligamia encubierta que los españoles sospechaban en el hogar del *cacique*. El *cacique* debía proporcionar la materia prima a las tejedoras que trabajaban en su casa y pagarles el trabajo. El Dr. Cuenca fijó un precio de seis *tomines* por prenda.<sup>594</sup>

Esta disposición tenía por objeto eliminar la contradicción entre una producción basada en el principio de reciprocidad a nivel del *cacicazgo* y las transacciones lucrativas de los *caciques* con los comerciantes españoles según los principios del mercado colonial, en los que los textiles se convertían en mercancía.<sup>595</sup> En el ejemplo anterior se trata de la legitimación para que el *cacique* pueda aceptar ropa en general como “tributo”. El tipo de ropa que siempre había recibido según la “costumbre” se describe con exactitud en la fuente:

“teñyda de diferentes colores para / hazer las franjas con que guar/neçe las mantas y camysetas”.<sup>596</sup>

El *cacique* también subrayó que “sus *indios*” le entregaban estos productos de forma voluntaria, un aspecto que se menciona a menudo en las crónicas en relación con el “tributo” en la época prehispánica y que en todos los documentos reales y en las fuentes de la administración colonial —sobre el papel— se consideraba un requisito previo

<sup>591</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>592</sup> Véase cap. III.2.2.5.2.

<sup>593</sup> Cuenca [1566] 1975: 12v.

<sup>594</sup> *Ibíd.*: 22v. A modo de comparación, cabe señalar que el precio de una prenda de vestir terminada en Huánuco y en Chucuito en la época de las *visitas*, en los años sesenta, era de 2 pesos. 1 peso equivale a *tomines*. Spalding 1973: 587. Esto puede significar que el precio fijado por el Dr. Cuenca no tenía relación con el precio de mercado. Véase Spalding 1982: 330-331.

<sup>595</sup> Spalding 1973: 581-600.

<sup>596</sup> AGI-J 458: f. 2046.

para poder obligar a los *indios* a pagar impuestos y prestar servicios.<sup>597</sup> Como se ha demostrado, en la época prehispánica los *servicios personales* prestados dentro del *cacicazgo* formaban parte de las relaciones recíprocas. Un documento del siglo XVIII muestra hasta qué punto la prestación de *servicios personales* estaba arraigada para el *cacique* dentro de la *comunidad*. En él, los *indios* de la localidad de Huanchaco, cerca de Trujillo, hacen referencia a la

“costumbre immemorial de no estar obligados a darse servicios personales precisos, sino voluntarios”.<sup>598</sup>

Si se cambiara algo, se produciría un motín.<sup>599</sup>

El carácter “voluntario” y la remuneración del trabajo (tal y como se había establecido en la *tasa*), que debía realizarse ante el *corregidor* o el sacerdote, fueron finalmente también para el Dr. Cuenca las condiciones para atender la petición del *cacique* de Jequetepeque.

El siguiente ejemplo, que también trata de la asignación de mujeres, muestra contextos diferentes a los que acabamos de presentar. Don Francisco Pisbil, *principal* del *repartimiento* de Chepén y Tecapa,<sup>600</sup> pidió primero al Dr. Cuenca la exención de los tributos al *encomendero*. En primer lugar, hay que aclarar la posición social de don Francisco, ya que en la *visita* se describe como *principal* del *repartimiento* de Chepén, lo que, como veremos, deja algunas dudas. En esta sección de la fuente hay tres grafías diferentes de su nombre: don Pisbis, Pixbil y Pisbil.<sup>601</sup> En la solicitud de asignación de tejedoras, se refería a las “yndias biudas y / solteras” de su *parcialidad*.<sup>602</sup> Zevallos Quiñones, que señala que hay poca información sobre los líderes de Chepén, supone que “parece haber sido el primer Cacique DON FRANCISCO CHEPEN”.<sup>603</sup> Sin embargo, existen algunos documentos de 1573 que lo mencionan como *cacique principal* “del pueblo de Chepén”, con el nombre de “don Francisco PISBIL”.<sup>604</sup> El pueblo de San Sebastián de Chepén no se creó hasta la formación de las *reducciones* por parte de Francisco de Toledo.<sup>605</sup> Es posible que la creación de la *reducción* de Chepén coincidiera con la nueva concesión

<sup>597</sup> Véase cap. II.2.4.2. [“Der Tribut und *mita*” en el original, en castellano: “El tributo y *mita*”; la traducción es nuestra].

<sup>598</sup> ADL, Leg. 269, Exp. 3292 [1724].

<sup>599</sup> *Ibíd.*

<sup>600</sup> Véase AGI-J 458: 2038. “El curacazgo prehispánico de Pacasmayo se dividió en 4 encomiendas: Chepén, Chérrepe, Jequetepeque y Moro.” Puente Brunke 1992: 455, nota al pie 12. La *encomienda* de Chepén se llama “Chepén y Tecapa”. *Ibíd.* Véase Ramírez 1981: 287, que asigna el *pueblo de indios* Tecapa a la *encomienda* o al *repartimiento* de Jequetepeque.

<sup>601</sup> AGI-J 458: f. 2036v-2037v.

<sup>602</sup> *Ibíd.* f. 2037.

<sup>603</sup> Zevallos Quiñones 1989: 27.

<sup>604</sup> *Ibíd.*

<sup>605</sup> *Ibíd.* Véase Puente Brunke 1992: 455, nota al pie 12: “Los indios de la *encomienda* de Chepén estuvieron reducidos en el pueblo del mismo nombre.”

del título de *encomienda* de Chepén a Diego de Galdo en 1572.<sup>606</sup> Posiblemente, el título de *cacique principal* para don Francisco Pisbil se introdujera solo en este contexto. El Dr. Cuenca todavía lo había incluido en la *tasa* como *tributario* en 1566. De la petición de Don Francisco de ser eximido del pago de tributos se deduce que en esta época, es decir, en la época anterior a la formación de la reducción por Toledo, debió de haber otro *cacique* y otros *principales*, por lo que Don Francisco no pudo haber sido el primer *cacique* de Chepén:

“[...] yo soy prinçip<sup>a</sup>l / y lo fue my padre y nunca yo ny / mys antepassados pagaron / a nadie tributo [...] pido y suplico [...] me de / su mandamyento para que yo / sea Releuado de tributo y no me / lo pida nyngun prinçipal / ny el caçique\_\_\_\_\_.”<sup>607</sup>

Don Francisco no solo exige la exención del tributo que se le debería haber pagado al *encomendero*, sino también de las obligaciones para con el *cacique*. Otros ejemplos de la *visita* también demuestran la obligación tributaria de los *principales* con sus *parcialidades* para con los *caciques*, que no fue anulada por el Dr. Cuenca, sino que se pretendía facilitar su cumplimiento mediante la concesión de una licencia para un caballo con silla y riendas.<sup>608</sup>

Además de la exención de tributos, que el Dr. Cuenca aprobó, exigió un requerimiento (*mandamiento*) que obligara a las viudas y mujeres solteras, las tejedoras de su *parcialidad*, a trabajar para él.

“[...] en my parçialidad / ay çiertas yndias biudas y solteras y para que me hagan / Ropa para me poder susten/tar tengo neccessidad de vn man/damyento de vmd para que / las pueda compeler a que hagan / pieça y media de Ropa [...]”.<sup>609</sup>

Esta cita pone de manifiesto la diferencia con la petición del *cacique principal* de Jequetepeque que se ha expuesto anteriormente, ya que Don Francisco Pisbil no se refiere a una “donación voluntaria” de los *indios*, sino que hace hincapié en que las mujeres deberían ser obligadas a tejer para él.

Existen tres posibilidades para explicar la necesidad de la coacción para la obtención de los servicios laborales, a los que el *cacique* tenía derecho dentro de las relaciones de

<sup>606</sup> Puente Brunke 1992: 455.

<sup>607</sup> AGI-J 458: f. 2037.

<sup>608</sup> “...don diego [?]caycaynamu / y señor del pueblo de los y°s / questa junto a la boca del rrio deste va/lle de chicama... y digo... que yo soy / hombre mayor y muy biejo y que hordinaria/mente sembro mis chacaras con que dellas / me sustento yo y mi muger y hijos y fa/milia y con que pago mys tributos mas de dos leguas / de aqui y el cacique mayor / deste valle esta ansymismo tres leguas / de aqui adonde hordinariamente por fuer/ça he de acudir pa las mytas que el dho mi ca/cique me manda a my y a todos los demas prin/cipales...”. Ibíd: f. 1782v; véase f. 1801.

<sup>609</sup> Ibíd: f. 2037.

reciprocidad legitimadas por las normas jurídicas prehispánicas. En primer lugar, es posible que don Francisco hubiera ido más allá de las normas arraigadas en la sociedad prehispánica que existían para su posición social como *principal* en relación con los servicios laborales. Quizás, en segundo lugar, a pesar de su integración en la jerarquía social existente, no fue hasta el transcurso del desarrollo colonial cuando se le concedió el derecho a reclamar estos servicios, y en tercer lugar, los cambios que se produjeron en el transcurso de la división del *cacicazgo* de Pacasmayo en cuatro *encomiendas* podrían haber llevado a la denegación de estos trabajos, como se verá en otros ejemplos.<sup>610</sup>

Responder a estas preguntas se hace más difícil por el hecho de que en las fuentes españolas se ha perdido rápidamente la diferenciación de los líderes étnicos en los distintos niveles de la jerarquía y, por tanto, la complejidad de la jerarquía social que se documentaría en las fuentes. Sin embargo, las diferencias en sí se mantuvieron, “como lo atestiguan los largos procesos judiciales sobre jurisdicción política y privilegios”,<sup>611</sup> como puede verse también en este ejemplo.

Don Francisco indica la magnitud del trabajo que las mujeres tendrían que realizar para él en “pieça y media de Ropa”, “como / vmd lo tiene hordenado”.<sup>612</sup> Don Francisco conocía exactamente la medida del trabajo que tenía derecho a exigir, ya que se refería a las *ordenanzas* de Jayanca, donde se dice:

“[...] sus caçiques ni principales no [...] las puedan conpeler a hazer mas de pieça y media de ropa en un año cada quatro meses media pieça del tamaño y medida de la que por la tasa se manda y no mas [...]”.<sup>613</sup>

Se basó en las disposiciones que el Dr. Cuenca había anunciado en Jayanca, ya que no existían *ordenanzas* correspondientes para el *repartimiento* de Chepén y Tecapa

“ny a llegado a notiçia / de las dhas yndias lo que vmd / tiene hordenado”.<sup>614</sup>

Don Francisco basó su derecho a la mano de obra expresamente en las normas del *derecho indiano* y no en las reglas tradicionales de reciprocidad.

El Dr. Cuenca determinó entonces,

<sup>610</sup> Además del trabajo de las mujeres como tejedoras, don Francisco Pisbil exigía también: “que los yn/dios de mi parcialidad me hagan / en cada vn año vna sementera / de mayz... q vmd a mandado de que / a los principales que tienen / yndios le hagan vna sementera / de mayz en cada vn año\_\_\_\_\_”. *Ibíd.*, f. 1986; véase el ejemplo de los Chilchos en cap. III.2.2.4.6.

<sup>611</sup> Ramírez 1981: 289.

<sup>612</sup> AGI-J 458: f. 2037.

<sup>613</sup> Cuenca [1566] 1975: 22v.

<sup>614</sup> AGI-J 458: f. 2037.

“que las yndias / biudas y solteras de la parcialidad / del dho don fran.co  
pisbil le hagan / Ropa conforme a como la hazen / las demas yndias biudas  
y solte/ras de otros Repartimyentos / a sus principales”.<sup>615</sup>

La decisión del Dr. Cuenca representó, por tanto, una ampliación de la validez de las ordenanzas de Jayanca al *repartimiento* de Chepén y Tecapa, una generalización que solo fue posible gracias a la realización de la *visita*. Por lo tanto, se concluye que la aplicación de las ordenanzas de Jayanca como “el corpus legislativo más importante en materia de derecho indígena para el norte del virreynato”<sup>616</sup> solo pudo adquirir la calidad de tal en unidad con la *visita*. Esto subraya su importancia como instrumento político y jurídico de la administración virreinal.

El Dr. Cuenca aplicó a las relaciones socioeconómicas que existían entre las viudas y las mujeres solteras de la *parcialidad* y Don Francisco, y que, al estar reguladas por las ordenanzas de Jayanca y obligar a las mujeres a realizar este trabajo, obviamente no se caracterizaban por la reciprocidad, las normas que, según las ordenanzas, había introducido precisamente para configurar las relaciones de reciprocidad y, por tanto, para la producción de la renta campesina dentro de una *parcialidad* o un *cacicazgo*.<sup>617</sup> Esto incluía que el *principal* debía proporcionar el algodón. El pago por pieza debía ser de un *ducado*.<sup>618</sup> El valor de un *ducado de castilla* equivalía a seis *tomines*, el precio por pieza que ya debía pagarse según la *visita* de La Gasca y que el Dr. Cuenca también había fijado en las ordenanzas de Jayanca.<sup>619</sup> Además de fijar el precio, se reguló la cantidad de textiles por año, como puede verse en el fragmento de la fuente citado anteriormente.

El trabajo de las mujeres para don Francisco Pisbil apenas puede considerarse en el contexto de las relaciones caracterizadas por la reciprocidad, ya que su base, el *derecho indiano*, y el “carácter voluntario” que se suele destacar en estos casos, han sido sustituidos abiertamente por la coacción.

Don Diego Nuypsufu había solicitado al Dr. Cuenca el reconocimiento de su cargo de *principal* en el pueblo de Nuyepen del *repartimiento* de Jequetepeque.<sup>620</sup> Cuatro meses después del reconocimiento como *principal* confirmado por el Dr. Cuenca, en julio de 1566, don Diego Nuypsufu pidió al Dr. Cuenca tres trabajadores para cuidar su ganado.

“[...] yo tengo cantidad / de ganados de obejas de castilla / y para guardallas  
tengo necesidad / de tres yndios para que me guarden / el dho ganado  
[...]”.<sup>621</sup>

<sup>615</sup> AGI-J 458: f. 2037v.

<sup>616</sup> Peralta Ruiz 1986: 124.

<sup>617</sup> Cuenca [1566] 1975: 12v, 20r.

<sup>618</sup> AGI-J 458: f. 2037v-2038.

<sup>619</sup> Ramírez 1986, Apéndice 1: 277; Cuenca [1566] 1975: 20r.

<sup>620</sup> Véase cap. III.2.2.4.6.

<sup>621</sup> AGI-J 458: f. 1979.

El Dr. Cuenca hizo que los *alcaldes* le asignaran la mano de obra. La fuente no especifica si esta procedía o no de su *parcialidad*. En cuanto al pago, el Dr. Cuenca se remitió a las *ordenanzas* de Trujillo.<sup>622</sup> Con toda probabilidad se trata de las *ordenanzas* de Chicama, que habían sido promulgadas el 17 de junio de 1566 ante el *cabildo* de Trujillo.<sup>623</sup> En ellas había fijado el salario en seis *tomines* “En plata E una hanega de mays para sustentación”.<sup>624</sup> Esta categoría de mano de obra debe compararse estructuralmente con la mano de obra remunerada en dinero que se ha tratado anteriormente. Se trataba de mano de obra adicional, es decir, no confirmada por las normas tradicionales, que también se había separado del proceso de producción caracterizado por relaciones socioeconómicas de reciprocidad.

#### 2.2.4.6. La negativa a reconocer el dominio del *cacique* y el trabajo realizado

Además de la disposición sobre mano de obra legitimada por la administración colonial española que se describe aquí, la *visita* documenta una gran cantidad de ejemplos en los que se le negó al *cacique* el reconocimiento de su dominio y, por lo tanto, también el trabajo. Lamentablemente, las razones de esto no pueden ser rastreadas en detalle, como en el caso de los chilchos en Chachapoyas.

Don Hernando Chilcho, el *cacique principal* de la provincia de Chilchos en Chachapoyas, disponía de una comisión real que le daba derecho a reclamar un número determinado de trabajadores de su *parcialidad*. Sin embargo, los *principales* no se lo concedieron. Don Hernando Chilcho exigió al Dr. Cuenca fuertes multas para estos *principales*. Aquí queda claro que el *cacique principal* de la “provincia” de Chilchos, como se denomina aquí a la unidad sociopolítica, reclamaba mano de obra que solo pertenecía a la *parcialidad*, de la que también era líder, al igual que de toda la unidad.<sup>625</sup> Esta *parcialidad* estaba compuesta por otras subunidades, cada una de las cuales estaba dirigida por un *cacique principal*. Por razones que no se pueden reconstruir aquí, al *cacique principal* se le negó la aceptación en su cargo, lo que se tradujo en la negativa a proporcionar mano de obra. Esto significa que las normas jurídicas prehispánicas ya habían quedado en gran medida derogadas o que la jurisdicción del *cacique principal* se había visto tan limitada que ya no podía ejecutar él mismo las penas, sino que se vio obligado a recurrir al *derecho indiano* y a los métodos de la burocracia española para hacer valer sus derechos, que le estaban garantizados por las normas prehispánicas. Sin embargo, esto no podía hacerse de forma directa; el *cacique principal* no podía hacer del *derecho indiano* parte de su jurisdicción. Esto solo podía lograrse a través del Dr. Cuenca, a quien Don Hernando Chilcho le pidió que aplicara las “graues penas”.<sup>626</sup> En otro caso, al *cacique* de Túcume,

<sup>622</sup> AGI-J 458: f. 1979v.

<sup>623</sup> *Actas del Cabildo de Trujillo* 1969, Tomo 2: 2-7.

<sup>624</sup> *Ibíd.*: 6.

<sup>625</sup> Véase Netherly 1977.

<sup>626</sup> AGI-J 458: f. 1856-1856v.

don Francisco Nyncha<sup>627</sup> –según la fuente, *cacique principal*– un *principal* subordinado le negó la asignación de 16 trabajadores “por fuerza y contra my / voluntad”.<sup>628</sup> Es posible que don Francisco Nyncha se hubiera excedido en sus pretensiones de distribución de mano de obra legitimadas por normas prehispánicas, ya que este conflicto tiene antecedentes. En 1564, uno de los *principales* de Túcume, don Fernando Efquic, había denunciado ante el *corregidor* de Trujillo al *cacique* (el predecesor del mencionado don Francisco) por usurpar por la fuerza sus tierras y apoderarse de los servicios de 70 miembros de su *parcialidad*. Además, se dice que obligó al padre de este *principal*, a quien los *indios* habían pagado tributo “por costumbre inmemorial”, a abandonar este *repartimiento*.<sup>629</sup> Se desconoce el resultado de esta petición y en qué medida el Dr. Cuenca estaba al tanto del caso. En 1566 apareció en las fuentes el mencionado Don Francisco Nyncha como líder de un *cacicazgo* que ahora unía a los habitantes de las dos unidades sociales de Túcume y Mochumí como resultado de la formación de la reducción por el Dr. Cuenca. Es importante que el Dr. Cuenca, aparentemente por consideraciones políticas, decidiera el caso en interés de este nuevo *cacique*, y lo hizo estableciendo un vínculo con la época inca:

“hiziessen como lo so/lian hazer y obedecer en tiempo de / los yngas”.<sup>630</sup>

Esto puede interpretarse igualmente como un intento de hacer retroceder la legitimidad del nuevo *cacique*, cuyo cargo es resultado de la historia colonial, precisamente a la época prehispánica.

En otro caso, el Dr. Cuenca se había saltado aparentemente la jerarquía social asociada a ciertos privilegios. El ya mencionado *principal* Don Diego Nuypsufu, que en un principio se había designado a sí mismo como *principal* de Mórrope en el *repartimiento* de Jequetepeque, se describió más adelante en el texto como *principal* de la aldea de Nuyepen, a cuya *parcialidad* pertenecen 30 *indios*.<sup>631</sup> Los *indios* no respetan a este Don Diego Nuypsufu como *principal*, sino como *mandón*, que no tiene derecho a la asignación de mano de obra.<sup>632</sup> Los españoles han llamado *mandón* a un líder de rango inferior con hasta 50 *indios*. Este tampoco tenía derecho a ser transportado en una litera.<sup>633</sup> Don Diego justificó su pretensión alegando que había heredado la mano de obra de su padre,

<sup>627</sup> En el caso de Zevallos Quiñones, aparece como Don Francisco Mincha Malca. Zevallos Quiñones 1989: 135.

<sup>628</sup> AGI-J 458: f. 2015.

<sup>629</sup> Zevallos Quiñones 1989: 133-134.

<sup>630</sup> AGI-J 458: f. 2015v.

<sup>631</sup> Se desconoce la ubicación y la pertenencia administrativa de este pueblo. No aparece en la lista de Ramírez, en la que nombra los “curacazgos prehispánicos, encomiendas españolas y pueblos de indios” entre Pacasmayo en el sur y Jayanca en el norte antes de las *reducciones* de 1566 y 1572. Ramírez 1981: 286-287.

<sup>632</sup> AGI-J 458: f. 1859-1861.

<sup>633</sup> Netherly 1977: 155.



a quien designó como *cacique principal* de Pomape.<sup>634</sup> Así pues, don Diego intentó, con la ayuda de los españoles, convertir su estatus real en el de *principal*, y lo consiguió. Reclamó los siguientes derechos:

“de aqui a / delante no se me pida ny cobre de my / tributo alguno atento a que soy / tal principal antes Vuesa merced / mande que los dichos mys yndios / en rreconoscimyento de senorio / me den algun tributo y seruicio / o me hagan sementera de maiz / con que me pueda sustentar / dandome Vuesa mrd sobre todo”.<sup>635</sup>

El Dr. Cuenca tenía, por tanto, un *mandón* que se encontraba en el escalón más bajo de la jerarquía y cuya *parcialidad* estaba formada por treinta hogares, exentos de tributación y con derecho a mano de obra, algo que le había sido denegado inicialmente por su *parcialidad* y por los demás *principales* de Jequetepeque.<sup>636</sup> Al parecer, don Diego era un ejemplo de lo que Ramírez denominaba un *cacique* de “nuevo estilo”. El Dr. Cuenca había ido más allá de los privilegios de los *caciques* y *principales* legitimados por las normas prehispánicas, así como de la opinión de los representantes del rey como Santillán, quien había abogado por que se limitara el número de *principales* pertenecientes a la élite y que, por lo tanto, no hubiera *principales* que fueran líderes de menos de 100 hogares. Sin embargo, para aquellos *principales* con más de 100 hogares o más, según Santillán, debía mantenerse la jurisdicción tal y como existía en la época inca.<sup>637</sup>

La *visita* también ofrece ejemplos de casos en los que se disputó la posición y los privilegios de los líderes en los niveles inferiores de la jerarquía social. Por ejemplo, Don Diego Acça, que vivía en el pueblo de Pomape, fue declarado por Don Juan Puemape, la *segunda persona* del *repartimiento* de Jequetepeque en la *tasa*, como un “yndio particular” que no ocupaba ningún cargo y no tenía “yndios que manda”. Sin embargo, en la revisión del caso, don Juan Puemape confirmó ante el Dr. Cuenca que Don Diego Acça era un *mandón*.

“don juan / dixo quel dicho don diego acça es su / mandon y tiene a su cargo hasta / doze yndios”.<sup>638</sup>

El Dr. Cuenca confirmó a don Diego como *mandón*, con la condición de que don Juan Puemape no le quitara este cargo ni los *indios*.<sup>639</sup> Aunque don Diego Acça fue confirma-

<sup>634</sup> Ramírez atribuye “Puemape” al *repartimiento* Moro, con la observación de que no está claro a qué *repartimiento* pertenecía realmente este pueblo. Ramírez 1981: 287-288. Según la *visita* del Dr. Cuenca, Pomape pertenecía al *repartimiento* de Jequetepeque.

<sup>635</sup> AGI-J 458: f. 1861.

<sup>636</sup> Para un ejemplo similar, véase ibíd: f. 1859-1859v.

<sup>637</sup> Santillán [1563] 1950: 57, 103.

<sup>638</sup> AGI-J 458: f. 1971.

<sup>639</sup> Ibíd.

do como *mandón* por el Dr. Cuenca, esto no implicaba la exención del pago de tributos, como en el caso de don Diego Nuypsufu descrito anteriormente.

“yo [Don Diego Acça] soy mandon Reconos/ciendo por prinçipal y pa/gar my tributo”.<sup>640</sup>

Esto es un indicio de la importancia del número de *indios* pertenecientes a la *parcialidad* para la concesión de privilegios en el *derecho indiano*. Estos ejemplos muestran que, para poder disponer de mano de obra en un grupo social, primero era necesario que el *cacique* estuviera anclado en dicho grupo.

## 2.2.5. El tributo dentro de la *encomienda*

### 2.2.5.1. El tributo por cabezas y el tributo “por comunidad”

La pregunta formulada en las instrucciones de la corona dirigidas a Antonio de Mendoza en 1551, “que la tazarón que se ha de hazer de los dichos tributos sea por cabeças”, fue calificada por Polo de Ondegardo como el más controvertido de todos los problemas planteados en las instrucciones.<sup>641</sup> Un año después, la Corona ya exigió a la *audiencia de Lima* que abandonara el sistema colectivo de reparto del tributo que se había mantenido hasta entonces y que introdujera el sistema individual, para que “cada indio sepa lo que le cabe”. Se preveía que los *indios* pagaran tributo en función de sus posesiones, “que el indio rico pagase y tributase como rico y el pobre como pobre”.<sup>642</sup> Sin embargo, el tributo por cabezas no se introdujo en la región norte de Perú hasta la *visita* del Dr. Cuenca. El trasfondo de esta situación fue la crisis de los años 60, ya descrita, en la que los intereses fiscales de la Corona comenzaron a dominar la política india. El consentimiento a este cambio, otorgado por el gobernador Castro, se refleja en sus *ordenanzas de corregidores*; sin embargo, la misma actitud también se puede encontrar en las observaciones críticas de las *ordenanzas*, que según Assadourian reflejan la actitud del arzobispo Loayza. Sin embargo, Castro había abandonado la idea de la corona de gravar a los *indios* de forma diferente en función de su riqueza.

“que lo que mas ganaren o tuuieren, sera suyo propio de cada uno, porque entendiendo que no les han de llevar sus haziendas”.<sup>643</sup>

El Dr. Cuenca, por su parte, había renunciado a una diferenciación de las tasas de tributación con el argumento de que no existían diferencias de riqueza entre los *indios*.<sup>644</sup> Sin embargo, la introducción por parte del Dr. Cuenca de la distribución del tributo per

<sup>640</sup> AGI-J 458: f. 1971.

<sup>641</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940: 173.

<sup>642</sup> Assadourian 1987: 398.

<sup>643</sup> García de Castro [1565] 1957: 513.

<sup>644</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151. Véase las explicaciones en las páginas siguientes.

cápita supuso “una poderosa cuña tendente a descentrar a las organizaciones indígenas”.<sup>645</sup>

Polo de Ondegardo fue, junto con Falcón y Santo Tomás, uno de los pocos que se opusieron a un tributo por cabezas. Justificó su postura en una amplia respuesta en la que abordó las condiciones sociales incas. Desde hacía 300 años no existía ninguna obligación fiscal individual. Polo consideraba que la causa principal de ello era la falta de propiedad privada de tierras, ganado y materias primas.

“[...] porque su propia chácara no era en su mano dexalla de hazer, porque la tierra que a cada vno se señalava cada vn año para su neçesidad [...] [...] todo el ganado y la lana, y Ropa que dello se saca se posée en comunidad hasta el día de oy”.<sup>646</sup>

El orden prehispánico de pagar impuestos incluía la distribución del trabajo por parte de los *caciques*.

“Repartiéndose por comunidad por su orden enbia el pueblo los que son menester y los demás entienden cada uno en su hazienda. Y en esto son tan delicados en el Repartir el trabajo para que sea ygual [...]”.<sup>647</sup>

Precisamente la distribución del trabajo por parte de los *caciques* fue uno de los argumentos de los opositores al tributo “por comunidad”, como Santillán y Matienzo, según los cuales los *caciques* aumentarían arbitrariamente el importe de las tasas y prestaciones.<sup>648</sup> El Dr. Cuenca también destacó que con la introducción del tributo por cabezas había disminuido la tasa tributaria de cada individuo.<sup>649</sup> Los *caciques* vieron la mayor restricción de sus privilegios y funciones tradicionales que debían aceptar con la introducción del tributo por cabezas en las posibilidades limitadas de distribuir el trabajo entre sus súbditos. En la “Representación” de Falcón, los *caciques* se opusieron al tributo por cabezas porque ya no garantizaba la libre capacidad de decisión de los *caciques* de “repartir entre los indios lo que cabe a cada uno de pagar de tributo”.<sup>650</sup>

Polo aseguró que la forma prehispánica de repartir el trabajo y los tributos no suponía ninguna desventaja para los *indios*, y describió por sí mismo la forma en que los *caciques* y *principales* repartían el tributo “por comunidad” en el “repartimiento de Pava” (Charcas), que debía pagar un tributo de 11.000 *pesos* “de plata ensayada y marcada”.

<sup>645</sup> Assadourian 1987: 398. Véase las explicaciones sobre la introducción de la obligación tributaria para los hombres solteros, que apoyó esta tendencia.

<sup>646</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940: 176, 178.

<sup>647</sup> Ibid: 177, 176.

<sup>648</sup> Santillán [1563] 1950: 72-74, 95; Matienzo [1567] 1967: 52, 59-60.

<sup>649</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>650</sup> Falcón [1567] 1918: 161; Assadourian 1987: 390.

“para dividir estos once mil pesos, se juntan de todos como treinta indios principales y quipocamayos, que son sus contadores y marcamayos, y puesto caso que dan sus voces con sus piedras y machices lafrisoles puestos en el suelo con que hacen sus cuentas por la orden acostumbrada. Finalmente, en menos de tres horas supo delante de mí cada parcialidad lo que le cabía, y en este general repartimiento, porque se vaya entendiendo el fraude de los caciques, entendidas sus pláticas y cuenta, no hay duda sinó que ninguno consiente agraviar a su parcialidad”.<sup>651</sup>

Además de la distribución de tareas entre las distintas *parcialidades* que se describen aquí, Polo describió cómo se llevó a cabo *dentro* de la *parcialidad*.

“Manda la tasa que se den çient pesos y çient pares de alpargatas, y veinte mantas; tasan ellos desta manera: que diez indios que vayan a las minas con su granjería traerán los çient pesos, y estos diez indios rreparten entre sí y rreparten otros tantos que vayan por la cabuya y otros que hagan los alpargatas; y rreparten la lana para que cada parcialidad hile su parte; y sacan quatro indios que las texan y así cunplan con su tributo. Y para pagar el maíz haze la comunidad vna sementera, y de aquí sale lo que dan [...] Y en quanto el trabajo, tanbién tienen quenta en el Repartirle, [...] y que si uno trabaja este año, no lo haga el que viene, avnque en esto se crehe que Reseruará algunos deudos o amigos pero en esto fácil es el rremedio”.<sup>652</sup>

En el capítulo II.1.5. [véase nota 534] se ha explicado cómo funcionaba el principio de ayuda mutua a nivel de la *comunidad* en la época prehispánica. La descripción de Polo de Ondegardo deja claro que, incluso después de la conquista española, el tributo se pagaba al *encomendero* sobre la base de los mismos principios.

Otra justificación de los detractores del tributo “por comunidad” para el tributo por cabezas —como Santillán— es la idea de

“que despues de empadronados los tributarios [...] y los curacas del tributo que á cada uno cabe [...], se dé á cada curaca cargo de hacer juntar y recabar de sus cient indios el tributo que les cabe”.<sup>653</sup>

Esto significa que, a pesar del tributo por cabezas, el *cacique* seguiría siendo responsable de la distribución del trabajo. En este sentido, la idea también se encuentra formulada por el Dr. Cuenca.

<sup>651</sup> Polo de Ondegardo [1571] 1990: 150-151.

<sup>652</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940: 150-151, 149; véase también Polo de Ondegardo [1571] 1990: 115-116, 121-122, 146-147.

<sup>653</sup> Santillán [1563] 1950: 103.

“[...] se cobrare de cada yndio en particular para la paga de lo q(ue) por la tasa esta repartido [...] y se repartan por sus aylllos y parçialidades del repartimiento conforme al numero que cada parçialidad tuviere”.<sup>654</sup>

Sin embargo, también hubo declaraciones en las que los defensores del tributo por cabezas seguían los mismos argumentos que Polo de Ondegardo, quien había previsto para el sistema tributario español una aproximación al “orden” incaico con las *costumbres* correspondientes. En su justificación de haber introducido el tributo por cabezas durante su *visita*, el Dr. Cuenca también se refirió a las condiciones prehispánicas, aunque con un discurso diferente.

“El tributo se les ha repartido por cabeças por que por la mayor parte los yndios no tienen haziendas [...] y por las ynformaciones de la visita paresce que en tiempo de los yngas todo el tributo que los yndios daban hera personal [...] por manera que no se halla que los yndios tributasen por haziendas [...] y por que los caciques hasta aqui despues que los españoles entraron en la tierra han cobrado y Repartido entre los yndios el tributo por cabezas guardé esta orden [...] y con echar tributo moderado a los yndios abrá ygualdad entre ellos [...]”.<sup>655</sup>

Polo ya había criticado anteriormente consideraciones similares, según las cuales los *indios* aparecen individualmente en la *tasa* como sujetos pasivos, pero la distribución de las tasas como “Regla general” debe permanecer en la *comunidad*. Esto no puede funcionar, ya que con una regla universal no es posible compensar las diferentes condiciones de vida de los individuos, que pueden darse incluso dentro de una *parcialidad*. Los que hacen este tipo de propuestas “hablan sin spiriència, a lo menos sin conocimiento destos naturales”.<sup>656</sup>

#### 2.2.5.2. El tributo por cabezas en la *visita* del Dr. Cuenca

Durante la *visita*, el Dr. Cuenca solicitó la asignación de un pastor a un *mitayo*, “natur<sup>a</sup>l del rrepartimiento de guamachuco”,<sup>657</sup> que poseía algunas ovejas. Dijo que tenía seis hermanos, cuatro de los cuales eran *tributarios*. Pidió que uno de los hermanos pagara su tributo trabajando como pastor en su propia familia y que los *caciques* no le diesen otro empleo. El Dr. Cuenca concedió la licencia correspondiente.<sup>658</sup> Para los *caciques*, que inicialmente no habían aceptado esta regulación, el nivel de todo el *repartimiento* debía ser decisivo debido a la normativa tributaria vigente, según la cual se imponía un impuesto “por comunidad” al *repartimiento*, a partir del cual se transmitía la distribución del trabajo y las contribuciones a entregar de acuerdo con las normas tradicionales

<sup>654</sup> Cuenca [1566] 1975: f. 8v, 11r.

<sup>655</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>656</sup> Polo de Ondegardo [1561] 1940: 179.

<sup>657</sup> AGI-J 458: f. 1879.

<sup>658</sup> *Ibíd.*: f. 1879-1880.

a los *principales* de las unidades de organización social. El propósito del *mitayo* de emplear a un hermano en su propio hogar como *tributario* iba en contra de las normas tradicionales según las cuales se había organizado la *mita*. Por esta razón, los *principales* tuvieron que rechazar la petición del *mitayo*. El Dr. Cuenca, por el contrario, que en la *visita* había apoyado el tributo por cabezas, procedió a distribuir las cuotas entre los distintos hogares. En este contexto se enmarca también su consentimiento a la petición del *mitayo*. De esta manera, la introducción del tributo por cabezas favoreció igualmente el surgimiento de economías privadas, en este caso la ganadería, de los *mitayos*.

### 2.2.5.3. La obligación tributaria

El Dr. Cuenca estableció el límite de edad de los contribuyentes entre los 17 y los 47 años.<sup>659</sup> De lo expuesto hasta ahora sobre la menor tributación de los hombres solteros se deduce que, al introducir un límite de edad, el Dr. Cuenca pudo prescindir de la distinción entre hombres casados y no casados. La disposición sobre el límite de edad se remonta a una *auto* de la *audiencia de Lima*.<sup>660</sup> Distinguía a la costa de los demás límites de edad habituales, que iban de los 18 a los 50 años. Con la introducción de un límite de edad y la imposición de los hombres solteros por parte del Dr. Cuenca, la norma de clasificación de los habitantes vigente en el Tawantinsuyu quedó derogada para la realización del censo de contribuyentes. En la época inca, la edad se describía en términos que explicaban la capacidad de trabajo de las personas.<sup>661</sup> Una primera razón para la tributación de los hombres solteros se ha mencionado anteriormente en relación con las normas matrimoniales. Con una segunda razón, que el Dr. Cuenca mencionó, incluso se refirió a una norma inca:

“Hasta aquí y en tiempo de los yngas, los yndios en siendo hombres y teniendo fuerzas para trabajar [...]”.<sup>662</sup>

Se trata, como dice Assadourian, de una reinterpretación intencionada de las estructuras incas, “dejando de considerar los ritos y ceremonias con que el Ynga realizaba y justificaba la transformación de los jóvenes en *atun runa*: la distribución de mujeres, la dotación de tierra y la construcción de una casa para sí.”<sup>663</sup> Una tercera razón para este impuesto es que los *caciques* también exigían el tributo a los *solteros*.<sup>664</sup>

Cada año se debía revisar el “quipo y memoria de los tales yndios” para conocer el número exacto de habitantes. Matienzo había establecido en el “Gobierno del Perú” una forma específica para este fin, según la cual el recuento debía realizarse cada seis

<sup>659</sup> Cuenca [1566] 1975: 11v. *Indios* mayores de 47 años tenían que realizar tareas para la *comunidad*. Véase también AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.

<sup>660</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>661</sup> Guamán Poma de Ayala [1613] 1980, Tomo 1: 173-183.

<sup>662</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>663</sup> Assadourian 1987: 399.

<sup>664</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151; Assadourian 1987: 399.

meses. Además, el *encomendero* y ambos *corregidores*, el “Corregidor de la ciudad” y el “Corregidor de los pueblos de indios”, debían ser informados sobre el número de habitantes.<sup>665</sup>

Además, el Dr. Cuenca ordenó la obligación tributaria para los *yanaconas*. Esto encaja en los esfuerzos de la administración colonial descritos anteriormente para restringir las migraciones de la población sujeta a tributación y su asentamiento como *yanaconas* en otras zonas de asentamiento. Además, con la consagración jurídica de la obligación tributaria para los *yanaconas* se pretendía evitar que los *caciques* se apropiaran de los *yanaconas* de otros *repartimientos* como mano de obra barata y adicional. Esto significaba dejar que la categoría de los *yanaconas* se diluyera en la población sujeta a tributación.<sup>666</sup> Esta orden del Dr. Cuenca también se oponía a la exigencia de los *caciques* de Yauyos de eximir a los *yanaconas* de la obligación tributaria.

“[...] los [...] caçiques y principales suelen recoger y traer de otras partes yndios que llaman yanacunas y a estos tales dan tierras [...] y los [...] reserban de pagar tributo y por que en la tasa se le señala el seruicio que an de tener para si y para sus mugeres e sementeras e guardas de ganados se manda que los [...] yanacunas contribuyan con los demas yndios en la paga del tributo [...] o salgan del repartimiento [...]”.<sup>667</sup>

Lope García de Castro ya había exigido un tributo a los *yanaconas* un año antes, en septiembre de 1565.<sup>668</sup> El contenido de la demanda del Dr. Cuenca coincide plenamente con el de Castro.

En referencia a la época inca, el Dr. Cuenca también eximió a las viudas y a las mujeres solteras de la obligación de pagar tributos.

“Reserbe de / tributo y [...] paresçe que las tales en tiempo del ynga”.<sup>669</sup>

El privilegio de los *caciques* y *principales* de estar exentos del pago de tributos ya se ha tratado en el capítulo III.2.2.4.

#### 2.2.5.4. La transformación del tributo en renta monetaria

Assadourian también ha caracterizado al Dr. Cuenca como un precursor de Toledo en lo que respecta a la monetización del tributo.<sup>670</sup> En general, durante la segunda mitad del

<sup>665</sup> Matienzo [1567] 1967: 52, 67. “por escrito si supiere leer, y no lo sabiendo, por *quipu*, de cuántos indios hay en el repartimiento, y de la edad de cada uno, por casas, diciendo: Juan Coca, indio casado; su muger, Juana; tienen cuatro hijos, etc. Poner los que son cristianos, y los que no lo son.” *ibíd.*: 52.

<sup>666</sup> Assadourian 1989: 427.

<sup>667</sup> Cuenca [1566] 1975: 14r.

<sup>668</sup> García de Castro [1565] 1957: 517.

<sup>669</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>670</sup> Assadourian 1987: 401.

siglo XVI, el número de productos y tributos en especie exigidos en las diferentes *tasas* se redujo gradualmente, hasta que al final del siglo predominó la renta monetaria.<sup>671</sup> En la elaboración de la *tasa* para la costa, el Dr. Cuenca aún cumplía con las exigencias de la Corona, según las cuales el tributo debía pagarse en especie o en forma de productos.

“[...] en los llanos se tasaron en ropa de algodón, trigo y maíz y aves, que todo lo cogen y crían”.<sup>672</sup>

Assadourian también menciona las razones por las que el Dr. Cuenca acató las órdenes de la Corona en la zona costera. La drástica disminución de la población, especialmente en esta región, había provocado una crisis en la producción y el procesamiento del algodón, que requería mucha mano de obra. A pesar de la producción en grandes cantidades, seguía habiendo una gran demanda de textiles de algodón, como ya se ha demostrado con la *tasa* de La Gasca, que era la principal forma de tributo en la costa.<sup>673</sup> Como parte del tributo que se pagaba dentro de la *encomienda*, los españoles tenían así acceso directo a estos productos. Las razones para incluir los textiles de algodón en la *tasa* eran principalmente de naturaleza comercial, ya que estos productos se vendían en el mercado.<sup>674</sup>

A diferencia de la costa, la *tasa* del *repartimiento* Guamachuco, en las tierras altas, consistía en su mayor parte en una renta monetaria. El 81 % del tributo se fijó en *pesos de plata*.<sup>675</sup> Los productos que el *repartimiento* Guamachuco podía pagar como tributo —trigo, maíz, fibras de *cabuya* y “comidas de los yndios”<sup>676</sup>— no podían venderse en el mercado de la misma manera directa que los textiles de algodón, debido a que la demanda era menor en comparación con el algodón. Según el Dr. Cuenca, el número de ovejas era demasiado reducido para poder suministrar suficiente lana como tributo.<sup>677</sup> Puente Brunke sospecha que detrás de esta normativa del Dr. Cuenca se escondía una mayor necesidad de mano de obra para trabajar en los campos de los españoles o en otros servicios, ya que los *indios* debían cumplir con la renta monetaria exigida

<sup>671</sup> Puente Brunke 1992: 206.

<sup>672</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.

<sup>673</sup> Assadourian 1987: 401; Puente Brunke 1992: 206; Zevallos Quiñones 1973: 116-117.

<sup>674</sup> Assadourian 1987: 401; Puente Brunke 1992: 206, 203. En su ensayo sobre los textiles exigidos por las *tasas* de las *encomiendas* de Trujillo, Zevallos se pregunta quiénes demandaban estas prendas y para quiénes estaban destinadas. Llegó a la conclusión de que eran los miembros de los hogares tributarios quienes compraban este tipo de ropa, tal y como se describe en la *visita* de La Gasca, así como los españoles, que debían proporcionar ropa a los *indios* cuando les exigían servicios. Zevallos Quiñones 1973: 108-109. Sin embargo, los textiles también formaban parte del pago de los trabajadores que los españoles obligaban a trabajar en los llamados *asientos de trabajo*, independientemente de la *encomienda*, entre los que se encontraban negros, mulatos, mestizos y españoles. Jara 1987: 33 y ss.

<sup>675</sup> Assadourian 1987: 402; Puente Brunke 1992: 206. Sobre los mecanismos del comercio y el mercado, véase Spalding 1982: 330-331.

<sup>676</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.

<sup>677</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137.



mediante “rescates y contrataciones”, así como “en alquilarse y cargarse”.<sup>678</sup> Esto iba abiertamente en contra de las órdenes de la Corona y de la abolición legalmente fundamentada de las “cargas” desde la *visita general* de La Gasca, así como de la eliminación de esta forma de trabajo exigida de nuevo por los *caciques* en la “Representación” de Falcón.

#### 2.2.5.5. La transformación del tributo en renta monetaria mediante la *visita*: el intercambio de trabajo

Los ejemplos citados hasta ahora de la *visita* del Dr. Cuenca han demostrado que el “pago” del trabajo agrícola para el *cacique* se realizaba en forma de bienes en especie; sin embargo, a las tejedoras y a los cuidadores de caballos, cuyas relaciones laborales habían sido reorganizadas por el Dr. Cuenca, se les pagaba en dinero. Además, se establecieron tributos a los *encomenderos* en forma de dinero cuando los productos exigidos no se ajustaban a las condiciones naturales en las que vivían los tributarios. Así, los *indios* que vivían en las montañas de Chachapoyas estaban obligados por el *encomendero* a entregar ropa de algodón como tributo, aunque en esa región no se cultivaba algodón: “no tiene algodón como es notorio”.<sup>679</sup>

Otro ejemplo es el de una *parcialidad* de pescadores de Túcume, que tenían que pagar tributos en forma de textiles. Su *principal* insistió en que intercambiarían y venderían pescado para obtener lana, algodón, *chaquira*, entre otros, y así poder entregar al *encomendero* el tributo en forma de textiles.<sup>680</sup> Otra *parcialidad* de pescadores de Túcume debía entregar maíz como tributo, pero como no poseían tierras, tenían que pagar todo con *plata*, incluso los alimentos para su propio consumo.<sup>681</sup> En este contexto también hay que situar el hecho de que los pescadores fueran obligados por su *principal* a realizar trabajos agrícolas.<sup>682</sup> A esto se suma que los trabajos agrícolas se consideraban “oficios baxos”.<sup>683</sup>

En los dos casos citados de los *repartimientos* de Túcume y Chachapoyas, se ha destacado que la propuesta de pagar el tributo en dinero provino de los propios *principales*. El Dr. Cuenca lo ha confirmado. Las relaciones entre mercancía-dinero de los distintos *repartimientos* con la *república de los españoles* habían avanzado tanto desde la introducción parcial de la renta monetaria con la *tasa* de La Gasca, que ya no interesaba a los *principales* pagar el tributo en forma de los productos locales de los *repartimientos* o en especie, como había exigido la Corona. Esto, a su vez, debía coincidir con las intencio-

<sup>678</sup> AGI-Lima 92, R. 18, No. 137; Puente Brunke 1992: 206.

<sup>679</sup> AGI-J 458: f. 1849.

<sup>680</sup> *Ibíd.*: f. 1931-1931v.

<sup>681</sup> *Ibíd.*: f. 2016.

<sup>682</sup> *Ibíd.*: f. 1898v.

<sup>683</sup> *Ibíd.*: f. 1931-1931v.

nes del Dr. Cuenca de aumentar los ingresos tributarios de los *repartimientos* mediante la monetización del tributo.<sup>684</sup>

Sin embargo, es posible que los *indios* también tuvieran interés en mantener las relaciones económicas naturales dentro y entre los *repartimientos* y, para ello, retener los productos naturales. Este motivo también se corresponde con el interés de los *caciques* en mantener las prestaciones laborales en la *tasa*, como se explicará más adelante en el texto. Esta última posibilidad se ve respaldada por el siguiente ejemplo de los *indios* de Arica. Puente Brunke ha denominado “monetización prematura” a la monetización en determinados *repartimientos*, que se produjo por iniciativa de los propios *indios* y que también se observó en otras regiones del virreinato.<sup>685</sup> Cita el ejemplo de Trelles (1978), que menciona la *tasa* de los *indios* de Arica, quienes pagaban la mayor parte del tributo en dinero en lugar de la cantidad exigida de ganado. Hay dos posibles interpretaciones: los *indios* de Arica no disponían de suficiente ganado o —esta es la interpretación que favorece Trelles— la gran utilidad del ganado para los propios *indios* justificaba el pago de dinero a cambio.<sup>686</sup>

Se trata de formas de intercambio por trabajo comparables a estos ejemplos cuando, en lugar de trigo, que debía pagarse al *encomendero* como tributo, se enviaban *mitayos* para trabajar sus campos. Por razones que no podemos reconstruir aquí con detalle, los campos del *repartimiento* de Jequetepeque, las *sementeras de comunidad*, no podían trabajarse para suministrar al *encomendero* el trigo exigido.

“[...] en lugar del dho trigo / demos mitayos al dho nuestro enco/mendero por que la caben de hazer su / chacara y sementera que haze en el dho Repartimyento tasando y moderando / el trigo que auemos de dar a un prescio / onesto y lo que en ello montare se /lo paguemos [...] en los dhos y<sup>os</sup> mitayos”.<sup>687</sup>

El Dr. Cuenca aceptó, pero nuevamente con la condición de que el trabajo de los *mitayos* también debía ser remunerado en este caso. En primer lugar, cabe señalar que el hecho de ofrecer trabajo a cambio de granos está en consonancia con las condiciones sociales prehispánicas, en las que los tributos se pagaban principalmente en forma de trabajo sobre la base de la reciprocidad dentro de la *comunidad*. La integración del trabajo indígena en las condiciones coloniales queda patente en la decisión del Dr. Cuenca de que este trabajo debía remunerarse, y no en forma de productos naturales, como en el caso del trabajo prestado al *cacique*, sino en forma de dinero,

“conforme a la tasa / de jornales pregonada En trugillo”<sup>688</sup>

<sup>684</sup> Assadourian 1987: 400, 402.

<sup>685</sup> Puente Brunke 1992: 206.

<sup>686</sup> Ibíd. [Citando a Trelles Arestegui 1978].

<sup>687</sup> AGI-J 458: f. 1866-1866v.

<sup>688</sup> AGI-J 458: f. 1866v.

por el trabajo en la agricultura, que los españoles tenían que pagar a los *mitayos*.

Así, la *visita* del Dr. Cuenca demuestra que no solo los *encomenderos*, como demuestran la mayoría de las fuentes, sino también los *caciques* tenían interés en mantener la existencia de los *servicios personales* en la *tasa*. Este interés ya se había puesto de manifiesto en las demandas de los *caciques*, reflejadas en la “Representación” de Falcón. La *visita* confirma la suposición de Assadourian, basada en un “conocimiento muy pobre”, de que, debido a la identidad que existía entre la categoría española de servicios personales y los servicios laborales exigidos en el Tawantinsuyu, “las jefaturas étnicas también asumieron una posición de resistencia contra los cambios promovidos por el Estado colonial”.<sup>689</sup> Que el intercambio de tributos fijos por trabajo era una práctica habitual desde hacía tiempo se desprende de una *real cédula* de 1549, dirigida por segunda vez en 1562 a la *audiencia de Lima*, que prohibía esta forma de intercambio, “aunque sea de voluntad de los caciques e yndios de los tales pueblos”.<sup>690</sup> Con la condición de que se pagaran los *servicios personales* por este intercambio, el Dr. Cuenca consideraba evidentemente que había cumplido con las exigencias de la Corona.

Apenas diez años después, Falcón se quejó ante el rey de que los *encomenderos* utilizaban esta práctica para enriquecerse. Destacó que, de esta manera, los *encomenderos* obtenían ganancias aún mayores de las que habrían podido obtener con la renta de los productos.

“[...] aunque se mandó en las prouisiones quel tributo personal no se conmutase a otra cosa, y en lugar dello dieron a los encomenderos gran cantidad de yndios, a tan baxo precio, que ganaron más que valía el seruicio personal”.<sup>691</sup>

## 2.2.6. *Mita y mita de plaza*

Se ha explicado cómo, mediante las regulaciones del Dr. Cuenca, se pretendía introducir en las *comunidades* la institución de la *mita de plaza* o relaciones que ya no funcionaban únicamente sobre la base de la reciprocidad. Las prestaciones laborales (“tribute labor”<sup>692</sup> para los *encomenderos*) siguieron formando parte de la *tasa*, aunque se redujeron desde la *visita* de La Gasca. A ello se sumaron, con el establecimiento de la *mita* colonial a partir de la década de 1550, con cuya ayuda también los no-*encomenderos* podían reclamar mano de obra, otras prestaciones laborales que debían realizar los *indios*. En este punto se abordarán algunos aspectos de la regulación de la forma colonial de la *mita*.<sup>693</sup>

<sup>689</sup> Assadourian 1988: 134.

<sup>690</sup> Según *ibíd.*: 135.

<sup>691</sup> Falcón [1575] 1970: 59.

<sup>692</sup> Ramírez 1986: 40.

<sup>693</sup> Además de la *visita* del Dr. Cuenca, también se consultan fuentes del siglo XVII. Esto parece justificado, ya que la institución de la *mita* (*mita de plaza*) se mantuvo sin cambios en sus rasgos esenciales hasta bien entrado el siglo XVIII.

En la costa se podía reclutar a la sexta parte de la población tributaria y en las tierras altas a la séptima.<sup>694</sup> Los *caciques* y, en algunos casos, los *mayordomos*<sup>695</sup> eran responsables de distribuir las cuotas correspondientes de mano de obra que se enviaban a Trujillo para realizar obras públicas (por ejemplo, en la construcción o la limpieza de los canales de riego). Otros se dedicaban a la reparación de carreteras y caminos o a la construcción de iglesias, y otros trabajaban en las tierras y en los hogares privados de los españoles.<sup>696</sup> Una vez que los *mitayos* llegaban a Trujillo, un *alcalde* o, más tarde, el *corregidor* los asignaba a los aspirantes —*encomenderos* y *no-encomenderos*, según sus *provisiones*, que debían ser confirmadas por el virrey—. Los *mitayos* solo podían ser empleados para los trabajos para los que se habían expedido las *provisiones*.<sup>697</sup>

En la literatura existen diferentes opiniones sobre la duración de la *mita*.<sup>698</sup> Lo que es seguro es que las fechas en las que se cambiaba a la mano de obra se fijaban de manera diferente según el tipo de trabajo que se debía realizar. Las normas sobre la duración de un turno estaban sujetas a cambios constantes. Según la *visita* del Dr. Cuenca, un turno de *mita* en Trujillo duraba diez días; los pastores cambiaban cada mes. En relación con las *ordenanzas* de Chicama, ya se ha señalado que el Dr. Cuenca había prolongado este turno de 10 días a un mes.<sup>699</sup> Toledo había fijado la duración de una *mita ganadera* en seis meses, pero es poco probable que esto se hubiera regulado de manera general. En una fuente de principios del siglo XVII se mencionan dos meses para la *mita ganadera*, pero también 48 días (con diferentes remuneraciones), y en un documento de finales del siglo XVII se mencionan 20 días y una jornada laboral diaria de 5:00 a 18:00 horas para la *mita chacarera*.<sup>700</sup> Por el contrario, para los trabajadores asignados a los *caciques* en el marco de la *mincca* se preveía un período de un año.<sup>701</sup> La remuneración de estos trabajos también se regulaba de forma muy diferente. Se dispone de datos sobre diferentes períodos de tiempo. En algunos casos, la distancia a recorrer (que también estaba

<sup>694</sup> ADL, Leg. 266, Exp. 3058 [1585]. Esta proporción siguió vigente en los siglos XVII y XVIII, véase ADL, Leg. 197, Exp. 1327 [1664] para la costa; Leg. 209, Exp. 1564 [1707] para las tierras altas. Sin embargo, en la época de la conquista española del Perú existía otra proporción. “Francisco Pizarro fijó la primera mita en 1/5 de los indios tributarios”. Loredó 1940: 84.

<sup>695</sup> ADL, Leg. 266, Exp. 3074 [1607].

<sup>696</sup> Ramírez 1986: 40.

<sup>697</sup> ADL, Leg. 209, Exp. 1564 [1707]; Leg. 267, Exp. 3091 [1616], Exp. 3095 [1617], Exp. 3106 [1623], Exp. 3112 [1626], Exp. 3135 [1641]; Leg. 266, Exp. 3058; “Testimonio real de las provisiones de mitayos y estancia de carne”, Trujillo [1585], BN - A 262.

<sup>698</sup> Según Ramírez, en el siglo XVI un turno en Trujillo solía durar tres meses, mientras que en el siglo XVII, en la agricultura costera, duraba dos meses. Ramírez 1986: 40, 407-408, nota al pie 9. Ganster informa de un turno de seis meses en la agricultura y la ganadería, al que estaban obligados los *indios* de Moche. Según *ibíd.*: 407, nota al pie 9. Tomás Ricarte, de Sanlúcar de Barrameda, declaró que, como *alguacil mayor* en Chachapoyas y San Juan de la Frontera, había sido responsable de la “repartición de los indios mitayos *que se reparten por semanas* [énfasis de K.N.]”. Zavala 1978, vol. 1: 110.

<sup>699</sup> AGI-J 458: f. 1991-1992, f. 1979. Véase cap. III.2.1.3. [“Die *ordenanzas* von Chicama (1566)” en el original, en castellano: “Las *ordenanzas* de Chicama (1566)”]; la traducción es nuestra].

<sup>700</sup> Toledo 1989, vol. 2: 346; ADL, Leg. 266, Exp. 3074 [1607]; Leg. 205, Exp. 1465 [1683].

<sup>701</sup> AGI-J 458: f. 1977-1977v.

sujeta a normas fijas) se incluía en la remuneración, en otros no. Cabe mencionar aquí especialmente el “salario” de la *mita de plaza* en la ciudad. En 1585, en Trujillo, ascendía a un *real* y un *quartillo* de alimentos al día.<sup>702</sup> El importe de la remuneración había sido fijado por Toledo, aunque con tres *quartillos* de alimentos al día. En el caso de la *mita* en la construcción de edificios, se añadían sacos y mantas, así como un *quartillo* más de alimentos como compensación por la dureza del trabajo.<sup>703</sup>

Las cargas que la *mita de plaza* suponía para los *indios* se desprenden de la *visita* del Dr. Cuenca. El *cacique* del *repartimiento* de Chao afirma que, además de los *indios* de su *repartimiento* para la “mita ordinaria” a Santa, debe enviar a Trujillo a 14 *indios* más de lo establecido en la *tasa*. Sin embargo, según la *tasa*, su *repartimiento* solo cuenta con 175 *indios tributarios*. Para poder pagar la *mita* en las ciudades, se necesita el doble de mano de obra,

“la / mytad q van a la myta y la otra / mytad que vienen porque ay quin/ze leguas desde nuestras tierras / a la ciudad de truxillo [...] y de alli a Santa ay siete leguas de camyno / despoblado y arenales [...]”.<sup>704</sup>

Así, los *mitayos* están veinte días fuera del *repartimiento* para realizar diez días de *mita*. Además, los *indios tributarios* de Chao trabajan en el *tambo* y se encargan de guiar a los viajeros a través del desierto.

“como / estamos en el camyno rreal / por donde passan todos los ca/my-nantes”.<sup>705</sup>

Por esta razón, a veces todos los *indios tributarios* se encontraban al mismo tiempo fuera del *repartimiento*.

“[...] somos muy be/xados [...] e no po/demos hazer nuestros labores / ny sementeras”.<sup>706</sup>

La *provisión* de Martín Enríquez sobre la asignación de *indios mitayos* ilustra muy claramente la importancia de la *mita de plaza* para la supervivencia de la ciudad de Trujillo. Trujillo había quedado muy destruida en 1578, el año de la catástrofe de El Niño.<sup>707</sup>

<sup>702</sup> ADL, Leg. 266, Exp. 3058 [1585]. 1 *peso ensayado* = 1 *peso de oro de plata ensayada* (de 1586) = 13,25 *reales*. 1 *quartillo* = 1/4 de un *celemín* = 1/48 de una *fanega*. Ramírez 1986: 277-279.

<sup>703</sup> Toledo 1989, vol. 2: 346.

<sup>704</sup> AGI-J 458: f. 1991v.

<sup>705</sup> *Ibíd.*

<sup>706</sup> *Ibíd.*: 1991-1991v.

<sup>707</sup> ADL, Leg. 266, Exp. 3058. Provisión... sobre los indios mitayos que han de acudir de la sierra y llanos de la ciudad de Truxillo a fabricar el edificio de dicha ciudad y servicios de la plaza, así como para la guarda de ganados y de beneficios de tierras..., que se reparten a los vecinos y moradores de ella y la orden que ha de haber en hacer el repartimiento que se acomete al Capitán Francisco de Ulloa y

"[...] por falta de los dhos yndios mitayos [Trujillo - K.N.] yua en gran di/minucion assi en los edifficios y poblacion della como en la lauor y beneficio del campo sementeras y / ganados y no se hallauan mantenimientos oy por su ffalta la hauia en la mayor parte deste reyno y que / si lo sussodicho no se rremediase de pressente seria en gran perjuicio del y esta dha ciudad se despoblaria / por que no se podrian sustentar los vezinos y moradores della y se les perdian sus haziendas y seria dificul/tosito [...] rremedio si se tardase y me pidieron y suplicaron que atendiendo a las dichas caussas y conseruacion / desta tierra les hizisse mrd. de mandarles dar y repartir suficiente numero de yndios mitayos que les / pudiesen seruir assi en la plaza y seruicios de cassas como para la Rehedificacion de los dhos edificios / sementeras y Heredades y guardas de ganados [...]".<sup>708</sup>

A pesar de la falta de mano de obra, se debe prestar atención a lo siguiente:

"que no exceda la rreparticion de la sesta parte y la septima en la sierra / como esta mandado [...]".<sup>709</sup>

Casi 1.000 *mitayos* trabajaban en Trujillo en la agricultura y en los hogares de los españoles. La fuente indica que a los "vecinos y moradores" se les asignaron 238 *mitayos* para el "seruicio de sus cassas". De la lista, que recoge los nombres de los candidatos a *mitayos* y el número de *mitayos* que se les asignó para la agricultura, se desprende un total de 740 *indios* que pagaban la *mita ganadera* o *chacarera*.<sup>710</sup> Según los datos de Cabero (1925) (según Cook, estos datos proceden de Felipe de Lazcano (1604), quien aparentemente los recopiló sobre la base de un censo de población de 1575), en aquella época vivían en Trujillo 654 españoles y mestizos, hombres y mujeres, casados y solteros.<sup>711</sup> Además de estos casi 1.000 *mitayos* asignados a la ciudad por la *provisión* de Martín Enríquez, 456 *indios* (hombres y mujeres, niños y niñas) vivían permanentemente en los hogares de los españoles, "la mayor parte ocupados en officios y aprovechamientos propios". Estos formaban parte del total de 1194 *indios forasteros* "de los pueblos de los llanos y provincias de la sierra" que residían en Trujillo en ese momento, "ocupados en labranzas y officios de su aprovechamiento".<sup>712</sup> En total, durante la época del virrey Toledo, se contabilizaron en Trujillo 925 españoles y mestizos, 1.073 esclavos negros y 1.194 *indios forasteros* (incluidos los niños).<sup>713</sup>

---

así mismo para la paga de los jornales de dichos indios. [1585]; Cabero 1906: 496; Ecología e Historia 1987.

<sup>708</sup> ADL, Leg. 266, Exp. 3058: f. 1.

<sup>709</sup> *Ibíd.*: f. 4v.

<sup>710</sup> *Ibíd.*: f. 1v, f. 4.

<sup>711</sup> Cabero [1604] 1925: 91; Cook 1981: 140.

<sup>712</sup> Cabero [1604] 1925: 93.

<sup>713</sup> *Ibíd.*: 92-93.

El número de *indios* mencionado en la *provisión* para la *mita de plaza* también se documenta en otro documento sobre la distribución de los *mitayos*, que, al igual que en la *provisión* citada, se había vuelto a realizar tras una catástrofe natural.<sup>714</sup>

En 1619, Trujillo quedó casi completamente destruida por un terremoto. En la fuente correspondiente se distingue entre la “mita ordinaria” y la “mita extraordinaria” o “servicio particular”, que solo debía servir para la reconstrucción de la ciudad. Inicialmente se habían solicitado 1.000 *indios* para un período de diez años. Esto fue rechazado por los *corregidores* de Saña y Chiclayo con el argumento de que otras regiones del norte habían sufrido daños similares. Finalmente, se enviaron a Trujillo 400 *mitayos* de los *repartimientos* de la costa para los seis meses de verano y 400 *mitayos* de Cajamarca, Guamachuco y Conchucos para los seis meses de invierno.<sup>715</sup> Se hizo hincapié en que esta mano de obra solo debía utilizarse para la reconstrucción. Sin embargo, como se pudo observar en la distribución de los trabajadores entre los distintos *repartimientos*, esto ya no era así. La distribución entre los distintos *repartimientos* correspondía a la sexta o séptima parte del número de tributarios.<sup>716</sup> Los *corregidores* eran responsables de que

<sup>714</sup> ADL, Leg. 267, Exp. 3106 [1623].

<sup>715</sup> “... la dha rreparticion / es en la forma y manera siguiente/

Del Repartimiento de Chimo /	
y chicama y sus anejos	67 y°s
Del Repartimiento de gua/	
nape y chao	12
Del Repartimiento de paijan	10
Del Repartimiento de S. /	
Pedro de lloco y xequete/	
peque	45
Del Repartimiento de Che/pen	13
Del rrepartimiento de yllimo	56
Del rrepartimiento de tucome	78
Del rrepartimiento de chiclayo	
/ y Collique	33
Del Repartimiento de chocope	23
Del Repartimiento de /	
ferrinafe	29
Del Repartimiento de mo/tupe	29
...	400
... se rreparten de la manera siguiente /	
<u>Serranos</u>	
De la Provincia de Caxamarca	180 yn°s
Del Repartimiento de Guama	
chuco	83
Del Corregimiento de los	
con/chuco	137
	400

...” Ibíd., f. 3v-4.

<sup>716</sup> Ibíd.: f. 9v.

los *mitayos* llegaran a Trujillo; además, junto con un miembro del *cabildo* de la ciudad y un representante de la Iglesia, eran responsables de la asignación de la mano de obra:

“[...] los ynvieis puntualmente / a la plaça publica de donde se an de / yr entregando a las perssonas a / quien se ovieren señalados conforme / al rrepartimiento que para / hello se a de hazer por el corregidor / de la dha ciudad y vn rregidor que / el cabildo disputare y [...] de la yglesia / quisiere ynvviar otro de sus capitulares [...]”.<sup>717</sup>

Sin embargo, esta carga era tan grande que no se podía enviar a más *indios* a la *mita*. La asignación de 163 “yndios de mita”, que además se le había garantizado a Trujillo durante dos años, durante 20 días cada uno, procedentes del *corregimiento* de Trujillo para las demás tareas de la “mita ordinaria”, no pudo cumplirse, al igual que la de 150 *indios* para la *villa* de Saña. Al respecto se dice:

“[...] y asimismo no / se dieron los 150 yndios que / entonçes se le hizo md. a la uilla de saña por / las mismas causas sin enbargo de estar / en este distrito [..., ilegible] ocho leguas deste pueblo / por que con el terremoto dho que daron los / pueblos de donde se les abian de enbiar / los yndios tan arruinados como la dha / ciudad caidas sus yglesias, çiegas y des/truidas sus açequias perdidas sus comidas / y sus mantas de bestir [..., ilegible] por lo qual a el dho tienpo / de los dhos cuatro años que no pueden enterar sus tributos sin [..., ilegible] con mucho trabajo y siempre dexando rre/çagos de vn terçio a otro [...] y si el / pueblo de yllimo se le sacasen / como se manda çinquenta y seis yn°s / y luego [..., ilegible] perder otros tan/tos para de alli [Saña - K.N.] a veinte dias se queda/ua [...] ninguno por que de dosçientos / tributarios se dan çinquenta y tres de ses/ta parte y no abia con que enterar es/tos para guardas de ganados ni para / beneficiar y coxer las sementeras [...]”.<sup>718</sup>

El salario también debía pagarse directamente a los *indios* en presencia de un representante de la Iglesia, “como se pagara la demas / mita hordinaria”. Al destacar que este dinero no era suficiente para pagar los tributos,<sup>719</sup> se subrayaba una vez más la carga que suponía la obligación de trabajar en el marco de la *mita de plaza*, cuyo alcance no se había reducido a pesar de los graves daños causados por la catástrofe natural. Además, aquí quedó claro hasta qué punto la sociedad española dependía del trabajo de los *indios* y en qué medida se les explotaba.

Estos dos documentos disponibles sobre la *mita de plaza* en Trujillo tienen en común que la redistribución de los *mitayos* que documentan tuvo que llevarse a cabo como

<sup>717</sup> ADL, Leg. 267, Exp. 3106 [1623]: f. 6v-7.

<sup>718</sup> Ibíd.: f. 9-9v.

<sup>719</sup> Ibíd.: f. 5v, 9v.



consecuencia de graves catástrofes naturales.<sup>720</sup> La cuestión del número de *mitayos* empleados en Trujillo en tiempos “normales” debe quedar abierta por el momento.

### 2.2.7. Las relaciones entre la *república de los indios* y la *república de los españoles*

En el contexto de una aparente orientación hacia las condiciones socioeconómicas prehispánicas, en las *ordenanzas* se determinó la creación de un mercado.<sup>721</sup> Entre las normas que provenían de la época incaica se encontraba la de que los artesanos no podían trabajar en la *mita*, como ya era práctica habitual, sino solo en sus oficios. Esta norma se adaptó sin dificultad a las nuevas condiciones mercantiles coloniales, ya que solo así era posible que pudieran participar en las relaciones de intercambio en el mercado. El hecho de que los artesanos continuaran con sus oficios, a lo que también podían ser obligados por los *alcaldes* según las *ordenanzas*, y vendieran sus productos en el mercado, se definió de hecho como una norma jurídica en las *ordenanzas*, cuyo incumplimiento acarrearía una sanción. Si los artesanos abandonaban su oficio, se les amenazaba con una pena de 50 latigazos y un corte de pelo.<sup>722</sup> Entre los oficios se encontraban:

“plateros carpinteros pintores tintoreros sastres çapateros y huseros e otros semejantes”, además “cunbicos alpargateros y cabestreros”.<sup>723</sup>

El Dr. Cuenca mencionó que los artesanos vivían separados unos de otros según su oficio:

“[...] y [...] tengan cargos los dichos caçiques y prinçipales y alcaldes [...] y dar horden como todos los yndios oficiales biuan en sus calles por si”.<sup>724</sup>

El nuevo orden económico colonial debía funcionar, por tanto, mediante la creación de un mercado. Una función esencial del mercado era el comercio del algodón.<sup>725</sup> El mercado sustituyó prácticamente a las relaciones de reciprocidad prehispánicas, que también habían caracterizado las relaciones de intercambio de los artesanos. Al igual que las relaciones de reciprocidad, que abarcaban diferentes niveles ecológicos, permitían obtener productos que no se podían cultivar en el propio territorio del grupo social

<sup>720</sup> En otro caso, hubo que volver a distribuir los *mitayos* en Trujillo cuando se propagó la peste. ADL, Leg. 266, Exp. 3064 [1589].

<sup>721</sup> Assadourian 1987: 403.

<sup>722</sup> Cuenca [1566] 1975: 19v.

<sup>723</sup> Ibíd.: 16v, 19v.

<sup>724</sup> Ibíd.: 16v; según el “Aviso del modo que havia en el gobierno de los indios en tiempo del Inga...” sobre el valle de Chíncha, los pescadores vivían allí separados del resto de habitantes en una “calle”. Véase “Aviso...”, en: Rostworowski 1970: 170-171.

<sup>725</sup> Cuenca [1566] 1975: 22v.

correspondiente,<sup>726</sup> ahora esto sería posible a través de las relaciones de mercado. Esto y el orden según el cual debía funcionar el mercado se establecieron en las *ordenanzas*.

“[...] se proueen de lo que no tienen en sus tierras y venden sus comidas rropa lana y algodón ganados frutas y otras cosas que tienen se manda que cada semana el jueves aya trianguez [sic] en la plaça del dicho / pueblo de San Salvador el qual trianguez [sic] se haga de sol a sol y en el los yndios puedan conprar y vender y trocar lo que tuvierén en sus tierras [...] y que una vez el año aya tianguez general al dicho pueblo [...] que dure seis dias [...] y pasados los yndios se bueluan a sus pueblos y los alcaldes del repartimiento [...] a de asistir [...] para hazer justia [...]”.<sup>727</sup>

Los equivalentes que se intercambiaron en el mercado no estuvieron sujetos a ninguna otra restricción por parte del Dr. Cuenca.

“[...] los yndios puedan conprar vender y trocar lo que tuvierén en sus tierras y ouieren menester unos con otros como les pareçiere [...]”.<sup>728</sup>

Solo para los textiles, el Dr. Cuenca había fijado el precio de fabricación de seis *tomines*, como ya se ha mencionado anteriormente. Sin embargo, impuso restricciones al comercio de productos españoles (“mercaderías de Castilla”), como por ejemplo el vino. Se trataba, por tanto, de un mercado restringido en cierto modo, ya que, por temor a que se aprovecharan de los *indios*, se prohibió a los comerciantes españoles y a los miembros de otros grupos étnicos como “mestizos [...] mulatos [...] negros” y a sus *yanaconas* vender entre los *indios*.<sup>729</sup>

No se haría justicia a las condiciones históricas si se atribuyera el funcionamiento de un mercado únicamente a las regulaciones legales pertinentes. Según la *visita* del Dr. Cuenca, ya existían relaciones de intercambio en la costa norte.<sup>730</sup>

El ejemplo anterior de Don Francisco Pisbil, *principal* del *repartimiento* de Chepén y Tecapa, en el que se trataba de la asignación de tejedoras, aunque de forma condicional, pero dentro del marco de las relaciones de reciprocidad, puede verse igualmente en el siguiente contexto, cuyas disposiciones también preveían el uso de la mano de obra de las mujeres no tributarias.

<sup>726</sup> Murra 1982.

<sup>727</sup> Cuenca [1566] 1975: 19v-20r. Esta prueba demuestra que los españoles, incluso en el contexto peruano, solían utilizar el término “tianguez”, procedente del náhuatl, para referirse al “mercado”.

<sup>728</sup> *Ibíd.*: 20r.

<sup>729</sup> *Ibíd.*: 18v; véase el acta de la *visita* de Ferreñafe.

<sup>730</sup> Véase, por ejemplo, AGI-J 457: f. 871, J 458: f. 1917, f. 1830; véase Rostworowski 1991.

Como se ha mencionado anteriormente, el Dr. Cuenca había eximido del pago de tributos a las viudas y a las mujeres solteras. Estas constituían una parte muy importante de la población:

“[...] son en tanto numero que ay Repartimiento donde ay dos y / tres mill yndias solteras”.<sup>731</sup>

Además, ya se ha señalado la constante demanda de textiles de algodón, que fue el motivo por el que el Dr. Cuenca mantuvo la elevada proporción de la renta de los productos, especialmente del algodón sin procesar y procesado, en las *tasas* de la costa. El objetivo del Dr. Cuenca era aumentar aún más esta producción, aprovechando la mano de obra de las mujeres, que no estaban obligadas a pagar tributos, y tratando de mercantilizarlas de hecho. El Dr. Cuenca previó que las viudas y las mujeres solteras procesaran la lana y el algodón almacenados en la tesorería del pueblo y que se les pagara por ello con fondos de la tesorería del pueblo:

“[...] conforme a lo que ellas mismas dizen tienen por bastante paga, y a los que le suelen dar los mercaderes”.<sup>732</sup>

Los ingresos obtenidos por la venta en el mercado debían ingresar en la caja del pueblo. Es evidente que no se trata de relaciones de reciprocidad. Los precios de los textiles producidos de esta manera ya no son fijados por el Dr. Cuenca, sino que son determinados por las propias tejedoras o por los comerciantes, es decir, indirectamente a través del mercado. Las tejedoras están vinculadas a la producción y al intercambio en el mercado a través del precio de la mercancía, que ellas mismas fijan o negocian con los comerciantes. Se paga el trabajo de las tejedoras; las ganancias se destinan en parte a la caja del pueblo y en parte a los comerciantes.

Esta normativa del Dr. Cuenca establece, por tanto, una segunda forma de producción independiente de la renta agraria descrita anteriormente con el ejemplo de Jequetepeque. Esto supuso “un cierto grado de transformación de la estructura productiva como efecto de la demanda externa”.<sup>733</sup>

Sin embargo, esta forma de producción está sujeta a ciertas restricciones y, por lo tanto, a un control del proceso productivo derivado de la regulación de la renta por parte del Dr. Cuenca, como por ejemplo el suministro de la materia prima y la limitación de la jornada laboral, ya que

“lo que les manda hazer es Repartido de quatro en quatro meses y no se han de ocupar en todo el año mas que dos meses”.<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

<sup>732</sup> *Ibíd.*

<sup>733</sup> Assadourian 1982a: 116.

<sup>734</sup> AGI-Lima 92, R. 19, No. 151.

Aquí se aprecia otra diferencia con respecto a la regulación del trabajo de Don Francisco. Mientras que para este se estableció una cantidad máxima de textiles que no debía superarse, en este caso se trata de una limitación del tiempo de trabajo. Esto dejaba abierta la posibilidad de producir una mayor cantidad, siempre y cuando fueran las propias tejedoras quienes fijaran el precio.

Estas regulaciones del Dr. Cuenca favorecieron la monetización y mercantilización de la producción de las *comunidades*. La *visita* contribuyó así a romper con el “sistema indígena primitivo” y apoyar la formación del nuevo sistema económico mercantil.<sup>735</sup> El trabajo de las tejedoras para el *principal* de Chepén y la regulación del trabajo de las viudas y las mujeres solteras por parte del Dr. Cuenca tienen en común la coacción extraeconómica. Assadourian destaca que, en el Perú, en una manipulación única, el Estado ejerció control sobre la mano de obra campesina suprimiendo la renta de los productos, monetizando el excedente de mano de obra y trasladándola fuera de la actividad agrícola clásica en forma de trabajo forzoso temporal.<sup>736</sup>

## Referencias

### Fuentes de archivo

Archivo General de Indias - Sevilla, España (AGI)

Sección Justicia (J)

J 456-461:

Residencia tomada al doctor Gregorio González de Cuenca, oidor de la Real Audiencia de los Reyes y a sus oficiales, de la visita hecha a la provincia de Trujillo, por el licenciado Pedro Sánchez de Paredes, oidor de dicha Audiencia [1573]

Sección Audiencia de Lima (Lima)

Lima 92, Cartas y expedientes: Presidente y oidores de la audiencia (1549-1567)

R. 18, No. 137: Carta de Dr. Cuenca al Rey [1566]

R. 19, Nos. 140, 140a: Traslado de los capítulos que el Dr. Cuenca embio al concilio provincial de los Reyes [1567]

R. 19, No. 151: Carta del Dr. Cuenca al Rey [12 de noviembre de 1567]

Biblioteca Nacional del Perú - Lima, Perú (BN)

“Testimonio real de las provisiones de mitayos y estancia de carne”, Trujillo [1585] (A 262)

“Memorial acerca de las mitas de los indios del Perú”, Buenos Aires [1664] (B 516)

---

<sup>735</sup> Assadourian 1982b: 68-69.

<sup>736</sup> *Ibíd.*: 74.

Archivo Departamental de La Libertad - Trujillo, Perú (ADL)

Judicial - Corregimiento - Causas Ordinarias

Leg. 197, Exp. 1327 [1664], Leg. 205, Exp. 1465 [1683], Leg. 209, Exp. 1564 [1707]

- Asuntos de Gobierno

Leg. 266, Exp. 3058 [1585], Exp. 3064 [1589], Exp. 3074 [1607]; Leg. 267, Exp. 3091 [1616], Exp. 3095 [1617], Exp. 3106 [1623], Exp. 3112 [1626], Exp. 3135 [1641]; Leg. 269, Exp. 3267 [1724], Exp. 3292 [1724]

- Juez Pesquisidor

Leg. 273, Exp. 3396 [1616]

- Compulsas

Leg. 263, Exp. 3003 [1743]

- Real Hacienda - Compulsas

Leg. 131, Exp. 161

## Bibliografía

*Actas del Cabildo de Trujillo*

1969 Vol. 1: 1549-1560, Vol. 2: 1566-1571, Vol. 3: 1598-1604. Lima.

Angulo, Domingo de

1920 Fundación y población de la villa de Zaña (1563). *Revista del Archivo Nacional* 1 (Entrega II):280-301.

Assadourian, Carlos Sempat

1982a *El sistema de la economía colonial: el mercado interior, regiones y espacio económico*. Lima.

1982b La relación entre el campo y la ciudad en los sistemas económicos latinoamericanos (ss. XVI-XIX). *Cultura (Revista del Banco Central del Ecuador)* 5(14):67-77.

1983 Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino. *HISLA. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* 1:7-20.

1985 Las rentas reales, el buen gobierno y la hacienda de dios: el parecer de 1568 de Fr. Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual. *Histórica* 9(1):75-130.

1987 Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial. *Anuario de Estudios Americanos* 44:325-410.

1988 La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y deconstrucción. *Revista de Indias* XLVIII(182-183):109-139.

1989 La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI. *Historia Mexicana* 38(3):419-453.

Brüning, Enrique

[1922] 1989 *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*. Reimpr. Chiclayo.

Cabero, Marco A.

[1604] 1925 Fragmento de una historia de Trujillo. *Revista Histórica* VIII:86–118.

1906 El corregimiento de Saña y el problema histórico de la fundación de Trujillo. *Revista Histórica* 1:151–191, 337–373, 487–514.

Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth

1982 (ed.) *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*. Nueva York y Londres.

Cook, Noble David

1981 *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge.

Cuenca, Gregorio González de

[1566] 1975 Ordenanzas de los yndios (Ordenanzas de Jayanca). En: Rostworowski 1975a, pp. 126–154.

Ecología e Historia

1987 *Probanzas de indios y españoles referentes a las catastróficas lluvias de 1578, en los corregimientos de Trujillo y Saña*. Versión paleográfica y comentarios de Lorenzo Huertas Vallejo. Chiclayo.

Espinoza Soriano, Waldemar

[1540] 1967 El primer informe etnológico sobre Cajamarca. *Revista Peruana de Cultura* 11-12:5–41.

1975 El valle de Jayanca y el reino de los Mochica. Siglos XV y XVI. *Bulletin de l' Institut Francaise d' Etudes Andines* 4(3-4):243–274.

1987 *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyu*. Lima.

Falcón, Francisco

[1567] 1918 Representación hecha en concilio provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los indios. *Col. de Lib. y Doc. ref. a la hist. del Perú* 11:135–176.

[1575] 1970 Carta del lic. Falcón al Rey. En: Lohmann Villena 1970, Apéndice II, pp. 187–190.

García de Castro, Lope

[1565] 1957 Ordenanzas de corregidores. En: Lohmann Villena 1957, pp. 509–519.

Golte, Jürgen

1973 *Bauern in Peru. Entwicklungsfaktoren in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte der indianischen Landbevölkerung von der Inka-Zeit bis heute*. Berlín.

Gómez Cumpa, José

1989 El oidor Gregorio González de Cuenca y el origen de Chiclayo: un capítulo de la política urbana colonial del siglo XVI. *Alternativa, Revista de análisis del Norte* (12):53–68.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

[1613] 1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 3 vols. México.

Huertas Vallejo, Lorenzo

1985 Sintos originarios y colliques forasteros: antiguos pobladores de la provincia de Chiclayo. *Alternativa, Revista de análisis del Norte* 1(2):61–64.

Jara, Álvaro

1987 *Trabajo y salario indígena, siglo XVI*. Santiago de Chile.

Levillier, Roberto

1921 (ed.) *Gobernantes del Perú*. Vol. 1. Madrid.

1922 (ed.) *Audiencia de Lima*. Vol. 1 (1549-1564). Madrid.

Lissón Chávez, Emilio

1944 (ed.) *La iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Vol. 2. 5 vols., publicados 1943-1947. Vols. 1-3: Siglo XVI. Sevilla.

Lohmann Villena, Guillermo

1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima.

1969-70 Nuevos datos sobre los linajes de los caciques de Lambayeque y Ferreñafe. *Revista del Museo Nacional* 36:102–107.

1970 El licenciado Francisco Falcón (1521-1587): vida, escritos y actuación en el Perú de un procurador de los indios. *Anuario de Estudios Americanos* XXVII:131–194.

Loredo, Rafael

1940 El reparto de Guaynarima [Introducción]. *Revista Histórica* XIII:78–124.

Matienzo, Juan de

[1567] 1967 *Gobierno del Perú*. Lima y París.

Moseley, Michael E.

1992 *The Incas and their ancestors. The archaeology of Peru*. Londres.

Murra, John V.

1967 La visita de los Chupachu como fuente etnológica. En: Ortiz de Zúñiga [1562] 1967 (ed.), pp. 383–406. Huánuco.

1975a *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima.

1975b La función del tejido en varios contextos sociales y políticos (1958). En: Murra 1975a, pp. 145–170.

1975c Un reino aymara en 1567 (1968, 1970). En: Murra 1975a, pp. 193–221.

1982 The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inca State. En: Collier, Rosaldo y Wirth 1982, pp. 237–262.

Netherly, Patricia

1977 Local Level Lords on the North Coast of Peru. Tesis de doctorado. Ann Arbor: Cornell University.

Ortiz de Zúñiga, Iñigo

[1562] 1967 *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Murra, John V. (ed.). Vol. 1. 2 vols., publicados 1967-1972. Huánuco.

Peralta Ruiz, Victor

1986 Guía bibliográfica para el estudio de la región Lambayecana. En: Miguel Glave Manuel Burga y Victor Peralta (eds.), *La historia agraria*, pp. 118–188. Chiclayo.

Polo de Ondegardo, Juan

[1561] 1940 Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú. *Revista Histórica* XIII:125–138.

[1571] 1990 Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a las indios sus fueros. En: Laura González Pujana y Alicia Alonso (eds.), *Polo de Ondegardo. El mundo de los incas*, pp. 40–171. Madrid.

Puente Brunke, José de la

1992 *Encomienda y Encomenderos en el Perú*. Sevilla.

Ramírez, Susan

1981 La organización económica de la costa Norte: un análisis preliminar del período prehispánico tardío. En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y Antropología Andina. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*, pp. 281–298. Lima.

1986 *Provincial Patriarchs. Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1987 The “Dueño de Indios”: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the “Curaca de los Viejos Antiguos” under the Spanish in Sixteenth-Century Peru. *Hispanic American Historical Review* 67:575–610.

Rischar, Stefan

1984 *Hydraulische Landwirtschaft im kolonialen Trujillo, Perú (16., 17. und 18. Jhd.): Wasserverteilung und Wasserraub im sozioökonomischen Kontext*. Hamburg.

Rocca Torres, Luís

1985 *La otra historia. Memoria colectiva y canto del pueblo de Zaña*. Lima.

Rostworowski, María

1961 *Curacas y sucesiones. Costa Norte*. Lima.

1970 Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios. *Revista Española de Antropología Americana* 5:135–178.

1975a Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9:119–154.



Rostworowski, María

1975b Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico. *Revista del Museo Nacional* 34:311–349.

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima.

1991 Los modelos económicos. En: Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América Española*, pp. 7–16. Barcelona.

Sánchez Bella, Ismael

1991 (ed.) *Derecho Indiano. Estudios*. Vol. 1: Las visitas generales en la América española (ss. XVI-XVII). Vol. 2: Fuentes. Literatura Jurídica. Derecho Público. El gobierno del Perú: 1556-1564. En: Vol. 2, *ibíd.* Pamplona.

Santillán, Fernando de

[1563] 1879 Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. En: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid.

[1563] 1950 Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. En: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Asunción.

Spalding, Karen

1973 Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society. *Hispanic American Historical Review* 53(4):581–599.

1975 Hacienda - Village Relations in Andean Society to 1830. *Latin American Perspectives* 2(1):107–121.

1982 Exploitation as an Economic System: The State and the Extraction of Surplus in Colonial Peru. En: Collier, Rosaldo y Wirth (1982), pp. 321–342.

1984 *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford, California.

Toledo, Francisco de

1989 *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Vol. 2. 2 vols. Vol. 1 (1986): 1569-1574, Vol. 2 (1989): 1575-1580. Sevilla.

Toro Montalvo, César

1989 Informe sustancial sobre el cacicazgo de Lambayeque del que habla en posesion Don Eugenio Victorio Temoche Farrochumbi Puicun Soli. En: *Antología de Lambayeque*, pp. 140–142. Lima.

Trelles Arestegui, Efrain

1978 Cambios en la tributación en una encomienda en el sur peruano: comparación de las tasas de La Gasca y Toledo. En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, pp. 33–39. Lima.

Trimborn, Hermann

1927 Familien- und Erbrecht im präkolumbischen Peru. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 42:352–392.

Trimborn, Hermann

1979 *El reino de Lambayeque en el antiguo Perú*. Collectanea Instituti Anthropos 19. St. Augustin.

Vargas Ugarte, Rubén

1942 Los mochicas y el cacicazgo de Lambayeque. En: *Actas y Trabajos Científicos del XXVII. Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, pp. 475–482. México.

Zavala, Silvio

1978 *El servicio personal de los indios en el Perú*. Vol. 1: Extractos del siglo XVI. 3 vols. México.

Zevallos Quiñones, Jorge

1973 La ropa de tributo de las encomiendas trujillanas en el siglo XVI. *Historia y Cultura* 7:107–127.

1989 *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo.

Zorraquín Becú, Ricardo

1986 Los derechos indígenas. *Revista de Historia del Derecho* 14:427–451.

## RESEÑA DE LIBROS

*Qué soles se acercaban al pasado. Homenaje a Luis Millones.* 3 volúmenes. Alejandro Málaga. 2024. Lima: Universidad César Vallejo, 1356 pp., ISBN: 9786125114341, 240 soles.

Juan Carlos La Serna

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)

ORCID: 0000-0002-0350-3709

[juan.laserna@unmsm.edu.pe](mailto:juan.laserna@unmsm.edu.pe)

Recibido: 4 de noviembre de 2025 / Received: November 4, 2025, Aceptado: 9 de diciembre 2025 / Accepted: December 9, 2025.



Luis Millones Santa Gadea (Lima, 1940) es un destacado académico peruano, reconocido por sus estudios sobre las sociedades andinas y la religiosidad popular contemporánea. Formado como historiador en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la década de 1960, posteriormente llevó estudios de posgrado en Chile y los Estados Unidos, acercándose a la antropología y decantándose por una de las áreas de investigación que ha sido crucial para la comprensión del proceso histórico y cultural del Perú: la etnohistoria andina. Su fructífera y prolongada trayectoria académica, que supera los 50 años dedicados a la pesquisa de archivo, el trabajo de campo, la cátedra universitaria y la divulgación científica, lo convierte en uno de los más connotados referentes de las Ciencias Sociales en nuestro país.

En los años recientes, Millones ha sido objeto de diversos homenajes en los que se han destacado los hechos más significativos de su vida personal y trayectoria profesional. De aquí que podamos identificar algunos episodios que, rescatados de su memoria, marcaron su niñez y juventud, circunstancias donde el barrio, el fútbol y la universidad parecen alinearse como hitos que formaron su carácter y despertaron un temprano interés por el conocimiento profundo de la realidad peruana.

Se crió en el barrio de Chacaritas, un conjunto de plazuelas y quintas donde, a mediados del siglo XX, se evidenciaba el crisol étnico que terminó por afirmar la identidad del Centro de Lima, confluencia de diversas herencias: hispánica, africana, asiática y andina. Un medio no exento de conflicto y pugnas, donde el uso de los puños, la criollada y “la cultura del callejón” definían la pertenencia a una comunidad, formaron el temperamento de sus integrantes y expresaron la resistencia juvenil frente a una realidad marcada por la precariedad.

Su encuentro con el mundo espiritual de los Andes terminó de decidirse en el Archivo de Indias, a donde fue a realizar su primer trabajo de investigación documental, con 23 años a cuestas. Fue el azar y la pericia en la lectura paleográfica, lo que le permitió identificar un expediente que, tras medio siglo de su hallazgo, sigue siendo uno de los aportes cruciales de su obra académica: el caso del *taki onqoy*. En una época en la que la valía del historiador se medía por su capacidad de “encontrar el documento”, este expediente del siglo XVI, que narra la existencia de un movimiento indígena de resistencia al dominio espiritual de la iglesia católica, fue clave para su posterior posicionamiento profesional. Con este hallazgo “quedó mi carrera asegurada”, ha señalado en más de una ocasión.<sup>1</sup> De aquí vendría su tesis de doctorado (1967) y sus primeros artículos publicados en revistas especializadas. Y, pese a las críticas que con los años han surgido acerca de su interpretación de este hecho, el *taki onqoy* de Millones ha sido un importante referente en los estudios etnohistóricos en el Perú, logrando trascender la discusión académica y posicionándose fuertemente en los discursos identitarios de los Andes centrales peruanos.

---

<sup>1</sup> Los testimonios incluidos en esta reseña provienen de una entrevista personal del autor al doctor Luis Millones. Lima, 31 de julio del 2025.

Si bien fue tras su internamiento en los archivos en Sevilla donde Millones terminó convertido en un especialista del fenómeno religioso andino, su acercamiento a la espiritualidad popular es muy anterior. Y aquí se resaltan dos hechos. El primero de ellos, producto de su propia experiencia familiar. La relación con su abuela, migrante ancashina y quechuahablante quien, además de ofrecerle el afecto y la compañía en un hogar disfuncional, lo acercó tempranamente al mundo de duendes, demonios y condenados, seres propios del universo de creencias andinas. “Cuando íbamos a acostarnos, o en cualquier momento que ella podía, nos contaba un cuento que era de la comunidad. Yo aprendí mucho de eso”, recuerda Millones.

Y, en segundo lugar, su ingreso a la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde además de codearse con un conjunto de compañeros que lo cobijaron y cuya amistad compartirá a lo largo de su vida, pudo entablar una relación directa con profesores como Honorio Ferrero, figura destacada en los estudios transdisciplinarios de la religión en el país. Fue a través del acompañamiento académico de Ferrero que pudo nutrirse de una novedosa bibliografía que integraría a sus reflexiones sobre la sociedad andina, lecturas que lo formaron en la apertura intelectual y la curiosidad necesarias para su acercamiento al dinámico mundo espiritual de los peruanos.

En su juventud, Millones tuvo la suerte de poder relacionarse a los dos centros de producción científica más importantes del Perú de la segunda mitad del siglo XX, los claustros de la Católica y San Marcos. Y, en el febril ecosistema cultural de la década de 1960, integrarse a grupos de estudio y de debate promovidos por intelectuales de la talla de María Rostorowski, Raúl Porras Barrenechea, Juan Mejía Baca o Luis E. Valcárcel. Fue allí donde el interés por el mundo andino venía propiciando la apertura de espacios de diálogo entre los consagrados profesores sanmarquinos y las nuevas generaciones de docentes y estudiantes que se formaban en las aulas universitarias limeñas.

Como historiador, Millones descubrió tempranamente que su formación como andinista estaba incompleta sin un acercamiento a la antropología. Entonces, la Universidad Católica no ofrecía una carrera profesional, solo un seminario que se ofrecía en el Instituto Riva-Agüero. Por su propia curiosidad y bajo la guía de Honorio Ferrero fue introduciéndose en esta disciplina, formación autodidacta que, más adelante, formalizaría con un título de maestría en la Universidad de Illinois (1977).

El relato personal de Millones nos lleva a otra aventura. Una más honesta y profana, donde se reflexiona sobre el trabajo remunerado y las necesidades materiales. Asuntos impostergables en un país donde la vida académica exige sacrificios y la permanente búsqueda de recursos –siempre– escasos. A diferencia de sus compañeros de universidad, nuestro etnohistoriador carecía del respaldo de una familia posicionada económicamente por lo que, en sus años de formación, el asunto monetario fue una preocupación constante. Allí su voluntad de formarse paralelamente como profesor de educación secundaria. En este aspecto de su vida, destaca la solidaridad de maestros y amigos que

le facilitaron oportunidades laborales y lo encaminaron a buscar las becas internacionales que permitieron, además de su especialización, la manutención de una familia que, con los años, fue incluyendo a nuevos integrantes.

Millones ingresó a la docencia universitaria en la década de 1970, destacando su paso por la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde hoy es profesor emérito. Además, ha sido profesor visitante en los Estados Unidos, Italia y Canadá. Un episodio clave para la realización de sus proyectos académicos ha sido su relación con el Museo Etnológico Nacional de Osaka que, desde 1979 y por el lapso de 30 años, le ofreció el respaldo institucional y financiero para dedicarse a la investigación de campo y los archivos.

Luego de tres décadas dedicadas al estudio de la historia y la espiritualidad de los pueblos indígenas y mestizos de los andes centrales, en los noventa Millones direccionó su interés a la sociedad norcosteña. Fue el literato Miguel Gutiérrez quien le propuso iniciar esta nueva aventura, viaje en el que, acompañado de Renata Mayer, descendería de los cultos a las montañas sagradas en dirección al mundo espiritual de los pueblos del mar. Millones recuerda que fue el literato piurano quien le dijo “ya déjate de ir a la sierra, tienes que conocer la costa” y le ofreció los primeros contactos para iniciar este trayecto que le permitió profundizar en el estudio de la tradición de los tallanes, el mundo del curanderismo costeño y la religiosidad festiva piurana.

No es posible reconstruir la trayectoria de Luis Millones sin resaltar el papel que ha ocupado su esposa Renata Mayer en esta empresa. A lo largo de los años, ella ha venido acompañando su trájín académico, como confidente, colega y entusiasta correctora. Allí que muchos de los trabajos publicados reconozca la autoría de ambos especialistas. Es ella quien también organiza la agenda diaria y la vida en el hogar, donde se ordenan las actividades de lectura y escritura, así como el diálogo con colegas y estudiantes que llegan a la casa de la pareja Millones-Mayer en busca de asesoría o alguna recomendación.

Tras una larga vida dedicada al estudio del Perú andino, Luis Millones ha recibido diversos homenajes y reconocimientos: entrevistas, compilaciones de ensayos y reflexiones personales y doctorados *honoris causa*. En este mismo afán, el Fondo Editorial de la Universidad César Vallejo le ha dedicado una voluminosa obra conjunta donde numerosos especialistas, amigos y colegas de tres continentes, reflexionan desde sus propias experiencias y experticias, algunos de los tópicos que han despertado el interés del ilustre etnohistoriador. La coordinación de esta obra conjunta corrió a cargo de los historiadores Alejandro Málaga, Claudia Rosas y Daniel Guzmán.

La compilación incluye 34 trabajos inéditos, además de cuatro textos misceláneos con los que se abre la obra conjunta y ofrecen al lector una impresión de los círculos de afectos y las redes de colaboración académica que Millones ha trazado a lo largo de

su prolongada trayectoria. Los coordinadores decidieron organizar el repertorio de artículos en tres volúmenes, cada uno dividido en tres secciones. La división en secciones responde al interés de exponer los tópicos trazados en su labor científica. Así, el primer tomo inicia con una sección que incluye tres textos sobre el *taki onqoy*, una segunda sección en la que los trabajos se centran en el estudio etnohistórico de las comunidades indígenas, y cierra con una sección en la que se integran estudios sobre memorias e imaginarios populares.

En el segundo volumen, la primera sección ofrece escritos referidos al mundo prehispánico en los Andes y Mesoamérica, la segunda –la más numerosa de los tres volúmenes– dedicada a las fiestas, danzas y ritualidades andinas, y una tercera en la que los autores reflexionan sobre el legado del amauta José María Arguedas, máximo referente de la antropología andinista peruana.

El tercer volumen inicia con una sección dedicada al estudio de las sociedades coloniales de los siglos XVI y XVII a través de las crónicas, continuando con trabajos dedicados al impacto de las reformas borbónicas en la América española del siglo XVIII, y cierra con una sección que lleva el rótulo de “Educación y política”, con trabajos de corte histórico que se centran en los casos peruano y español del siglo XX.

La obra conjunta lleva el título de *Qué soles se acercaban al pasado*, extracto de un poema con el que Javier Heraud, compañero en sus primeros años de universidad, le expresaba su amistad y respeto. La iniciativa por publicar una obra conjunta en homenaje a Luis Millones surgió hace más de una década y, tras asegurar la participación de los autores, logró finalmente recibir el apoyo financiero del fondo editorial universitario. A recomendación de sus colegas, Millones decidió no participar directamente de las decisiones editoriales. Únicamente aportó un conjunto de fotografías personales que, a manera de dossier, ilustran las páginas finales de cada volumen.

El lector podrá reconocer en esa obra el aprecio y admiración que genera Millones entre los académicos latinoamericanistas. La compilación incluye los aportes de especialistas en historia, antropología y lingüística del Perú, Bolivia, Chile, Estados Unidos, Japón, España, Alemania, Chile y Argentina, quienes desde sus diversas disciplinas reflexionan sobre los grandes temas e interrogantes que, en décadas pasadas, despertaron el interés del ilustre investigador peruano.

La lectura del conjunto de trabajos presentados en este homenaje nos permite hacer un trazado del devenir de los estudios andinistas, en el que se destaca el diálogo interdisciplinario entre la historia, la antropología y la lingüística, la temprana valoración de las crónicas coloniales para el estudio de las sociedades indígenas americanas, así como el renovado interés por comprender el significado de los universos rituales y festivos en los Andes. La participación de autores de diversas academias nacionales refleja también el afán de Millones por impulsar el trabajo interdisciplinario, así como los es-

tudios comparativos que promuevan el diálogo —poco usual en nuestro medio— entre especialistas de las dos áreas culturales más importantes del continente, los Andes y Mesoamérica. Esfuerzo que, en los últimos años, se ve reflejado en las colaboraciones y publicaciones en las que Millones sigue participando activamente.

Esta obra es un justo reconocimiento a una larga y denodada carrera de un investigador y maestro que, desde la década de 1960, se introdujo a las pesquisas de archivos, recorrió numerosas comunidades andinas y promovió el diálogo desde las aulas universitarias a fin de ampliar nuestro conocimiento sobre las sociedades del pasado y problematizar los desafíos de la sociedad peruana contemporánea. Labor y curiosidad que le permitieron trazar una serie de tópicos que hoy siguen guiando la investigación, especialmente en el área de los estudios andinistas.





## RESEÑA DE LIBROS

### Profundizando un corpus etnográfico y repensando los métodos de publicación antropológica

*Cañaris II. Arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas.* Juan Javier Rivera Andía, ed. 2025. Buenos Aires: Rumbosur, 288 pp., ISBN: 978-987-4474-58-2

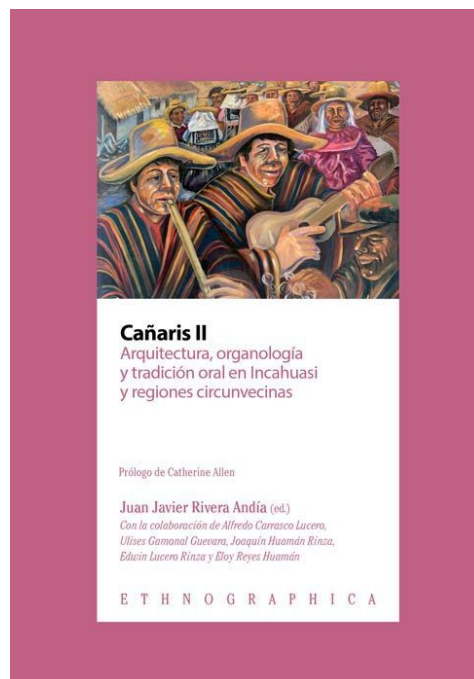
Walther Maradiegue

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-8235-8334

wmara@uni-bonn.de

Recibido: 9 de octubre de 2025 / Received: October 9, 2025, Aceptado: 30 de octubre de 2025 / Accepted: October 30, 2025



La antropología peruana –y la que se puede denominar como antropología andina– se desarrolla históricamente habitada por ausencias y olvidos, a menudo consecuencia de las políticas raciales del país y de las agendas impuestas por los grandes centros académicos del norte global. Dentro de este mapa de inclusiones y olvidos, más de una región y grupo social han permanecidos relegados de esta atención académica. Aunque, como es de suponer, esto no ha implicado que dichos grupos sociales no hayan perseverado en la defensa de sus culturas, lenguas y territorios. El norte del Perú –como región, como territorio histórico-cultural, y superando las divisiones entre costa y sierra que aún permean en el imaginario nacional peruano– es sede de varios de estos grupos relegados por la academia: investigaciones etnográficas sobre comunidades Quechua, Muchik, Tallán, afrodescendientes, Tusán y Nikkei son escasas, salvo pocas aunque sobresalientes excepciones. En este panorama, es aún más llamativa la escasez de trabajo etnográfico en la zona altoandina de esta región, que comprende en su mayor parte el límite oriental de la región Lambayeque y sus zonas limítrofes con las regiones Cajamarca y Piura. Desde hace más de una década, el antropólogo Juan Javier Rivera Andía ha venido trabajando y publicando etnografías y otras publicaciones de género diverso, dedicados a lo que él denomina el área Cañaris para contrarrestar dicho olvido académico y para contrastar algunas generalizaciones construidas desde los andes del sur peruano. Libros, artículos y otros materiales audiovisuales han venido construyendo un robusto corpus que se constituye en fuente ineludible para los que nos interesamos por conocer más de esta región de los Andes.

Como su título explica, el libro *Cañaris II. Arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas* es el segundo volumen que recopila textos de su editor, así como incluye estudios y creaciones literarias de estudiosos y autores de la misma región Cañaris. Así, el volumen puede ser leído como un texto de múltiples perspectivas donde no prima una sola voz, sino que incluye el trabajo que autores nativos de esta región han publicado previamente en otros espacios, o que han producido expresamente para este libro. Esto ya de por sí suma una capa de valor a esta publicación, en tanto descentra la voz antropológica y la pone al mismo nivel de investigaciones de expertos locales que a lo largo de su vida han recopilado informaciones respecto a la cultura e historia de esta región.

La lectora que requiera una introducción sistemática a los estudios y debates sobre esta región haría bien en aproximarse a la introducción que Rivera Andía desarrolla en el primer volumen de esta serie, denominado *Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú* (Rivera Andía 2018). Mientras que aquel volumen resalta estudios históricos y geográficos, en el segundo prevalecen compilaciones de tradición oral, estudios sobre organología y música, así como trabajos que discuten el rol de la Iglesia de Incahuasi en el ordenamiento territorial y cosmológico de esta región de los Andes. Sobre este último punto –y volviendo al volumen *Cañaris II*– es destacable el prólogo de Catherine Allen, quien compila los argumentos desarrollados por más de un autor en este libro y ve en el rol de esta iglesia dentro de las territorialidades indígenas una

aproximación a la orientación ontológica “en la que el mundo se experimenta en términos de redes de relaciones” (p. 14). Este tema es transversal al libro y es articulado por el mismo Rivera Andía, así como por Eloy Reyes Huamán y Alfredo Carrasco Lucero, entre otros.

Un segundo tema transversal al libro tiene que ver con los instrumentos musicales tradicionales y utilizados en Incahuasi, donde destaca el *kinranpinkullu*, que el editor ya ha descrito y examinado en otros espacios (Rivera Andía 2011, 2017). Al respecto, mayores detalles estructurales y musicológicos son proporcionados en la segunda parte del libro, que brinda mayores luces al estudio de este instrumento que, según el editor, constituye un caso particular en la organología andina. La tercera parte de este libro incluye compilaciones de tradición oral en el área Cañaris escritas por Alfredo Carrasco Lucero, Joaquín Huamán Rinza y Ulises Gamonal Guevara. Esta sección es valiosa en tanto incluye historias orales provenientes no sólo de la misma área Cañaris sino de zonas aledañas y del alto Marañón. Entiendo que esta selección invita a vislumbrar conexiones entre el área Cañaris y sus adyacentes regiones en el norte de la región Cajamarca. La proveniencia de motivos comunes, animales que circulan entre territorios ecológico-culturales, y tópicos que se encuentran en más de uno de estos espacios, sugieren que existen conexiones históricas y culturales que deberán ser más analizadas en el futuro.

El anexo del libro ofrece una muestra corta pero significativa de poesía contemporánea escrita por autores Cañaris, lo que da cuenta de que en esta región la producción literaria sigue buscando nuevas avenidas creativas a medio camino entre los motivos tradicionales y las amenazas contemporáneas del extractivismo y la desidia del estado peruano. Curiosamente, el texto del poeta Edwin Lucero Rinza es el único en todo el volumen que ha sido escrito originalmente en Quechua y ha renunciado a la traducción en español. Esto tiene que ver con la decisión de este autor respecto a su trabajo literario, aunque también llama la atención sobre la ausencia de textos primarios en esta lengua en el volumen. Junto a otros grupos indígenas de los Andes, la región Cañaris aún lucha por preservar su lengua en lo que concierne a servicios estatales, materiales educativos, etc., por lo que futuros trabajos en, sobre y con autores indígenas deberían replicar este interés. Una ausencia similar tiene que ver con la inclusión de autoras mujeres en este tipo de compilaciones, reclamo que no se circunscribe a una inclusión simbólica o discursiva, sino al conocimiento preservado por y entre mujeres en esta región, información etnográfica que será valiosa de recopilar respecto a –por ejemplo– el aprendizaje y el uso de plantas medicinales y su relación con el territorio y ecologías regionales.

A pesar de estas observaciones, este libro continúa de manera destacada la línea inaugurada por su editor en el primer volumen de esta serie y constituye un gran aporte no sólo al conocimiento sobre esta región, sino a las metodologías de edición y co-autoría intelectual tan oportunas para la antropología contemporánea. Así, este libro no es sólo

una contribución para aprender sobre una región andina que sigue siendo poco conocida, sino también una novedad en el estilo de publicaciones colaborativas y horizontales en las ciencias sociales.

## Referencias

Rivera Andía, Juan Javier

- 2011 Una flauta transversa tañida por intérpretes femeninos en la sierra norte peruana. *Estudios Latinoamericanos* 31:127–144. DOI: 10.36447/Estudios2011.v31.art8.
- 2017 Ritual, concursos folklóricos, minería y estigmatización como “pobres” en el norte peruano indígena: una perspectiva desde los cañarenses quechuahablantes contemporáneos. *Revista de Ciencia Política (Santiago)* 37(3):767–786. DOI: 10.4067/S0718-090X2017000300767.
- 2018 (ed.) *Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Ethnografica. 384 págs.



---

VOCES

## “Hacer hablar a los antepasados”

Udo Oberem, Catherine Julien y el trabajo con fuentes.  
Una entrevista con Kerstin Nowack

Danitza Márquez Ramírez

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0009-0007-6168-2681

damarquezra@gmail.com

Sergio Bebin Cúneo

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-9627-8415

sergiobebin@gmail.com

Joaquín J. A. Molina M.

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0001-9130-447X

joaquinmolinam@gmail.com

Kerstin Nowack

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

kerstin\_nowack@gmx.de

Recibido: 13 de octubre de 2025 / Received: October 13, 2025, Aceptado: 5 de diciembre de 2025 / Accepted: December 5, 2025

### Resumen

Esta contribución presenta una entrevista con Kerstin Nowack que reconstruye, desde la memoria intelectual y afectiva, la doble herencia de Udo Oberem y Catherine Julien en la configuración de los estudios andinos en Bonn. A partir de recuerdos de formación en los años 1980, Nowack describe el papel de Oberem en la consolidación de una etnohistoria rigurosa, centrada en el trabajo directo con fuentes primarias —crónicas, documentación judicial y notarial— y en una ética de lectura que rechaza las citas mediadas y las traducciones acríticas. La conversación recorre la génesis de la serie “Bonner Amerikanistische Studien” (BAS), el lugar de los estudios andinos dentro de la *Altamerikanistik* alemana y las tensiones institucionales que marcaron la sucesión de Oberem. En paralelo, se examina la trayectoria de Catherine Julien, su colaboración con proyectos arqueológicos y etnohistóricos en Bolivia, su trabajo exhaustivo en archivos como el de Sevilla y la importancia de publicar en español para dialogar con colegas latinoamericanos. La entrevista concluye con una reflexión personal sobre el estado actual y los posibles futuros de los estudios andinos en Bonn.

### Palabras clave

Etnohistoria andina, *Altamerikanistik*, Investigación de archivo, Udo Oberem, Catherine Julien

### Abstract

This contribution presents an interview with Kerstin Nowack that reconstructs, from intellectual and emotional memory, the dual legacy of Udo Oberem and Catherine Julien in shaping Andean studies in Bonn. Drawing on her formative experiences in the 1980s, Nowack describes Oberem’s role in consolidating a rigorous ethnohistory, centered on direct engagement with primary sources—chronicles, judicial and notarial documents—and on an ethic of reading that rejects mediated quotations and uncritical translations. The conversation traces the genesis of the “Bonner Amerikanistische Studien” (BAS) series, the place of Andean studies within German *Altamerikanistik*, and the institutional tensions that marked Oberem’s succession. In parallel, the interview examines Catherine Julien’s career, her collaboration on archaeological and ethnohistorical projects in Bolivia, her extensive work in archives such as the one in Seville, and the importance of publishing in Spanish to engage in dialogue with Latin American colleagues. The interview concludes with a personal reflection on the current state and possible futures of Andean studies in Bonn.

### Keywords

Andean ethnohistory, *Altamerikanistik*, archival research, Udo Oberem, Catherine Julien

*La entrevista con Kerstin Nowack se realizó el 13 de octubre de 2025 en el Museo BASA (Colección de las Américas de Bonn) del Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn.*

**Danitza Márquez Ramírez (DMR):** Conversando con Karoline Noack sobre a qué colegas incluir en este dossier, se mencionó que una de las razones por las cuales Catherine Julien vino a Bonn en ese tiempo fue, naturalmente, la figura de Udo Oberem y lo que aquí se estaba discutiendo. De allí surgió la idea de incluir alguna contribución sobre el legado de Oberem al Departamento de Antropología de las Américas (Noack 2018): no solo el investigador, sino el profesor que motivaba a estudiantes y conversaba con ellos. Ese lado no nos es tan cercano porque hoy accedemos a él principalmente a través de sus escritos. Como parte del homenaje a Catherine Julien que constituye el presente dossier, buscamos recordar a quienes pasaron por el Departamento de Antropología de las Américas y moldearon la forma de enseñar historia andina aquí. Por eso nos alegra estar en este conversatorio sobre Catherine Julien, el profesor Oberem y su época.

**Kerstin Nowack (KN):** Veré en qué medida puedo contribuir. Estudié aquí por primera vez en 1981 y Oberem falleció cinco años después. Mi experiencia con él fue importante; aún recuerdo con nitidez sus pautas: cómo hacer historia, cómo usar las fuentes. Tenía opiniones firmes y precisas; todavía recuerdo sus dichos. Ahora mismo estoy leyendo un artículo de un historiador boliviano sobre *ayllus* y territorio, cuestiones complejas entre los incas y las sociedades locales de ese tiempo. En un momento detecté algo problemático en ese artículo, y su raíz está en lo que Oberem me enseñó hace tantos años: no citar fuentes (primarias ni secundarias) a través de otras fuentes secundarias. Una regla simple que, sin embargo, se incumple a veces. Él recalca que ese no era el método apropiado y que siempre había que consultar el material más original. Salvo que sea completamente inaccesible, algo más frecuente hace 40 años que hoy. Ahora puedo sentarme con el ordenador y leer en línea revistas argentinas de 1937 o 1939 sin problema; entonces, si no estaban en la biblioteca Ibero-Amerikanisches Institut, no eran accesibles. Es una de esas cosas que me hacen oír a Oberem “hablándome” todavía. Resulta extraño, porque no conservo tantos recuerdos de su método docente o de seminarios concretos; muchas cosas se han diluido con los años. Pero esas reglas pequeñas siguen muy presentes.

**Sergio Bebin Cúneo (SBC):** Usted mencionó que llegó al departamento en 1981. ¿Qué la motivó a estudiar estos temas? ¿Cómo se interesó por los estudios andinos o latino-americanos?

**KN:** Es una pregunta difícil. Tiene que ver con mi juventud y con una tradición de lecturas en Alemania sobre pueblos indígenas norteamericanos. Por recomendación de mi padre leí libros sobre Tecumseh, conocido en Estados Unidos por organizar resistencias contra los estadounidenses, con apoyo británico, a comienzos del siglo XIX. Eso despertó mi interés por los indígenas de Norteamérica, al nivel de lecturas para jóvenes: novelas y textos serios. Al mismo tiempo, por influencia de mi madre y su interés por el pasado, me interesé en la arqueología. Al terminar la escuela pensé que no tenía sentido estudiar América del Norte: allí hay mucha gente para estudiar sus propias culturas indígenas y, como alemana, probablemente nadie me necesitaba. Supe entonces de estos

estudios —entonces llamados *Altamerikanistik*— en tres lugares. Soy de Hamburgo; las sedes eran Hamburgo, Berlín occidental y Bonn. Por razones personales quería irme a otra ciudad. Berlín occidental no me atrajo debido a su ubicación en el interior de la República Democrática Alemana. Conocí a alguien del Museo de Etnología de Hamburgo (Museum für Völkerkunde, hoy MARKK); me preguntó si me interesaba la lingüística: le dije que de ninguna manera, y eso descartó Hamburgo, donde se trabajaba mucho con lenguas y con Mesoamérica. Aquella persona me recomendó a Udo Oberem como buen profesor, y por eso llegué aquí. No soy aventurera; me gusta “viajar” con la mente.

**SBC:** ¿Qué líneas de investigación o enseñanzas aquí la motivaron a continuar? ¿Qué hacía Oberem entonces que la cautivó?

**KN:** El Departamento de Antropología de las Américas estaba separado de la antropología general. Tomé ambos, y también prehistoria, para tener algo de arqueología. Por eso me cuesta atribuir qué parte de lo que hice estaba directamente vinculada a Oberem, sobre todo en los primeros años. En los estudios avanzados —teníamos un sistema distinto al de hoy— Oberem estuvo más presente. Subrayaba el trabajo con fuentes y, naturalmente, los incas en general (aunque sus intereses personales se vinculaban más con Ecuador). Distinguíamos entre seminarios y clases magistrales, y debíamos escribir trabajos extensos; a veces eran casi primeras investigaciones a partir de fuentes. El resultado fue mi interés duradero por los incas. Durante años alguien me llamó “discípula de Oberem” por lo incaico. Y, aunque él era excelente profesor —clases y seminarios bien organizados, lógicos, los temas seguían un hilo—, mantenía distancia: nunca tuve impresión de su vida fuera de la universidad; la relación era distante.

**Joaquín Molina (JM):** ¿Había más profesores en ese momento?

**KN:** Sí. En antropología, Hans-Jürgen Paproth. Y quisiera mencionar algo sobre la serie “Bonner Amerikanistische Studien” (BAS): fue impulsada por Oberem en los años setenta, cuando se introdujeron las tesis de maestría en humanidades. Esas tesis no se publicaban; Oberem consideró que algunas eran muy buenas y se perdían, y así nació la serie. Sin recursos, con estudiantes que no ganaban mucho, se alcanzaron más de cincuenta publicaciones: algo increíble y motivo de orgullo institucional.

**JM:** ¿Recuerda alguna ponencia o seminario de Oberem en particular? ¿Algún invitado?

**KN:** Antes de su muerte hubo, por ejemplo, una conferencia —creo que sobre Ecuador— que luego se publicó;<sup>1</sup> no participé, no me interesó tanto en ese momento. No recuerdo temas concretos de sus seminarios en los que estuve. Sí recuerdo un seminario sobre los incas en Ecuador: cada participante debía escribir un trabajo a partir de preguntas guiadas y de grandes fuentes narrativas —las llamadas crónicas; prefiero lla-

---

<sup>1</sup> Las memorias de ese simposio celebrado en 1984 en Bonn fue publicado como “Libro jubilar en homenaje a Udo Oberem, con motivo de su sexagésimo aniversario” (Moreno Yáñez 1985).



marlas “fuentes narrativas”—. A mí me asignaron a Murúa (1987); no fue una lectura fácil con mi español de entonces. Me fascinó su información sobre la guerra incaica: fue el tema de mi tesis de maestría (no de doctorado). Hoy estoy por publicar un libro sobre la guerra civil entre los incas (Nowack en prensa); finalmente se ha concluido tras muchos años. El origen fue ese trabajo en el seminario avanzado.

**DMR:** ¿Qué buscaba Oberem en los alumnos? ¿En qué era más incisivo?

**KN:** En ese tiempo él escribía sobre los incas en Ecuador y promovía el uso riguroso de materiales. Mi tesis de maestría abordó la guerra de los incas con base en Cieza de León (1880); otra colega, aunque no se interesaba por temas de guerra, escribió sobre lo mismo basándose en Felipe Guaman Poma de Ayala ([1615] 1987). Ambas tesis se publicaron juntas en alemán. Alguien me sugirió intentar un gran libro sobre la guerra entre los incas. Tras ese primer trabajo y la maestría, adquirí mejor el manejo de fuentes. Hasta hoy, me resulta más fácil leer textos del siglo XVI que estudios modernos sobre el mundo andino; a veces el castellano moderno me cuesta, y en cambio los textos antiguos me fluyen. Me gusta leer fuentes narrativas y también documentación judicial y notarial, repetitiva pero valiosa. Eso también se lo debo a Oberem, que publicó materiales muy interesantes, y a su interés por las primeras décadas coloniales y el periodo previo a la llegada española.

**JM:** En ese contexto, ¿se hablaba de “etnohistoria”? ¿Usted se definía como etnohistoriadora?

**KN:** Antes sí; ahora me considero historiadora. Con los desarrollos de la historia —la incorporación de ideas antropológicas desde los setenta y ochenta— esa diferencia se diluyó. Trabajo con una mirada antropológica, pero eso hoy es común. En el mundo andino es vital incorporar antropología; estudiando a los incas, también arqueología. Hay que saber, al menos en lo básico, de varias disciplinas. Además, me interesa la historia europea y alemana (desde el siglo XVI hasta la Segunda Guerra Mundial) para comprender los fundamentos de ideas y prejuicios de los españoles en sus escritos; sin conocer el catolicismo, es imposible entender muchas cosas. Vengo de una familia atea; llegar a Bonn —más católica, con el carnaval— fue chocante. Tuve que aprender mucho sobre catolicismo para entender mis fuentes.

Recuerdo un examen con un texto de Cieza donde aparecía la palabra “avestruz”; no pude traducirlo al alemán en ese momento. Pero Oberem bromeó diciendo que se traducía como “ave-Strauß”. Oberem a veces era muy amable y otras mostraba desilusión, marcada por su experiencia en la guerra (fue herido en el pie y quedó con secuelas). Me sorprendía que, pese a ello, hubiera trabajado en el Oriente ecuatoriano, un territorio de difícil acceso. Creo que esas experiencias le dejaron huella. También lo decepcionaron las revueltas estudiantiles de los sesenta; a veces daba la impresión de que los estudiantes lo molestaban y evitaba vínculos cercanos. Tardó en lograr la cátedra fija

(habilitación a inicios de los sesenta; el puesto una década después) y fue problemático suceder a su propio maestro Hermann Trimborn en la misma universidad. Mi impresión es que no fue un hombre feliz, pese a su posición.

En lo académico, su enfoque fue claro: etnohistoria, es decir, trabajo con documentos como visitas y materiales notariales, testamentos, etc. Introdujo estos enfoques aquí en paralelo a su desarrollo en América Latina y Estados Unidos. También sostuvo el componente lingüístico (no su interés principal, pero apoyó a quienes lo tenían) y supo atraer personas para enseñar aquí: por ejemplo, Peter Kaulicke, de quien aprendí elementos arqueológicos muy importantes. Había variedad: arqueología, México y Centroamérica, incluso algo de antropología europea; no nos encasillábamos precozmente.

**JM:** Pasemos a Catherine Julien. ¿Cómo fue su experiencia con ella? ¿Cómo se conocieron y cómo surgió la publicación en coautoría?<sup>2</sup>

**KN:** Tras la muerte de Oberem, la situación aquí se complicó. Mi maestría no la aprobó él, sino un profesor de Basilea, etnólogo amazónico sin interés en etnohistoria o arqueología. El profesor de antropología se fue a Múnich; la universidad fusionó *Altamerikanistik* con antropología y se cerró antropología general. No había nadie en Alemania que continuara la cátedra andina de Oberem hasta 2009; en 1988 llegó Hanns J. Prem y luego el foco viró a México y el área maya. Tuve que hacer el doctorado con gente poco interesada en los Andes; el resultado fue catastrófico para mí.

Catherine Julien atravesaba también dificultades personales. En Estados Unidos el sistema de carrera universitaria es rígido; una estancia temporal Perú la sacó de ese camino y le costó encontrar una posición, trabajando en un museo regional en California y con becas de corta duración. Solicitó una beca de la Fundación Alexander von Humboldt para venir a nuestro departamento, sin saber que aquí los estudios andinos estaban ya en declive. En su primera estancia no tuve mucho contacto. Estaba también la Dra. Roswith Hartmann, dedicada al quechua, a punto de jubilarse. La idea de Hanns J. Prem fue emplear a Catherine unos años hasta la jubilación de Hartmann, para que la sucediera; reconocía la excelencia de su trabajo.

En paralelo, Albert Meyers quería un proyecto para volver a los Andes, especialmente Bolivia, y esas iniciativas confluyeron en el proyecto Samaipata. Fue uno de los primeros proyectos de un investigador no boliviano en arqueología boliviana tras el periodo de Carlos Ponce Sanginés, que había restringido la investigación extranjera. El proyecto fue financiado por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) durante años, con componentes arqueológicos e históricos/ethnohistóricos sobre las regiones orientales de Bolivia. Catherine fue contratada —creo que tres años— para la parte ethnohistórica. Catherine desapareció en el Archivo General de Indias en Sevilla, leyendo todo lo exis-

---

<sup>2</sup> Publicaron un artículo juntas (Nowack y Julien 1999) y Kerstin Nowack tradujo el libro de Julien (1998) al alemán.

tente. Trajo copias de documentos a Alemania; el acervo que dejó es impresionante. Pero para el siglo XVI en Samaipata casi no hay documentación; así, sobre el objetivo del proyecto específico, no halló gran cosa. La visité en Sevilla: el volumen de su trabajo era indescriptible. Muchas de sus publicaciones posteriores se basaron en ese corpus.<sup>3</sup>

Catherine Julien retornó a Estados Unidos y tomó una posición en Kalamazoo, en el medio oeste, un entorno retador; para mí, como alemana de una ciudad grande como Hamburgo, ese mundo suburbano y dependiente del automóvil me resultaba más extraño que Lima, Cusco o La Paz, donde se camina y hay transporte público. Imagino que a Catherine —californiana— tampoco le gustó el clima general. En Kalamazoo eché en falta el reconocimiento de sus colegas; con el tiempo eso ha cambiado.

Nuestra relación fue la de amigas, pero no sencilla. Fue generosa; en la única publicación conjunta puso mi nombre primero porque yo necesitaba más publicaciones. Apoyó a varias personas aquí. Con la edad, una piensa en estas cosas: cuánto importan algunas personas. Recuerdo una escena en la casa de Albert Meyers, en Bad Godesberg: estábamos en la biblioteca comentando libros, y yo pregunto a Catherine: “En la guerra civil de los incas, ¿de qué lado estás?” Y ella respondió: “Al lado de Guascar”, a lo que dije “Yo al lado de Atagualpa”. Esa diferencia sintetizaba nuestras miradas: a ella le interesaba la estructura y el orden del imperio inca, a mí me interesaban más los acontecimientos y las posibilidades políticas. Por mencionarlo, Atagualpa fue un individuo terrible, pero más hábil que su hermano.

**DMR:** Antes del trabajo con Julien: el artículo que ustedes tienen está en español y publicado en la revista *Historia y Cultura del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*. Me llamó la atención, porque estamos aquí por Oberem, quien promovió la serie para publicar trabajos, y siendo ella angloparlante y usted alemana —con facilidad para el inglés— decidieron publicarlo en español para el público peruano primero. ¿Hay allí algo de Oberem? ¿La idea de escribir en el idioma de las fuentes, de llegar más allá de la academia?

**KN:** No diría que fue por llegar a un público hispanohablante más amplio, sino por coherencia con el uso de materiales en castellano y por la regla de no usar traducciones: la traducción es siempre interpretación; hay que trabajar con originales. Ese era el enfoque de Oberem. Para Catherine, además, era importante la comunicación con colegas latinoamericanos. A Oberem le molestaba que muchos norteamericanos no aprendieran castellano: eso influye en el manejo de fuentes y en la comprensión de matices. Aquí también tuvimos profesores invitados de Sudamérica por años; era importante participar. En cuanto al quechua: mis conocimientos son limitados, pero suficientes para advertir los problemas cuando se fuerzan etimologías o sentidos.

---

<sup>3</sup> Entre estas publicaciones se pueden mencionar los dos trabajos de Julien (1991, 1993) publicados en la serie BAS.

**JM:** Arguedas hizo buenas traducciones —por ejemplo, Huarochirí— (Arguedas 1966); era escritor y su versión es poética.

**KN:** Desde la historia, se recomienda la edición de Gerald Taylor (1987). Pero entiendo el aprecio literario por Arguedas.

**SBC:** En su artículo sobre la guerra civil usted incorpora un ejercicio contrafáctico (qué hubiese pasado si...). ¿Qué valor le asigna a ese tipo de ejercicios? ¿Qué desafíos encontró? ¿Su libro adoptará ese enfoque?

**KN:** La forma de ese artículo respondió al tema de una conferencia que me inspiró a plantearlo así. Mi libro (Nowack en prensa), en cambio, es una narración histórica tradicional: orígenes, contexto del imperio inca en sus décadas finales —conquistas de Guayna Capac en Ecuador, situación familiar y sucesoria— y el desarrollo de la guerra, apoyado en fuentes sobre circunstancias y participantes. Nadie había escrito una síntesis así. En las palabras finales esboqué una idea: si no hubiese habido guerra interna, el encuentro con un imperio en pleno funcionamiento y con un soberano con control probablemente habría prolongado y dramatizado la conquista; tal vez el descubrimiento de Potosí se habría retrasado 15 a 25 años, con efectos en la financiación de las guerras europeas de España, lo que podría haber alterado la historia europea. Pero ese es solo un cierre especulativo. El cuerpo del trabajo se concentra en cinco fuentes centrales, sin mezclar afirmaciones de una con otra sin explicarlas, e integrando documentación cuando existe. Fue un esfuerzo enorme, acorde con mi gusto por las fuentes.

**DMR:** ¿En qué idioma saldrá el libro?

**KN:** En inglés. Sin embargo, escribir es una cosa; revisar y corregir, otra, y consume muchísimo tiempo. Pero ya saldrá pronto.

**JM:** Una cuestión final: sobre el término *Altamerikanistik*. Nuestro doctorado se denomina así oficialmente, pero internacionalmente no es usual. ¿Tiene vigencia? ¿Deberíamos pensar en otro término?

**KN:** *Amerikanistik* en Alemania lo adoptaron los estudios literarios para la literatura norteamericana; para distinguirnos surgió *Altamerikanistik* —para diferenciarlo de *Amerikanistik*—, que no tiene que ver con literatura. Es una diferenciación poco feliz y, al final, nadie sabe bien qué abarca. Sin embargo, designa algo particular: estudios regionales que integran varias disciplinas —arqueología, antropología, historia, lingüística— en un mismo departamento. Hace 40 años era novedoso. El problema es cómo llamarlo, porque no es solo antropología. Con la fusión de disciplinas, después de la muerte de Oberem se mantuvo el rótulo como solución de compromiso.

**DMR:** A modo de conclusión, ¿cómo ve la evolución de los estudios andinos en Bonn? ¿Qué podría esperarse en la próxima década?

**KN:** En las últimas décadas, observo grandes esfuerzos de los integrantes del departamento en Bonn para continuar los estudios sobre los Andes, en especial, los trabajos de la profesora y codirectora Karoline Noack. Actualmente se desarrollan proyectos dedicados a la zona andina, exhibiciones en el Museo BASA (Colección de las Américas de Bonn) sobre tales temas, mientras que muchos estudiantes de los países andinos llegan a Bonn para empezar o finalizar sus estudios. Hay una nueva generación de científicos en este campo.

Espero que estos esfuerzos continúen en los próximos años. Los estudios sobre la región andina en Alemania tienen una larga tradición y sería una pena si se abandonaran. Sin embargo, parte de esta realidad es la necesidad de desarrollar nuevos enfoques y, como resultado, por lo que veo en conferencias y tesis, los temas son más contemporáneos. Entiendo los objetivos —investigaciones vinculadas con las comunidades actuales—, pero espero que no se pierdan de vista los temas históricos y arqueológicos que, en mi opinión, también son valiosos.

Mi argumento, como alemana, es que nunca podemos olvidar la historia: reconstruir aspectos del pasado andino y destacar los logros de esas culturas es importante para la gente de hoy. Por ejemplo, la ignorancia sobre el imperio inca es enorme. He observado que historiadores que trabajan sobre otras épocas y regiones, y que son personas muy bien formadas, no comprenden cómo pudo existir un imperio en el cual no hubo comercio ni dinero. De manera similar, los discursos sobre las culturas andinas, especialmente las del pasado, se representan de modo exótico en la esfera pública alemana, como en los medios de comunicación. Contribuir a cambiar esas miradas me parece esencial en el futuro.

## Referencias

Arguedas, José María

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]* Edición bilingüe quechua–castellano. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Museo Nacional de Historia.

BAS, Bonner Amerikanistische Studien

1971– *Bonner Amerikanistische Studien (BAS)*. Serie de monografías y volúmenes editados sobre arqueología, antropología e historia de las Américas, editada inicialmente por el entonces Seminar für Völkerkunde de la Universidad de Bonn, seguido por la asociación “Bonner Amerikanistische Studien” (BAS) y, desde 2016, su asociación sucesora “Bonner Altamerika-Sammlung und Studien” e.V. (BASS). URL: <https://www.bass-bonn.org/bas-schriftenreihe/publikationen/>.

Cieza de León, Pedro de

1880 *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Espada, Marcos Jiménez de la (ed.). Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

[1615] 1987 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. John V. Murra Rolena Adorno, Jorge L. Urioste (ed.). 3 vols. Madrid: Historia 16.

Julien, Catherine

1991 *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*. Bonner Amerikanistische Studien 19. Bonn: Seminar für Völkerkunde.

1993 *Toledo y los Lupacas. Las tasas de 1574 y 1579*. Bonner Amerikanistische Studien 23. Bonn: Holos.

1998 *Die Inka. Geschichte, Kultur, Religion*. Trad. por Kerstin Nowack. Beck'sche Reihe. München: C. H. Beck.

Moreno Yáñez, Segundo E.

1985 (ed.) *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Libro jubilar en homenaje a Udo Oberem, con motivo de su sexagésimo aniversario. Quito: Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn y Adiciones Abya-Yala.

Murúa, Martín de

1987 *Historia general del Perú*. Gaibrois, Manuel Ballesteros (ed.). Vol. 35. Crónicas de América. Madrid: Historia 16.

Noack, Karoline

2018 *Altamerikanistik*. En: Thomas Becker y Philip Rosin (eds.), *Die Buchwissenschaften. Geschichte der Universität Bonn*, vol. 3, pp. 706–711. Göttingen: Bonn University Press.

Nowack, Kerstin

en prensa *The Inca Civil War*. Biblioteca Antropológica Americana 3. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.

Nowack, Kerstin y Catherine Julien

1999 La campaña de Toledo contra los señores naturales andinos: el destierro de los Incas de Vilcabamba y Cuzco. *Historia y Cultura* 23:15–81.

Taylor, Gerald

1987 (ed.) *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.



---

VOCES

*Rethinking Human-Animal Relations in the Americas*

Taynã Tagliati

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Germany)

ORCID: 0009-0008-5493-1739. tagliati@uni-bonn.de

Denise Y. Arnold

Instituto de Lengua y Cultura Aymara (La Paz, Bolivia); University College (London, United Kingdom)

ORCID: 0000-0002-5428-776X. deniseyarnold@yahoo.com

Miguel Astor-Aguilera

School of Historical, Philosophical, and Religious Studies, Arizona State University (Tempe, USA)

ORCID: 0009-0008-9247-0371. maaguile@asu.edu

Aliocha Maldavsky

Université Paris Nanterre, UMR Mondes américains-ESNA (Paris, France)

ORCID: 0000-0002-3218-1489. amaldavs@parisnanterre.fr

Ana Paula Motta

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (Kiel, Germany)

ORCID: 0000-0001-9149-1885. ana.motta.14@alumni.ucl.ac.uk

Marcy Norton

University of Pennsylvania (Philadelphia, USA)

marcy.norton@sas.upenn.edu

Gustavo G. Politis

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina);

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Germany)

ORCID: 0000-0003-4161-9873. gpolitis@fcnym.unlp.edu.ar

Felipe F. Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brazil)

ORCID: 0000-0002-5684-1250. fvander@ufscar.br

Carla Jaimes Betancourt

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Germany)

ORCID: 0000-0001-5734-1373. cjaimes@uni-bonn.de

Recibido: 14 de julio de 2025 / Received: July 14, 2025, Aceptado: November 6, 2025/ Accepted: 6 de noviembre de 2025.

### Abstract

The text presents excerpts from the roundtable “Rethinking Human-Animal Relations in the Americas,” which brought together researchers in history, anthropology, and archaeology to explore the complex interdependence between people and animals in the American continent. The discussion focused on three main themes: first, the catastrophic impact of colonialism on human-animal relations, especially in the practices of Andean camelid rearing and the imposition of colonial views that treated animals as commodities; second, the need to critically engage with Indigenous cosmologies of more-than-human worlds, questioning Western categories such as “animal” and re-evaluating the widespread application of theoretical models like Perspectivism; and, third, the urgency to decolonize human-animal studies through interdisciplinary approaches and methodologies that prioritize Indigenous concepts, categories and epistemologies. Participants emphasized the importance of new types of evidence, such as colonial-period zooarchaeology and linguistics data, to better understand the cultural transformations, negotiations, and form of resistances that have shaped human-animals in the Americas.

### Keywords

Human-animal relations, Colonialism in the Americas, Indigenous concepts, Decolonization, Interdisciplinarity

### Resumen

El texto presenta extractos de la mesa redonda “Repensar las relaciones entre humanos y animales en las Américas”, que reunió a investigadores en historia, antropología y arqueología para explorar la compleja interdependencia entre las personas y los animales en el continente americano. El debate se centró en tres temas principales: en primer lugar, el impacto catastrófico del colonialismo en las relaciones entre humanos y animales, especialmente en las prácticas de cría de camélidos andinos y la imposición de puntos de vista coloniales que trataban a los animales como mercancías; en segundo lugar, la necesidad de abordar de forma crítica las cosmologías indígenas de mundos más allá de lo humano, cuestionando categorías occidentales como “animal” y reevaluando la aplicación generalizada de modelos teóricos como el perspectivismo; y, en tercer lugar, la urgencia de descolonizar los estudios sobre las relaciones entre humanos y animales mediante enfoques y metodologías interdisciplinarios que den prioridad a los conceptos, categorías y epistemologías indígenas. Los participantes destacaron la importancia de nuevos tipos de pruebas, como los datos zooarqueológicos y lingüísticos del período colonial, para comprender mejor las transformaciones culturales, las negociaciones y las formas de resistencia que han dado forma a las relaciones entre humanos y animales en América.

### Palabras clave

Relaciones entre humanos y animales, colonialismo en las Américas, conceptos indígenas, descolonización, interdisciplinariedad

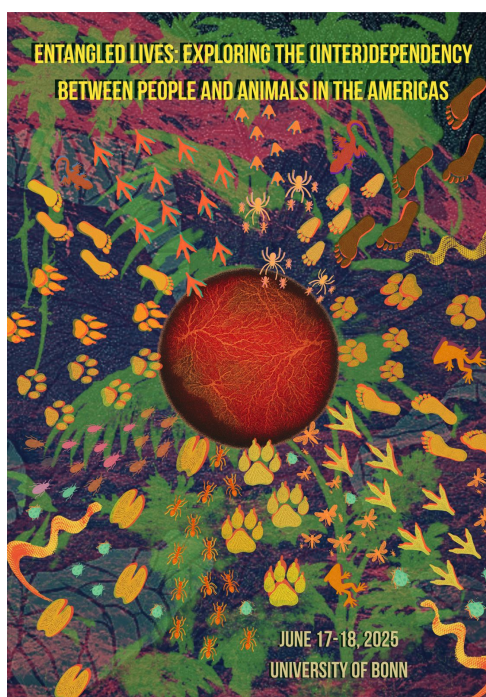


### Resumo

O texto apresenta trechos da mesa-redonda “Repensando as Relações Humano-Animal nas Américas”, que reuniu pesquisadores de história, antropologia e arqueologia para explorar a complexa interdependência entre pessoas e animais no continente americano. A discussão se concentrou em três temas principais: primeiro, o impacto catastrófico do colonialismo nas relações humano-animal, especialmente nas práticas de criação de camelídeos andinos e na imposição de visões coloniais que tratavam os animais como mercadorias; segundo, a necessidade de se engajar criticamente com as cosmologias indígenas de mundos mais-que-humanos, questionando categorias ocidentais como “animal” e reavaliando a aplicação generalizada de modelos teóricos como o Perspectivismo; e, terceiro, a urgência em descolonizar os estudos humano-animais por meio de abordagens interdisciplinares e metodologias que priorizem conceitos, categorias e epistemologias indígenas. Os participantes enfatizaram a importância de novos tipos de evidência, como a zooarqueologia do período colonial e dados linguísticos, para melhor compreender as transformações culturais, negociações e formas de resistência que moldaram as relações humano-animais nas Américas.

### Palavras-chave

Relações humano-animal, colonialismo nas Américas, conceitos indígenas, descolonização, interdisciplinaridade



## Introduction

Throughout history and across geographies, humans have depended on animals for survival and to build societies. Today, the inherent (inter)dependencies that characterize human-animal relations and their broader implications for social, political, and ecological systems are at the forefront of scholarly inquiry. In the context of accelerated global ecological disruptions, often framed within, though also critically debated as Anthropocene, it is imperative to incorporate ecological perspectives into the discussions of asymmetrical dependencies, colonization, and slavery, thereby fostering dialogue on human-animal interactions.

Focusing on processes of familiarization, embodied knowledge, and mutual dependency, the workshop “Entangled Lives: Exploring the (Inter)Dependencies between People and Animals in the Americas”, held in Bonn in June 2025, examined how Indigenous relationships with animals, ranging from domesticated species to those often framed as “wild,” both shaped and were shaped by broader dynamics of power, extractivism, and resistance.<sup>1</sup>

Bringing together interdisciplinary perspectives from history, anthropology, and archaeology, the workshop convened a group of researchers including Denise Arnold, Miguel Astor-Aguilera, Aliocha Maldavsky, Ana Paula Motta, Marcy Norton, Gustavo Politis, and Felipe Vander Velden. They participated in a roundtable discussion titled “Rethinking Human-Animal Relations in the Americas,” moderated by Carla Jaimes Betancourt and transcribed in full below. This publication presents their conversations in an edited form, preserving the reflective and conversational tone of the original exchanges, and concludes with a reflective discussion by Taynã Tagliati and Carla J. Betancourt.

## Roundtable Discussion

**Carla Jaimes Betancourt (CJB):** Thank you again for your presence, energy, and thoughtful contributions throughout this workshop. Now we move to the final roundtable discussion, “Rethinking human-animal relations in the Americas.”

Rather than concluding with a conventional open discussion, we’ve chosen to try out an experimental format inspired by focus group dynamics. We designed this roundtable to be focused, dialogical, and concise, while still leaving room for spontaneity and cross-cutting contributions. This is part of our broader goal to explore multimodal forms of academic exchange and move beyond traditional formats such as edited volumes.

---

<sup>1</sup> We gratefully acknowledge that this workshop was funded and held within the framework of the Bonn Center for Dependency and Slavery Studies (Deutsche Forschungsgemeinschaft EXC 2036).

As moderator, I will pose targeted thematic questions to specific panelists, drawing on the topics they addressed in their presentations and in their broader scholarship. The first question concerns exploring the impact of the historical process of human-animal relationships and is directed to Aliocha and Denise.

### ***Impact of the Historical Process of Human-Animal Relationships***

**Q:** How did colonial encounters reshape human-animal relationships, both from the perspective of Indigenous populations and the colonizers?

**Aliocha Maldavsky (AM):** Well, it's still hard for me to answer that question. I can discuss possible methods to understand these relationships, which is preferable to giving a direct answer. The first step is to understand what that relationship actually was before the conquest, which is nearly impossible for me as a historian. And just because we observe certain practices today that seem deeply rooted, we cannot assume that they were the same before the arrival of the Spaniards. I'm convinced of that.

I believe there are many anthropologists here, so we have numerous examples of practices described by anthropology that result from post-industrialization. So, how did it change after the Conquest? It is hard to answer. I'm very cautious about that.

I think we can explore the linguistic avenue through the vocabulary of care, specifically how it is being modified and reused in texts written in Indigenous languages. For example, I've tried to explore this term *uywa*, which is also studied by anthropologists, and refers to the animals, people, and some seeds that are taken care of by people. However, we still lack a comprehensive inventory of vocabulary related to livestock rearing techniques. It would be interesting —and still is— to look at old dictionaries on this subject. For instance, the term *uywa* appears in a 1560 dictionary, where it is defined as animal care and understood as domestication. But the term wasn't used for livestock by the 17th century in sermons, which clearly referred to that practice. So, does that mean Spaniards didn't want to use this term, or didn't the Andean people refer to livestock with the term *uywa*? It might mean that this term is only used for alpacas and llamas, not for sheep, the imported livestock.

So, that's one way. The market issue seems crucial to me for understanding these changes because of the rise of commercial exchange and profit, which has contributed to changing the status of farm animals, turning them into commodities. I also think Andean people adopted this viewpoint because it was necessary for their survival. That would be the answer I can give to this particular issue.

But we also see —I will end with this— that there are plays and stories in which European animals are more than just integrated, such as the appearance of figures of bulls on the tops of houses, expected to protect them. This means that these foreign an-

imals were incorporated into a native way of understanding anthropozoological relationships. This suggests that Catholic Christians did not necessarily systematically prohibit these practices. That would be my concern with that.

**Denise Arnold (DA):** John Murra's studies of pre-Conquest camelid herding practices in the Andes (Murra 1965, 1975) indicate how Spanish arrival changed these. As a consequence, the Inca practices of raising camelids in the Andes to produce special breeds with fine fleece disappeared within years. Some precolonial llamas are said to have had fleeces finer than those of alpacas today, and there's evidence of that at the Chiribaya site of El Yaral, in Moquegua, Peru, studied by Jane Wheeler et al. (1992, 1995). After the Conquest, camelid herds suffered a reduction in size, and breeds crossed in the wild to create hybrids. So, there's a tremendous change in the production of cloth and fleece in those early years of the Peruvian colonial period.

There must also have been tremendous changes in the complexity of long-standing herding practices, because even under the Inca, they had special herds for the Sun, the Moon, the Thunder, and so on, and these had different fleece colors. There was also animal breeding for different purposes: sacrifice, weaving, meat, caravan trade, and more. Certain animals were selected for sacrifice. The meat-producing animals had been bred to be much larger. This knowledge, too, must have been lost early on. Also, animals had been raised formerly in different environments and on different pastures in preparation for those various activities—whether for meat, fiber, or sacrifice—and were classified into different age groups and classes of fiber, among other distinctions. So there were completely different modalities of herding post-Conquest.

Nowadays herding practices vary from region to region. But modern herders remember how, in the Inca past, the males were separated out into high-walled enclosures up on the hillsides, while females were kept in family corrals close to the houses to be herded and taken to pasture every day.

There's now evidence from coastal Chimú sites such as Huanchaquito or Las Llamas in the Moche Valley, dating to around 1400-1450, of tremendous sacrifices of hundreds of llamas together with children, probably during the El Niño climate events (Cagnato et al. 2021). The Spanish Church intervened during the colonial period to prevent these practices, but sacrifices have continued to this day. Even during Bolivia's first government under the MAS (Movimiento al Socialismo) party, animal sacrifices were regularly held at the archaeological site of Tiwanaku. So these rituals persisted, albeit in a more controlled manner (Spedding and Arnold 2008: 328).

In relation to Andean weaving practices using animal fibres, the Spaniards demanded a different kind of cloth, for example, the baize made from sheep's wool. But there were interesting moments during the colonial period, for example, when silk was introduced to the Andes from China, via the Philippines, arriving in Lima, then being carried up

from Cusco, then to Puno, and finally to La Paz. As a result, Andeans themselves became very passionate about producing something similar to silk. For example, the Aymara weavers around Lake Titicaca started to produce a very fine cloth, like silk, called *tornasol*, where the warp and weft were of different colours and both could be seen at once. It was a new venture, although it was based on the Andeans' own traditions and techniques. This, in turn, was highly valued by Indigenous leaders and introduced into their own dress, so it became something that the Andean people adopted (Arnold 2023).

There must also have been a significant change in the Colony's number of llamas, guanacos, and vicuñas found in the lakeside area, as this area was gradually emptied of llamas and taken over by sheep herding, often supported by the local monasteries. However, I've noticed that this trend is gradually reversing in modern times, and more camelids are now seen in this region, as compared to thirty years ago. Also, the distribution of animals between the coast and the highlands must have changed. In precolonial times, there was camelid herding in both regions. But nowadays, what is left of camelid herding occurs in the highlands. So those herding practices, too, have changed since the Conquest.

Another important point is how the introduction of sheep and cattle herding in the Colony has caused extensive ecological damage to Andean soils, and a general erosion of extensive regions, because of the shape of their hooves, whereas camelid hooves do not damage the soil surface in the same way. Camelids were also moved constantly as they were herded to avoid these problems.

**CJB:** I once attended a lecture on Chimú sacrificial practices in which the last meal of the llamas was analysed and found to contain a notable amount of chili peppers (Cagnato et al. 2021). This made me think how compelling it would be to compare those findings with the final meals of the sacrificed children.

**DA:** At the Huanchaquito Chimú site, the llamas seem to have been pastured on maize fodder, but then, at the time of sacrifice, they were fed exotic foods such as manioc, chili peppers, and cooked food (ibid.). We do not know yet about the children. But at some *capacocha* sacrifices at Inka high-altitude sites, the children had a special diet in the period leading up to the sacrifice, then they were given alcohol and coca leaves at the time of the sacrifice.

**CJB:** The presence of chili peppers (*ají*) in the llamas' stomach contents prompts me to wonder whether similar ingredients might have been included in the children's last diet—perhaps as a deliberate way to ritually bind human and animal offerings within a shared act of transformation.

Building on this reflection, we now turn our attention to Indigenous Cosmologies. The question is addressed to Felipe, Gustavo, and Miguel.

## *Indigenous Cosmologies*

**Q:** How do we approach analysing ways Indigenous peoples understand animal agency, incorporate animals into their cosmologies, and engage with them in daily life?

**Felipe Vander Velden:** I believe there is an initial, necessary, and prior task that must be undertaken before we ask ourselves about animal agencies or engagements with animals in the daily lives of Indigenous communities. This task involves asking, recalling Tim Ingold (1998), “what is an animal” or what can count as an animal?”—within the ethnographic contexts in which we conduct our research. This is because, as we know, most, if not all, Amerindian (at least South American) languages lack the concept of “animal” and a word to name it. So, how can we speak of animals if, so to speak, animals do not exist?

This is an urgent task, I think, because the human sciences need to rethink their borrowing of concepts from the biological sciences; in other words, we need ethnographic concepts or ethnographic theories about the animal or animals. The ways to do this are not yet very clear to me. But I believe we need to negotiate meanings with Indigenous peoples: in my own work with cattle, I argue that “ox” and “cow” are already the products of a long negotiation—spanning centuries in some cases—and are creatures about which some consensus seems to exist. Perhaps one proof of this is that neologisms created by many Indigenous peoples in their own languages to name cattle have quickly been and continue to be replaced by Portuguese or Spanish loanwords (*boi* or *buey*, *vaca*, *gado* or *ganado*). The Karitiana themselves increasingly use the Portuguese term *boi* in their native language, instead of the native *opoko irip’*, “the whiteman’s tapir” or “the other’s tapir.” From monsters or game prey to livestock, and later to herd animals and a form of wealth—it’s as if the “ox,” gradually, through the routinization of its presence, becomes something else over time.

So, I believe that before we analyze what animals do in Native communities and how Indigenous peoples relate to them, we need to rethink the very category of the animal—the concept of the animal—and do so in each specific context. In order not to carry a foreign category into Indigenous worlds.

Let us remember, in passing, that this category is unstable even among us, and its boundaries may vary, as happened with Indigenous peoples themselves, who throughout the colonial period—and even still today—have been considered animals or pests whose only possible fate was extermination.

That said, I would like to focus on a point that has set the tone for ethnographic analyses of relationships with animals—at least in Amazonia—and which affects how we think about animal agency, engagements with animals, and the position of animals in Amerindian cosmologies. This is the perspectivist theory, the perspectivism of Eduardo

Viveiros de Castro (1998). I think many people have forgotten that perspectivism is a model, an abstraction, meant to help us think about the various Amerindian worlds—to think Amerindian thought—and not an explanation of all and each one of these worlds.

But I believe—and I guess many other ethnologists would agree—that the perspectivist model has been used as a faithful description of all Amerindian contexts, in every situation involving encounters between humans and other-than-human beings called animals. Take, for example, the basic perspectivist—or animist—claim, repeated like a mantra: “in the Amazon, animals are people.” But my own ethnographic material from the Karitiana, and many other ethnographies, seem to suggest that animals are or can be people only on certain occasions or in specific contexts (Vander Velden 2012b). They are not people all the time. And they are certainly not human people: even in mythology, where this personal quality of animals appears more clearly, these “animal people” are not exactly *human* people, but another kind of people. And there are many other contexts in which animals are, as several Indigenous groups say, “just animals,” “only animals” (these are Indigenous expressions), and not people or anything else.

I remember the first time I went to the field, in 2003—the day when I was chatting with some men at the back of a house, and a skinny, dirty dog appeared, one of those typical village dogs, as we say in Brazil. Someone looked at the animal and said, “There goes the jaguar’s manioc.” Everyone laughed, and I thought to myself: “Look, perspectivism in action—he’s saying that, from the jaguar’s point of view, the dog is manioc!” But years later, reflecting on this event, I think there was no perspectivism at all, just a metaphorical joke: what my Karitiana friend was saying is that, since it is common for jaguars to kill and devour many hunting dogs, they are the jaguar’s food, just as manioc is human food. The dog, from the jaguar’s point of view, is food—which is not a strange claim at all, either to us or to our zoology.

So I believe, once again, that ethnographies must, before addressing the animal or animals, ethnographically inquire what is or what can be or when something can be considered an animal. This is a necessary task if we are to understand the multifaceted presence of “animals” in Indigenous practical and symbolic worlds, as well as the very intellectual negotiation processes that allow us to handle the category “animal” in a way that is intelligible both to our Indigenous interlocutors and to our academic audiences.

**Gustavo Politis (GP):** Indeed, many Indigenous people don’t have a word for “animal,” but they do recognize a sense of otherness between humans and other beings that don’t look human. It could be human, perhaps. The common response I get from interlocutors is that some animals have a kind of human origin, or a human soul or spirit. They never claim animals to be people. They always say they are *like* people, and these “like people” mean that they distinguish between humans and others. I

think it's worth reflecting on how we can understand the relationship between these non-Western ontologies of Indigenous peoples and the other beings they encounter.

One thing I learned from my own research is that, of course, not all animals are the same. Some animals are truly embodied, superior, and strong spirits. But others are just bodies of monkeys, deer, or other animals; they don't embody anything meaningful, they are just living creatures. For example, among the Nukak of Colombia, they have a complex system of taboos (Politis 2007). Some animals are eaten, while others are not. Some animals are associated with people who enter the water and become peccaries, transforming their appearances. Other beings are simply animals—creatures that have existed forever—without any particular ontological explanation, as, for example, the sloth. Sloths are typical; they do not embody any specific subjectivity or agency—they simply exist.

I think one of the first steps in addressing this is to recognize that different animals embody different things. Another point is that familiarizing animals involves integrating them into the domestic sphere, socializing them, and ontologically making them part of human life—a shared practice in the Americas. I don't want to overgeneralize because I haven't fully understood everything. Most Indigenous peoples in Amazonia tame animals as pets—usually the offspring of the animals they hunt. They are brought to the village or camp and become part of domestic life, becoming part of the society.

We have observed this in the Amazon, which is the typical example, but we also have evidence of the same pattern in historical accounts and ethnographies in the Pampas and Patagonia. So even in places where this perspective—or ontology—is not fully developed in anthropological theory, we see it is a shared attitude, and we should explore it further.

Therefore, there are two points I want to make to finish addressing the question. One issue is that similar approaches to understanding the relationship among people, animals, and non-human entities often overrepresent Amazonian cases. Other parts of South America, such as the Pampas, Patagonia, the Llanos in Venezuela, and many others, each have their own nuances and differences. As I mentioned, this perspectivist ontology has been dominant over the last decade or so and has been applied to various contexts. Therefore, I believe we are now in the process of examining the similarities and differences between these ontologies through specific case studies in South America.

And to conclude, I am always concerned with the chronology and the historical trajectory of this relationship, which is why I call myself an archaeologist. I'm trying to understand how far back these ontologies and cosmologies originated, and when they developed in South America. Archaeology provides helpful examples. In my checklist, one of the key things I consider when trying to visualize whether an animal was tamed



or familiarized is whether it was buried. I believe the way the dead animal is treated can provide clues to how this animal was considered in society when alive. For example, in the Amazon, ethnography and sometimes archaeology show that some animals are buried alone, not with a person. This suggests they were treated similarly to humans, as part of the community. Conversely, many animals, such as llamas, are buried with a person, often sacrificed to accompany the human. Exploring these differences can offer crucial insights about how these animals were perceived in past societies across the Amazon, the Andes, the Pampas, Patagonia, and other parts of South America.

**CJB:** I recalled that, some years ago, Jair Boro Munduruku, one of Bruna Rocha's students, presented a thesis on items left behind in villages by people, which archaeologists used to collect but are now no longer allowed to do (Munduruku 2019). These include deer heads and skulls, among others, as well as those of other mammals. In our own excavations in the Llanos de Mojos, we've never found deer skulls in domestic contexts, despite the abundance of other faunal remains. Jair Munduruku's thesis offers an intriguing explanation: deer skulls were sometimes placed in trees as spiritual protectors of the village. This reminds us that not all ritual gestures leave archaeological traces—some remain suspended, quite literally, beyond the ground record.

**GP:** In many cases, within ethnography, the skull follows a different trajectory from the rest of the body. They are handed over to protect or assist the spirit in finding a body, as with the Hoti people in Venezuela. So, the trajectories of the different body parts vary and relate to these people's conception of the animal and its spirit.

**Miguel Astor-Aguilera:** This topic brings up very uncomfortable questions. I think the first question is, who are our conversation partners? We study Indigenous peoples, but the question is, do we really want to know what Indigenous peoples think (see Astor-Aguilera 2010)?

And I think that has to do with the categories, right? There's the idea that, for example, there is no Mayan word for animal. Period. And it gets tricky because we're interested in categories and we define them, right? So, a toad or a frog, the Maya would say "*mooch*". They do not categorically differentiate between a toad and a frog. We do. The same applies to how we scientifically differentiate between a tortoise and a turtle; they do not, other than to conversationally contextualize them if needed.

They are not interested in those species types of differences. All this is very fluid and very inclusive to them, whereas we are more interested in separating and making very discrete differences, where this is not the case, and it is not just in the Indigenous Americas. So, one of the things I have gone through—and I am still going through—is a catharsis and the pain of dealing with a world quite different from the three sister Abrahamic religions.

And if you look into the Indigenous Middle East during the ancient period of the three religions, where most of us are socially conditioned, unless you come from a world other than the one I come. It is similar to what you find in the Native Americas. If you go back into the ancient Middle East, you find that it is not the way we think now. Discretely classifying supernatural, natural, deities, gods, and other theological categories becomes very, very muddy.

And that makes me, and I assume most of you, very uncomfortable, because what we are trying to do is understand something from our point of view, and if it is that fluid and messy, how do we deal with it? The idea again is that there is no polar binary difference as we tend to make.

Most Indigenous societies in the Americas have very ethnocentric terms for themselves. For instance, "'True people,' not the Zuni over there," say the Hopi, and vice versa. We have to realize that this is what created a great deal of animosity between these societies and why the Maya would go to war with each other. It is not just that those people over there, from Southern Mexico to Central Mexico, but also my neighbor— "they are not the true people; we are the true people". The evidence depends on what we choose to do with it. So, I completely agree with Felipe about perspectivism. The issue is, again, of what we do in trying to understand native worldviews.

The ontological turn, it has become a very fashionable concept, if you have not noticed. The problem is that when I go to listen to conferences dealing with ontology, I do not even hear where they are in terms of the subject. I go to hear talks about, or symposiums on ontology, but nobody explains what ontology is. And so, over perspectivism, like you mentioned. It is great that we are dealing with this. And I think it is necessary, but not just this. "Oh, it's a hot topic, I want to write a book on perspectivism, or I want to write a book on ontology."

But what exactly does that mean? Because the peoples that we are talking about do not analyze in this way. So I say it is the unpacking of Indigenous Worlds on their terms that is needed.

If we genuinely want to understand Indigenous peoples in the Americas, for example, we need to stop talking theology. Because it is not there. This is imposed by colonialism, by the friars; it is in their European dictionaries that we find the theology rather than in actual Indigenous concepts. European colonizers were not interested in understanding the peoples they conquered; they were interested in administrating them and exterminating their native traditions (see Graham 2011: 82).

Therefore, they were de facto considered to be worshipping false gods, and they had false religion, etc. This is very uncomfortable, and I feel uncomfortable talking about it. And I think slowly, it is going more and more with Eduardo Viveiros de Castro (1999), Luis Costa and Carlos Fausto (2010), and my collaboration with Graham Harvey (see

Astor-Aguilera and Harvey 2018), as we try to take Indigenous Worlds more seriously. It is increasingly heading in this direction. It makes things more difficult for us, but I personally think that the challenge makes it more exciting. It means more work and is hard, but I believe it makes the work much more accurate.

**CJB:** Thank you. Let's now address the important issue of decolonizing human-animal studies. The question is addressed to Marcy and Ana Paula.

### *Decolonization of Human-Animal Studies*

**Q:** What methodological approaches should be created and employed to decolonize and/or de-Westernize human-animal studies?

**Marcy Norton:** To answer the question, I will make a few (somewhat grouchy) observations about the ever-growing interdisciplinary field of human-animal studies. And then I will offer some prescriptions for de-Westernizing human-animal studies.

*First*, I think there's a genealogy of the discovery of animal subjectivity rooted in both scientific and philosophical traditions. For example, Derrida has a revelation standing in his bathroom naked, and his cat looks at him, and he recognizes that cats are subjects (Derrida 2002). Additionally, modern science has contributed through remarkable studies showing the incredible capacities of different animals, leading scholars to declare that other-than-human animals have subjectivity. Of course, we also know that other cultures, including Indigenous cultures, have known about animal subjectivity for a very long time. In other words, animal subjectivity didn't need to be discovered by modern philosophers or scientists. Rather, it was only a discovery because of the particular trajectory of human-animal relationships within the West.

My second observation is that for a long time, the starting point for historians has been to see animals as objects – for instance, this is the case in traditional studies of ranching and agriculture, wherein animals are treated first and foremost as commodities. Since the objectification of animals is so inscribed into the historiography, there's still a lot of work that needs to be done to go beyond that. My third observation concerns anthropology. Here, I'm often troubled by a lack of attention to historicity: as it relates to animals, I think present-day ethnographers sometimes pay insufficient attention to the effects of exposure to livestock husbandry in Indigenous communities.<sup>2</sup>

So, *here are* five prescriptions (many of which have already been articulated by the other speakers).

---

<sup>2</sup> There are important exceptions of course. See, in particular, Felipe Vander Velden (2012a) and Luiz Costa (2012).

First: Start with Indigenous categories, both in terms of practices and concepts. For me, the concept of *iegue* (a Kalinago term that means a tamed or familiarized animal and is also equivalent to an animal whom one feeds) was where I started with this. I prefer this term to “pet,” because, as I discuss in my book, “pet” genealogically emerges later than *iegue* (Norton 2015, 2024). And the term “pet” actually emerged because of European interaction with people who practiced animal familiarization and therefore had a different set of ideas about affective relationships with animals. Another example of where it is really important to consider Indigenous categories rather than those of outsiders, are practices often labeled as “sacrifice” (another theme I explore in my book).

Second: Don’t universalize Western perspectives. Here I am thinking of all kinds of questions that implicitly or even explicitly assume that the Western way of doing things is the norm, and deviations from that need to be explained. An example of this kind of question is “Why didn’t Indigenous people domesticate animals?” (Diamond 1997). Such questions take a Western development as the yardstick by which another question should be measured. This is one of the reasons that familiarization has been so absent in historiography. In fact, we need to actually “provincialize” animal husbandry as the oddity in the *longue durée* of human-animal relationships.<sup>3</sup> For animal husbandry is actually a pretty recent development, and it didn’t occur everywhere.

Third: As others have pointed out, be cautious when using categories such as “ontology” and “cosmovision.” I think these kinds of holistic categories don’t work very well when looking at history. For instance, what happens when Indigenous people start practicing animal husbandry? Are they still in the same ontology, or have they entered a European ontology, or neither? My squeamishness about ontology is partly why I developed the analytic of “mode of interaction” (Norton 2024: 2-3, 17-18). I thought there was a need for a category that recognized that deep structures do organize cultural activities, but that was less encompassing than “ontology” or “cosmovision.” I also wanted a category that could align with emic perspectives. I think such intermediate structures are important in our efforts to understand cultural entanglements.

Four: This is sort of a corollary to number three: Do not essentialize either Indigenous or Western cultures. Both Indigenous and Western cultures have changed as a result of centuries of interaction. For instance, another thing I explore in my book is that modern science itself owes a lot to its engagement with Indigenous perspectives during the early modern period (Norton 2019, 2024: 302-327). Therefore, framing the West and Indigenous worlds as fixed or static is problematic, as both are constantly changing.

Five: Decolonizing and de-Westernizing human-animal studies requires interdisciplinarity. I think this workshop itself has been such a beautiful example of this with these

---

<sup>3</sup> On provincialization, see Dipesh Chakrabarty (2000).

conversations and cross-disciplinary exchanges. Archaeologists, ethnographers, and historians can all learn from each other.

**Ana Paula Motta (APM):** I think I'm going to orient my answer specifically towards methodologies for decolonization, but perhaps not focusing so much on Indigenous cosmologies, as this has already been discussed quite extensively.

But to conclude with Marcy's last point and begin from there, I think it's important to open conversations across different disciplines and identify commonalities among fields like archaeology, anthropology, history, environmental humanities, ethology, and conservation biology. We all deal with or study non-humans and also human populations, even though we do so in different ways.

I believe many of the debates we see today, especially in archaeology, have been raised years ago in other disciplines. A common point of criticism concerns how data is gathered. For example, in ethology, when studying the significance of animals for different groups, we often rely heavily on ethological knowledge gathered from a positivist perspective.

There are ongoing debates about whether using ethological knowledge is actually valuable or not, because this is tied to a specific theoretical positioning on how people gather data and relate to it. Different perspectives discuss how to approach this problem. It is an internalistic versus externalistic debate, whereby externalistic approaches are presented as more positivistic and 'objective' in understanding animals, while internalistic approaches consider particular narratives, doing so through storytelling and recalling specific encounters with animals or different species. There are different ways of constructing narratives, and how we apply these methods to our study.

And in that sense, I would really like to focus on the methodological developments happening, particularly from environmental humanities, such as multispecies ethnographies. I think it's important to try to immerse ourselves in other ways of being and knowing our surroundings. So, I try to highlight this different perspective from the Enlightenment to humanism, regarding how we understand the centrality of humans in the world and across different realities.

However, we are still humans. We study animals and non-humans from a human perspective. So, how can we truly overcome these limitations and think beyond our own centrality and anthropocentrism? I believe it's important to consider how, even in the 80s, we discussed cyborg theories—about how we can use technology as a way of merging human and non-human agencies.

Through technology, we can also develop a different understanding of other species. Many anthropologists, for example, are experimenting with various technologies and methodologies to study coral reefs in Australia by using underwater acoustics and

recording different sounds to understand how disturbances affect fish communication. I think it's important that we experiment more with the methodological tools available to us.

So, different tools could be, for example, to use sound recordings to create multispecies soundscapes to understand human-animal communication and what type of disturbances, or even sound contamination we can perceive. For example, in the Pantanal, there is a lot of noise disturbance from various boats traveling through the area. Other researchers are experimenting with various cameras, such as those installed on dogs' collars in dog parks, to try to understand the landscape from a dog's perspective.

And that's something that could be done, using camera traps and other technology, to observe how different multispecies come together. So, I think there are many opportunities to experiment and really push the boundaries of how we sense multispecies encounters, for example.

**CJB:** I recently read in *El País* that Bolivia is currently one of the main hotspots for jaguar hunting. This is quite surprising, especially considering that jaguars had not been a major concern on the Red List for a while. However, with the growing presence of extractive industries—including some operated by Chinese companies—the demand for jaguar parts has increased significantly. This has led to a noticeable rise in illegal hunting, with reports of dozens of jaguars being killed annually.

These changes reveal how external economic interests can influence local dynamics. When we worked in Indigenous territories—among the Tacana, Tsimane', and Masetén—jaguars were traditionally not hunted. On the contrary, people regarded them with respect and associated them with shamanic power. If members of these same communities now engage in jaguar hunting, it represents a profound transformation—not only in terms of livelihoods but also in the cultural and spiritual meanings attached to these animals.

**APM:** To add quickly to that, I think it's interesting to note that when we conducted interviews in Beni and asked people if they've encountered jaguars, the responses varied quite a bit. Some mentioned seeing a jaguar [*tigre* as they call them in this area], but they may not have seen one in over twenty years. So, it's interesting to see how people and our own oral memory work in that sense and how different individuals relate to these animals in particular.

**CJB:** And now we move to the last topic of this roundtable: Visions of the Future. This final subsection is not addressed to any particular person; we welcome contributions from anyone who wishes to share their perspective.

## *Visions for the Future*

**Q:** Based on your research in this discussion, what are some of the most pressing unanswered questions of promising future research directions within the field of human animal relations in the Americas in your discipline?

**AM:** Well, in my discipline, I would say that it is very important to look for more sources. We still depend too much on chronicles. Scrutinizing native words and trying to understand linguistic translations and their uses is essential because it might be one of the best ways to understand what the changes were and what the silences were, too. I think we should look at the words chosen to signify some European concepts of animals and try to understand why some other words were not chosen. And we have a lot of linguistic documentation that hasn't been closely looked at.

Then I would also like to encourage archaeologists to conduct further research on the colonial period, for which there is ample material. As historians, we have documents, but as Marcy told us, these are colonial texts, and we must scrutinize them and select them carefully. We lack these other pieces of evidence. So we really need substantial development of zooarchaeology in the colonial period to cross different types of evidence.

**CJB:** Zooarchaeology in colonial contexts could be particularly valuable. It could help us understand how relationships with animals were transformed—not just economically or ecologically, but also symbolically and politically—through processes like missionization, forced resettlement, or new forms of labor and diet. These transformations are often mentioned in texts, but the material evidence is essential to interpret what actually happened on the ground, especially in Indigenous territories.

**GP:** I think that from an archaeology perspective, things have significantly changed over the past twenty years. In the past, archaeologists mostly studied animals from a subsistence or economic standpoint. In the last two decades, this has begun to shift, and now zooarchaeology books highlight social aspects. Nowadays, I would say we're moving toward a greater focus on the ideas and thought processes in archaeology. We're trying to approach the archaeological record not only from subsistence or social angles but also from an ideological dimension.

I think it's advancing, and many projects are incorporating this perspective. However, I also have a warning or some concerns about the tendency to impose ideas, models, or frameworks onto the archaeological record—using contemporary frameworks developed from Amazonia and Andean scholarship to interpret or explain long durations without establishing a clear connection to what we actually want to see in the archaeological record. Ethnography and history are very helpful, but sometimes we rely on both when examining past societies that span two or three thousand years. We all rec-

ognize that societies and cultures change over time. Therefore, even though applying contemporary or historical frameworks as models is very appealing and tempting, it may also be somewhat misleading and might obscure the proper understanding of past societies.

**Comment from the audience (Kodiak Aracena):** I think it is important what you say because including purpose and reason in archaeologists' studies is complex due to the limited knowledge of the past. However, I believe the turning point for including purpose and reason is that we can imagine societies that were not only built by humans but also involved animals and non-human beings. In this case, the interpretation based on this perspective will influence the outcome of investigations. Of course, it should be approached carefully because it's hard to interpret what could or could not have happened, similar to avoiding direct comparisons between the present and the past. Still, using this as a model can be helpful, as it allows us to consider the possibility that certain behaviors or events may have occurred in the past.

**GP:** Yes, of course, I believe this will help expand our interpretative horizons, and I am ready to explore them. However, as you said, not to impose them—just to explore and use them as a frame of reference, which will help us interpret the archaeological record from different options, perspectives, or alternatives.

**DA:** As an anthropologist, I think it's not so much a problem seeing things from a human perspective, but we need to avoid a human supremacist bias. Recently, I had to write about water and spondylus shells (Arnold in press), and it was a real challenge to try to write differently—making myself more equal with these things, as I tried to negotiate some kind of multispecies ethnography. That's important, and it requires new methods if we're going to do fieldwork about it.

I also think it is important to learn local languages. So many people now are pursuing anthropology without any language learning, which seems a mistake. I understand that funds and time are more limited, but if you don't work through the language spoken by the group you're working with, then the results will be more superficial. I also think it could be helpful to have more philosophical training, as they do in France, and to revisit classical ethnographies, analyzing them from this philosophical perspective—not just from a Western philosophical point of view, but also incorporating the new insights we are gaining from other debates and experiences.

**CJB:** I agree entirely. Language plays a pivotal role in the analysis of historical sources, particularly when tracing the presence of plant and animal names. Attending to linguistic transformations allows us to follow how meanings and relationships evolve across time and space, revealing the layers of translation, appropriation, and dependency embedded within them.



## Paving the Way: Questions for Future Research

As we have seen, debates on human-animal relations are far from closure. A central point of departure is the need to rethink the categories we use to name things in Indigenous societies and to be more faithful to Indigenous concepts. This concern perhaps arises from the emergent dominance of philosophical enquiries in Anthropology and related disciplines and the multiplication of new terms rescued from Greco-Latin roots, such as "*chthulucene*" or "*sympoiesis*" (Haraway 2015, 2016). Such a concern reveals the tensions faced by those working with Indigenous communities. Still, we also want to call attention to the fact that modern science and philosophy are not fixed in time and owe much to Indigenous perspectives, as this discussion highlights. The issue partially emerges from the need to translate Indigenous thought into Western scientific narratives, and perhaps reducing the problem of using Western categories to describe Indigenous perspectives involves supporting and engaging more with Indigenous scholarship.

In addition to this encompassing departure point, three main topics and lines of argument on animals as subjects of ethnographic, archaeological, or historical enquiries emerged during the roundtable discussion. The first is directly related to this opening statement. It concerns the urgency of decolonizing or rethinking categories, such as the category "animal" itself. It was stressed that the status of animals as "people" or "like people" does not imply that animals are "human people." Instead, these classifications should be ethnographically grounded, recognizing that the status of beings is situational rather than fixed. Critically, there is a need to take caution with totalizing frameworks, such as those contained in the concept of "ontology." Also, even though Perspectivism was never intended for this aim, it is not uncommon in the literature to treat it as a generalizing, fixed model of "Amazonian ontology," reinforcing Indigenous essentialization.

Second, speakers addressed the catastrophic impacts of colonization in the Americas. It disrupted specialized ritual and practical knowledge tied to human-animal relations, as exemplified in the Andes with camelids and the introduction of sheep. It also brought along a commodifying view of animals, as sheep were introduced as commodities, unlike the pre-established relation to camelids. At the same time, the introduction of exotic animal species posed ecological hazards, including soil erosion. Colonial dynamics also resulted in Indigenous people creatively accommodating new elements into their social systems, for example, by incorporating foreign animals or animal-derived products, such as silk, into native symbolic systems that were certainly not those of pre-colonization, but neither were those established in Europe.

The third recurring point was the call for greater interdisciplinary work, along with the use of new technologies to visualize human and other-than-human agency. To this discussion, we add that intellectual pluralism must extend not only across academic

disciplines but also across forms of knowledge production. Local and Indigenous communities have their own approaches to History, Anthropology, and Archaeology, and adopting more truly collaborative frameworks —beyond including an interlocutor in the research— not only during field or archival research but throughout the process is essential to foster genuinely shared perspectives and transformative insights.

Instead of closing this dialogical publication with final remarks, we would like to offer some points of departure in the form of questions for future collaborations and research. First, given that colonial trade introduced goods and new livestock that caused ecological damage, how do we best analyze the long-term ethical and material destabilization caused by global commodity flows on Indigenous concepts of animal care and dependency? Second, how can archaeological and ethnographic research in the Pampas, Patagonia, the Caribbean, and other non-Amazonian regions be used to develop alternative Amerindian theories that challenge and nuance the over-representation of Amazonian-derived models? Third, if neither Western nor Indigenous cultures are fixed, what historical or linguistic methodologies can capture the dynamic process of (asymmetrical) co-creation and mutual transformation? Fourth, how can researchers develop intermediate analytical tools (such as “mode of interaction”) and experiment with multispecies technologies, such as soundscapes, to access non-human perspectives without resorting to vague or totalizing terms like “ontology” or “cosmovision”?

Finally, this dialogue underscores the next steps towards moving beyond mere critique. It posits the necessity of commitment through interdisciplinary and collaborative methodologies to co-create a history and narrative in which animals are acknowledged as central agents in the making of the Americas.

## References

Arnold, Denise Y.

2023 Tornasol techniques as cultural memory. Colonial practices of making shimmering cloth and their Andean forebears. In: Beatriz Marín-Aguilera and Stefan Hanß (eds.), *In-Between Textiles. Weaving Cultural Encounters in the Early Modern World*, pp. 217–238. Amsterdam: Amsterdam University Press.

in press Sea shells, women’s blood and an Andean bioclimatology of water: interdependencies between humans and water beings in mountain environments. *Anthropos*. Special edition: “Making world(s): Human, non-human and more than human relationality in mountain areas and beyond,” edited by Daniela Salvucci and Francisco Pazzarelli.

Astor-Aguilera, Miguel

2010 *The Maya World of Communicating Objects*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Astor-Aguilera, Miguel and Graham Harvey

2018 We Have Never Been Individuals. In: Miguel Astor-Aguilera and Graham Harvey (eds.), *Rethinking Relations and Animism*, pp. 1–12. London: Routledge.

Cagnato, Clarissa, Nicolas Goepfert, Michelle Elliott, Gabriel Prieto, John Verano, and Elise Dufour

2021 Eat and Die: The Last Meal of Sacrificed Chimú Camelids at Huanchaquito-Las Llamas, Peru, as Revealed by Starch Grain Analysis. *Latin American Antiquity* 32(3):595–611. DOI: 10.1017/laq.2021.19.

Chakrabarty, Dipesh

2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Costa, Luiz

2012 Making Animals into Food among the Kanamari of Western Amazonia. In: Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti, and Olga Ulturgasheva (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, pp. 96–112. New York and London: Berghahn Books.

Costa, Luiz and Carlos Fausto

2010 The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies. *Religion and Society* 1(1):89–109.

Derrida, Jacques

2002 The Animal That Therefore I Am. *Critical Inquiry* 26(2):369–418.

Diamond, Jared

1997 *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton.

Graham, Elizabeth

2011 *Maya Christians and Their Churches in Sixteenth-Century Belize*. Gainesville: University Press of Florida.

Haraway, Donna

2015 Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities* 6(1):159–165.

2016 Symptoiesis: Symbiogenesis and the Lively Arts of Staying with the Trouble. In: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, pp. 58–98. New York, USA: Duke University Press. DOI: 10.1515/9780822373780-006.

Ingold, Tim

1998 (ed.) *What is an animal?* London: Routledge.

Munduruku, Jair Boro

2019 Caminhos para o passado: Oca'õ, Agõkabuk e cultura material munduruku. Un-

- dergraduate Thesis. Santarém: Federal University of Western Pará. URL: <https://repositorio.ufopa.edu.br/handle/123456789/2493>.
- Murra, John V.  
 1965 Herds and Herders in the Inca State. In: A. Leeds and A. P. Vayda (eds.), *Man, Culture and Animals*, pp. 185–215. Washington DC: American Association for the Advancement of Science.  
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Historia andina 3. Lima: IEP.
- Norton, Marcy  
 2015 The Chicken or the Iegue: Human-Animal Relationships and the Columbian Exchange. *the American Historical Review* 120(1):28–60.  
 2019 The Quetzal Takes Flight: Microhistory, Mesoamerican Knowledge, and Early Modern Natural History. In: Jaime Marroquín Arredondo and Ralph Bauer (eds.), *Translating Nature: Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.  
 2024 *The Tame and the Wild: People and Animals After 1492*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Politis, Gustavo  
 2007 *Nukak: Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Routledge. DOI: 10.4324/9781315423418.
- Spedding, Alison and Denise Y. Arnold  
 2008 La ritualidad en el Altiplano del pasado y de hoy en un marco identitario. In: Denise Y. Arnold (ed.), *Altiplano: ¿Indígenas u obreros?: La construcción social de identidades políticas en el altiplano boliviano*, pp. 311–351. La Paz: Fundación UNIR.
- Vander Velden, Felipe Ferreira  
 2012a As galinhas incontáveis. Tupis, europeus e aves domésticas na conquista no Brasil. *Journal de la société des américanistes* 98(2):97–140.  
 2012b *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
 1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469–488. DOI: 10.2307/3034157.  
 1999 Comment on Bird-David's "'Animism' Revisited". *Current Anthropology* 40(S1):S79–S80.
- Wheeler, Jane C., A. J. F. Russel, and Hilary Redden  
 1995 Llamas and Alpacas: Pre-conquest Breeds and Post-conquest Hybrids. *Journal of Archaeological Science* 22:833–840.

Wheeler, Jane C., A. J. F. Russel, and H. F. Stanley

1992 A Measure of Loss: Prehistorical Llama and Alpaca Breeds. *Archivos de Zootecnia* 41(extra):467–475.

### *Recommended bibliography for further reading*

DeFrance, Susan

1993 Ecological Imperialism in the South-Central Andes: Faunal Data from Spanish Colonial Settlements in the Moquegua and Torata Valleys. PhD thesis. University of Florida.

Itier, César

2021 Huaca, un concepto andino mal entendido. *Chungara. Revista de antropología chilena* 53(3):480–490.

Maldavsky, Aliocha

2025 Moutons et charité. Restitutions de biens aux Indiens et financement précoce de l'évangélisation dans les Andes, 1550-1570. *Social Sciences and Missions* 38:13–37.

Maldavsky, Aliocha, Marina Zuloaga, Antoine Acker, León Avila Romero, Regina Horta Duarte, and Olaf Kaltmeier

2024 Livestock and Biodiversity in the Andes after the Spanish Conquest, Sixteenth Century. In: Antoine Acker, León Avila Romero, Regina Horta Duarte, and Olaf Kaltmeier (eds.), *The Anthropocene as a Multiple Crisis. Perspectives from Latin America. Vol. Biodiversity*, pp. 77–101. Guadalajara: Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies in the Humanities and Social Sciences.

Morlon, Pierre

1996 *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales, Perú-Bolivia*. Lima: IFEA.

Zuloaga, Marina

2002 El patrimonio ganadero comunal andino en el Norte peruano a fines del siglo XVI. *Anales Científicos UNA, Universidad Nacional Agraria* LIII:562–572.



---

IN MEMORIAM

## Catherine Julien o la siempre renovada fascinación por América del Sur

María Susana Cipolletti

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

ORCID: 0000-0002-2093-7226

mariacipolletti@hotmail.com

Recibido: 10 de enero de 2025 / Received: January 10, 2025, Aceptado: 21 de julio de 2025 / Accepted: July 21, 2025.

### Resumen

María Susana Cipolletti comparte un emotivo recuerdo de su propia experiencia con Catherine Julien, incorporando dos fotografías que ponen de relieve aspectos más íntimos de la vida de la autora en un contexto familiar y de compañerismo. Una de esas fotografías se destaca en la portada de este número.

### Palabras clave

In memoriam, Catherine Julien, Congreso Internacional de Americanistas, Friburgo, Sevilla

### Abstract

María Susana Cipolletti shares a touching recollection of her experience with Catherine Julien, including two photographs that highlight more intimate aspects of the author's life within family and friendship contexts. One of these photographs graces the cover of this issue.

### Keywords

In memoriam, Catherine Julien, International Congress of Americanists, Freiburg, Sevilla

Varios colegas han colaborado en este tomo con valiosos comentarios y valoraciones de la extensa obra científica de Catherine Julien, de modo que en este texto me concentraré en otro aspecto de Catherine, el que me fue más cercano: una suerte de retrato, necesariamente parcial, de la forma en que yo viví las experiencias que disfrutamos juntas.

Nuestro primer contacto se dio en los años en que Catherine investigó en el Instituto de Americanística y Etnología de la Universidad de Bonn. Si bien yo ya no vivía en Bonn, el hecho que en primer lugar nos llevó a conocernos y a intercambiar experiencias fue que ambas habíamos sido becarias de la Fundación Alexander von Humboldt, de Alemania. Catherine disfrutaba en ese momento de la beca en el Instituto (1989-1991), mientras que la mía había sido en el mismo lugar, aunque cuatro años antes, cuando aún se llamaba *Seminar für Völkerkunde* y se hallaba bajo la dirección del Prof. Udo Oberem (1923-1986). Este primer contacto, que podría haber quedado simplemente en eso, se profundizó en los años siguientes.

En parte coincidíamos en algún simposio en el que ambas participábamos, sobre todo los del Congreso Internacional de Americanistas (ICA), como los de Estocolmo/Uppsala (1994) y Varsovia (2000). Después de nuestro encuentro en el ICA de Santiago de Chile (2003), fuimos juntas a Isla Negra, a visitar la inolvidable casa donde vivió Pablo Neruda (que fue quien introdujo ese topónimo), situada a algo más de 100 kilómetros de Santiago, la capital. Recuerdo una extensa conversación con Catherine luego de un almuerzo en un restaurante de madera en una tarde húmeda y nublada, frente a un mar embravecido y delante de una gran chimenea de la cual se desprendían los aromas de las maderas en combustión. A instancias de Catherine, extendimos luego la excursión hasta Pomaire, un pueblo conocido por sus figuras hechas con la arcilla negra del lugar.

El tiempo más extenso en el que nos vimos diariamente fueron unos dos meses en 1993, cuando ambas investigábamos sobre nuestros respectivos temas en el Archivo de Indias (AGI) en Sevilla. Catherine, luego de muchos años dedicada al estudio de los Incas, trabajaba ahora las fuentes del Oriente de Bolivia, mientras que yo había sumado la investigación etnohistórica a la etnográfica sobre sociedades indígenas de la Amazonía ecuatoriana.

Catherine vivía en Carmona, a unos 35 kilómetros de Sevilla: para llegar a las 8:00 al archivo, que era la hora de apertura, se levantaba antes de las 6 de la mañana, una hora que era para ella habitual. Con una pausa para ir a tomar el “cafecito” a media mañana, salíamos a las 15:00 horas, cuando cerraba el archivo hasta el día siguiente, e íbamos a comer a alguna de las muchas tabernas de la ciudad. Esta cercanía fue la oportunidad para intercambiar impresiones sobre nuestros temas y las informaciones que cada una iba encontrando en los inabarcables legajos del archivo.

A ambas nos apasionaban algunos fenómenos del catolicismo popular. Uno de ellos era el culto a la Virgen del Rocío, cuyo santuario, situado a unos 80 kilómetros de Sevilla,

en Huelva, visitamos un día. Era un lugar que a las dos nos interesaba, por su conexión (o más bien por su no conexión) con América del Sur. Si bien en la actualidad es uno de los lugares más emblemáticos del catolicismo popular español, y no solo en Andalucía, llama la atención que no existan trazas del culto en la época colonial en las posesiones españolas en América. Esto hace pensar que este culto se generalizó más tardíamente que el de las otras vírgenes veneradas por el catolicismo; es decir, que no había decantado en España en las primeras épocas de la Conquista. En el camino quisimos visitar el Puerto de Palos, a orillas del río Tinto, un lugar emblemático porque de allí partió Colón con sus carabelas en su primer viaje. No conocíamos ni tuvimos en cuenta el paso de los siglos que, debido a la erosión y al no ser canalizado, hace varios siglos que se encuentra sepultado y perdido como puerto.



Figura 1. Días felices: Catherine en el camino al Santuario de la Virgen del Rocío (Huelva, 1993). Foto M. S. Cipolletti.

Otro tema que seguíamos en la bibliografía y en nuestras charlas fue el papel destacado del Santiago “Matamoros” en la conquista de América, donde fue un emblema de la conquista de las sociedades indígenas. Además, vivimos juntas la Semana Santa en Sevilla. Estos y otros fenómenos del catolicismo popular eran para Catherine más extraños que para mí, ya que sus orígenes familiares se remontaban a bautistas suecos, emigrados a zonas no urbanas de California.

Durante esta época en Sevilla conocí un aspecto de Catherine que decantó en un retrato más profundo o acertado que el que surge de conversaciones en los pasillos o cafeterías llenas de los Congresos: su ascetismo. Allí pude observar sus manos rojizas y escamadas, y a mi pregunta por el motivo, me contó que las tenía así debido a enjuagar la ropa,



incluidas sábanas y toallas, en una especie de lavadora llamada “pepito”, que movía las telas, pero no enjuagaba ni escurría.

Disentíamos en su convicción que cada persona debía hacer sus propias tareas, inclusive todas las domésticas, y de ahí sus manos enrojecidas y despellejadas por un lavado que hacía prácticamente a mano. Mi argumento era de qué vivirían negocios como lavanderías, por ejemplo, si cada uno se empeñaba en hacer todo por sí mismo.

Su ascetismo se reflejaba también en su forma de vida, en levantarse antes de las 6 de la mañana y encarar prontamente el trabajo, y en negarse a la ingestión de bebidas alcohólicas. Catherine y su hija Claire pasaron con nosotros los días de Navidad y Año Nuevo de 1995 en nuestra casa en Friburgo. La primera mañana, cuando me levanté, encontré a Catherine en la cocina. Había hecho un té, silenciosamente, con el adminículo que siempre la acompañaba, el *Tauchsieder*, o calentador de inmersión ideal para viajes, que era muy común en Alemania hace varias décadas. Para evitar hacer ruido y despertarnos al buscar sus cuadernos, estaba escribiendo en unas grandes servilletas de papel blanco que había encontrado en la cocina.

Pero lo que más me impresionaba de Catherine, y lo sigue haciendo hasta ahora, era su entusiasmo vital, contagioso, que se reflejaba en su risa abierta y el brillo de su mirada, que transformaban en fascinantes los temas de la etnohistoria, considerados generalmente áridos. Tenía el don de despertar el entusiasmo de su interlocutor, que intuía que Catherine no se refería solamente a preguntas intelectuales, sino que ponía en esos temas su propia vida.



Figura 2. Catherine y su hija Claire en nuestra casa en Friburgo, en las Navidades de 1995. Foto M. S. Cipolletti.