

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA **18**₍₂₎



UBA | FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2010

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trincherro

Vicedecana

Ana María Zubieta

Secretaria Académica

Graciela Morgade

Secretaria de Supervisión Administrativa

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Silvana Campanini

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación

Claudio Guevara

Secretario de Posgrado

Pablo Ciccolella

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Mario Calmels

Prosecretario de Publicaciones

Matías Cordo

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

Amanda Toubes

Susana Cella

Silvia Delfino

Germán Delgado

Lidia R. Nacuzzi

Myriam Feldfeber

Diego Villarroel

Sergio Gustavo Castelo

Diseño interior y tapa: *Beatriz Bellelli*

e-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2010 en
Altuna Impresores S.R.L., Doblaz 1968 (C1424BMN) Buenos Aires, Argentina.
altunaimpresores@altunaimpresores.com.ar

© Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires-2010

Puán 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

ISSN: 0327-5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 18 (1 y 2)

Directora
Ingrid de Jong

Editora Científica
Cora V. Bunster

Editoras asociadas
Carina P. Lucaioli
María Paula Iruirtia

Secretarías de Redacción
Lorena Barbuto
Aylén Enrique

Comité Editorial

Ana María Lorandi, Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; Lidia Nacuzzi, UBA / CONICET, Argentina; Roxana Boixadós, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina; Mabel Grimberg, UBA / CONICET, Argentina; Sara Mata, Universidad Nacional de Salta / CONICET, Argentina; José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile; Alejandra Siffredi, UBA / CONICET, Argentina.

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia; Martha Bechis, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, Argentina; Guillaume Boccara, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre National de la Recherche Scientifique CNRS, París, Francia; Antonio Escobar Ohmstede, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México D.F., México; Noemí Goldman, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, UBA/CONICET, Argentina; Jorge Hidalgo Lehuedé, Universidad de Chile, Chile; Scarlett O’Phelan Godoy, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú; Silvia Palomeque, Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina; Ana María Presta, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, UBA/CONICET, Argentina; Mónica Quijada, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, España.

Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of. 405. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina.
Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
macecomite@yahoo.com (envío de artículos)

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación semestral que edita la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Publica artículos originales de investigación de autores nacionales y extranjeros en el campo de la etnohistoria, la antropología histórica y la historia colonial de América Latina, con el objetivo de difundir ampliamente los avances en la producción de conocimiento de esas áreas disciplinares. Sus contenidos están dirigidos a especialistas, estudiantes de grado y posgrado e investigadores de otras disciplinas afines.

ISSN: 0327-5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

Memoria Americana está indizada en Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute y DOAJ (Directory of Open Access Journals) de Lund University Libraries. Electrónicamente se encuentra en SciELO (Scientific Electronic Library Online, www.scielo.org.ar) y en Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex- Catálogo, www.latindex.unam.mx).
Números 1 (1991) a 12 (2004) disponibles en nuestra página web:

www.seccionetnohistoria.com.ar/etnohistoria_memoam.htm

MEMORIA AMERICANA 18(2)
julio-diciembre 2010

ÍNDICE
TABLE OF CONTENTS

Artículos

Articles

- Tasa y tributo en la temprana colonia: la encomienda de Songo, Suri y Oyuni en las yungas de La Paz (1545-1573)
Tax and tribute in early colony: Songo, Suri and Oyuni encomienda in the yungas of La Paz (1545-1573)
María Fernanda Percovich 149-183
- En sus huaycos y quebradas: formas materiales de la resistencia en las tierras de Malfín
Material forms of resistance in the lands of Malfín: huaycos and quebradas
Laura Quiroga 185-209
- Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVII)
Legitimacy, genealogy and memory in Southern Andes: the Fernández Guarachi of Jesús de Machaca (Pacajes, 16th-17th centuries)
Ariel Jorge Morrone 211-237
- Social y culturalmente ambiguos: criollos-mestizos de Tucumán, en el siglo XVII
Socially and culturally ambiguous: criollo-mestizo population in the 17th century, Tucumán
Estela Noli 239-266
- Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de Amaicha”. Reestructuraciones socio-étnicas y disputas por tierras entre la colonia y la república
“Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de Amaicha”.
Socio-ethnic restructurings and land disputes between colony and republic
Lorena B. Rodríguez 267-292

Reseñas

Reviews

- Grosso, José Luís. 2008. *Indios Muertos, Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza*. Córdoba. Encuentro Grupo Editor. 252 p.
Malena Castilla 295-297
- Valko, Marcelo. 2010. *Pedagogía de la Desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo. 413 p.
María Sol Ottini 298-301
- Juan José Santos. 2008. *El Tata Dios. Milenarismo y xenofobia en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana. 222 p.
Guido Cordero 302-305
- Normas editoriales e información para los autores
Instructions for Article Contributors 307-310

**TASA Y TRIBUTO EN LA TEMPRANA COLONIA:
LA ENCOMIENDA DE SONGO, SURI Y OYUNI EN LAS
YUNGAS DE LA PAZ (1545-1573)**

*TAX AND TRIBUTE IN EARLY COLONY: SONGO, SURI AND
OYUNI ENCOMIENDA IN THE YUNGAS OF LA PAZ (1545-1573)*

María Fernanda Percovich*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Programa de Historia de América Latina (PROHAL), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. E-mail: ferpercovich@yahoo.com.ar

RESUMEN

En este trabajo se aborda el estudio de las tres tasas conocidas de la encomienda de Songo, Suri y Oyuni del siglo XVI. Estos tres repartimientos se ubicaban en los valles orientales de La Paz y su principal riqueza la constituía su producción de coca. A lo largo de este estudio exploramos las particularidades de cada una de las tasaciones, las características de la tributación y su impacto en la población nativa.

Palabras clave: encomienda - coca - tasa - tributo

ABSTRACT

This paper deals with three sixteenth century's tax surveys from the *encomienda* of *Songo*, *Suri* and *Oyuni*. These three *repartimientos* were located in the eastern valleys of La Paz, and their main wealth was their coca production. Throughout this study we explore the peculiarities of each tax survey, the characteristics of tribute, and their impact on the native population.

Key words: *encomienda* - coca - taxation - tribute

INTRODUCCION

Considerando que el tributo exigido a los indígenas durante la temprana colonia fue uno de los mecanismos centrales para la extracción de excedente y contribuyó a delinear la relación entre colonizadores y conquistados, en este trabajo proponemos explorar las tasas y formas de tributación de una encomienda en la temprana colonia. Abordamos el estudio de los tres repartimientos que integraban la encomienda del mariscal don Alonso de Alvarado y sus herederos en las yungas de La Paz: Songo, Suri, y los *quiruas* de Oyuni¹. Esta encomienda era una de las más ricas de su jurisdicción ya que reunía una numerosa población dedicada al cultivo de coca, actividad que experimentó un importante crecimiento durante la segunda mitad del siglo XVI. Analizamos aquí las tres primeras tasaciones de que disponemos para la encomienda de la familia Alvarado realizadas en 1550, 1557 y 1573. En este periodo, la producción y el comercio de coca se desarrollaron velozmente para satisfacer la creciente demanda indígena de la pujante Villa Imperial de Potosí. Es así como, bajo el impulso de la extracción de plata, la coca devino en una mercancía de notable circulación en el espacio colonial: se transformó en medio de cambio entre grupos indígenas, entre indios y españoles y su cultivo, transporte y comercialización resultó un campo fértil para que empresarios de toda índole realizaran fructíferos negocios (Glave 1983, 1989).

A fin de abordar la complejidad de la problemática relativa a la tributación, y las prácticas y discursos de diversos sujetos en torno a ella, nos interesa diferenciar tasa de tributo. Entendemos tasa como la limitación establecida por la Corona respecto a lo que se debía exigir a cada repartimiento, limitación que como contrapartida establece una medida legítima de extracción de excedente a los nativos. Tributo, en cambio, es lo que efectivamente entregaban los sujetos encomendados. Tasa y tributo podían coincidir o no, respondiendo a muy diferentes factores que intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo².

¹ No está claro si los *quiruas* conformaban un grupo étnico, un grupo profesional especializado en el traslado de coca, o si el término alude a una región (Loza 1984: 591-606).

² En el *Tesoro de la Lengua Castellana* encontramos esta definición: "Tasar: poner precio o limite a alguna cosa del verbo taxo. as. que entre otras significaciones vale tasar, o poner precio, y estimacion a una cosa, de alli se dijo tassa, la tal estima; y tasador, el árbitro de ella.

Con este objetivo trabajamos fuentes primarias de distinta índole entre las que se destacan las tasas, las cuentas de la administración de la encomienda entre los años 1561-1565 y las dos visitas al repartimiento de Songo realizadas en 1568 y 1569, publicadas por John Murra en 1991³. Cabe aclarar que aunque nos ocupamos de los tres repartimientos de la encomienda trataremos al de Songo en profundidad pues disponemos de más información para éste, lo cual se refleja en la organización del presente artículo. Así al trabajar las tasas de 1550 y 1557 realizamos un análisis general de la encomienda y luego, en un apartado, abordamos el repartimiento de Songo con más detalle. En esta tarea, se imponen también los recaudos metodológicos del caso: es necesario distinguir lo que establecía la tasa de lo que caciques, *quipucamayos*⁴, representantes del encomendero y funcionarios dijeron que se tributaba porque frecuentemente estos enunciadores responden a sus intereses o a las características de la coyuntura política. Dentro de las consideraciones metodológicas también trataremos a las visitas de Songo como resultantes de una puja entre los indígenas encomendados y los representantes del encomendero, en la cual ninguna de las partes escatimó recursos para lograr sus objetivos. Esta puja era escenificada durante cada visita, la cual devenía en un ritual tendiente a imponer la experiencia de la sumisión de todos a la Monarquía (Guevara Gil-Salomon 1996).

LOS REPARTIMIENTOS DE LA ENCOMIENDA Y EL TRIBUTO PREVIO A LA PRIMERA TASACIÓN

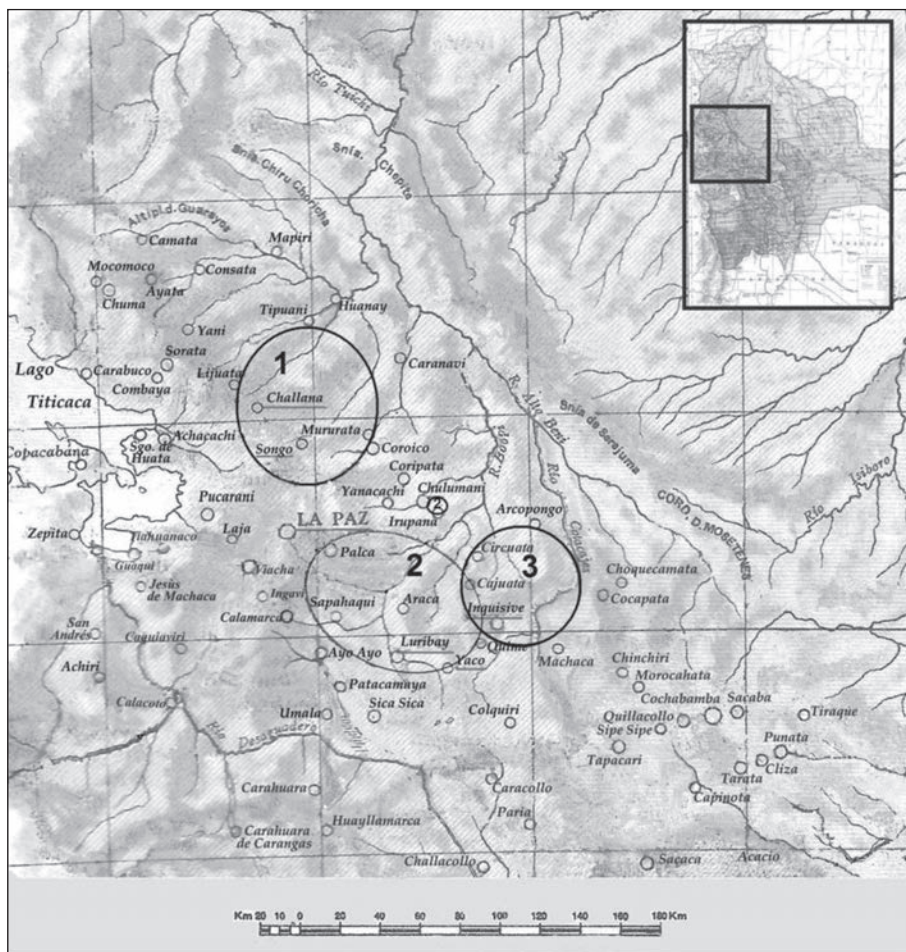
La encomienda agrupaba los repartimientos coloniales de Songo, Suri y Oyuni, ubicados al este de la ciudad de La Paz, en los valles mesotérmicos que descienden hacia la vertiente oriental de la Cordillera Real (Mapa 1). Los dos primeros se dedicaban principalmente a la producción de coca, mientras los ayllus de Oyuni se dispersaban sobre un extenso territorio que incluía diferentes pisos ecológicos donde producían, además de coca, importantes cantidades de maíz y chuño⁵.

Tassacion, lo mesmo que tassa, tassado, vale limitad” (Covarrubias y Orozco [1611]).

³ La segunda visita se inicia en 1569 y se extiende hasta marzo de 1570, fecha del informe final del Visitador; las apelaciones y peticiones de las partes continúan durante ese año.

⁴ Contador andino que utiliza cuerdas y nudos.

⁵ Cabe señalar que la ubicación precisa de estos repartimientos es una tarea pendiente y lo presentado en el mapa es absolutamente preliminar. Por su parte, es relevante señalar que los ayllus del repartimiento de Songo, a pesar de su especialización cocalera, también cultivaban maíz, papa y yuca para su sustento.



Mapa 1. Ubicación preliminar de los repartimientos de la encomienda del mariscal Alonso de Alvarado: Songo (1), Quiruas de Oyuni (2) y Suri (3) (Loza 1984:597; Romano y Tranchard 1991: 610-611; Saignes 1986: 18).

El pasado prehispánico de los grupos encomendados presenta muchos interrogantes. En principio no ha sido posible establecer, o hallar evidencias contundentes sobre, alguna vinculación entre estos colectivos indígenas previa a la conquista española. Sin embargo, encontramos un denominador común entre ellos: diversos investigadores sugieren que en las regiones de

Songo, Suri, y Oyuni se habían asentado colonias de mitimaes incaicos y étnicos⁶ (Loza 1984: 600-606; Murra 1975: 101-115; Saignes 1985: 156, 292-293 y 1988: 156).

Respecto a las características de la tributación al Inca, sólo disponemos de información referida al repartimiento de Songo. Éste estaba integrado por tres subunidades llamadas Songo, Challana y Chacapa -cada una se correspondía con un valle. En el interrogatorio realizado durante la visita de 1568, y como estrategia para lograr una disminución del tributo, los líderes indígenas recurrieron a la memoria de lo tributado antes de la llegada de los españoles y declararon las cantidades de hoja de coca entregadas periódicamente al soberano cuzqueño.

Unidades en que tributan coca	Songo	Challana	Chacapa
Guanacos (= 3 cestos de coca)	10	20	---
Guacayas (= 2½ cestos de coca)	---	---	2
Pacos (= 1½ cesto de coca)	30	20	10
Maltos (= 1 cesto de coca)	40	40	20
Lugar donde entregaban el tributo	Toone, a 3 leguas de Chuquiabo	Chiqui, a 2 leguas de este pueblo	Quichiciste, a 1½ legua de este pueblo
Total en cestos de coca ^a	105	130	40

Fuente: Murra 1991: 77, 134, 190-192

^aUn cesto de coca equivale aproximadamente a 18 libras, o sea 8,28 kg (Matienzo [1567] 1967:91).

Cuadro 1. Tributo anual al Inca de los grupos étnicos que posteriormente integraron el repartimiento de Songo

Luego de la conquista española, Francisco Pizarro otorgó la encomienda de Songo, Suri y Oyuni a Gabriel de Rojas. Como entonces no había limitaciones a lo que los españoles podían exigir de los nativos, estos vieron multiplicadas las exigencias tributarias; los detalles de este incremento se

⁶ Unidades domésticas trasladadas fuera de su ambiente natural, colonos (Murra1975:101-105).

registraron en los cuestionarios de 1569. Por lo tanto, en Songo el número de cestos de coca a entregar aumentó alrededor de un 880%: saltó de 275 cestos anuales brindados al Inca a los 2700 reclamados por Rojas (Murra [1568-70] 1991: 267). La codicia del encomendero se manifestó en el uso sistemático y cotidiano de la violencia, algo que quedaría en la memoria de los nativos. Al respecto Martín Coati, cacique principal de Songo en 1568 relataba:

que oyo decir a su padre que en tiempos de Gabriel de Rojas estaba un ynga llamado Auqui Gualpa el cual tenía el dicho Rojas para cobrar la tasa y demas cosas que tiene declaradas por el dicho Rojas allende de lo susodicho pagaban oro y plata y lo pesaben los dichos indios con una piedra de cobre y del tamaño que no se podía apretar con ambas manos. Y que para dar el dicho oro y plata allende de la demas tasa que tiene declarado los hacía colgar a los dichos caciques y les hacía otras molestias y vejaciones muy grandes y les hacía buscar el dicho oro y plata (Murra [1568-70] 1991:505-506).

Es notoria la presencia de un “Ynga” recaudador, estrechamente vinculado a Gabriel de Rojas, que a más de veinte años de estos episodios es recordado por las autoridades indígenas como agente de la explotación encomendera. Tal vez el mencionado Auqui Gualpa era un resabio de la administración cuzqueña en la región. El testimonio no se presenta aislado sino que otros caciques también lo mencionan, dando cuenta de las tempranas alianzas entre encomenderos y líderes de las sociedades conquistadas. En esta línea rescatamos el testimonio de Alonso Hayla, cacique del ayllu Hurinsaya de Challana, quien comentaba:

en tiempo de Gabriel de Rojas estaba en estos valles un ynga llamado Auqui Gualpa puesto por el susodicho el cual cobraba la tasa estos repartimientos y ahorcaron sobre ello 2 caciques de este repartimiento (Murra [1568-70] 1991: 506).

La presencia del recaudador generaba tal rechazo entre los indígenas de Songo que hubo quienes intentaron matarlo -con el peor desenlace para ellos. En el terreno de las especulaciones, nos preguntamos si la aversión al recaudador era nueva como la encomienda o escondía sus raíces en el periodo previo, cuando tributaban coca al Tawantinsuyu.

LA TASA ORDENADA POR EL LICENCIADO PEDRO DE LA GASCA

El Licenciado Pedro de La Gasca, presidente de la Audiencia de Lima, llegó al Perú a mediados de 1547 con la misión de sofocar la rebelión enco-

mendera liderada por Gonzalo Pizarro y reorganizar el territorio de acuerdo a las Leyes Nuevas. Dado que justamente este corpus legal, regulador de las atribuciones de los encomenderos sobre los nativos, había motivado la rebelión la tarea de La Gasca se tornaba compleja. Luego de derrotar militarmente la rebelión, el Presidente organizó un relevamiento de las encomiendas existentes en el territorio y reasignó mercedes para beneficiar a los leales a la corona. Este reparto estuvo lejos de satisfacer a todos los pretendientes y generó un foco de tensión que, en algunos casos, devino en levantamientos armados. En este contexto, se elaboró una primera tasación que llevaba la impronta de la coyuntura política que la originó: era un compromiso entre la necesidad de contentar a los encomenderos y la aplicación de las Leyes Nuevas.

Al momento de aplicarse la tasación general a la encomienda paceña su titular era el mariscal Alonso de Alvarado, veterano de la conquista. No podemos precisar exactamente la fecha en que estos repartimientos fueron otorgados en encomienda al mariscal. Gabriel de Rojas falleció a principios de 1549 pero la encomienda no fue reasignada inmediatamente a Alvarado. Según algunas referencias luego de la muerte de Gabriel de Rojas por un breve periodo don Alonso de Mendoza se apropió de los productos del repartimiento de Songo y fue encomendero de Chacapa y Simaco (Tranchard 1985: 483; Actas capitulares de la ciudad de La Paz 1934: 289-293). Lo cierto es que don Alonso de Alvarado fue titular de la encomienda sólo entre 1550 y 1555, fecha de su deceso, pero sus herederos disfrutarán más largamente de las rentas de esta merced. Tras su muerte doña Ana de Velasco, su viuda, fue designada tutora y curadora de sus hijos menores de edad y administradora de los bienes del matrimonio. El primogénito y heredero de la encomienda, llamado también Alonso, falleció prematuramente y en reconocimiento a los servicios prestados por el difunto Mariscal se otorgó la encomienda al segundo de sus hijos varones, don García de Alvarado.

Accedemos a la tasa de 1550 de la encomienda de don Alonso de Alvarado mediante el cotejo de dos documentos. En primer lugar, María Rostworowski (1983) publicó un resumen de la tasa donde figura la tasación de los repartimientos de Songo y Oyuni. Por otra parte, Geneviève Tranchard (1985) halló, insertos en un pleito, resúmenes de la tasa tributaria de los tres repartimientos lo que nos permite completar la información para toda la encomienda. Aunque es notorio el detalle con que se enumeran los tributos requeridos no ocurre lo mismo con la información demográfica que aportan estas fuentes pues resulta muy incompleta: sólo la versión publicada por Rostworowski señala que en Songo había 219 indios y en Oyuni 518, pero omite Suri. A su vez, no indica si estos números refieren a varones adultos o a la población total, aunque nos inclinamos a considerar que se refiere a

tributarios⁷. Estos guarismos son llamativamente bajos respecto a otros posteriores, como los de 1573 que registran 362 tributarios y 1848 pobladores en Songo, y 795 tributarios y 3580 habitantes para Oyuni. Esa diferencia resulta más notoria aún al confrontarla con estudios demográficos que destacan que en Charcas, en líneas generales, la población disminuyó en un tercio entre los tiempos del Inca y 1560 y otro tercio desde 1560 hasta 1573 (Sánchez Albornoz 1978: 34). Cabe señalar que en el ensayo introductorio a la publicación de la tasa de La Gasca María Rostworowski advertía sobre la fragmentación de la información que ofrece el documento, lo elevado del tributo y el descuido evidenciado por los visitantes; es más, sugiere la posibilidad de que la tasa no se adecuara a la información resultante de las visitas (Rostworowski 1983: 58). En esta línea sugerimos dos alternativas: o bien un subregistro de población -lo cual podría responder a una estrategia indígena para disminuir la tasa que a la postre no resultó efectiva- o la notable impericia de los visitantes. Sin embargo, no descartamos la influencia de otros elementos propios de la coyuntura en tanto la tasa de La Gasca se realizó inmediatamente después de finalizadas las guerras civiles, tras más de diez años de enfrentamientos recurrentes entre españoles -y entre estos y los nativos- que afectaron a los pueblos indígenas quienes forzosamente debieron participar en las contendas. Además de reflexionar sobre la premura con que se realizó la primera visita general, antes de que La Gasca abandonase el Perú, hay que considerar el impacto de la epidemia de viruela que asoló a la región en 1546 y la influencia de las exigencias tributarias de los encomenderos (Mellafe-González 1991: 639), a quienes La Gasca intentó aplacar con concesiones y perdones a pesar de su rebeldía.

En los cuadros 2.1, 2.2 y 2.3 registramos la tasa, tal y como aparece en el documento, tan sólo sumamos y consignamos un total anual en el caso de los costos de coca para facilitar la comparación posterior.

Aunque haya sido comentado en reiteradas oportunidades, llama la atención la complejidad de esta tasación por la variedad de productos exigidos y la disímil distribución en el tiempo de lo requerido: cada mita, cada año, cada uno, tres, cuatro o seis meses, etc. Sin duda la existencia de un

⁷ Esta imprecisión no se da únicamente en los repartimientos de la encomienda del mariscal Alvarado; observando el documento notamos que en algunos casos se indicaron dos números para anotar población, uno para varones adultos y otro a modo de estimación de población general, aunque no siempre se explicita claramente a cuál categoría corresponde el dato. Además, por una parte encontramos repartimientos en los que se consignó sólo un dato, sin especificar si se refiere a indios de tasa o población; y por otra, en 1569 el visitador entre sus resúmenes registra que en la visita de 1549 se habían encontrado 219 indios de tasa, es decir tributarios. (Rostworowski 1983-1984: 63, 65, 70-71, 79-80, 88, 93).

	Songo		Suri		Oyune			
	Cantidad por período		Cantidad por período		Cantidad por período		Lugar	
	Mita	Año	Mita	Año	Mita	Año		
Coca (cestos)	1 ^o 700 2 ^o 700 3 ^o 600	2000	Lormaya	1700	Yaco	40	---	“en sus tierras”
Maíz^a (fanegas)	---	---		100	Yaco			400: casa del encomendero 150: Lurivaya “para que se alimenten los indios arrieros que llevan la coca a Potosí” 200: en sus tierras
Chuño^b (fanegas)	---	---		---				100: en La Paz 150: en Luribay “para los arrieros” 250 en sus tierras
Indios	4		Casa del encomendero	4		12		“para cuidar ganado y ayudar a llevar comida a Potosí” Para guardar ganado en sus tierras Para guardar ganado en La Paz En La Paz para servir en la casa. Para servir al encomendero si fuera a sus tierras Para sembrar chacra del encomendero si este lo solicitase. Para cosechar y desmalezar chacra del encomendero si este lo solicitase.

Fuentes: Rostworowski 1983-1984: 53-102; Tranchard 1985: 487-496

^a Una fanega equivale a 55,5 litros.

^b Chuño: papa y otros tubérculos helados y deshidratados.

^c Los dos documentos coinciden en el total de fanegas exigidas pero la versión de Tranchard ofrece más detalle en el destino de las fracciones.

Cuadro 2.1. Tasa de los repartimientos que integraban la encomienda del mariscal Alonso de Alvarado, 1550. Cultivos y prestaciones en trabajo

	Songo			Suri			Oyune		
	Cantidad por periodo		Lugar	Cantidad por periodo		Lugar	Cantidad por periodo		Lugar
	Mita	Año		Mita	Año		Mita	6 meses	Año
Siquira-coca ^a (petaquillas)	65 ^c		Lorivaya						
Mandor ^b (tabilllas)	150 ^c		Casa del enco- mendero	150		Casa del enco- mendero			
Cera (tabilllas)	150 ^c		Casa del enco- mendero	150		Casa del enco- mendero			
Miel (cantarillos)	4 ^c		Casa del enco- mendero	3		Casa del enco- mendero			
Algodón (ovil- los de 1libra c/u)	6 ^c		Casa del enco- mendero					10 ^d	Casa del enco- mendero
Guascas para atar carneros	50 ^c		Casa del enco- mendero	100		Casa del enco- mendero			
Maderos (20 a 25 pies de largo)		8	Casa del enco- mendero		8	Casa del enco- mendero			
Sábanas								5 ^d	Casa del enco- mendero
Toldos								2 ^d	Casa del enco- mendero
Ropa									60
Chagnar para hilar								2 ^d	Casa del enco- mendero

Cuadro 2.2. Tasa de los repartimientos que integraban la encomienda del mariscal Alonso de Alvarado, 1550. Otros productos

(Continuación cuadro 2.2)

Huevos				100	Casa del enco- mendero	480	80 cada mes. Casa encomen- dero
Axi (cestillos)						60 ^d	Casa del enco- mendero
Sal (cargas)						6 ^d	Casa del enco- mendero
Gallinas						60 ^d	Casa del enco- mendero
Patos						40 ^d	Casa del enco- mendero

Fuentes: Rostworowski 1983-1984: 53-102; Tranchard 1985: 487-496

^a No es posible precisar el significado del término siquira-coca pero podemos proponer algunas hipótesis. El *sikili* es un árbol que se planta entre los cocales y da unas vainas de carne dulce (Spedding 1994: 52-53), tal vez la tasa incluyera estos frutos. El término *aymara sik iraña* significa cosechar la coca sin cuidado, arrancando sus hojas; según estudios contemporáneos esta forma de cosechar perjudica a dichas hojas (Spedding; 1994: 275). Jan Szeminski también destaca la similitud con el término arrancar (comunicación personal) pero desconocemos el uso específico dado a estas hojas en este caso.

^b Mandor es un colorante, actualmente usado en los guisados y el chocolate (Meyers 2002: 145).

^c En estos productos hay una diferencia en la periodicidad de su entrega, El documento publicado por Rostworowski indica "cada mita" y el publicado por Tranchard "cada mitad".

^d Aunque la cantidad total entregada cada año no varía nuevamente se observan diferencias entre las fuentes, la tasa publicada por Rostworowski indica el total de las magnitudes anuales, la de Tranchard registra el tributo semestral -y presenta más detalles en las características de la ropa requerida.

Periodicidad	Songo	Suri	Oyuni
Cada mes	2 hanegas de maíz, 2 cargas de camote y 1 oveja	2 hanegas de maíz, 2 cargas de camote y 1 oveja	2 hanegas de maíz, 2 cargas de chuño, 1 oveja y 1 puerco
Cada 4 meses			1 puerco y 1 carga de sal
Cada 3 meses	1 puerco u oveja, 1 arroba de sal y 1 cesto de coca	1 puerco u oveja 1 arroba de sal y 1 cesto de coca	
Cada semana	2 gallinas, 3 patos, 10 huevos, leña y hierba para su cabalgadura	4 gallinas, 12 patos, 10 huevos	3 gallinas, 3 patos, 10 huevos, leña, hierba para su cabalgadura y alguna fruta
Cada día			1 cantarillo de chicha

Fuentes: Rostworowski 1983-1984: 53-102; Tranchard 1985: 487-496

Cuadro 2.3. Tasa de los repartimientos que integraban la encomienda del mariscal Alonso de Alvarado, 1550. Tributo para el sustento del clérigo

calendario tributario tan complejo afectó los ciclos productivos. A su vez, difieren los lugares en que debían entregarse los componentes del tributo: en la casa del encomendero o en su chacra particular, en Luribay, en Yaco, en La Paz, en las tierras de los repartimientos. Muchos de estos sitios se hallaban alejados unos de otros y de las áreas productoras motivo por el cual responder a estas exigencias implicó coordinar las entregas y acarreos; en suma presentaban un desafío organizativo adicional para los nativos y otra vía de explotación. También observamos cómo a pesar de las prohibiciones reales se siguió legitimando la práctica del servicio personal, los indígenas estaban obligados a trabajar tanto en la casa del encomendero como en sus sementeras particulares.

Estas observaciones nos llevan a sugerir que la tasa tenía diferentes objetivos; en primer lugar, extraer un producto con alto valor mercantil como la coca y, en segundo lugar, facilitar al encomendero el traslado de los cestos de coca a Potosí, oferta de mano de obra y productos para costearlo. Esto es evidente observando el tributo asignado al repartimiento de Oyuni ya que a los *quiruas* no se les exigía grandes cantidades de coca sino el en-

tero de mayor variedad de productos y prestaciones laborales. Por ejemplo, se indicaba que entregaran maíz y *chuíño* para alimentar a los arrieros que concurrían a Potosí, que dieran sogas para atar el ganado y toldos utilizados en el transporte de coca, que cuidaran los rebaños del encomendero y concurrieran con las caravanas a Potosí. En este sentido es notorio que tanto estas prestaciones como los cestos de hoja confluyesen en Yaco o Luribay, sitios ubicados a considerable distancia de los valles productores pero que resultaban los asentamientos de la encomienda más próximos a Potosí⁸. Los dos últimos objetivos de la tasa eran proveer la casa del encomendero y sustentar al clérigo, ambos tendían a garantizar que Alvarado pudiera cumplir con las obligaciones inherentes a su función: mantener casa poblada en la ciudad y evangelizar a sus encomendados.

Interesa destacar entonces cómo en 1550, luego de cinco años del descubrimiento español del Cerro Rico de Potosí, las tasas de los tres repartimientos de la encomienda del mariscal Alvarado parecen ensamblarse ajustadamente no sólo para ofrecer a su encomendero productos de la tierra sino también para facilitar el traslado de los cestos de coca a Potosí. Ahora bien, no podemos dejar de preguntarnos por la gestación de la tasación de estos repartimientos: ¿cómo se logró esta articulación?, ¿existía previamente?, ¿desde cuándo? y ¿cuál fue su impacto? Creemos que los visitantes cuando tasaron el repartimiento de Oyuni, al que asignaron actividades relacionadas con el transporte de coca, estaban contando con la provisión de los otros repartimientos. Nos preguntamos entonces: ¿los visitantes tasaron repartimientos aislados o encomiendas? y ¿negociaron los puntos clave con el encomendero? Sugerimos que más allá de los objetivos de esta tasación, orientados a disminuir las cargas de los nativos, en su gestación se impusieron los intereses mercantiles y las prácticas tendientes a maximizar los beneficios de los encomenderos. Queda planteada la pregunta en torno a si esta articulación entre los repartimientos se basa en lazos prehispánicos o se trata de un ensamble colonial.

Al observar las regulaciones impuestas a los tres repartimientos de la encomienda, Songo, Suri y Oyuni, es notorio que la tasa no sólo señala la especialización cocalera de la encomienda sino que refleja, y de algún modo legitima, la articulación de los repartimientos acentuando su orientación al mercado. Destacamos este punto porque aunque acordamos con la lectura general que realiza Carlos Sempat Assadourian sobre esta primera tasación, quien plantea que estaba orientada por el espíritu lascasiano pero resultó

⁸ De todas formas ambos sitios están alejados de Potosí, actualmente Yaco se halla aproximadamente a 320 km del centro minero y Luribay a 360 km. Saignes señala que en estos sitios convivían grupos de mitimaes lupacas, pacajes, collas, chancas, chinchas y chinchaysuyus (1986:18).

perjudicial para los indígenas porque desarticulaba formas previas de producción y ocupación del espacio, nos parece interesante preguntarnos por lo que articulaban las tasas (Assadourian 1988:109-146). Al respecto, observamos que la de 1550 articulaba a los tres repartimientos generando una nueva complementariedad entre ellos. Era una complementariedad orientada al mercado en la que, además de otros productos, Songo y Suri proveían numerosos cestos de coca y Oyuni aportaba arrieros, pastores y porteadores para facilitar su traslado a Potosí. Por lo tanto, entendemos que en este caso la tasa de 1550 favorece la mercantilización de la hoja de coca y la maximización de las rentas del encomendero.

El repartimiento de Songo: memoria e impacto de la tasa de 1550

Contamos con otra información, al menos para el repartimiento de Songo, que puede orientarnos para elucidar el problema del impacto de la tasa: se trata de los testimonios de caciques y *quipucamayos* sobre lo que tributaban antes y después de la tasa de La Gasca. Estos testimonios están insertos en las averiguaciones que se hicieron en el marco de las dos visitas realizadas entre 1568 y 1570. En este caso los registros conservados por los especialistas resultan una pieza fundamental para sustentar el reclamo indígena, una forma de contraponer al saber burocrático con la memoria étnica. En el Cuadro 3 comparamos la tasa de la Gasca con lo señalado por los líderes de Songo señalaron como tributo antes y después de ella.

En primer lugar, al observar el cuadro notamos una ausencia: en el período previo a la tasación no se registra el oro y la plata exigido por el encomendero. Por cierto, los caciques manifestaron que la pagaban aparte de lo señalado pero no consignaron la magnitud precisa, porque “se hacía pesar con una piedra grande de cobre” (Murra [1568-70] 1991:280). Esta breve mención parece indicar que no llevaban una contabilidad de lo entregado a su encomendero en metálico, lo cual plantea la siguiente pregunta: ¿eran exacciones inscriptas en el ámbito de lo extraordinario? Sugerimos que tal vez el registro de los metales se llevaba aparte, tal y cómo lo observan Platt *et al.* en la federación QaraQara-Charka (2006: 350-361).

Al comparar la tasa de 1550 y el tributo a Rojas detectamos una reducción de un 26% en coca, sin modificaciones sustanciales en los otros rubros⁹. Aquí se presenta un problema porque los tasadores y *quipucamayos* no utilizaron

⁹ Aquí se nos presenta un problema por no compartir las unidades de medida los asadores y los *quipucamayos*, sin embargo estos últimos no registran ningún cambio en las cantidades entregadas de *mandor*, *siquiera-coca*, miel y cera.

	Tributo anterior a 1550 según los quipucamayos (encomendero Gabriel de Rojas)			Tasa de 1550			Tributo posterior a 1550 según los quipucamayos (encomendero Alonso de Alvarado)		
	Cantidad		Lugar	Cantidad		Lugar	Cantidad		Lugar
	Mita	Año		Mita	Año		Mita	Año	
Coca (en cestos)	900	2700	Yaco "en los quiroas"	1 ^o 700 2 ^o 700 3 ^o 600	2000	Lorivaya		2070	Yaco
Indios	3 (indias)	---	---	4		En casa del encomendero	3 (indias)		---
Siquira-coca (petaquillas)	55	---	---	65		En casa del encomendero	65		---
Mandor	300 (panizuelos)	---	---	150 (tabillas)		En casa del encomendero	300 (panecillos)		---
Cera	300 (panizuelos chicos)	---	---	150 (tabillas)		En casa del encomendero	300 (panecillos)		---
Miel	6 (cantarillos)	---	---	4 (cantarillos)		En casa del encomendero	6 (purrunkus)		---
Ovillos de algodón (1 libra c/4)				6		En casa del encomendero			
Guascas para atar carneros				50		En casa del encomendero			
Maderos (20 a 25 pies de largo)					8	En casa del encomendero			
Sustentar al clérigo		---							

Cada mes:
 2 hanegas de maíz, 2 cargas de camote y 1 oveja.
 Cada 3 meses:
 1 puerco u oveja,
 1 arroba de sal y 1 cesto de coca.
 Cada semana: 4 gallinas, 12 patos, 10 huevos.
 Si necesita salario debe darlo el encomendero.

Fuentes: Tranchard 985: 487-490; Murra 1991: 267-277.

Cuadro 3. Comparación entre la Tasa de 1550 y los testimonios de los quipucamayos sobre la tributación anterior y posterior - Repartimiento de Songo.

iguales unidades de medida para registrar *mandor*, cera y miel; sin embargo, los registros indígenas no señalan ningún cambio en las cantidades entregadas antes y después de la tasa: ¿serían unidades equivalentes? Respecto a estos productos, es notorio que la tasa no parece generar cambios respecto a lo tributado previamente.

Para el período posterior a la tasación de 1550, los *quipucamayos* no registraron la entrega de ovillos de lana, *guascas*, maderos, ni el sustentar al clérigo, aunque señalaron haber tributado 70 cestos de coca más de lo estipulado. Sugerimos que quizá existía una conversión concertada entre el encomendero y las autoridades indígenas, ya que la misma práctica se registra unos años más tarde. Desde luego, también puede haber aquí una imposición extra-tasa del encomendero.

Además, aparece una diferencia en los lugares de entrega del tributo en coca, la tasa indica Lorivaya -denominado también Luribay- pero los indígenas declaran que depositaban los cestos de coca en Yaco. Nos preguntamos cuáles son los motivos de esta diferencia: ¿por qué los indios llevaban la coca a Yaco?, ¿habría allí un tambo prehispánico o infraestructura para almacenar los cestos? Lo cierto es que para los songueños la tasa no modificaba la situación previa: los indios continuaban obligados a cargar los cestos hasta sitios alejados de sus poblados como cuando estaban encomendados en Gabriel de Rojas. Al respecto, por los testimonios de los caciques de Songo conocemos que esta no era una práctica prehispánica, dado que entonces los entregaban en sitios más próximos a sus asentamientos (Cuadro 1). Así de acuerdo con los registros de los caciques y *quipucamayos* de Songo, salvando la reducción en los cestos de coca exigidos, la tasa de La Gasca no implicó una marcada ruptura con las formas previas de tributación sino que reforzó lo establecido anteriormente por el encomendero.

LAS RETASAS DE LA DÉCADA DE 1550 Y LAS CUENTAS DE LA ENCOMIENDA

La derrota del último alzamiento encomendero liderado por Hernández Girón en 1554 y la llegada del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, inauguró un período más receptivo para las peticiones de los caciques, quienes pudieron presentar reclamos por los abusos de sus encomenderos y solicitar retasas. Como en este período las autoridades étnicas adquirieron mayor visibilidad, en este apartado intentaremos perfilar algunas aristas de sus prácticas en relación a la tasa y el tributo. En este contexto, luego de un reclamo de los caciques, se estableció una nueva tasa para la encomienda de los Alvarado. En este caso, nuestras fuentes no registran datos demográficos

puntuales que puedan enmarcar esta tasación. En el Cuadro 4 se detallan las tasaciones de Songo y Suri, no se consigna la del repartimiento de Oyuni porque no disponemos de ella.

	Songo		Suri	
	Cantidad anual	Lugar donde entregan el tributo	Cantidad anual	Lugar donde entregan el tributo
Cestos de coca	1700	Los de Songo en Cañaviri. Los de Challana y Chacapa en una estancia intermedia.	1150	Inquisivi
Sustentar al clérigo	Cada mes: 2 fanegas de maíz y 2 cargas de camote. Cada 4 meses: 1 puerco u oveja, 1 arroba de sal y 1 cesto de coca. Cada semana: 2 gallinas, 3 patos, leña y hierba para su cabalgadura. Si necesita salario debe darlo el encomendero		Cada mes: 2 fanegas de maíz, 2 cargas de camote y 1 oveja. Cada 3 meses: 1 puerco u oveja, 1 arroba de sal y 1 cesto de coca. Cada semana: 4 gallinas, 12 patos, 10 huevos, leña y hierba para su cabalgadura Si necesita salario debe darlo el encomendero.	

Fuente: Tranchard 1985: 495-497

Cuadro 4. Tasa de 1557 de los repartimientos de Songo y Suri que integraban la encomienda del mariscal Alonso de Alvarado

Como primera observación, notamos que respecto a la tasa anterior el tributo se redujo sólo a coca, suprimiéndose las otras prestaciones salvo el sustento del clérigo. En cuanto a la tasa en coca el monto de cestos requerido disminuyó de 2000 a 1700 en Songo (15% menos) y de 1500 a 1150 cestos anuales en Suri (23% menos). A su vez, se modificaron los lugares donde debían ser entregados al encomendero: a los ayllus de Songo les correspondía un sitio distante a dos leguas, llamado Cañaviri, y los de Chacapa y Challana debían hacerlo en una estancia intermedia, Charaque, ubicada a dos leguas de cada pueblo. Los indígenas de Suri, pasaron a entregarlos en Inquisivi, a cuatro leguas de su asentamiento principal. Aunque no coinciden los topónimos, notamos aquí una mayor similitud con lo referido por los caciques de Songo, Challana y Chacapa para el periodo prehispánico: la entrega del tributo en sitios más próximos a sus asentamientos.

Una cuestión subyacente en las retasas era la supresión de los servicios personales, los cuales habían sido limitados pero no eliminados debido a las tensiones de la coyuntura. Antes de que se implementaran las retasas los encomenderos de La Paz percibieron que se verían perjudicados e intentaron revertir la situación por vía legal. Así en 1553, solicitaron a Su Majestad que dejase sin efecto la supresión del servicio personal y les permitiera disponer del trabajo indígena porque lo necesitaban en el servicio de sus casas y en las actividades de transporte de productos a Potosí. Argumentaban, además, que no era dañino para los naturales; muy por el contrario, les permitía concurrir a Potosí con sus propios frutos y comerciarlos (Assadourian 1988: 141). A pesar de este intento, no lograron su propósito.

En el caso de la encomienda del hijo del mariscal Alvarado, la eliminación de las prestaciones en trabajo y el cambio en los lugares de “entero” del tributo a partir de 1557 generó un problema que debía resolverse: ¿cómo garantizar el transporte de coca desde Cañavire, Charaque e Inquisive hacia sus mercados sin afectar demasiado las rentas de la encomienda? Para atisbar algunas respuestas a este interrogante disponemos de una serie de documentos sumamente ricos: las rendiciones de cuentas de Diego García de Villalón, administrador de la encomienda entre 1561 y 1565¹⁰. Estos documentos fueron trabajados por Romano y Tranchard (1991) para estudiar la renta de la encomienda, aquí vamos a utilizarlos focalizándonos en la tasa.

La venta de los cestos de coca era la principal fuente de ingresos del encomendero pero no la única, también se registraron ventas de fanegas de maíz percibido como tributo, y de trigo obtenido de la sementera del encomendero. Aunque carecemos de la retasa de Oyuni, sabemos que las fanegas de maíz provenían de este repartimiento porque las cuentas de la encomienda así lo indican¹¹.

La comercialización de los cestos de coca se realizaba en Potosí y en ocasiones también en Callapa, en La Paz y “en los carangas”, en pleno altiplano orureño¹². Como vimos, la retasa modificó los lugares de “entero” del tributo, planteando al encomendero el problema del traslado de los cestos de coca a los mercados y la necesidad de disponer de mano de obra para realizarlo. En este sentido, el administrador explicita que una de las razones para no vender la coca en Potosí es limitar los costos del transporte:

¹⁰ ABNB, EP 7, leg. 9, 1561-1565.

¹¹ ABNB, EP 7, leg. 9, f. 1166r.

¹² ABNB, EP 7, leg. 9, fs. 1164v-1165r.

los quatrocientos y nobenta y nueve [cestos] restantes los bendió el dicho Diego García de Villalón de La Paz, en los precios de cómo se vendiese en Potosí y la demas coca desta dicha mita los puso en los carangas por ahorrar el trabaxo de que no fuese el ganado a Potosí¹³.

Los documentos evidencian que gran parte de las fanegas de maíz obtenidas a modo de tributo se destinaban a pagar salarios y raciones a los indios arrieros, los pastores y los que transportaban los cestos de coca -aunque en las cuentas se indica el valor monetario de los salarios y las raciones se señala su pago en especie¹⁴. Entonces vemos cómo con recursos propios de la encomienda se resolvieron las limitaciones que las retasas impusieron al encomendero. De este modo, se contrató a indios de la encomienda para el transporte de la hoja y otras tareas y se evitó adjudicar a tales fines pesos o cestos de coca. Esta reasignación de recursos fue posible dada la articulación complementaria entre los repartimientos de la encomienda. Por cierto cabe preguntar: ¿tenían los nativos la posibilidad de negarse a participar en las actividades de transporte? o ¿cuánto de compulsión había en estas actividades que ya no eran legalmente obligatorias? Además: ¿cubrirían las raciones en especie las necesidades de los arrieros?, ¿se consumían en su totalidad?, ¿preferían venderla o intercambiarla? Por cierto, estas actividades no podrían haberse llevado a cabo sin previos acuerdos entre los caciques y el administrador de la encomienda.

La encomienda, además de proveer todo lo establecido en la tasa, se constituía en fuente de ganancia mercantil extra al brindar mano de obra al encomendero para la reproducción de su ganado. Al respecto, en las cuentas consta que en 1560 García de Villalón, el administrador, entregó 968 cabezas de carneros de la tierra de la madre del encomendero a los caciques. Más tarde, en 1565 los líderes indígenas detallan las pérdidas y la evolución de los rebaños que debían cuidar como carga adicional. Los carneros de la tierra

¹³ ABNB, EP 7, leg.9, f. 1164v.

¹⁴ Las cuentas son muy detalladas e indican el número de indios que participan en el traslado de cada una de las tres cosechas anuales de coca y cuántas fanegas se destinaban como salario y ración, número que variaba de acuerdo a la distancia a recorrer (ABNB, EP 7, leg. 9, fs. 1163r-1161r). Romano y Tranchard señalaron que seguramente este maíz se destinaba al consumo y no ingresaba al mercado; nos permitimos dudar de esta afirmación porque no tenemos elementos para descartar su comercialización. Por su parte, está constatada la temprana concurrencia de los indígenas en los mercados y, en este sentido, las mismas cuentas señalan la venta de coca a los carangas, denominación que no podemos precisar si hace referencia al grupo étnico o al lugar donde la vendían (Romano y Tranchard 1991: 609-631).

se utilizaban en el transporte de la coca a sus puntos de venta, motivo por el cual su cuidado vinculaba a los indígenas con la responsabilidad de los trajines de la hoja. Por su parte el administrador trasladaba esa información a doña Ana de Velasco, madre y tutora del encomendero menor de edad¹⁵. Así indios y encomenderos se vinculaban, más allá de las asignaciones de la tasa, en negocios cuya rentabilidad y provecho para los nativos desconocemos. En esta línea, las cuentas de la encomienda indican otro tipo de vinculación entre el administrador y los caciques, como la concertación de una modificación en la tasa. Al respecto en 1563 los caciques de Oyuni y García de Villalón acordaron que el tributo se compondría de 750 fanegas de maíz en lugar de las 500 fanegas de maíz y 250 de *chuño* prescriptas¹⁶.

Sintetizando, las retasas redujeron la variedad de las prestaciones y la cantidad de cestos de coca exigidos como tributo. Sin embargo, más allá de la tasa, a los indígenas se les requirieron otras prestaciones amparadas por el acuerdo entre las autoridades indígenas y el administrador. Por su parte, cabía esperar que la eliminación de los servicios personales y la modificación de los lugares de entrega de la coca afectaran negativamente la articulación entre los repartimientos y, con ello, la viabilidad de la encomienda como empresa orientada al mercado. Sin embargo, estas limitaciones fueron superadas destinando parte del tributo en maíz a pagar los salarios de los arrieros y asignando el control y cuidado del ganado del encomendero a los indígenas encomendados. Por cierto, al analizar las cuentas de la encomienda encontramos una diferencia con respecto a las observaciones en torno a la tributación temprana-colonial elaborada por Platt (1978: 33-46) a partir del estudio del repartimiento de Macha, ubicado en el norte de Potosí. Según Platt, como desde 1553 el repartimiento de Macha estaba “en cabeza de su majestad” los caciques debían vender los bienes que componían la tasa en Potosí para cumplir con el monto requerido por el tesorero real. Para caracterizar esta situación el mencionado autor utiliza conceptos como *comercialización forzada y conversión -de dinero en especie- administrada*. No podemos aplicar estos conceptos para el caso de Songo, Suri y Oyuni, donde el encomendero y su administrador optimizan el negocio del tributo para obtener una ganancia mercantil extra al beneficiarse de la mano de obra y de la fluctuación de un producto -la coca- tan apreciado en el mercado. De tal manera la propuesta de Platt, que apunta a un repartimiento altiplánico carente de encomendero y en diferentes condiciones de dependencia y mediación con los funcionarios españoles, no es útil para este estudio pero sí para resaltar la variedad y

¹⁵ ABNB, EP 7, leg. 9, fs. 1156r-1157r.

¹⁶ ABNB, EP 7, leg. 9, f. 1166r.

complejidad de situaciones tributarias que convivieron en el período (Platt 1978: 33-46).

Discutiendo la tasa: el repartimiento de Songo entre 1557 y 1570.

En esta ocasión, la descripción de los *quipucamayos* de Songo sobre lo que pagaban luego de la tasación de 1557 no aporta sustanciales diferencias con la tasa. Ahora bien, las visitas de 1568 y 1569-70 al repartimiento de Songo, Challana y Chacapa se originaron en una solicitud de retasa por lo que ofrecen otra mirada en torno a la tasa y el tributo. En cuanto a la evolución demográfica de estos pueblos hasta 1568 Mellafe y González (1991: 638-640) consideran que desde la conquista la población se redujo a la mitad a causa del despojo realizado por los europeos, los cambios en las formas de trabajo y la gran incidencia de las epidemias, aunque señalan la posibilidad de que este descenso se viera atemperado por el efecto de migraciones hacia la región impulsadas por motivos económicos.

La primera visita se inició luego de que un grupo de caciques solicitara ante la Audiencia de Charcas la realización de una inspección para lograr una rebaja en la tasa, ya que había disminuido el número de indios, los *chunchos* asolaban los pueblos fronterizos y, además, porque al no poder “enterar la tasa” el administrador García de Villalón los encarcelaba frecuentemente dificultando aun más sus labores agrícolas. Por cierto, estas declaraciones presentan un interesante contrapunto con los acuerdos entre los líderes de Oyuni y el administrador, registrados en las cuentas de la encomienda tres años antes. Al respecto, cabe preguntarse si hubo algún episodio particular que generó tensiones, si estamos ante vínculos diferenciales entre los líderes de Songo y Oyuni con el administrador, o si una y otra práctica eran estrategias que sin ser contradictorias resultaban compatibles para acomodarse/resistir las imposiciones coloniales. Más allá de estas consideraciones, la inspección resultó favorable a los indígenas que lograron una reducción del monto del tributo del orden del 30 % -porcentaje que ninguna tasa anterior alcanzó- (Murra [1568-70] 1991: 194-195).

Los representantes del encomendero no se conformaron con estos resultados, adujeron falta de idoneidad por parte de los visitadores y sus conclusiones y hasta del hecho formal de sus designaciones¹⁷. Atendida la

¹⁷ Curiosamente uno de los visitadores cuestionados, Diego Dávila de Cangas, fue designado visitador de La Paz pocos años después, cuando el virrey Toledo puso en marcha la visita general del virreinato (Romero 1924: 124).

petición, un año más tarde se llevaba a cabo una segunda visita. Esta inspección presentó diferencias con la anterior y algunas novedades; por ejemplo, cuando ya había transcurrido buena parte de la visita don Alonso Apata, curaca del ayllu Macachaya, declaró que él y todos los otros ayllus del repartimiento de Songo tenían chacras de comunidad y a instancias de las autoridades principales las ocultaban. Agregó que los líderes de Songo los obligaban a trabajar para ellos alrededor de veinte días al año, situación que resultaba muy abusiva -un año atrás había dicho que les ayudaban en sus tierras entre uno y tres días al año- y denotaba la dependencia de Macachaya de las autoridades mayores. Finalmente, don Alonso informó que los indios de Songo cuidaban, en tierras de altura, un rebaño de 2000 cabezas de ganado de doña Ana de Velasco, madre del encomendero, con lo cual se mezclaban los bienes e intereses de los nativos, sus autoridades y la madre del encomendero (Murra [1568-70] 1991: 312-315). Tras sus declaraciones todos los indios de Macachaya declararon lo mismo y las autoridades coloniales entrevistaron nuevamente a los principales del repartimiento, quienes se vieron forzados a reconocer la existencia de chacras de comunidad. Luego de este episodio, los caciques de Challana y Chacapa también se vieron compelidos a declarar recursos que previamente habían ocultado¹⁸.

Es así cómo en el contexto en que se discute la tasa se quebró el frente cacical que la había reclamado y había logrado una notable reducción un año antes. Este incidente, muestra las tensiones que generaba la distribución de las obligaciones tributarias al interior del repartimiento y evidencia una erosión de la legitimidad de las autoridades principales. También revela acuerdos para ocultar recursos que consideramos como la contracara de las alianzas entre las elites indígenas y el administrador de la encomienda, verificadas en años previos.

Luego de la segunda inspección, el visitador Bartolomé de Otaçu elaboró una propuesta de tasa que fue impugnada por Jorge Ortega, curador de los indios, y en consecuencia la Audiencia de Charcas confeccionó otra alternativa. En el Cuadro 5 presentamos las diferentes propuestas de tasa elaboradas en esa coyuntura.

Observando esta evolución, notamos que el segundo visitador, Bartolomé de Otaçu, no fue tan favorable a los indígenas como los anteriores pues evaluó los datos de población del repartimiento y al tomar por válido el número de tributarios de 1549 concluyó: “van en grande aumento estos yndios” (Murra [1568-70] 1991: 525). Así su evaluación y propuesta de tasa no modificaba el total de cestos a entregar respecto a la retasa de 1557 pero alteraba levemente

¹⁸ Para un análisis más exhaustivo de la diferencia en el registro de la población entre una y otra visita ver Loza 1994-95: 177-200.

Pueblo	Tributo al encomendero antes de la visita de 1568	Propuesta de tasa de los visitantes de 1568	Propuesta de tasa del visitador de 1569/70	Propuesta de la Audiencia de Charcas 1570
Songo	585	415	576	---
Challana	585	415	584	---
Chacapa	531	370	540	---
Total	1701	1200	1700	1500 (para el encomendero) 120 (para caciques y curas)

Fuente: Murra 1991: 77, 134,190, 193-196, 524-534, 552-554

Cuadro 5. Comparación entre el tributo en 1568 y la propuesta de tasa de los visitantes (en cestos de coca anuales)

su distribución dentro del repartimiento. Ahora bien, Kristina Angelis Harrenning (2000: VII- XXXIII) publicó unos folios, no incluidos por Murra en su edición de la visita de 1569, que muestran cómo el visitador elaboró la propuesta de tasa y nos permite acceder a la génesis de esta. Se trata de “La memoria y relación y de la manera que se a de repartir la tasa”, allí vemos que Bartolomé de Otaçu evaluó según sus criterios la capacidad de cada unidad doméstica y distribuyó el tributo entre ellas. En su informe, vuelve a enumerar una a una las unidades domésticas censadas e indica cuánto pagaban antes y cuánto debían pagar en adelante, justificando su decisión con argumentos muy interesantes. Evidentemente Otaçu se estaba atribuyendo la prerrogativa de distribuir el monto total de la tasa entre las unidades domésticas, facultad hasta entonces reservada a las autoridades étnicas. Veamos algunos de los criterios del Visitador para elaborar la tasa.

En primer lugar, Otaçu establece una cantidad de cestos anuales para cada unidad doméstica. Esto es diferente a lo declarado por lo indígenas en la visita quienes ante la pregunta sobre lo que tributaban a su encomendero informaban la cantidad de cestos de coca por cada mita, no anualmente. A su vez, quitó la obligación de entregar coca luego de la cosecha de agosto porque, según testimonios de los indígenas, ésta solía ser menos abundante dificultando el cumplimiento de sus obligaciones tributarias (Angelis Harrenning 2000: VII).

En muchos casos el Visitador modificó la asignación previa, aumentando o rebajando los cestos a tributar. Es notorio que obligó a cumplir con la tasa

a indios que decían no pagar porque eran “criados” o “yanaconas” de los caciques, y también obligó a tributar a los caciques¹⁹. Esta tendencia, que se agudizará con la tasa toledana, logró aplanar las jerarquías internas de los ayllus -al menos en la normativa.

Adicionalmente, el Visitador no asignó tasa a huérfanos, enfermos, hombres muy viejos y viudas mayores de edad y con pocos recursos pero obligó a las viudas jóvenes a pagar ya que poseían numerosas chacras y parientes para trabajarlas. Otro dato interesante es que, en muchos casos, ante una unidad doméstica encabezada por una viuda mayor pero con un hijo joven se indicó que debía tributar cuando el muchacho cumplierse veinte años, consignando puntualmente a partir de qué año y el número de cestos. De algún modo, Otaçu estaba utilizando el criterio de “sujeto tributario” pero sin que coincidiera plenamente con el toledano porque apuntaba a varones mayores de veinte años - no de dieciocho- y además no excluía a las mujeres.

En ciertos casos, al distribuir la tasa se estableció que los indios debían pagar su parte del tributo de las chacras de comunidad. No encontramos un denominador común para las unidades domésticas afectadas por esta decisión ya que si bien algunas estaban integradas por viudas y solteros, que se decían “pobres” y poseían pequeñas extensiones de tierras, también fue indicado para unidades domésticas sin ninguna especificación.

Bartolomé de Otaçu también consideró casos puntuales, tales como el de un hombre que manifestó que su chacra se había derrumbado y fue eximido de pagar durante un año, o el caso de un joven recién casado que dijo no tener chacra a quien los caciques debían asignarle tasa cuando la tuviera (Angelis Harmenning 2000: XII, XV).

Vemos esbozados aquí algunos de los criterios toledanos, como la exención del tributo a viejos y enfermos, la supresión de privilegios a los yanaconas de los caciques, o la consideración de una edad mínima para exigir tributo a un individuo. No obstante, Otaçu se diferencia de Toledo porque su tasación era el resultado de una evaluación detallada de las particularidades de cada unidad doméstica, de una mirada pegada a los sujetos y no producto de la aplicación de una normativa general como la que impondrá la tasa toledana.

A pesar de la dedicación de Otaçu, su propuesta de tasa fue impugnada por el curador de los indios quien la consideró excesiva. Tras su apelación la Audiencia de La Plata elaboró otra tasa que reducía el tributo (Cuadro 5); el

¹⁹ En la visita de 1568 se distinguen individuos que tenían relaciones de dependencia con los caciques; eran llamados “criados” o “yanaconas,” no pagaban tasa y frecuentemente se los registraba junto a sus mujeres, hijos y chacras de coca en las unidades domésticas de los líderes (Murra [1568-70] 1991: 24-75, 82-133, 140-187).

pleito no se resolvió inmediatamente porque el encomendero cuestionó la tasa de la Audiencia. Finalmente en 1573 el Consejo de Indias afirmó la segunda sentencia de la Audiencia de Charcas en la que se confirmaba el parecer del visitador Bartolomé Otaçu. Sin embargo ese mismo año el virrey Toledo impuso otra tasación, asentada sobre criterios diferentes a los vigentes hasta ese momento (Murra [1568-70] 1991: 538-561; Angelis Harmenning 2000: V).

LA TASA DEL VIRREY DON FRANCISCO DE TOLEDO

Disponemos de una tercera tasa, correspondiente a la impuesta tras la Visita General ordenada por el virrey Toledo en la década de 1570, la cual se realizó en el marco de un conjunto de reformas más amplias cuyo objetivo era reorganizar el Virreinato disciplinando a indígenas y españoles, reforzando la evangelización, e incrementado la participación de la Corona en las rentas generadas en el Perú. Tales reformas contemplaban la fundación de los pueblos de reducción, la implementación del trabajo forzado en las minas, la creación generalizada de los corregimientos de indios y la modificación de los criterios para computar el tributo. Dentro de estos criterios, se destaca la voluntad de que el tributo fuese fijo y se tasasen indios en particular, estableciendo la magnitud a pagar de cada repartimiento según el número de tributarios que hubiere, tomando por tales a los varones de 18 a 50 años. También se manifestó la conveniencia de que una porción mayor del tributo fuera entregada en pesos ensayados y no en especie²⁰ (Romero 1924: 125-135, 182, 204). En este apartado, revisamos sucintamente el tributo establecido para poder comparar esta tasa con las previas.

En los Cuadros 6, 7 y 8 exponemos la tasa toledana de los tres repartimientos de la encomienda de don García de Alvarado, indicando la población de los repartimientos y el tributo asignado. Cabe señalar que anotamos lo que indica el documento a pesar de que en algunos casos nuestras sumas o conversiones de cantidades en especie a pesos ensayados no coinciden, lo que aclaramos en notas a pie de página en cada cuadro.

En primer lugar observamos que los dos repartimientos eminentemente cocaleros de la encomienda, Suri y Songo, seguían tributando en coca y no se les monetiza el tributo. Aunque se realiza la conversión a pesos ensayados se especifica que los indios debían entregar coca, incluso al consignar el tributo

²⁰ La tasa de Cañete ya había reducido los bienes y era mayormente monetaria para gran parte de los repartimientos; consideramos que Songo, Suri y Oyuni fueron una excepción debido a que la coca seguía siendo un bien apreciado en el mercado y su cosecha dependía de los indígenas.

Población (discriminada por las categorías establecidas en la tasa)				
Indios tributarios	795			
Indios viejos e impedidos	144			
Muchachos	872			
Mujeres	1769			
Total	3580			
Caciques^a	5			
Tasa				
	Fanegas/ cestos	Valor por unidad en pesos ensayados	Total en pesos ensayados	
Pesos ensayados			1975	
Fanegas de maíz	790 ^b	2	1580	
Fanegas de chuño	395	2	790	
Cestos de coca	395	2	790	
Total			5135 pesos ensayados (pero 3160 en especies) ^c	
Costas				
	Cestos de coca	Fanegas de maíz	Fanegas de chuño	Pesos ensayados
Sacerdotes				925
Justicias				795
Caciques	60			180 120
Total				2029 ^d
Restan al encomendero	395	790	395	75 ^e

Fuente: Cook 1975: 60-61

^a Se restan de los 795 tributarios.

^b "puestas donde las cojieren" (Cook 1975: 61).

^c Distribuyendo este total entre los tributarios resulta que cada uno debe aproximadamente 6 pesos 4 tomines de plata ensayada.

^d La suma de los componentes de las costas da 2020, 2029.

^e Restan 75 pesos ensayados al encomendero si no se contabilizan en las costas los 120 pesos asignados a los caciques en coca, caso contrario no quedaría dinero para Alvarado.

Cuadro 6. Tasa de Toledo. Repartimiento de los Quiruas de Oyune (1573)

Población (discriminada por las categorías establecidas en la tasa)			
Indios tributarios	362 ^a		
Indios viejos e impedidos	65		
Muchachos	454		
Mujeres	963		
Total	1844		
Tasa			
	Cestos	Valor por unidad en pesos^c	Total en pesos ensayados
Coca	1615 ^b	1-6	2826-2 ^d
Costas			
	Cestos de Coca	Pesos ensayados	
Sacerdotes	429	750-6	
Justicias	207	362	
Caciques^e	40	70	
Total	676	1179-2 ^f	
Restan al encomendero	939	1643-2 ^g	

Fuente: Cook 1975: 63

^a Detalle de los tributarios por pueblos: 127 de Songo, 121 de Challana y 121 Chacapa.

^b "puestos en sus tierras".

^c Se indican pesos-tomines.

^d "sale cada indio tributario a cuatro cestos y medio" (Cook 1975: 63), en pesos ensayados equivale a 7 pesos 7 tomines.

^e No se informa cuántos caciques son.

^f Este subtotal es el indicado en la visita, nuestra suma de las costas y la conversión de los 676 cestos de coca a pesos ensayados es de 1183 pesos ensayados aproximadamente.

^g Este número equivale a la conversión de los cestos de coca a pesos según el valor indicado y resulta de realizar la resta tasa menos costas considerando como total de estas últimas 1183 pesos y no 1179-2, como se anota en el documento.

Cuadro 7. Tasa de Toledo. Repartimiento de Songo, Challana y Chacapa (1573)

Población (discriminada por las categorías establecidas en la tasa)			
Indios tributarios	174		
Indios viejos	23		
Muchachos	177		
Mujeres	363		
Total	727		
Caciques^a	3		
Tasa			
	Cestos	Valor por unidad en pesos	Total en pesos ensayados
Coca	972	2 - 2	2187 ^c
Costas			
	Cestos de coca	Pesos ensayados	
Sacerdotes	166	365-6	
Justicias	73	164-6	
Caciques	36	81	
Total	276	621	
Restan encomendero	696	--- ^d	

Fuente: Cook 1975: 66

^a Dos de estos caciques son segundas personas y se indica que deben restarse del total de tributarios.

^b Se indican pesos - tomines.

^c "sale cada indio tributario a seis cestos de coca" Aquí encontramos un desajuste porque calculando el valor de los cestos de coca por tributario resulta que cada uno contribuye con 13 pesos 4 tomines, en cambio dividiendo el total de la tasa entre los aportantes resulta que cada uno sale 12 pesos 6 tomines.

^d No se informa este total. Restan al encomendero 1566 pesos ensayados.

Cuadro 8. Tasa de Toledo. Repartimiento de Suri (1573)

per cápita se lo indica en cestos por tributario. Cabe señalar que Songo y Suri comparten estas características con todos los repartimientos exclusivamente cocaleros de la jurisdicción de La Paz, ello indica la acuciante necesidad de un bien de elevada circulación y comercialización en el mercado.

Ahora bien, la tasa toledana facilita la contextualización de estos datos porque allí se indica el valor de los bienes en pesos ensayados, lo que nos permite realizar la conversión del tributo a plata y cotejar la magnitud de las exacciones por tributario con otros repartimientos. Con este objetivo convertimos lo exigido en cestos de coca a pesos ensayados y observamos que en Suri el tributo *per cápita* es de 12,72 pesos ensayados y en Songo de 7,81²¹. Estos valores son superiores a la media de la jurisdicción que es de 6,41 pesos ensayados por tributario. Dado que buena parte de los repartimientos de La Paz incluyen población integrada por indios urus a quienes se les exigía menos tributo, calculamos la media de tributo *per cápita* excluyendo a estos últimos. Observamos que es de 7,37 igualmente inferior a lo aportado por los indígenas de Songo y Suri. En este sentido es notorio que el tributo *per cápita* de los repartimientos no cocaleros y sin población uru oscilara entre lo 6,5 y 7,17 pesos mientras que los de todos aquellos que aportan exclusivamente coca fluctúa entre los 7,81 y 12,72. Nos preguntamos si estos valores reflejan el alto valor mercantil de la hoja de coca o indican una mayor explotación de los indios cocaleros respecto a los de otros nichos ecológicos.

Al respecto cabe señalar que el valor en pesos ensayados que se asignaba a los cestos de coca variaba entre Songo y Suri, siendo más elevado el valor de los cestos de este último aunque ignoramos si esta diferencia se vincula a una disímil calidad de la hoja. Por su parte, una década atrás, las cuentas de la encomienda registraban que los indios de Suri tenían por costumbre utilizar cestos más grandes que los de Songo, si esta práctica perduró pudo ser la causa de su valor más elevado²². Por cierto los valores establecidos en la tasa son alrededor de un tercio más bajos que el precio al que se vendían los cestos en Potosí unos años atrás, el cual rondaba los cinco y seis pesos ensayados²³.

Respecto al número de cestos que los indígenas debían entregar, y a pesar de las solicitudes y confrontaciones de 1568/1570, la tasa de Songo no se modificó sustancialmente: la retasa de 1557 establecía 1700 cestos anuales y Toledo señala 1615. Lo que se modificó fue la proporción que le correspondía

²¹ Si bien las fracciones de pesos ensayados no eran decimales, aquí optamos por registrarlas así para facilitar su lectura.

²² ABNB, EP 7, leg. 9, fs. 1140r, 1147r-v, 1148r, 1164r, 1177r-v.

²³ ABNB, EP 6, leg. 1, fs. 416v-419v, 422r, 425v.

al encomendero porque de los 1615 cestos se descontaban las costas, mientras antes el sustento del clérigo se contabilizaba aparte y no se asignaban cuotas a caciques o justicias. Para el repartimiento de Suri, la tasación toledana implicó una disminución respecto a la anterior del orden del 15,5%. Ahora bien, a pesar de estas reducciones en los cestos exigidos tanto a los de Songo como a los de Suri es notorio que, cómo ya señaláramos, el gravamen anual en pesos ensayados por cada tributario resulta superior al requerido en otras regiones no productoras de coca.

En cuanto al repartimiento de Oyuni y la composición del tributo también se registra un importante porcentaje en especies, integrado por maíz, chuño y coca (61% del total). Es notorio que el grueso de los pesos ensayados se asignara a las costas, quedando para el encomendero apenas 75 pesos y los bienes. Por cierto, en el periodo previo a la tasa de Toledo hemos observamos cómo el maíz y el chuño procedente del repartimiento de Oyuni se utilizaban para pagar salarios y raciones a los indios que transportaban la coca a sus mercados. Con este antecedente, consideramos que estas disposiciones de la tasa pueden vincularse a un intento por mantener la articulación entre los repartimientos, observada en las décadas precedentes y que tan útil resultó a los intereses del encomendero para optimizar la comercialización de la hoja de coca.

Nuevamente nos preguntamos por la génesis de esta tasa: ¿se contabilizó a los tributarios en la práctica y se asignó la tasa a partir de un cálculo *per cápita* o hubo negociaciones y acuerdos entre partes?, ¿se sopesó lo tributado previamente antes de dejarla establecida? Dadas las notorias continuidades con las tasaciones previas entendemos que, en alguna medida, se las tuvo en cuenta sin que la tasa toledana fuera la resultante de la aplicación de una normativa uniforme en todo el Virreinato. Hacer hincapié en las continuidades que notamos frente a la tasación anterior no significa sugerir que Toledo tuvo un trato benevolente hacia los nativos; todo lo contrario dado que la similitud de lo exigido se produjo en un contexto de descenso demográfico y en el cual los grupos afectados a la producción cocalera superaban notoriamente en tributo *per cápita* a otros repartimientos. Además, notar esta persistencia en las tasas evidencia que se ignoraron tanto las peticiones cacicales que originaron las visitas a Songo en 1568-70 como las tasaciones propuestas por otros funcionarios coloniales en aquel momento.

PALABRAS FINALES

Hasta aquí hemos revisado las características de las tasas de la encomienda del mariscal Alvarado y su sucesor, distinguiendo tasa y tributo e

intentando oír las diferentes voces y discursos, los criterios y propuestas en torno a ellos. Nos detuvimos a observar las formas, los modos que adquirieron estas exacciones en este caso concreto y, cuando la documentación disponible lo permitió, abordamos la cuestión de la composición efectiva del tributo y su impacto tanto en los grupos encomendados como en la administración de la encomienda.

A nivel de lo establecido por cada una de las tasaciones -y en contra de nuestras propias expectativas al comienzo de esta tarea- encontramos regularidades no previstas que nos llevaron a formular preguntas e hipótesis que fuimos exponiendo en el texto. Queda planteada la cuestión de la gestación concreta de las tasas en un nivel micro y referidas a cada caso específico: ¿cuánto pesaba la normativa en cada caso y cuánto las consideraciones particulares?

Para terminar, nos parece importante resaltar la importancia de una mirada diacrónica sobre las tasas de la temprana colonia. Entendemos que los áridos números que estas contienen al ser contrastados con otros documentos pueden decir mucho sobre los intereses en juego, las articulaciones y las alianzas entre diferentes actores y aportar matices particulares, contradicciones y contrapuntos que enriquecen el panorama, para un periodo en el cual todavía queda mucho por conocer.

Fecha de recepción: 20 de junio de 2010

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2010

FUENTES DOCUMENTALES INÉDITAS

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Escrituras Públicas (EP) 7, Legajo 9. La Plata 1561-1565
ABNB, EP 6, Legajo 1. La Plata 1562-1566

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Actas capitulares de la ciudad de La Paz
[1548-1554] 1934. La Paz, Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales.

Angelis Harmenning, Kristina
2000. *Die Yungas von La Paz als Erweiterung des Vertikalitätsmodells anhand der Visita von Songo und Komplementärer Quellen*. Magistar-

beit zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium. Bonn, Universität zu Bonn.

Assadourian, Carlos Sempat

1988. La renta de la encomienda: piedad cristiana y reconstrucción. *Revista de Indias XLVIII* (182-183): 109-146.

Cook, Noble David

1975. *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

Covarrubias y Orozco, Sebastián de

[1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid. Luis Sánchez, impresor del Rey. www.cervantesvirtual.com

Glave, Luis Miguel

1983. Trajines. Un capítulo en la formación del Mercado Interno Colonial. *Revista Andina* 1 (1): 9-76.

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Guevara Gil, Jorge y Frank Salomón

1996. La Visita Personal de indios; ritual político y creación del “indio” en los Andes coloniales. *Cuadernos de Investigación 1*. PUCP / Instituto Riva Agüero, Lima.

Loza, Carmen Beatriz

1984. Los Quirua de los valles paceños: una tentativa de identificación en la época prehispánica. *Revista Andina* 2 (2):591-605.

1994-95. Fuentes de subempadronamiento de la población de Charcas. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*: 187-200.

Mellafe, Rolando y María Teresa González

1991. Aproximación preliminar a la estructura de la población de los pueblos de Songo, Challana y Chacapa. En Murra J. V. (comp.); *Visita a los valles de Sonqo*: 609-632. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Instituto de Estudios Fiscales.

Matienco, Juan de

[1567] 1967. *Gobierno del Perú*. Paris-Lima, Institute Français d'études Andines.

Meyers, Rodica

2002. *Cuando el sol caminaba por la tierra: orígenes de la intermediación Kallawayá*. La Paz, Plural Editores.

Murra, John V.

1975. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Murra, John V. (comp.); *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*: 45-115. Lima, IEP.

[1568-1570] 1991. *Visita de los valles de Sonqo*. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Instituto de Estudios Fiscales.

Platt, Tristan

1978. Acerca del Sistema Tributario pre-toledano en el Alto Perú. *Avances* 2: 33-46.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris

2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVIII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz IFEA/ CIAS.

Renard Casevitz, France M., Thierry Saignes y Anne Ch. Taylor

1988. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Cochabamba-Lima, IFEA/ ABYA-YALA. (Tomo1)

Romano, Ruggiero y Geneviève Tranchard

1991. Una encomienda cocalera en los *yunkas* de La Paz (1560-1566). En Murra J. V. (comp.); *Visita a los valles de Sonqo*: 609-632. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Instituto de Estudios Fiscales.

Romero, Carlos A.

1924. Libro de la Visita General del Virrey Toledo. *Revista Histórica* VII: 117-216.

Rostworowski, María

1983-1984. La Tasa ordenada por el Licenciado Pedro de La Gasca (1549). *Histórica*, 34: 53-102.

Sánchez Albornoz, Nicolás

1978. *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima, IEP.

Saignes, Thierry

1985. *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. Cochabamba, IFEA/CERES.

1986. En busca del doblamiento étnico de los Andes Bolivianos (Siglos XV y XVI). *Avances* 3: 7-47.

Spedding, Alison

1994. *Wachu Wachu Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz, Hisbol / CIPCA-COCAYAPU.

Tranchard, Geneviève

1985. La encomienda de Songo-Suri-Oyune: El proceso de un iceberg. *Revista Andina*. 3 (2): 469-497.

**EN SUS HUAYCOS Y QUEBRADAS:
FORMAS MATERIALES DE LA RESISTENCIA
EN LAS TIERRAS DE MALFÍN**

*MATERIAL FORMS OF RESISTANCE IN THE
LANDS OF MALFÍN: HUAYCOS AND QUEBRADAS*

Laura Quiroga*

* Programa de Historia de América Latina (PROHAL), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina (FFyL, UBA). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. E-mail: cotagua@yahoo.com.ar

RESUMEN

Las representaciones coloniales en torno a los espacios geográficos expresadas en cartografías o textos traducen un campo de disputa por el control de espacios, recursos y redes sociales. Para el dominio colonial las quebradas más altas del ambiente serrano, ubicadas en la jurisdicción de Londres de la gobernación del Tucumán, representaban espacios de refugio y resistencia de la población nativa. Esta estrategia no era producto de una conducta propia de una situación de peligro en la guerra sino un recurso previsto y planeado para el que se reconoce una profundidad temporal enlazada con prácticas de subsistencia y reproducción propias del tardío prehispánico, y resignificadas en un contexto colonial de guerra y transformación. Convertir el término “*huayco*” en un problema de investigación supone transformar una categoría geográfica, característica de un relieve serrano, en la descripción e interpretación de una práctica que construye resistencias como condiciones para la reproducción social.

Palabras clave: representaciones coloniales - huayco - resistencia.

ABSTRACT

Colonial representations of geographic spaces drawn either on books or texts point out a dispute camp over spaces, resources, and social networks. Thus the higher mountain ravines around Londres -*Gobernación del Tucumán*- became from an indigenous perspective, a refuge and a resistance space to challenge colonial domain. These strategies were not driven by the threat of war but predictable and planned resources attached to the Indian's subsistence and reproductive tactics, carried out from the late prehispanic period to the colonial context of transformation and war. Turning the term *huayco* into a research problem implies to transform a geographic category, a feature of a mountainous landscape, in a concept suitable to describe and interpret a social practice that builds resistance as a condition of social reproduction.

Key words: colonial representations - *huayco* - resistance.

INTRODUCCIÓN

Las tierras altas en el gran alzamiento de 1630

Las tierras de Yocavil y Malfín representaron áreas de resistencia a la construcción del dominio colonial durante los siglos XVI y XVII¹ (Figura 1). La rebelión de 1630 en particular -mencionada en la documentación como “el alzamiento general”- se extendió desde las tierras de Calchaquí hasta alcanzar las serranías de Londres y La Rioja (Montes 1961, Schaposchnik 1997)².

El gran alzamiento de 1630 fue reconstruido sobre cuerpos documentales de diverso carácter: las cartas del gobernador Albornoz, quien dirigió la represión en el área norte de Calchaquí entre 1630 y 1633 -hoy contenidas

¹ Las tierras de Malfín y Calchaquí formaron parte de la jurisdicción de Londres perteneciente al virreinato del Perú (Bazán 1996: 52-55). Esta ciudad, erigida en 1558 desde la jurisdicción de Chile, fue motivo de disputa entre las autoridades locales de Chile y Tucumán. En 1563, con la creación de la Gobernación del Tucumán dependiente de la Audiencia de Charcas se incorporó definitivamente a esta última. Conformó uno de los espacios jurisdiccionales más extensos del virreinato, incluyendo las cuencas de los valles de Yocavil, Abaucan, Famayfil y Conando, hasta confinar con la cordillera de Chile (Brizuela del Moral 2002: 3). Fue escenario de grandes rebeliones y las fundaciones urbanas en los ámbitos serranos resultaron emprendimientos difíciles de sostener por la resistencia que ofrecía la población nativa, como consecuencia la ciudad de Londres sufrió varios traslados y refundaciones desde sus inicios hasta mediados del siglo XVII (Sánchez Oviedo 1942, Oggier 1960).

² La condición de área rebelde de las serranías de la gobernación del Tucumán ha sido un tema central en la producción historiográfica acerca de la región. Las guerras de Calchaquí fueron un tema recurrente entre los primeros investigadores, quienes basaron sus trabajos en documentación contenida en los archivos provinciales de la Argentina y el AGI -entre ellos cabe mencionar a Lafone Quevedo 1888, Levillier 1926, Larrouy 1923, Montes 1959, entre otros. Desde aquellos aportes iniciales al día de hoy, la guerra se vincula con otros aspectos de la dinámica de ocupación colonial como: la relación entre guerra y encomienda (Doucet 1980, González Rodríguez 1984), la guerra y el avance de las tierras entregadas en merced sobre las tierras indígenas, la producción agraria y el tributo (Rubio Durán 1997). Con respecto a las condiciones de trabajo y tributación Lorandi (1988) planteó el servicio personal como forma dominante de extracción del excedente en el Tucumán, basándose en el supuesto de que la menor capacidad de generar excedente de las sociedades nativas en esta región habría producido una forma de explotación de la mano de obra y recursos que contradecía la normativa de la Corona.

en el Archivo de Indias y publicadas por Antonio Larrouy en 1923-, y las probanzas de méritos y servicios -depositadas en el Archivo Histórico de Córdoba y publicadas parcialmente por Aníbal Montes en 1961. Estos expedientes contienen oposiciones de vecinos beneméritos destinadas a acceder a las encomiendas vacantes de la jurisdicción de La Rioja hacia finales del siglo XVII³. Con el fin de sustentar su condición de benemérito y, por lo tanto, su derecho a gozar de una encomienda las solicitudes presentadas hacia fines del siglo incorporaban como fundamento las actuaciones de sus antepasados en la guerra de 1630, las cuales figuran como traslados insertos en el texto de la solicitud⁴.

La documentación utilizada por Montes (1961) le permitió reconstruir una suerte de historia militar de la rebelión, en la que se privilegian los escenarios del enfrentamiento y los períodos de mayor conflictividad⁵. Schaposchnik retoma estos mismos expedientes para abordar la dinámica de las alianzas políticas y parentales del tejido rebelde, las cuales son presentadas como una estrategia de gran dinamismo e inestabilidad y descubren, además, lo que la autora denomina un “cuadro regional de jefaturas” con un escaso nivel de integración y estructuración política (1996: 190). Un estudio sistemático de las alianzas encabezadas por los malfines demuestra la capacidad de movilizar redes de relaciones que vinculan a grupos dispersos en términos geográficos y políticos pues alcanzan el valle de Yocavil, Andalgalá y la ladera del Ambato (Schaposchnik 1997).

Los documentos generados por la rebelión desdibujan la importancia de las áreas de mayor altitud, menos expuestas al ingreso de las huestes, y

³ Para un análisis crítico sobre las probanzas de méritos, ver Martínez (1992) y MacLeod (1998).

⁴ La condición de benemérito representaba una posición de carácter imprescindible para acceder a una encomienda en la jurisdicción del Tucumán. En esta situación, los repartos de encomiendas efectuados por los gobernadores se realizaban sobre la base de la participación en las fundaciones, o bien en las guerras de Calchaquí. Por esto gobernadores como Felipe de Albornoz (1627-1637), quien dirigió la represión del alzamiento de 1630, o Mercado y Villacorta (1655-1660 y 1664-1670) consignaban en sus informes al Rey los nombres de aquellos vecinos que habían aportado armas y bastimentos para la guerra, como forma de ubicar al solicitante y su linaje en una posición favorable para acceder al beneficio de una encomienda.

⁵ El autor utiliza las categorías “diaguita y calchaquí” como unidades étnicas distintas, de acuerdo con la diferenciación que establecían los documentos de la época del gran alzamiento. Los calchaquíes eran los habitantes ubicados “al norte del Campo del Arenal y los diaguítas, los montañeses de más al sur de la ciudad de La Rioja” (Montes 1961: 105). Dentro de este último grupo, diversos autores incluyen a las parcialidades de malfín, abaucán, andalgalá, entre otras, vinculadas entre sí por una lengua común: el kakan (Quiroga 2008).

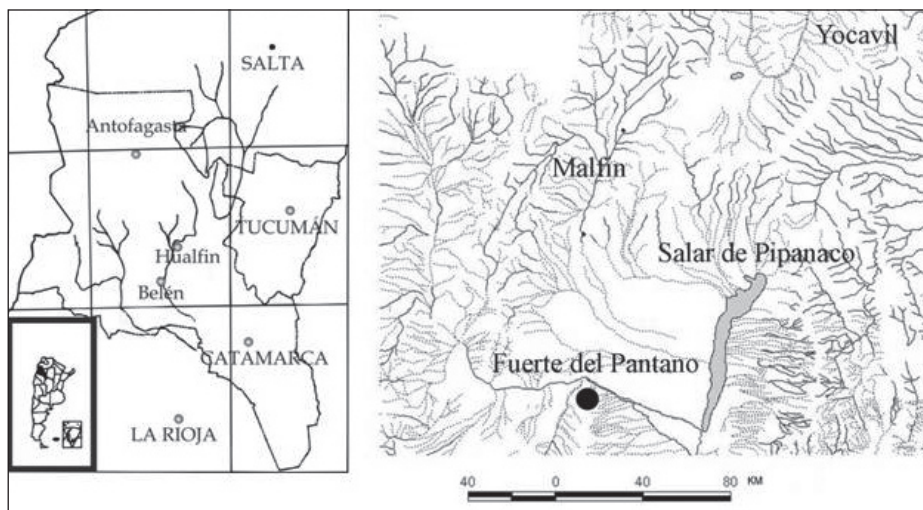


Figura 1. El escenario de la resistencia

las formas de resistencia nativa las cuales apelan más a prácticas cruzadas por lo cotidiano y lo material, antes que a la rebelión y la guerra. Las tierras altas no se mencionan como escenarios privilegiados del enfrentamiento sino como espacios de refugio indígena frente al asedio colonial. Con frecuencia, las descripciones coloniales sobre el gran alzamiento de 1630 mencionan *huaycos* y *quebradas* como espacios de refugio hacia donde se dirigían los indígenas para eludir las presiones coloniales tributarias, cuando la represión de los alzamientos llegaba hasta el interior de los valles en rebeldía.

¿Qué son los huaycos?

¿Qué significado encierra en los textos coloniales un término de origen quechua generado al ritmo de la resistencia nativa a la consolidación del dominio y la consiguiente represión de los alzamientos?

El diccionario quechua de González Holguín identifica el término *Huayco* como “quebrada de monte, o hondura entre cerros, y cualquier canal, o, ocas ahondada de auenidas” ([1608] 1989: 191). El término *huayco* remite, en este caso, a una caracterización geográfica cuyas condiciones de relieve describen un paisaje de serranías como rasgo característico y primordial;

sin embargo, es posible desplegar múltiples significados de las palabras que describen más un conflicto colonial que una geografía mensurable por sus aspectos físicos.

Los testimonios de funcionarios, misioneros y encomenderos coinciden en señalar el acceso a los sectores más altos de la geografía serrana como una forma recurrente de evadir el asedio colonial y sostener en el tiempo la resistencia nativa en las serranías de la jurisdicción de Londres. De esta forma, las tierras altas se describen como un reaseguro para la subsistencia de la población rebelde. Según el testimonio de Hernando de Torreblanca, jesuita misionero en Calchaquí, sólo era posible refugiarse en lo alto durante cierta época del año si se disponía de bienes de subsistencia, principalmente agrícolas, para trasladar o almacenar; así se lograba resistir el asedio español (Piossek Prebisch [1696] 1999).

Por tal motivo, sostengo que esta estrategia no obedecía a una conducta desesperada, propia de una situación de peligro en la guerra, sino que era un recurso previsto y planeado, enlazado con prácticas de subsistencia y reproducción para el cual se plantea una profundidad temporal, al menos desde el tardío prehispánico, aunque dichas prácticas fueron resignificadas en un contexto colonial.

Desde esa óptica las tierras altas no son espacios distantes y de escaso interés para las ambiciones de los encomenderos, quienes encuentran en la guerra una base para solicitar beneficios a la Corona a partir de su condición de beneméritos; por el contrario representan espacios funcionales e imprescindibles para la reproducción nativa.

En otras palabras, considerar a los *huaycos* como espacios de refugio, pero también como escenarios para la reproducción social, tal como este trabajo se propone traduce, a través de términos alternativos e imbricados, un campo de disputa material por la apropiación y control colonial de los espacios, recursos y redes sociales que posibilitaran tanto la tributación como el control sobre la reproducción social nativa, orientados ambos a sostener el sistema colonial en el área andina (Assadourian 1982, Presta 2010). En este contexto, el *huayco* como problema de investigación adquiere toda su relevancia, significado y envergadura.

Este trabajo plantea, entonces, reconstruir el devenir de las tierras altas en la construcción del dominio considerando la materialidad de los paisajes coloniales como un campo de disputa, donde las representaciones y discursos traducen y construyen contradicciones y conflictos estructurales del proceso.

EL PODER DE LA REPRESENTACIÓN EN EL CONFLICTO COLONIAL

La interpretación de las prácticas del otro: las señales de la rebelión

Las descripciones coloniales referidas a geografías y regiones constituyen un campo de análisis significativo a la hora de reconstruir *materialidades coloniales*, entendidas como representaciones y discursos en torno a los paisajes, las formas de instalación, los recursos y las relaciones sociales. Las luchas entabladas por la creación de un orden colonial, entendido como campo de poder, muestran con mayor crudeza la violencia física; sin embargo, el conflicto por el *poder de la representación* en la sociedad colonial no es un conflicto menor, dado que el dominio colonial debe construir, justificar y reproducir asimetrías que requieren un nuevo disciplinamiento social, involucrando para ello la realidad de lo material y lo cotidiano (Comaroff y Comaroff 1997). Según Bourdieu: “los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no se contentan con reflejar relaciones sociales sino que también contribuyen a construirlas” (en Bourdieu y Wacquant 1995: 22). Sin embargo, las luchas por generar y reproducir una sociedad colonial como campo de poder ponen en juego prácticas, actores, representaciones y categorías construidas también desde la cultura material.

Pero dar cuenta de las representaciones y categorías descriptivas contenidas en la documentación no exime de puntualizar los conflictos, las luchas y las contradicciones estructurales del dominio que estas representaciones traducen, construyen y, por supuesto, también dirimen.

En referencia al área de Atacama y el Tucumán, Martínez (1992: 137) estudió la construcción del discurso contenido en las probanzas de méritos y servicios, en el que la descripción de la tierra involucra, al mismo tiempo, la caracterización de sus habitantes; por esto, la *tierra alzada y fragosa* evoca, de modo análogo, a *indios rebelados y belicosos*, homologando así la condición del espacio geográfico a la cualidad de sus habitantes, tal como los actores del dominio colonial lo percibían.

En consecuencia, diversos documentos generados en tierras cuyas geografías y habitantes resultaban hostiles a los agentes coloniales contienen descripciones de prácticas nativas que eran interpretadas como *indicios o señales* de rebeliones inminentes. Al respecto, el doctrinero Juan de Aquino informa al obispo del Tucumán sobre la conducta que observa entre los reducidos en el Fuerte del Pantano⁶:

⁶ Sobre el Fuerte del Pantano como enclave material de control colonial ver Quiroga 1998.

frustrados della andan con poco gusto y con menos obedecen a los cabos del fuerte; no quieren hacer sementeras como antes, se dan mas a los borracheras con poco respeto y temor, acuden mal a la doctrina y a misa los dias de fiesta, *señales* todas de algun mal caso que todos estamos temiendo⁷.

Las señales de la rebelión que se avecina constituyen, en palabras del doctrinero, una suerte de interpretación de la intencionalidad de la práctica del otro y, al mismo tiempo, una descripción de las formas materiales que adquiere la resistencia. En nuestro caso, el ascenso a los cerros estaba ligado a una forma de subsistencia y de reproducción habitual y necesaria entre la población vallista. Sin embargo, dirigirse hacia los *huaycos*, práctica de larga data en la geografía andina, podía adquirir el significado de un cuestionamiento al poder colonial local, desplazando el eje de la reproducción nativa de la subsistencia hacia la resistencia. Frente a ellos, los agentes coloniales -misioneros, gobernadores o vecinos feudatarios- exigían a través de sus escritos un incremento en la escala y la violencia de la represión.

Es necesario subrayar que la misma práctica tenía dos lecturas; por un lado, era una forma habitual de integrar diversas actividades propias de la subsistencia nativa y; por el otro, el ascenso a los cerros -a sus poblados- y la negativa a “bajar” para cumplir con las prestaciones exigidas por los encomenderos en los meses previstos para el inicio del ciclo agrícola era interpretado como una forma inequívoca de resistencia al dominio

Al ritmo de las estaciones: de los valles a las asperezas serranas

Los informes escritos por los misioneros de Calchaquí constituyen un cuerpo documental de particular relevancia para reconstruir aspectos de la subsistencia nativa y presentar, como ejemplo de lo señalado en párrafos anteriores, la forma en que se interpretaba la intencionalidad del ascenso a los cerros y su potencial comparativo con el caso del valle de Malfin⁸. Entre las descripciones de creencias a extirpar, prácticas idólatras recurrentes, así como sacramentos e iglesias de ramas pajizas, los jesuitas mencionaron también aspectos que hacen al manejo estacional y altitudinal de los recursos en valles y serranías.

⁷ Carta del cura Juan de Aquino, 14/12/1640, (en Larrouy 1923: 168-173, el destacado es nuestro).

⁸ Sobre las misiones de Calchaquí ver Amigó 2000.

Dos testimonios jesuíticos, la *Carta Anua* de 1653-1654⁹ y la *Relación Histórica de Calchaquí* de 1696¹⁰, describen el ciclo anual de las actividades productivas, que incluía agricultura, caza, recolección, molienda e hilado. En el primer caso, el informe describe una rutina productiva anual, inherente a la subsistencia y reproducción nativa, basada en un manejo estacional de espacios altitudinales diferenciados y discontinuos; en el segundo, ya en el contexto de la guerra, este mismo aspecto es descripto como una estrategia posible, y frecuentemente utilizada, para resistir el avance de las huestes españolas. De tal forma que no sólo corrobora la recurrencia y continuidad de esta práctica sino que refiere una suerte de resignificación de la misma, así el ascenso a los cerros se convierte, y es percibido por los misioneros, como una forma de resistencia al dominio.

cuando políticos los meses de Julio y agosto comúnmente se aplican los varones a limpiar la tierra beneficiandola para sembrar en ella algun trigo, que siempre es en cantidad muy poco. Concluida esta sementera se acogen a los cerros mas altos y bosques mas cerrados donde el arco y la flecha les da con la caza todo el invierno suficientes las viandas, mientras que las mujeres y muchachos de menos fuerzas y destreza para cazar se quedan en sus chozas a regar y cuidar de los sembrados. En octubre y noviembre, compuesta algun tanto la tierra necesaria arrojan en ella los maices y estos sembrados se vuelven a sus casas hasta que sazonado el trigo por enero le siegan, en que les coge detenido febrero, cuyos soles dan a la algarroba la ultima sazon, el año que la hay, a cuya cosecha concurre todo el valle [...] Pero cuando ni la caza les ocupa, ni la heredad pide su asistencia , no pasan ociosos el tiempo sino quietos en casa se ocupan haciendo flechas, labrando arcos acomodando usos y otros instrumentos necesarios para que las mujeres hilen¹¹.

En el segundo caso, La *Relación Histórica de Calchaquí*, escrita por Hernando de Torreblanca, refiere un supuesto diálogo sostenido con Mercado y Villacorta, gobernador del Tucumán, quien debía decidir la estrategia militar de la entrada al valle:

preguntome ¿Qué cuando entraria, si en invierno o en verano? Porque los vaqueanos le decian que en verano habia mas comodidad de pastos. Y le

⁹ Esta *Carta Anua* fue editada y comentada por María Florencia Amigó (2001).

¹⁰ La *Relación* fue editada por Teresa Piossek Prebisch (1999).

¹¹ Carta Anua de la Provincia del Paraguay 1653-1654 (en Amigó 2001: 194-195).

dije que si no queria dejar las cosas en estado peor, era muy a proposito el entrar en ese tiempo, los indios se suben a los altos tienen la caza y algunos hubieran que prevenidos sembrarian aunque poco y tendrian que echar mano y no dejarian de haber retirado sus bastimentos de mais y trigo con que tuvieren sustento, su señoría se estaria en el valle y ellos no perecerian; sino que le harian mucho daño, hurtandole las mulas y caballos y haciendole todo el mal que pudiesen y volviendose a sus asperezas.

Que entrando en el corazon del invierno hallaria a los indios en sus pueblos: porque aunque ellos pueden sufrir el rigor del invierno las mujeres y la chusma, no, sino que habian de perecer, faltos de leña, en aquellos paramos. Lo otro que actualmente estaban en las cosechas del mais y no podian salvar los bastimentos, subiendolos a la montaña (en Piossek Prebisch 1999: 66).

Como residente en el valle, en la misión de San Carlos, Hernando de Torreblanca conocía el ritmo estacional de las actividades de subsistencia de la población ahora rebelde. El diseño de la estrategia de la represión, en palabras del misionero, apuntaba precisamente a impedir la logística que hacía posible el acceso y, más importante aún, la posibilidad de resistir en los pisos de mayor altitud. Es decir, había que cortar el sustento afectando la producción agrícola y, por ende, la posibilidad de almacenar los alimentos necesarios que permitían la reproducción social. Para fundamentar estas afirmaciones, es necesario desentrañar el argumento y considerar los aspectos ambientales en relación con geografías, prácticas y discursos.

El ritmo estacional de las actividades productivas, de la agrícola en particular, es el resultado directo de la estacionalidad en el régimen de los ríos dependientes del régimen estival de las lluvias, las cuales se concentran entre los meses de diciembre y marzo (Quiroga y Lapido 2010). Diversos testimonios documentales corroboran esta condición en el pasado señalando el mes de marzo como un mes de conflictos por el agua, intensos y recurrentes, entre los indios calchaqués en años de seca¹². Así esta característica del ambiente se convierte en un rasgo central dando lugar a fuertes debates a la hora de decidir el mes en el que se realizaría la entrada para reprimir la rebelión.

En este sentido, no sólo el argumento de Torreblanca -el cual no deja de ser un relato unívoco al respecto- gira en torno a la estacionalidad de la entrada; la conveniencia del momento del año para realizar la entrada en la guerra anterior, la de 1630, fue un aspecto largamente discutido en la implementación de una estrategia para la represión¹³. En el sector norte, el goberna-

¹² XI Carta Anua (en Oñate 1927-1929: 180).

¹³ Montes (1961) describe el escenario y cronología de la guerra diferenciando entre el sector

dor Albornoz establece la entrada a Calchaquí en aquel año en función de la estacionalidad de los recursos, considerando como variables imprescindibles la disponibilidad del agua, el calendario agrícola y, por lo tanto, el acceso a las cosechas que alimentarían a las huestes españolas una vez ingresadas al valle¹⁴. Aguas y bastimentos¹⁵, captura de “piezas”, geografía vallista y disponibilidad de pasturas son los componentes estratégicos de la guerra.

señalando para la dicha entrada todo el mes de noviembre de mill y seyscientos treinta que es el tiempo mas sin aguas y que estan en sacon las comidas para aprovecharse de ellas los españoles y quitarselas al enemigo que es la mayor guerra que se puede hazer a estos baruaros¹⁶

Una vez realizada la entrada, y con el fin de controlar la zona, se establecen una serie de fuertes en el área rebelde de Calchaquí, Yocavil, Andalgalá y el Salar de Pipanaco¹⁷. En el año de 1630 se establece el fuerte de Guadalupe de Calchaquí, el lugar elegido contaba con dos arroyos copiosos y permanentes; sin embargo, también tenía un pozo de agua en su interior para evitar que los rebeldes cortaran el abastecimiento desde una boca-toma distante, como había ocurrido en muchas ocasiones. Del mismo modo, el incendio de las sementeras de la ciudad de Londres fue una forma de presión de los rebeldes sobre las instalaciones españolas pero, sin duda, la lucha por el control de la toma, ubicada a dos leguas de distancia, representó el mayor asedio y ante la imposibilidad de subsistir bajo esas condiciones la ciudad se des pobló una vez más.

Los fuertes como el de Andalgalá y el de Guadalupe de Calchaquí enfrentaban el problema del sustento, que no provenía suficientemente del exterior sino del interior del valle. No me refiero ni a la paga de los soldados, ni a las armas, ni a los géneros sino, básicamente, a los bastimentos que se

norte ubicado en el Valle Calchaquí, encabezado por el gobernador Felipe de Albornoz, y el frente sur por la parte de Londres y territorio de los malfines, dirigido por Jerónimo Luis de Cabrera en 1630. El segundo período empieza en 1635 y está dirigido por Pedro Ramírez de Contreras; finalmente el tercer período está conducido por Francisco de Nieba y Castilla y se extiende de 1642 a 1643.

¹⁴ Carta del Gobernador Felipe de Albornoz a su Majestad, 1/3/1633 (en Boman 1918: 21).

¹⁵ “*Bastimento: provision para sustento de un ejercito*”. En ocasiones, figura la palabra *matalotaxe*. El diccionario de Covarrubias Horozco ([1611] 2006) lo define como la provisión de comida que se lleva en el navío o bien equipajes y provisiones llevados a lomo en los viajes por tierra.

¹⁶ Carta del gobernador Felipe de Albornoz a su Majestad, 1/3/1633 (en Boman 1918: 21).

¹⁷ Ver su ubicación en figura 1, según Montes 1961.

consideraban necesarios para sustentar a la población de los fuertes: trigo, maíz, charque, algarroba, sal, tocinos y leña¹⁸.

Para el área calchaquí el gobernador Albornoz describe una guerra de pillaje consistente en atacar los pueblos por la noche con el fin de saquear, talar las sementeras, capturar piezas y no permitir la huida hacia los cerros en condiciones aptas para resistir. En otra carta, el Gobernador señala que los ataques se producían de noche para beneficiarse con el factor sorpresa, evitando que la polvareda levantada por las cabalgaduras revelara el ataque inminente¹⁹.

La práctica de talar las sementeras no solo servía para cortar la alimentación de los rebeldes e impedir que la estrategia del refugio pudiera ser viable, también era útil para alimentar a las huestes españolas y a los indios amigos que ingresaban al valle²⁰. El sostén de los soldados en la entrada dependía también de la comida que pudieran saquear al enemigo, de ahí que se estimaba necesario entrar cuando los cultivos estuvieran disponibles en los campos y los pastos permitieran alimentar a las cabalgaduras.

Las descripciones del gobernador Albornoz son muy claras con respecto a la incidencia de la geografía serrana en el conflicto; los cerros constituían lugares de refugio para la población calchaquí “poniendo al enemigo siempre en huida y retirándole a sus cerros sin que osase asomar a lo llano y desamparando sus antiguas quebradas por irse a otras mas defendidas”²¹. Además, la ubicación de los cultivos podía interpretarse como indicio de rebelión: “sus quebradas y sitios, sus animos y dispusicion de la tierra, sus cosechas y sementeras si las tenian en los llanos o retiradas a sus quebradas”²².

De esta forma, la interpretación de los paisajes y las prácticas en torno a instalaciones, subsistencia y estacionalidad conformaban un *modo de habitar* el espacio andino. En este punto se abren dos interrogantes: en primer lugar, ¿en qué consiste el *huayco* como modo de habitar?; y en segundo lugar, ¿en qué forma la materialidad de la vida cotidiana abriga modalidades que pueden devenir en prácticas materiales de la resistencia?

¹⁸ ABNB. Correspondencia Audiencia de Charcas 940, Carta del Gobernador Felipe de Albornoz al Rey. Salta 17/3/1634.

¹⁹ Carta del Gobernador Felipe de Albornoz al Rey. Santiago, 1/3/1633 (en Larrouy 1923: 91).

²⁰ ABNB. Correspondencia Audiencia de Charcas 940, Carta del Gobernador Felipe de Albornoz al Rey. Salta 17/3/1634, fs. 3 y 4. Aquí se menciona que la tala realizada permitió sostener a 350 personas, entre soldados de servicio e indios amigos, durante dos meses.

²¹ Carta del gobernador Felipe de Albornoz al Rey (en Larrouy 1923: 134).

²² Carta del gobernador Felipe de Albornoz al Rey, 29/1/1637 (en Larrouy 1923: 144).

LOS HUAYCOS, UN MODO DE HABITAR LA GEOGRAFÍA ANDINA

Las cordilleras y poblados construidos en lo alto de los cerros y quebradas fueron frecuentemente escenarios de guerra; así esta combinación de relieve serrano y una arquitectura integrada a las formas y texturas del terreno se convirtió en una estrategia de reproducción y resistencia de gran eficacia en manos de la población nativa.

en el pueblo de malfin el dicho maestro de campo tres veces *en su fuerte y cordillera* le mato mucha gente y ahuyentándole talándole todas sus comidas y sementeras de mais que eran capaces de mas de ochocientas fanegas de cosecha²³.

El visitador de la Audiencia de Charcas, Pedro Sande y Caravajal, en una carta al Rey incluye un aspecto de singular relevancia para comprender el alcance de esta estrategia pues subraya, en forma coincidente con la descripción jesuítica, la importancia del almacenamiento y la disponibilidad de los recursos. La subida a los cerros era posible en determinadas épocas del año, cuando contaban con abastecimientos para resistir “alcadas y retiradas las mas de sus comidas se avian con ellas recoxido a los altos e sierras”²⁴.

De esta forma, la estrategia militar española destinada a reprimir los levantamientos de Calchaquí debió considerar el manejo estacional y altitudinal de los espacios como forma de reproducción social; además aunque se originara en formas prehispánicas adquiriría en el contexto colonial nuevos matices y resignificaciones.

A partir de estos ejemplos sobre el valle Calchaquí es posible llevar la historia al terreno, considerando el significado de la palabra *huayco* en términos de una representación colonial y, al mismo tiempo, analizar en forma minuciosa las referencias de quienes se ven obligados -por su condición de vecinos feudatarios- a transitar la geografía de las sierras de Malfin para desarticular y reprimir las redes de la resistencia²⁵.

Las probanzas de méritos y servicios de los vecinos de La Rioja describen las acciones de Chalimin, líder de los malfines, sobre las ciudades de

²³ AHC, Esc 2-6-2, f. 52. (El destacado es nuestro).

²⁴ AGI Charcas, 20. Potosí, 30/4/1633. Relación de lo sucedido en la Provincia del Tucumán.

²⁵ La distinción entre referencias de topónimos y categorizaciones étnicas representa un problema metodológico en el área vallista del Tucumán. La distribución compulsiva de la población realizada por los encomenderos genera una superposición compleja de categorías y denominaciones (Sica 2003: 55).

Londres y San Juan de la Ribera entre los años 1631-1635, los años de mayor escalada de la rebelión (Montes 1961). Un expediente citado por Montes se destaca por su inmediatez respecto de los hechos relatados²⁶. Se trata de un proceso por el cual el Cabildo de La Rioja se enfrenta al gobernador, quien exigía a los vecinos -integrantes del cabildo- que se presentaran para asistir a la guerra ante las señales de rebelión que denunciaba Antonio Calderón, cabo del Fuerte del Pantano. Es decir que el incumplimiento de la mita por parte de los malfines era interpretado como señal de una rebelión en ciernes²⁷:

los yngamanas todos y los quilangastas y otras parcialidades de calchaquí a mas de tres meses questan en andalgala aunados y confederados con los malfines para siendo tiempo de semana santa dar alla y aca y que nunca tubieron yntento de benir y antes estan puestos en paraje aspero²⁸.

Como las descripciones de los testigos presentados por las partes se contradicen emergen diversas perspectivas sobre el modo de habitar serrano y las debilidades propias de la hueste española. Además los puntos centrales de los testimonios y también la base de las discrepancias giran en torno a: la estación del año más conveniente para el ingreso al valle, la distancia desde las ciudades hasta los lugares de refugio y el abastecimiento de la hueste.

Los vecinos del Cabildo de La Rioja comisionaron a Sebastián de Sotomayor, procurador general de la ciudad, para que solicitara al gobernador la suspensión de la *saca de vecinos* para la jornada a los indios yngamana y otros de la jurisdicción de San Juan de la Rivera en una presentación realizada el 30 de junio de 1642. Días antes, el capitán de guerra Francisco de Nieba y Castilla, a partir de los informes elevados por el cabo del Fuerte del Pantano, escribe al gobernador señalando el riesgo en que estaba la tierra y, por lo tanto, exige la convocatoria de vecinos feudatarios para el 24 de junio de 1642.

La reticencia de los vecinos riojanos se basaba, entre otros motivos, en la dificultad de organizar una entrada al valle de Malfín en el invierno por la falta de pastos para las cabalgaduras, a lo que se sumaban las rigurosas condiciones climáticas del valle.

lo qual no se puede oy hazer en el valle de malfin donde no han llegado ni entrado los sussodichos porque dista de la ciudad de la rioxa ochenta

²⁶ AHC, 1-79-1.

²⁷ Sobre el Fuerte del Pantano ver Cáceres Freyre 1983 y Quiroga 1998

²⁸ Este fragmento corresponde a un traslado del informe que Antonio Calderón -cabo del Pantano- envía a Nieba y Castilla el cual se incorpora al expediente con fecha 27/3/1642. AHC. Escribanía 1-79-1, f. 18.

leguas poco mas o menos y *las tierras son asperas frixidas faltas de pasto* y yncomodas para los yndios amigos que se allaren y la gente no puede ser socorrida de comida no se puede llebar suficiente para sustentarla y dar de comer a los amigos ni en la ciudad de la rioxa ny cabalgaduras para poderla llevar para el tiempo que es para la dicha entrada²⁹.

Los testigos que presenta el gobernador -integrantes de la hueste dirigida por Jerónimo Luis de Cabrera, a cargo de la guerra entre los años 1630 y 1633- describían la vulnerabilidad de la población nativa en aquella estación. Según el testimonio de Francisco Correa:

a hacer alguna correduria se aguardaba para que tuviesen mexor fin que fuese tiempo de invierno porque *los yndios enemigos estan metidos en quebradas adonde tienen fogones y sus comidas* y entonces es cuando el español puede mejor manejar las armas porque no lluebe por el dicho tiempo y si se quiere yr a hacer las dichas malocas *en tiempo del verano los yndios enemigos andan muy desparramados* y con el tiempo del calor duermen donde quieren y no se consigue efecto ninguno³⁰.

En tal sentido, Cristóbal de Avalo expresa:

y siempre se aguardaba fuese ynvierno para conseguir qualquier buen suceso porque en verano no se consigue por estar los dichos yndios desparramados y se suben a los zerros donde tienen comidas y duermen donde quieran y de ynvierno estan recoxidos y juntos en los guaycos adonde tienen sus fuegos y comidas³¹.

Ambos testimonios señalan una dinámica de agregación-desagregación que responde a un ritmo estacional en la ocupación de las instalaciones. Los *huaycos* representan, en este caso, tanto una referencia al emplazamiento de las instalaciones -las quebradas- cuanto al carácter agregado del asentamiento. En el conjunto del expediente el uso de la palabra *huayco* describe una geografía pero a su vez, y muy especialmente, describe un *modo de habitar* esta geografía, en el que se combina la variabilidad altitudinal, el aprovechamiento estacional y la segmentación y agregación de la población en función de la actividad productiva dominante para la población vallista: la agricultura de riego.

²⁹ AHC. Escribanía, 1-79-1, f. 61r. (El destacado es nuestro).

³⁰ AHC. Escribanía, 1-79-1, f. 55r. (El destacado es nuestro).

³¹ AHC. Escribanía, 1-79-1, f. 57 r. (El destacado es nuestro).

Al respecto, es importante establecer una comparación con las descripciones de los jesuitas de Calchaquí que mencionáramos al inicio de este trabajo. Los meses del invierno representan la etapa de la preparación de la tierra para reiniciar el ciclo agrícola anual; por tal motivo no es tan sólo la rigurosidad de la estación lo que determina los movimientos altitudinales sino, especialmente, la necesidad de preparar la tierra para garantizar el sustento del año venidero. El *huayco* representa una logística de la instalación que incluye la producción agrícola, el almacenamiento, el abastecimiento de leña para el invierno y la agregación de las instalaciones pero en conjunto representa una forma de garantizar la propia reproducción social. En este contexto, la agricultura, como centro del ataque, resulta el punto más vulnerable de la reproducción nativa.

El caso del Fuerte del Pantano, erigido a orillas del Río Bermejo o Salado (Quiroga 1998), brinda elementos de análisis para sustentar esta afirmación. En 1642 surgen severas limitaciones para sostener a la población residente por falta de agua y campo suficientes para cultivo y sostén de sus habitantes. Así lo expresa Francisco de Nieba y Castilla en septiembre de 1641 cuando describe el ataque realizado a los pueblos de Fiambalá y Abaucán, emplazados en las serranías rebeldes: “y aunque llegue a sus tierras solamente sirvió de talarles sus comidas porque ellos nos sintieron y se retiraron a la sierra con que por falta de comida me bide obligado a bolver a este fuerte³².”

El mismo documento menciona que los abaucanes bajan a dar la paz, sin que medie en el relato un enfrentamiento que explique la derrota y, por lo tanto, esta suerte de tregua establecida con el cabo del Fuerte del Pantano. Después de todo, ¿por qué los abaucanes negocian la paz si no han sido derrotados y han logrado huir y ponerse a salvo de la “captura de piezas”, tal como hubiera ocurrido de haber sido sorprendidos? La respuesta, a mi juicio, no radica en motivos militares sino en aspectos básicos de subsistencia. Si los abaucanes se ven obligados a dar la paz y negociar sus condiciones esto se debe no sólo a las dificultades de subsistencia sufridas ese mismo año, producto del ataque del que han sido víctimas, sino también a la necesidad de garantizar la del año venidero. En efecto, ante las limitaciones en recursos que presenta el Fuerte del Pantano, los abaucanes -que habían bajado a ofrecer la paz y negociaban el lugar donde habrían de hacer sus sementeras- son enviados nuevamente a sus campos, desde donde se esperaba saldrían a cumplir con las mitas impuestas “por no ser capaz este fuerte ni sus campos ni sus aguas de sustentar mas gente de la que hoy tiene”³³.

³² AHC, Escribanía 1-79-1, f. 9r.

³³ AHC, Escribanía 1-79-1, f. 10.

La apropiación de los cultivos representó uno de los objetivos de la guerra de saqueo a tal punto que, en muchos casos, modificaron la elección de los lugares para realizar las sementeras seleccionando las quebradas más altas en detrimento de los campos en el llano o fondo de valle, aspecto que fue visto como indicio de resistencia o desafío a la autoridad colonial. Esa combinación -entre alimentos y asentamiento agregado como ámbito de relaciones sociales- era clave para sostener la resistencia en el tiempo, de ahí su importancia como eje de conflicto, aspecto vulnerable y, por lo tanto, blanco de los asaltos.

Al mismo tiempo, las prácticas de recolección del algarrobo y la caza representaron formas muy concretas de amortiguar el impacto de la guerra, tal como lo señala la cita de Torreblanca que mencionamos al principio. En este caso, el trabajo se ubicaba en la captación del recurso, no en su reproducción; sin embargo, los algarrobales del valle de Londres resultaron una fuente de alimentación limitada para los naturales encomendados en Juan Bautista Muñoz, quienes abandonan las tierras señaladas en respuesta a los abusos de su encomendero y solicitan se les señalen tierras “para chacaras” en aquellos parajes³⁴.

Desde tiempo atrás, específicamente desde el período Formativo, la puna y los valles altos contaban con una infraestructura agrícola montada y de envergadura (Albeck y Scattolin 1984, Korstanje 2005, Quesada 2006). Todo esto señala que los pisos de mayor altitud ofrecían las condiciones de instalación, producción y caza que los traslados o la reocupación requerían para ser una estrategia viable y sostenible en el tiempo. Esta dependencia del ciclo agrícola como actividad productiva dominante determina la tendencia de agregación-desagregación que describen los riojanos respecto a los malfines y su forma de habitar los *huaycos*.

En síntesis el término involucra una descripción geográfica -asimilable a las quebradas altas- pero, al mismo tiempo, implica una forma de instalación agregada y un momento del ciclo productivo anual. Inclusive podría señalarse que aquello que los vecinos feudatarios referían como *huayco* representaba una denominación colonial para una forma de asentamiento y de interpretación material de los paisajes de origen prehispánico. Sin embargo, no se trata de una continuidad lineal de la ocupación derivada de su propia inercia sino de un proceso de resignificación de asentamientos, geografías, recursos y relaciones sociales que explican su reproducción.

³⁴ ABNB, Correspondencia Audiencia de Charcas 580, f. 1, Salta 7/2/1607.

LOS HUAYCOS, UN MODO DE RESISTIR EL DOMINIO

Como señalara Sahlins para la experiencia colonial en Hawai, los significados, en la práctica, corren un riesgo empírico (1988). Del mismo modo, prácticas y significados, poder y resistencia, se construyen en un contexto relacional, de interacción social, que les otorga sentido (Barbalet 1985). Por esto, resulta insuficiente identificar unívocamente las prácticas de la resistencia con los actores de la resistencia y sus motivaciones o intenciones, como eje privilegiado del análisis (Seymour 2006). Si aceptamos que la resistencia se construye en un contexto de relaciones de poder y asimetría, el poder colonial, o mejor dicho sus agentes, interviene en la identificación y significación de las prácticas que, habituales como en el caso de los *huaycos*, devienen en resistencia y esta en represión. Sin embargo, no se trata de detectar y reconstruir lógicas subyacentes que se reproducen, como si se tratara de una esencia por descubrir, como hiciera Schaposchnik (1997) con el tema de las alianzas para la rebeldía, sino de una lucha por el poder de la representación y de la construcción de categorías que definen el conflicto colonial, esto es, por instalar y reproducir el dominio, por cuestionar, negociar o enfrentarse a él.

En este contexto y sobre estas consideraciones: ¿cómo entender y abordar las resistencias a través de la vida material? Al respecto, las coordenadas geográficas y cronológicas de los alzamientos definen resoluciones temporales y escalas de análisis diferentes cuando observamos la resistencia en ámbitos cotidianos y materiales (Scott 1985, Given 2004). Por esto, la lectura de la documentación que utilizamos priorizó aquello que la mirada colonial consideraba como indicio de rebelión: una práctica de circulación y territorialidad que, obligada a sostener la reproducción del dominio colonial, podía transformar su significado de funcional en contrahegemónico (Seymour 2006). En tal sentido, considerar dominio y resistencia como categorías dicotómicas, implementadas como formas clasificatorias para definir resistencia o rebelión, oscurece precisamente las múltiples dimensiones y significados que puede encerrar una misma práctica (Ortner 1995: 175, Hollander y Einwohner 2004: 535-537, Given 2004: 9-12, Hodder 2004:33).

En nuestro caso, el *huayco* como estrategia material es tan relevante para la guerra como fueron las alianzas, parentales o políticas, que permitieron poner en cuestionamiento el dominio colonial. Sin embargo, los *huaycos* no están relacionados exclusivamente con las grandes rebeliones generalizadas y las cronologías de la guerra, constituyen una práctica registrada hasta por grupos encomendados antes, durante y después de los grandes alzamientos, como fue el caso de los antofagastas, los andiafacogastas y los mismos mal-fines que mencionamos (Quiroga 2009).

La *Oposición* de Bartolomé Ramírez de Sandoval es un ejemplo imprescindible en este sentido³⁵; su padre, Ramírez de Contreras, había dirigido la represión contra los malfines en 1630. Años más tarde su hijo como vecino de la ciudad de La Rioja y Catamarca realiza una entrada al valle de Calchaquí “a su costa a sacar los rezagos de indios y piezas que habían quedado después de la conquista retirados en sus quebradas”³⁶. En 1672, el gobernador Paredo le encarga la búsqueda de la parcialidad de los antofagastas, que andaba retirada y fugitiva de los españoles, y años antes hace lo propio respecto a la parcialidad de los andiafagosta. En la descripción de sus servicios menciona que “pasando como pasamos grandes trabajos *por ser las tierras inhabitables* de grandes travesías sin agua medianos cordilleras y frios yntolerables y no dio con ellos por estar tierra muy adentro”³⁷.

Este trabajo brinda elementos para plantear una mirada material sobre el conflicto colonial en las serranías de Londres durante los siglos XVI y XVII. Al estudio de las formas políticas y estratégicas de la resistencia se ha buscado sumar bases materiales, en una escala temporal que permita dar cuenta de los cambios operados en las bases de subsistencia de la población nativa.

En otras palabras, el ascenso a las tierras altas era parte constitutiva de las formas de reproducción social de la población nativa pero, al mismo tiempo, podía convertirse en base material de la resistencia cuando, desde los poblados agregados, se negaban a “bajar” hacia las chacras de los vecinos feudatarios emplazadas en los fondos de valle. Las rebeliones, u otras formas más cotidianas de resistencia, hubieran sido inviables a lo largo del tiempo sin la estrategia material de ascender a los *huaycos*. Allí la vida material y el control sobre la propia reproducción social podía ser posible.

Desde esta perspectiva, la *desnaturalización* como medida de represión colonial erosiona la forma de la vida aldeana desarrollada en los poblados conglomerados del prehispánico tardío, en los que siguieron residiendo y resistiendo hasta mediados del siglo XVII. Aunque los estudios de los últimos años demuestran la variedad de estrategias desplegadas por la población nativa frente al dominio colonial posterior a las guerras de Calchaquí³⁸, el impacto de la guerra sobre la formación de los paisajes andinos del Tucumán bajo un orden colonial es notable.

³⁵ Oposición a encomienda de indios Amimpa y Machigasta. Año 1681. AHC. Escribanía 2-6-2.

³⁶ AHC, Escribanía 2-6-2, f. 9.

³⁷ AHC, Escribanía 2-6-2, f. 9 (el destacado es nuestro).

³⁸ Al respecto ver Vázquez 2009.

Aún cuando las formas de resistencia podían seguir vigentes una vez finalizadas las guerras de Calchaquí, tal como lo demuestra el caso de los antofagastas y andiafacogastas que hemos referido, la expansión de las mercedes sobre los territorios nativos dibuja un paisaje colonial que reinterpretaría la variabilidad altitudinal y ambiental en el contexto de relaciones de producción diferentes y en función de una lógica de explotación colonial. Así lo sugieren los estudios sobre las tierras al norte de Belén (Quiroga 2002, 2005), sobre el área de Santa María (Rodríguez 2008) y sobre las haciendas salteñas (Mata de López 1991).

La variabilidad altitudinal de la región se organiza bajo formas jurídicas diversas, destinadas a conformar espacios productivos diferenciados e integrados bajo la forma de chacras y potreros (Quiroga 2002, 2003). El testimonio de Hernando de Torreblanca, en su *Relación Histórica de Calchaquí*, es claro al respecto: el avance de las mercedes de la posguerra sobre los espacios nativos transformó el paisaje de las altas serranías de Londres y Calchaquí:

el haberse poblado Calchaquí en los sitios de los pueblos de estancias, y algunas viñas y las ordinarias invernadas de millares de mulas, para sacar unas de la provincia, y otras de Chile, que entran por Pismanta, y atravesando el valle de Famatina, entran por Londres al Valle de Calchaquí, y de allí a Salta para pasar el Peru. De aquí es que, en el Colegio de Salta, tiene la Compañía el empleo de los Calchaquies, y todos los años, fuera del ordinario ministerio de estos indios, el salir a buscarlos *a las mismas estancias que se han poblado en sus tierras* (en Piossek Prebisch 1999: 95).

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2010

Fecha de aceptación: 13 de julio de 2010

ABREVIATURAS

ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Sucre

AGI: Archivo General de Indias. Sevilla

AHC: Archivo Histórico Provincial. Córdoba. Argentina.

BIBLIOGRAFÍA y FUENTES

Albeck, María Ester y María Cristina Scattolin

1984. Análisis preliminar de los asentamientos prehispánicos de Laguna

Blanca (Catamarca) mediante el uso de la fotografía aérea. *Revista del Museo de La Plata*, Sección Antropología, VIII (61): 279-302.

Amigó, María Florencia

2000. *El desafío de Calchaquí. Un puñado de jesuitas entre un mar de indios. La intervención de la Compañía de Jesús en el Valle Calchaquí (siglos XVI-XVII)*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ms

2001. Carta Anua de la Provincia del Paraguay 1653-1654. *Memoria Americana* 10: 177-235. (Edición y comentarios).

Assadourian, Carlos Sempat

1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Barbalet, Jack

1985. Power and Resistance. *The British Journal of Sociology* (36) 4: 531-548.

Bazán, Armando

1996. *Historia de Catamarca*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.

Boman, Eric

1918. Tres cartas de Gobernadores de Tucumán sobre Todos los Santos de la Nueva Rioja y sobre el Gran Alzamiento. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año V, I, XI: 150-201.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant

1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Brizuela del Moral, Félix

2002. Jurisdicción territorial de Catamarca. *Congreso Regional de Ciencia y Tecnología*. Secretaría de Ciencia y Tecnología Universidad Nacional de Catamarca.

Cáceres Freyre, Julián

1937. El Fuerte del Pantano. *Relaciones Sociedad Argentina de Antropología* 1: 107-115.

Comaroff Jean and John Comaroff

1997. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and*

Consciousness in South Africa. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Covarrubias y Horozco, Sebastián de

[1611] 2006. *Tesoro de la lengua Castellana o española*. Madrid, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Real Academia Española, Centro para la Edición de Clásicos Españoles Edición electrónica de Studiolum.

Doucet, Gastón

1980. Notas sobre el yanaconazgo en Tucumán. *Revista de Investigaciones Jurídicas* 6: 263-300.

Given, Michael

2004. *The Archaeology of the Colonized*. Londres, Routledge.

González Holguín, Diego

[1608] 1989. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

González Rodríguez, Adolfo Luis

1984. *La encomienda en Tucumán*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

Hollander, Jocelyn y Rachel Einwohner

2004. Conceptualizing resistance. *Sociological Forum* (19) 4: 533-554.

Hodder, Ian

2004. The "social" in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective. En Meskell, Lynn & Robert W. Preucel (eds.); *A Companion to Social Archaeology*: 23-42. Boston, Blackwell Publishing.

Korstanje, Alejandra

2005. La organización del trabajo en torno a la producción de alimentos en Sociedades Agropastoriles Formativas (Provincia de Catamarca, República Argentina). *Tesis Doctoral en Arqueología*. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán. Ms.

Lafone Quevedo, Samuel A.

1888. *Londres y Catamarca*, Imprenta y Librería de Mayo, Buenos Aires.

Larrouy, Antonio

1923. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Buenos Aires, I. L. J. Rosso y Cía.

Levillier, Roberto

1926. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

Lorandi, Ana María

1988. La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII. *Revista de Antropología* 3: 3-17.

1998. El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial. *Revista Andina* 6: 135-173.

Macleod, Murdo

1998. Self-Promotion: The *Relaciones de Méritos y Servicios* and their Historical and Political Interpretation. *Colonial Latin American Historical Review* 7 (1): 25-42.

Mata de López, Sara

1991. Economía agraria y sociedad en los Valles de Lerma y Calchaquí. Fines del siglo XVIII. *Anuario del IEHS* VI: 59-80.

Martínez, José Luis

1992. Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10: 133-147.

Montes, Aníbal

1959. El gran alzamiento diaguita (1630-1643). *Revista del Instituto de Antropología* I: 89-159.

Oñate, Pedro de

1927-1929. XI Carta Anua. *Documentos para la Historia Argentina XX*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Oggier, Gabriel

1960. Londres de Quinmivil. Conflicto entre la ciudad y su fundador Juan Pérez de Zurita. *Junta de Estudios Históricos de Catamarca, Primer Congreso de Historia de Catamarca* I: 115-137.

Ortner, Sherry B.

1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Society for Comparative Study of Society and History* (37) 1: 173-193.

Piossek Prebisch, Teresa (ed.)

[1696] 1999. *Relación Histórica de Calchaquí*, de Hernando de Torreblanca. Buenos Aires, Archivo General de la Nación.

Presta, Ana María.

2010. Potosí y la minería en la historiografía argentina: El “espacio” de los maestros”. *Surandino Monográfico* 1 (2), Programa de Historia de América Latina (PROHAL) <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/suranmono.html>

Quesada, Marcos

2006. El diseño de las redes de riego y las escalas sociales de la producción agrícola en el 1º Milenio D.C. (Tebenquiche Chico, Puna de Atacama). *Estudios Atacameños* 13: 31-46.

Quiroga, Laura

1998. Relaciones de Producción colonial: Un caso de análisis en Bañados del Pantano. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 319-328. San Rafael, Mendoza.

2002. Paisaje y relaciones sociales en el Valle de Cotahua. Del tardío prehispánico a la ocupación colonial. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, España. Ms.

2003. El Valle del Bolsón (siglos XVII-XVIII). La Formación de un Paisaje Rural. *Anales 6. Nueva Época. Local, Regional, Global: Prehistoria e Historia en los valles Calchaquíes*: 301-327. University of Goteborg.

2008. Del Texto a la Representación Cartográfica: Interpretaciones Sobre la Variabilidad Estilística en la Arqueología del Noroeste Argentino. *Congreso de Teoría Arqueológica. World Archaeological Congress*. San Fernando del Valle de Catamarca. Ms.

2009. *Al abrigo de sus huaycos, espacios de refugio, espacios de reproducción*. II Taller Internacional de Arqueología del Noroeste Argentino y Andes Centro Sur (TANOA). San Salvador de Jujuy. Ms.

Quiroga, Laura y Gabriela Lapido

2010. *Las aguas del Hualfín: contradicciones y conflictos en un año de seca*. *Diálogo Andino. Estudios Históricos y Geográficos Regionales*. Universidad de Tarapacá (en prensa).

Rodríguez, Lorena

2008. *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al Sur del Valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII-fines del XVIII*. Buenos Aires, Antropofagia.

Rubio Durán, Francisco

1997. *Tierra y ocupación en el área surandina. Las zonas de altura del Tucumán colonial siglo XVII*. Sevilla, Aconcagua Libros.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.

Sánchez Oviedo, Cornelio

1942. Los derechos de Catamarca a la Puna de Atacama. *Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Catamarca* 1: 17-33.

Schaposchnik, Ana María

1996. Las jefaturas del Noroeste Argentino (Siglos XVI-XVII). En Albó, Xavier y otros (comps.); *La integración surandina cinco siglos después*. Estudios y Debates Regionales Andinos 91: 189-204. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

1997. Aliados y parientes. Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento. En Lorandi, Ana María. M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas* I: 309-340. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Scott, James

1985. *Weapons of the weak. Every forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press.

Seymour, Susan

2006. Resistance. *Anthropological Theory* (6) 3: 303-321.

Sica, Gabriela

2003. ¿De qué Norte hablamos? Las percepciones históricas del espacio y sus consecuencias en la investigación de las sociedades prehispánicas y coloniales del noroeste argentino. *Memoria Americana* 11: 51-72.

Vázquez, Federico

2009. Lugar de origen, lugar de residencia. Territorialidad y resignificación de identidades. El caso de Tinogasta en Belén, Catamarca (siglos XVII- XVIII). *Tesis de Licenciatura en Historia*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ms.

**LEGITIMIDAD, GENEALOGÍA Y MEMORIA EN LOS ANDES
MERIDIONALES: LOS FERNÁNDEZ GUARACHI DE JESÚS
DE MACHACA (PACAJES, SIGLOS XVI-XVII)**

*LEGITIMACY, GENEALOGY AND MEMORY IN SOUTHERN ANDES:
THE FERNÁNDEZ GUARACHI OF JESÚS DE MACHACA
(PACAJES, 16TH-17TH CENTURIES)*

Ariel Jorge Morrone*

* Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (PROHAL), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA), Argentina. E-mail: arielmorri@yahoo.com.ar.

RESUMEN

Los derroteros de los caciques Fernández Guarachi de Jesús de Machaca ilustran significativamente las estrategias de las cúpulas curacales frente al dominio colonial en los Andes Meridionales, a la hora de reposicionarse como “bisagras entre dos mundos” en el escenario político de los siglos XVI y XVII. La investigación etnohistórica ha revisado incansablemente sus prácticas mercantiles, sus apelaciones frente a la justicia colonial, su “mestizaje cultural” y su función cohesiva, en tanto líderes étnicos. En este trabajo volvemos, una vez más, sobre este renombrado linaje nativo atendiendo otras aristas: el relato de sus orígenes y los aspectos simbólicos asociados, la tardía construcción de una memoria genealógica con claras intenciones reivindicativas y ciertas referencias en torno al significado de la legitimidad emanada de los *ayllu* (agrupaciones parentales de base).

Palabras clave: legitimidad - ancestralidad - genealogía - cultos mineros

ABSTRACT

The paths of the Fernández Guarachi, caciques of Jesús de Machaca significantly illustrate native elites' strategies towards the colonial domain in the Southern Andes, while changing positions as “between-world hinges” in 16th-17th centuries' political stage. Ethnohistorical research has tirelessly reviewed their mercantile practices, their appeals at colonial justice, their “cultural metissage”, and their cohesive function as ethnic leaders. Once again, we turn back in this paper on this renowned native lineage, regarding other edges: the mythical-historical account for their origins and the associated symbolic aspects, the late construction of a genealogical memory with clear vindicative intentions, and some references about the sense of legitimacy sprung from the *ayllu* (kin-based groups).

Key words: legitimacy – ancestral character- genealogy - mining cults

Resultó que los ricachos eran Manqhasaya de Machaca, y su principal, muy joven, un tal Gabriel Fernández Guarache. Manuel silbó. “Primo de mi mujer es éste”. “¿Le conoces?”. “No conozco, pero es del mismo abuelo, eso que han dicho, Mamani Guarache. Pero ¿qué va a ser Fernández Guarache? Nina Guarache más bien son esos”. Ambos admiraron al joven principal, quien tenía mangas de encaje hasta las rodillas y un unku de puro tocapu. [...] Fernández Guarache tenía su propio escribano (Spedding 1997: 32-33).

Hace poco más de veinte años, en un trabajo por demás sugerente Thierry Saignes (1987) se preguntaba por las fuentes de legitimidad de los caciques surandinos durante los siglos XVI y XVII. Tratando de escapar de los estereotipos que hasta ese entonces habían caracterizado a los líderes étnicos el autor se abocó a historizar la problemática situación de intermediación política, económica y cultural que los tuvo por protagonistas en un gran arco temporal, desde el período prehispánico hasta bien avanzado el siglo XVII. Saignes evaluó entonces las transformaciones en los criterios de autoridad y poder, las relaciones entre las autoridades locales y los estados expansivos -incaico primero, colonial después-, las reconfiguraciones étnico-territoriales operadas por las instituciones coloniales -encomienda, repartimientos, corregimientos, capitanías de mita, pueblos de reducción-, los mecanismos de negociación articulados por los líderes étnicos surandinos (*mallku*) en función de la cambiante situación y, finalmente, el grado de “acomodamiento” de algunos líderes nuevos, surgidos al calor de la coyuntura postoledana.

Desde entonces, mucho se ha escrito sobre las estrategias cacicales, la activa participación de los *mallku* en los mercados coloniales y la utilización de la justicia hispana. De hecho, algunos autores explican estas estrategias en términos de prácticas de resistencia frente al poder colonial, lo cual ha redundado en una profusa producción historiográfica sobre la relación entre las cúpulas cacicales y el estado colonial (Stern [1982] 1986, Harris *et al.* 1987, Pease G. Y. 1992, Choque Canqui 1993, Platt *et al.* 2006). Por su parte, el aspecto religioso y simbólico de esa intermediación articulada por los caciques coloniales parece haber recibido una atención relativamente me-

nor -aunque no nula- entre los investigadores (Stern [1982] 1986, Martínez Cereceda 1988, Ramírez 2005).

Indagando sobre la obediencia indígena al poder de sus líderes, devenidos en “piezas maestras” del sistema colonial, Saignes retomó la cuestión de la legitimidad preguntándose qué criterios sostuvieron a los *mallku* en su posición mediadora. Quisiéramos volver aquí sobre esas inquietudes, a partir de los relatos en torno a los orígenes de uno de los linajes cacicales de mayor renombre en los Andes meridionales de los siglos XVI y XVII: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca, pueblo de reducción correspondiente al corregimiento de Pacajes -actual provincia Ingavi, departamento de La Paz, Bolivia-.

Varios fueron los motivos que nos movieron a realizar esta pesquisa: la investigación etnohistórica ha subrayado el desempeño de los Fernández Guarachi en los mercados surandinos y en la justicia colonial, en función del cual no sólo concentraron grandes riquezas (materiales y relacionales) sino también garantizaron a los miembros de los *ayllu* de Jesús de Machaca el acceso a recursos de puna y valle (tierra, ganado, maíz, coca), recursos escasos objeto de la avidez hispánica (Rivera Cusicanqui 1978, Urioste de Aguirre 1978, Gisbert 1980 y 1992, Choque Canqui 1983 y 2003); sin embargo, los orígenes de este linaje pocas veces motivaron análisis pormenorizados más allá de su enunciación. En este sentido, creemos que estas narrativas abren ventanas por las que se pueden observar algunas cuestiones vinculadas a la legitimidad del liderazgo, a la territorialidad étnica y a la ancestralidad del parentesco como criterios de cohesión social.

Ahora bien, los relatos provenientes de la tradición oral presentan incongruencias entre sí y también con cierta documentación escrita lo cual, lejos de constituir un lamentable obstáculo, nos obliga a esforzarnos aún más por buscar explicaciones que no necesariamente obedecen a la lógica formal occidental ni a la antinomia verdad/mentira. Esas incongruencias y contradicciones presentan una riqueza tal que no quisiéramos desaprovechar. Mejor aún, planteamos la posibilidad de enmarcar el “caso Fernández Guarachi” en el debate más general en torno a la construcción y uso de la memoria.

En un primer apartado revisamos la construcción de un relato de los orígenes en términos de “memoria genealógica”. Luego, ponderamos las tradiciones orales y algunas fuentes documentales para interrogar la historicidad de ciertos personajes. Finalmente, complementamos estas observaciones con una mirada sobre ciertos cultos prehispánicos que, según entendemos, permanecieron vigentes durante el período estudiado. Aquí, el rol del *mallku* vuelve a ser la clave de interpretación, yendo más allá de la mera organización de la mano de obra mitaya para ingresar en el mundo religioso, ancestral y cosmológico.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA GENEALÓGICA

Plantear una discusión en torno a la memoria colectiva y la memoria genealógica implica ingresar de lleno en el debate sobre la construcción de las identidades sociales. Lejos de reponer tal debate en su totalidad, se imponen algunas precisiones terminológicas si pretendemos realizar un aporte original. ¿Encaramos dos tipos de memoria, una colectiva y otra genealógica, o dos elaboraciones de la misma? En cualquier caso, ¿quién construye cada una y cómo lo hace? ¿Qué usos se hacen de ellas? Dejaremos para más adelante las consideraciones en torno a la memoria colectiva, ya que el primer nudo de nuestra historia remite a la elaboración del relato genealógico de los Fernández Guarachi. ¿Hablares de un “mito de los orígenes”? Poco ganamos oponiendo el mito -tradicional, nativo, ficticio- a la historia -moderna, occidental, real-. Estamos ante dos sistemas de registro del pasado, de cuya yuxtaposición, comparación y contraste pueden obtenerse mejores resultados analíticos que de su mutua exclusión (Abercrombie [1988] 2006, Rappaport [1990] 1998).

¿En qué consiste, pues, la “memoria genealógica”? Pensemos en un conjunto de operaciones mnemónicas históricamente situadas que tienen por efecto la construcción de una identidad y la delimitación de criterios de pertenencia y legitimidad. Por superposición e imbricación de elementos que provienen de distintas capas temporales, la memoria genealógica resulta una creación novedosa, basada en relatos de ancestros fundadores y epopeyas, o en lo que Joël Candau ([1998] 2008: 140) ha llamado prosopopeya: “todo individuo muerto puede convertirse en un objeto de memoria y de identidad, con tanta mayor facilidad cuanto más alejado esté en el tiempo”. Idealización de ciertos “personajes modelo”, selección de algunos rasgos dignos de imitación o, por contrario, impugnación de otros condenables, condensación de tiempo (*telescoping*), manejo y reconfiguración de las identificaciones (étnicas, políticas, de género): tales serían algunas de las operaciones que habilitan la construcción histórica de memorias genealógicas por las cuales un linaje puede, por ejemplo, buscar en el pasado la manera de proteger su legitimidad amenazada en el presente (Rappaport [1990] 1998: 79-84).

Pasemos al caso en cuestión. Según consta en un documento elaborado en 1805, en tiempos preincaicos el territorio surandino estaba gobernado por un gran señor llamado Apu Warachi, cuya residencia principal se hallaba en “el pueblo de Hatunquillacas y Asanaques en la provincia de Paria”. Con el surgimiento del primer *Inka* Manco Capac, Apu Warachi envió a sus dos hijos, Cupatiti y Llantititi, hacia el norte con la intención de celebrar y homenajear al *Inka*. En su camino se toparon con los guerreros de *Hatunqolla*, quienes ocupaban la margen sudoriental del lago Titicaca y el sitio que luego

sería Jesús de Machaca. Tras la victoria sobre los *qolla*, los hermanos dejaron “doscientos indios los más valerosos en este pueblo que son los ayillos de Hilatiti Collana y de Sulcatiti”, y volvieron donde su padre, quien ordenó a Llinkititi retornar a Machaca para que “rindiese y gobernase ese pueblo y no dejase pasar a la gente del Rey de hatuncolla, y que así lo hizo y gobernó muchos años”. Para sellar esta alianza,

el Inga Maita Capac por el amor que tuvo a los descendientes de [...] Apo Guarache dio a uno de los abuelos del dicho Maestre de Campo Joseph Fernandez Guarache [*mallku* entre 1681 y 1734] en señal de cariño y premio una camiseta de su vestir de color morado con labores de varios colores en lana de la tierra muy suave y delgada y bien tejida, que así lo manifiesta ante mí el dicho Maestre de Campo y dijo ser la dicha camiseta y haber heredado de dichos sus padres y abuelos (citado en Urioste de Aguirre 1978: 133 y en Choque Canqui 2003: 51-53).

Tengamos en cuenta lo tardío de la fecha de elaboración del relato al cuestionarnos la historicidad de estos personajes. Roberto Choque Canqui advirtió en varias oportunidades sobre el carácter reconstruido de esta historia y sobre la intencionalidad manifiesta por parte de don Diego Fernández Guarachi, cacique y gobernador de Jesús de Machaca entre 1797 y 1811, de reunir la documentación vinculada a su familia, dejar en claro la continuidad del linaje en el cargo, darle una amplia dimensión temporal y vincularlo con los orígenes del *Tawantinsuyu* -véase el cuadro genealógico al final de este trabajo-. Sin embargo, en algunas oportunidades varios autores han naturalizado este relato, tomando como reales -sin mayores reservas- tales hechos y personajes.

Lejos de descartar esta construcción discursiva, creemos posible encontrar en su lectura algunos elementos que acaso pudieran echar luz, por ejemplo, sobre procesos característicos del período preincaico. Así, el relato de Apu Warachi da cuenta de ese contexto de luchas intermitentes del Período Intermedio Tardío (1000-1450), durante el cual varias jefaturas guerreras se disputaban el acceso a los recursos y el control de las rutas de caravaneo e intercambio. También hace referencia al surgimiento de liderazgos guerreros y a la recomposición territorial derivada de los enfrentamientos (Pärssinen 2005)¹. Pero el relato también evidencia un intento de legitimación de un linaje cacical en un período posterior a la crisis de la propia institución del

¹ En la región circunlacustre, trabajos arqueológicos más recientes sobre este período relativizan el grado de centralización de las entidades políticas *aymara*, aduciendo patrones de agregación más acotados que las consabidas jefaturas (Arkush 2009).

cacicazgo. Esta crisis, que encontró su punto culminante en las rebeliones de la década de 1780, tuvo sus raíces en las grandes dificultades que, desde finales del siglo XVII, atravesaban los *mallku* surandinos para reproducir su posición mediadora.

Un breve recorrido histórico será útil para entender mejor la coyuntura y las motivaciones que llevaron a los últimos Fernández Guarachi a construir tal memoria genealógica. A la crisis económica general iniciada en la década de 1660 y la creciente intromisión de la figura del corregidor en los asuntos nativos, debemos sumar el enrarecimiento del panorama étnico a partir de la intensificación de los flujos migratorios. Esta situación se agravó a partir de la visita y numeración general ordenada por el virrey don Melchor de Navarra y Rocafull, duque de La Plata en 1683, y por el establecimiento de nuevas retasas que desconocían el secular derrumbe demográfico. Asimismo, ciertas conductas abusivas de los líderes étnicos en las décadas finales del siglo XVII y las primeras del siguiente cuestionaron aún más las legitimidades internas (Sánchez Albornoz 1978, Cole 1985).

En 1721, el *mallku* de Jesús de Machaca, don José Fernández Guarachi, fue designado “alcalde mayor de los quatro suyos de este Reyno”, y se le concedió el uso de un escudo de armas en virtud de su ascendencia incaica. Su madre, doña Juana Quispe Sisa, era miembro de la familia curacal del pueblo de Copacabana y, como tal, de la *panaqa* del *Inka* Viracocha (Choque Canqui 2003: 63-64). Estas referencias remiten, en fechas tardías, al pasado incaico, en otro claro intento de legitimación a partir de la memoria genealógica. Asimismo, constituyen un acercamiento por parte de los Fernández Guarachi del siglo XVIII hacia los cánones del mundo hispánico, desvinculándose progresivamente del costado nativo de su legitimidad. Tanto este *mallku* como su padre, don Pedro Fernández Guarachi, habían recibido una fuerte educación cuzqueña en los colegios de la Compañía de Jesús. En ese ambiente cultural circulaban las reminiscencias y las genealogías incaicas. También en el Cuzco se había concertado el matrimonio de don Pedro y doña Juana. Todos estos factores otorgan sentido a la tardía construcción genealógica de los *mallku* de Jesús de Machaca, caso paradigmático de la “cultura neo-inca” del siglo XVIII (Gisbert 1980, Garrett 2005, Thomson 2006). Esta memoria genealógica establecía vínculos con el *Tawantinsuyu* a partir de rescatar dos parámetros. Por un lado, la alianza entre el linaje Warachi y el poder incaico, en virtud de los homenajes realizados por Llanquiti a Manco Inka y de la “camiseta de su vestir” o *unku* que el *inka* Mayta Capac le habría obsequiado a los descendientes de Apu Warachi y, por el otro, el entronque con un linaje de ascendencia incaica.

A partir de 1745 se registra un corte, pasando el cargo a caciques interinos y a los llamados “caciques intrusos”. Esta crisis interna empalmó con

las rebeliones indígenas, la represión del estado colonial y la sustitución de la figura del cacique por el cabildo indígena como órgano de gobierno local (Thomson 2006). Fue así como en la primera década del siglo XIX, don Diego Fernández Guarachi, último cacique “de sangre”, presentó al gobierno colonial su memorial. Se echó mano del pasado para legitimar el presente; se construyó un pasado que se retrotraía a tiempos incaicos en función de las necesidades derivadas de los conflictos del contexto tardocolonial.

¿Por qué se recupera este pasado incaico en ese momento y no antes? ¿Qué se quiere recuperar? Como sugiere Saignes (1990: 646), “podemos preguntarnos si el recurso a la figura del Inca que se extiende y se generaliza en el siglo XVII no responde a la necesidad de reforzar legitimaciones simbólicas para compensar el desgaste de la función socio-económica”.

Waldemar Espinoza Soriano (1981: 198) desestimó tajantemente la credibilidad del relato de Apu Warachi, tildándolo de quimérico: “En fin, sobre un fondo de verdad, los Guarachi del siglo XVIII forjaron una serie de incidentes inverosímiles”. Como es de suponer, los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca no fueron los únicos linajes curacales que construyeron una memoria genealógica auto-legitimadora. Conocido es el caso de las “probanzas de méritos y servicios” de don Juan Colque Guarache de los *killaka* y don Fernando Ayaviri Cuyasara de los *charka*, dos federaciones *aymara* vecinas. Toda esta documentación probatoria formó parte del renombrado “Memorial de Charcas” de 1582, sobre el cual Espinoza Soriano realizó una lectura absolutamente lineal y, por ende, acrítica (MacLeod 1998, Graña 2000, Jurado 2004, Platt *et al.* 2006).

La investigación etnohistórica ha dado por válido el relato de Apu Warachi y sumado más documentación. Por nuestra parte, ahondamos en la memoria genealógica operando por decapado, cual arqueólogos, tratando de identificar a qué pasados corresponde cada elemento del relato. En el próximo apartado abordaremos otro tipo de construcción de la memoria, que podríamos llamar “colectiva” para diferenciarla de la trabajada hasta aquí, elaborada por miembros de la elite nativa, con claras intenciones de legitimación.

ALGUNOS SIMBOLISMOS EN LA MEMORIA COLECTIVA

Para explorar algunos aspectos simbólicos de la autoridad étnica, utilizaremos dos relatos etnográficos relevados en el siglo XX, que presentan incongruencias con la documentación histórica. Justamente, son esas diferencias las que motivan nuestra propuesta de yuxtaponer ambas construcciones discursivas, lo que nos permite deducir algunos interrogantes para

seguir avanzando en la reflexión. Bien valen, entonces, algunas aclaraciones conceptuales sobre la “memoria colectiva”.

Uno de los primeros teóricos que reflexionó al respecto fue Maurice Halbwachs (1950). Siguiendo la tradición durkheimiana, el autor plantea que la memoria individual remite inevitablemente a una memoria colectiva, la cual se define por la pertenencia a un grupo social (de parentesco, religioso o de clase) y se apoya en un rasgo relativamente perdurable de la realidad: el espacio. Así, las coordenadas espaciales brindan un soporte para la memoria colectiva. Por su parte, Roger Bastide (1970) trata de ir más allá de las premisas de Halbwachs, dando cuenta del fenómeno de la diáspora africana y de su supervivencia y reconfiguración en el ámbito americano. La necesidad colectiva de construir nuevos dispositivos mnemónicos implica reconfigurar y recrear materialmente los centros de continuidad y de conservación de la memoria, aunque esta reconstrucción sea más o menos “incompleta”. El grupo debe conservar la estructura de conexiones entre las diversas memorias individuales. No se trataría, entonces, de sumar elementos nuevos sino de reorganizarlos de otra manera, en lo que Bastide denomina *bricolage*.

Paul Connerton (1989) también ha complejizado los aportes de Halbwachs, ahondando en las condiciones de transmisibilidad de la memoria colectiva. La comunicación intergeneracional queda garantizada en la medida en que el grupo pueda encontrar los mecanismos ritualizados para el recuerdo. Tanto las ceremonias conmemorativas como las prácticas corporales serían aquellos actos performativos de transferencia que posibilitan el recuerdo en común.

Teniendo estas consideraciones en mente, veamos cómo se presenta la memoria colectiva en torno a los orígenes del linaje Fernández Guarachi. Nuevamente aquí, vuelven a aparecer divergencias entre “lo dicho” y “lo escrito”. Una de las tradiciones orales de los habitantes de Jesús de Machaca, recogida en el pueblo por el historiador y etnógrafo Manuel Rigoberto Paredes hacia 1935, ofrece una versión diferente del mito fundacional de Machaca y del rol de Apu Warachi. El relato que los machaqueños contaron a Paredes (1955: 155) dice que los pobladores nativos

se fortificaron en el lugar para resistir a las huestes conquistadoras del Inca, con las que lucharon tenazmente hasta ser vencidos después de rudos combates. Producida la victoria; el Inca mandó destruir el pueblo [de Khula-marca, el asentamiento inicial] y a los sobrevivientes los hizo trasladar a otro sitio en el que fundó un nuevo pueblo, con el nombre de *Machakka*, nuevo, que es el que actualmente existe. Desconfiando el Inca de la fidelidad de sus belicosos moradores trasladaron de otros pueblos familias de confianza en calidad de *mitmacunas* para que convivieran con los naturales. Estos últimos

constituyeron el ayllu *Hurinsaya* o sea la parcialidad de abajo, y aquellos el ayllu *Hanansaya* o sea la parcialidad de arriba. Pusieron de gobernador un pariente próximo suyo nombrado Apu-Huarachi, casado con la última descendiente de los *mallcus* o señores del lugar llamada Axajata Camaqui. El gobierno de Apu-Huarachi se extendía además a varias provincias de Charcas hasta el Desaguadero.

Esta visión pone el acento en la conquista incaica del territorio y su posterior reorganización de la población. La fundación de un “pueblo nuevo” (tal el significado literal de la voz *machaqamarka* en *aymara*) tuvo lugar en un llano cercano al río Desaguadero, neutralizando los antiguos asentamientos serranos. En cuanto al destacamento de *mitmaqkuna*, de este relato se deduce que conformaron la parcialidad *hanansaya*, mientras que los nativos sobrevivientes correspondieron a *hurinsaya*². Finalmente, los conquistadores designaron una autoridad estatal para el control de la región.

Tales habrían sido las prácticas operadas por el poder cuzqueño para anexar los territorios surandinos. En este relato, Apu Warachi deja de ser un líder preincaico para convertirse en un funcionario estatal que, a su vez, contrae matrimonio con una mujer “heredera” de la elite nativa, llamada Axajata Camaqui. La legitimidad del nuevo funcionario incaico estaría garantizada a través de esta alianza matrimonial que le asegura la continuidad en el cargo. Nuevamente, el pasado preincaico viene a abonar las construcciones de justificación del presente.

¿Quién fue Axajata Camaqui?, ¿personaje histórico, mítico o condensación simbólica? Retengamos el nombre de esta mítica figura femenina, ya que pronto veremos que un *mallku* colonial llevaba un nombre similar. Sabemos que para la religiosidad andina, la noción de *camaq* o *camaquen* remite a la fuerza vital que se manifiesta en diferentes soportes materiales. Así, el *camaquen*, en tanto principio animador que otorga unidad al cuerpo social, se alojaría en el *mallku* quien, como representante de los *ayllu*, se transforma en *camasqa*, es decir, portador y encarnación del *camaq*. A su vez, el *mallku* como *camasca* deviene intermediario cósmico entre los *ayllu* y las divinidades (Taylor 1974-1976, Martínez Cereceda 1988, Ramírez 2005). En efecto, el recuerdo en la memoria colectiva orientada en torno a la idea del

² Choque Canqui (2003: 31) interpreta en forma inversa este pasaje de Paredes: “De esta manera se habría organizado a esos dos grupos en dos parcialidades: a los de mitmakuna como ayllu Hurinsaya y a los del lugar como ayllu Hanansaya”. Esta discordancia se originaría o bien en la ambigua construcción gramatical de Paredes, o bien en la sesgada perspectiva de Choque, quien difícilmente pudiera relegar a los nativos machaqueños a una posición de inferior jerarquía.

camaq remite a las figuras de liderazgo y a sus atributos tanto físicos -fuerza, virilidad, destreza- como a su actitud -coraje, generosidad, carisma-. Estos atributos trascienden la vida de cada *mallku* y se transmiten en el contexto de la sucesión al cargo. Más adelante retomaremos esta línea argumental, planteando una significación específica del concepto de *camaq*, vinculada a los cultos mineros en el contexto de la mita potosina; volvamos por el momento a Axajata Camaqui.

Otro nudo de este relato se ajusta en torno a don Fernando Axata Camaqui, *mallku* de Jesús de Machaca a mediados del siglo XVI. Curiosamente, este líder étnico lleva el mismo nombre que aquella mujer de elite que se casara con el cuzqueño Apu Warachi en la versión recogida por Paredes. La documentación no es uniforme a la hora de datar la actuación de don Fernando en el escenario colonial. De ahí la riqueza hermenéutica del contraste entre registros etnográficos y escritos. Algunas fuentes lo ubican entre 1548 y 1563 como menor de edad (Urioste de Aguirre 1978: 133, Choque Canqui 2003: 54-55; Poder a Géronimo de Tuesta... 1563). Esta “minoridad extendida” del cacique es, cuanto menos, sospechosa (Presta 2010); de cualquier modo, en 1564 don Fernando Axata Camaqui reconoció al capitán Juan Remón como nuevo encomendero del repartimiento de Machaca la Chica³. Finalmente, aunque su testamento data de 1582, sabemos que en 1608 contribuyó con mano de obra de sus *ayllu* en la construcción de varias obras públicas y religiosas en La Paz. Tuvo una “esposa principal”, María Chumbi, y otras seis mujeres secundarias, en lo que entendemos una continuidad en las prácticas poligínicas de la elite nativa (Choque Canqui 2003)⁴. Del “matrimonio principal”, Axata Camaqui declaró en su testamento “que tengo un hijo legitimo llamado don hernando cayo lo qual es mi heredero y le dexo por cacique principal de machaca hanansaya”, además de “tres hijos naturales a los quales mando que vivan... obedezcan al dicho don hernando caio el mayorasco y heredero” (en Choque Canqui 2003: 289-290)⁵.

Los dieciséis años que separan su testamento de 1582 y su contribución de 1608 saltan como señal de alerta. Pareciera que este *mallku* tuvo un rango

³ 1564. Encomienda otorgada por el virrey conde de Nieva al capitán Juan Remón. Archivo General de Indias, Justicia 1064.

⁴ Las uniones poligínicas otorgaban a los *mallku* alianzas políticas con los parientes de sus esposas, como así también la capacidad de movilizarlos productivamente como mano de obra (Tandeter 1997, Bernard 1998).

⁵ El testamento se encuentra disponible *online* (<http://pizarro.fl.urv.es/proyecto/cddocs3/proyedocs3/Boliviaa.doc>), aunque su transcripción, realizada por un equipo de estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz) y coordinada por el Prof. José G. Mendoza, presenta varios errores.

de acción de cincuenta años, entre 1548 y 1608. Los desfases de datación en torno a su minoridad y su muerte merecen nuevas hipótesis e indagación documental. ¿Habrían sido dos personas con el mismo nombre, acaso padre e hijo, o miembros de la misma familia ejerciendo el cargo? Más aún: su hijo y heredero, don Fernando Cayo, actuaba como cacique principal por lo menos desde 1584⁶. Al parecer, las sucesiones al cargo estuvieron lejos de responder a los patrones hispánicos de mayorazgo y primogenitura, registrándose solapamientos, interinatos y ejercicio múltiple de los cargos durante los períodos de transición.

Desconocemos la filiación de don Fernando Axata Camaqui. Sin embargo, la *Relación de los indios* elaborada en Potosí por Gabriel de Rojas en julio de 1548 -apenas tres meses antes de la fundación de La Paz- señala: “El pueblo de Machara tendrá mil treientos i cincuenta Indios, el cacique principal se dice Luque, la segunda persona se dice Sura” (Loredo 1958: 208). En un informe del Licenciado Polo Ondegardo de enero de 1550 también figura Luque como cacique principal de Machaca (Espinoza Soriano 1997). Nos preguntamos, entonces, ¿dónde están los ancestros Fernández Guarachi en 1548? ¿Dónde está ese linaje que se extendía desde tiempos preincaicos hasta el siglo XIX? ¿Quiénes fueron el cacique principal Luque y su segunda persona Sura? ¿Eran esos sus nombres nativos o cambiaron con el bautismo? ¿Sería don Fernando Axata Camaqui un “nuevo líder” impuesto por el virrey don Francisco de Toledo en la década de 1570 para desplazar a los descendientes del enigmático Luque registrado por Rojas y Ondegardo? Nos distanciamos aquí de una mirada condescendiente: si bien no descartamos la validez de la memoria genealógica construida en torno a Apu Warachi, sospechamos que tal vez la reorganización de las alianzas locales derivada de la política toledana haya implicado el establecimiento de nuevos líderes étnicos a cargo de los repartimientos, reducidos a pueblos de indios luego de la visita general.

Sigamos adelante, presentando otro registro oral recogido entre los comunarios de la actual comunidad Sullcatiti Titiri y relatado por don Félix Layme Payrumani a Astvaldur Astvaldsson (2000a: 164-165 y 2000b: 100-102). Aquí, don Fernando Axata Camaqui aparece como un rico y poderoso cacique de Jesús de Machaca dedicado al hospedaje de arrieros que trajinaban vino y demás artículos desde la costa pacífica hasta Potosí. Este relato señala que, al ver que el cacique continuaba utilizando los *kipu* para registrar transacciones comerciales, los españoles le recomendaron contratar a un mestizo que supiera leer y escribir, lo cual el cacique aceptó. Este mestizo

⁶ 1585. Pleito entre don Felipe Ocsa y don Pedro Pati sobre el oficio de segunda persona de Machaca la Grande. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Expedientes Coloniales 1585-7, f. 4v-6r.

no era otro que Gabriel Fernández Guarachi, quien para sellar la alianza con Axata Camaqui se casaría luego con su hija Isabel. Fernández Guarachi habría sucedido a su suegro en el cacicazgo, convirtiéndose en un poderoso *mallku* que abusaba de los miembros de los *ayllu*. Éstos denunciaron los atropellos ante las autoridades limeñas y, tras su destitución, atraparon al *mallku*, lo ataron a una mula y lo desterraron a la cima de una montaña, donde murió comiendo pasturas (Choque Canqui 2003: 39-41).

A simple vista percibimos notorias diferencias entre el relato contemporáneo de Layme y la documentación histórica. Para seguir comparando, la revisita efectuada en Jesús de Machaca en 1620 arroja datos genealógicos hasta ahora inéditos del núcleo familiar más íntimo de don Gabriel:

Ayllo Ylatiti

Don Gabriel Guarache cacique principal deste repartimiento de diez y siete años soltero tiene por herencia de sus padres y aguelos las chacaras de sembrar maiz y trigo en el valle de Larecaxa llamadas Carane que le pertenecen.

Don Diego Apasa su hermano del dicho cacique principal de ocho años.

Doña Maria Casi biuda muger que fue de don Pedro Guarache madre de los dichos don Gabriel Guarache y don Diego Apasa de quarenta años.

Don Joseph Fernandez Guarache tio del dicho don Gabriel Guarache que por ser menor gobierna este repartimiento de hedad de quarenta y cinco años⁷.

Tenemos aquí una muy temprana referencia documental a don Gabriel. En principio, aún no había incorporado el patronímico “Fernández” como apellido. Vemos también que, sin la edad suficiente para ejercer, el gobierno efectivo estaba a cargo de su tío, don José. La administración colonial percibió esto como una suerte de “regencia” por minoridad del titular del cargo, pero acaso podamos sugerir -siguiendo las pautas sucesorias *aymara* entre hermanos y entre tíos y sobrinos, supuestas por algunos autores- que don José era efectivamente el cacique en funciones (Rivera Cusicanqui y Platt 1978, Platt *et al.* 2006).

Pero vayamos a la contrastación de la información expuesta hasta ahora, cuya procedencia es diversa y arroja escasa correspondencia. Los padres de don Gabriel Fernández Guarachi fueron don Pedro Guarachi y doña María Casi, lo cual invalida el relato de don Félix Layme. Su esposa no era la tal Isabel, hija de don Fernando Axata Camaqui, como tampoco ninguna de las

⁷ 1620. Revisita al pueblo de Jesús de Machaca. Archivo General de la Nación, Sala XIII, 17-10-4, f. 11r.

hijas de éste tenían ese nombre. Tampoco Fernández Guarachi fue un *mallku* abusador de sus *ayllu*, más bien todo lo contrario (Rivera Cusicanqui 1978). ¿Por qué el relato etnográfico de Layme desvincula a don Gabriel Fernández Guarachi del linaje y legitimidad que, según el relato tardocolonial, se habrían originado con Apu Warachi? Choque Canqui no toma una posición clara en torno a estas disonancias, presenta las “versiones” mítica e histórica del personaje, pero no explica las ambivalencias. Astvaldsson, quien recogió el testimonio etnográfico, sugiere por su parte integrar el relato oral con las fuentes de archivo, sin descartar ningún registro. Si bien muchos historiadores prefieren la documentación escrita para construir sus visiones del pasado, el autor remarca que los textos coloniales pudieron haberse confeccionado a partir de testimonios orales que, a su vez, se construyeron tras la lectura de otros textos, y así sucesivamente. Más que oponer ambos registros, Astvaldsson (2000b: 100) propone hacerlos interactuar, combinando los “hechos históricos” con los testimonios orales recuperados por la tradición. De este modo, y contrariamente al planteo de Urioste y Choque Canqui, el autor sostiene que “aunque pudiéramos demostrar hasta cierto punto la descendencia de los caciques de Jesús de Machaca, no es probable que esto representara una línea de sangre”.

Ensayaremos aquí también algunas explicaciones en torno al aporte de esta tradición oral, centrándonos en algunos significados asociados a los dos personajes principales -don Fernando Axata Camaqui y don Gabriel Fernández Guarachi-. En líneas generales, la primera figura se identifica con las tradiciones, con lo originario, con lo prehispánico -incluso con lo preincaico-, mientras que la segunda, ya desde su carácter culturalmente mestizo, remite a lo novedoso, a lo intervenido, a lo mixturado. Fernández Guarachi es externo, viene del Cuzco traído por los españoles y maneja la escritura. Sus saberes resultan funcionales a los negocios de su suegro Axata Camaqui, lo cual se consolida a través del matrimonio entre Fernández Guarachi y su hija. Esta alianza daría cuenta del fin del linaje nativo tradicional, de la necesidad de establecer redes y contactos frente a la situación inaugurada por la conquista hispánica y la incorporación de una nueva pauta de sucesión.

Aquí el relato da un vuelco. Lo que antes aparecía como beneficioso se transforma en perjudicial. El paso de un líder nativo a uno mestizo e intruso tuerce las reglas tradicionales de juego. El carácter abusivo de Fernández Guarachi lleva a los pobladores de Machaca a elevar una denuncia a Lima, espacio simbólico que remite a la figura del monarca, a la nueva autoridad máxima. Encontramos aquí la clásica apelación al poder superior como fuente de emanación de la justicia. Fernández Guarachi es destituido, capturado y expulsado, terminando sus días reducido a una condición infrahumana.

En principio, si comparamos el relato oral con la documentación escrita, constatamos que muchas de las características imputadas a Axata Camaqui correspondieron al Fernández Guarachi “histórico”. Éste era efectivamente de origen *aymara*, un rico cacique con acceso a las redes mercantiles surandinas y que, probablemente, también manejara los *kipu*. La principal inconsistencia del relato oral surge cuando se inaugura la situación de intermediación entre los pobladores nativos y el poder colonial, es decir, cuando cambian las reglas del juego. Hay en el relato una valoración positiva de “lo tradicional” y una valoración negativa de “lo externo”, como si se quisiera syndicar a Fernández Guarachi exclusivamente con un orden colonial perjudicial (Ramírez 2005: 148-150). Astvaldsson (2000b: 102) señala: “En este caso se presenta al “intruso” como tragado y destruido por la naturaleza silvestre, es decir, por el espacio -o campo- dominado por las divinidades nativas”.

Este relato oral fue recopilado inicialmente por don Félix Layme de los pobladores de su comunidad, Sullkatiti Titiri, subdivisión actual del *ayllu* Sullkatiti colonial. Hasta bien entrado el siglo XX, Sullkatiti fue el segundo *ayllu* de la parcialidad superior de Jesús de Machaca, detrás de Hilatiti, *ayllu* de la familia de los *mallku* Fernández Guarachi coloniales (Albó y CIPCA 1972). Tal vez alguna rivalidad interna haya cristalizado en Sullkatiti Titiri al punto de generar un relato en el que los Fernández Guarachi de Hilatiti aparecen como abusivos y representantes del orden colonial. Astvaldsson (2000b: 101) señala: “El relato deja claro que Axata Qamaqui era de Sullka Titi Titiri (detalle corroborado por otras tradiciones orales). Se dice que poseía allí una casa grade denominada Salasala, cuya presunta locación todavía conocen los campesinos del lugar”. Al parecer, entonces, las tradiciones de Sullkatiti Titiri -comunidad a la que pertenece don Félix Layme-, reconocen en Axata Camaqui un líder en clara oposición al linaje Fernández Guarachi de Hilatiti.

Esta interpretación corre el riesgo de inmovilizar la estructura de los *ayllu*, al presentarlos como esencias idénticas a sí mismas desde tiempos preincaicos hasta la actualidad. Partiendo de esta posición crítica, ahondamos en algunos simbolismos referidos a la noción *aymara* andina de *titi* -“gato montés” o felino-, componente del nombre de los *ayllu* en cuestión -y de los hijos de Apu Warachi-. Hilatiti y Sullkatiti serían, entonces, “el felino mayor” y “el felino menor”, respectivamente; mientras que la comunidad actual, Sullkatiti Titiri sería “el felino menor que es felino”, lo que nuevamente evidencia la intención de sus miembros de ubicarse por encima de sus adversarios/complementarios de Hilatiti, reivindicando el poder y la fortaleza encarnada en la figura del gato montés. La simbología del felino entonces podría haber estado en el centro de las disputas internas por el poder (Bouysse-Cassagne 1988). Asimismo, según la investigación etnográfica de

Albó y CIPCA (1972), la figura del *titi* es nodal en la representación simbólica del espacio de Jesús de Machaca. Los doce *ayllu* de las dos parcialidades -Parcial Arriba y Parcial Abajo- responderían a una “estructura somática” jerarquizada -cabeza, cuerpo, extremidades- en una configuración territorial y simbólica de dos felinos enfrentados.

Ahora bien, si comparamos los episodios míticos protagonizados por Apu Warachi, Axata Camaqui y Fernández Guarachi que se desprenden de las tradiciones orales, se asoma un patrón que refiere al hecho colonial. Hay un linaje nativo local -preincaico en un caso, prehispánico en el otro- que enfrenta la conquista de sendos estados expansivos y que, para encontrar su lugar en la nueva situación, apela a la alianza matrimonial con un representante del poder externo. La alianza matrimonial, en tanto práctica fundamental de las relaciones de parentesco, constituye en estos relatos el expediente explicativo para la nueva situación política inaugurada a partir de ambas conquistas. Así, lo externo, lo alóctono, lo estatal, se incorpora a lo local a través del lenguaje del parentesco, que devendría una instancia traductora para dar sentido a los cambios políticos (Sahlins [1974] 1977, Campagno 2006). La comparación de ambos relatos da cuenta incluso de un cambio en la identificación de género de Axata Camaqui -femenino en el relato de Paredes, masculino en el relato de Layme-, en una clara utilización sexual de los arquetipos míticos que, en nuestro caso, no invalida el esquema sugerido (Rösing 1997).

En estos dos apartados cubrimos un escenario de larga duración para dar cuenta de algunos significados que se coligen de los relatos. Dado que la memoria es atemporal, saltamos una y otra vez en el tiempo, rompiendo la continuidad cronológica para que los relatos cobren sentido. A través de este análisis explicitamos las condiciones que otorgaron una legitimidad genealógica al linaje Fernández Guarachi. Reminiscencias del pasado incaico reinterpretadas en diversos contextos coloniales funcionaron como bases de sustento de la posición intermedia del *mallku* en la sociedad. Asimismo, el concepto nativo de *camaq* -“fuerza vital”- también estuvo presente y sugerimos su vigencia luego de la conquista hispánica como un elemento intrínseco al liderazgo étnico. A continuación, nos situamos en otro contexto, en el cual se puso en juego y se redefinió la legitimidad de los *mallku*.

CULTOS MINEROS, LEGITIMIDAD Y MEMORIA

En estas últimas páginas haremos referencia a los cultos mineros que profesaron los grupos nativos en el contexto de la mita potosina reorganizada por el virrey Toledo hacia el último cuarto del siglo XVI. Investigaciones recientes señalan que, lejos de desaparecer como consecuencia de la evan-

gelización y las campañas de “extirpación de idolatrías”, los cultos nativos vinculados a las divinidades mineras continuaron vigentes hasta bien entrado el siglo XVII. La explotación de Potosí y de otros cerros del macizo charqueño sostenida por el estado colonial fue un ámbito que habilitó, en cierta medida, la posibilidad de que los mitayos continuaran ejerciendo sus cultos (Bouysson-Cassagne 2005, Platt *et al.* 2006). Y aquí, el rol del *mallku* fue primordial. Ya señalamos que, en su calidad de *camasca* -“portador de la fuerza vital”- y encarnando los atributos simbólicos del *titi* -“felino”-, las autoridades étnicas constituían el nexo entre los hombres y las divinidades. Veamos cómo ese rol pudo resignificarse en la coyuntura de la mita minera.

Para la organización de la mita potosina, el virrey Toledo implementó las “capitanías de mita”, que se ligaban al *mallku* en función de su potencial organizador de la mano de obra. En líneas generales, los capitanes de mita se responsabilizaban de reclutar los contingentes mitayos entre los repartimientos bajo su jurisdicción. Las capitanías de mita retomaban, en gran medida, las delimitaciones étnicas prehispánicas (Bouysson-Cassagne 1987). De este modo, los repartimientos que formaban parte de la mitad superior (*urqo*) de la antigua jefatura *pakaxa* conformaban una capitanía de mita; sus mitayos se concentraban en el asiento de San Diego de Topohoco, de donde partían hasta Potosí para distribuirse entre los propietarios mineros (Bouysson-Cassagne 1978, Choque Canqui 1983, Cole 1985).

La figura del capitán de mita fue crucial para el abastecimiento de mitayos. Retomaremos aquí un aspecto simbólico-cultural de ese cargo. Don Gabriel Fernández Guarachi lo ejerció en once ocasiones y, otras tantas, su sobrino y sucesor don Pedro. Si el *mallku* ocupaba un lugar central a la hora de organizar el ciclo de fiestas y celebraciones y resolvía conflictos cotidianos internos, el turno de la mita podía constituir otra oportunidad para emprender un viaje religiosamente significativo. Organizar a los mitayos de cada pueblo -muy probablemente utilizando los *kipu*-, concentrarlos en Topohoco al resguardo de los cerros nevados -Huayna Potosí e Illimani- e iniciar el camino a Potosí constituían las postas de una geografía ritual. Apachetas, chullpares y adoratorios eran parte del paisaje simbólico en el camino a Potosí y, cada parada, una oportunidad para realizar bailes y borracheras, honrando a los antepasados y actualizando la memoria colectiva (Abercrombie [1988] 2006, Ramírez 2005, Cruz 2009).

El macizo charqueño era un centro regional de cultos mineros. Las minas de Potosí, Porco y otras menores fungían como *wak'a* adoradas por las contingentes que llegaban a la mita. Cerca del pueblo de Santiago de Chaquí -corregimiento de Porco- existía un asentamiento de *mitmaquna* del Collao, más precisamente de *pakaxa* y *lupaqa* trasladados por el *Tawantinsuyu* con fines productivos (del Río [1989] 1995). En la década de 1580,

Cristóbal de Albornoz ya señalaba la relación entre cultos prehispánicos y *mitmaquna*:

Hase de entender quel orden del inga para asegurar su tierra conquistada era poner estas nasciones que mudava de una parte a otra, que llamava mitimas, en forma que sirviesen a las guacas dichas pacariscas que el reedificava (Albornoz citado en Duviols 1967: 21).

En nuestro ejercicio de interpretación, vislumbramos a los mitayos del Collao mochando y alabando a sus ancestros entre bailes y libaciones. Hacia 1625, Francisco Garrido y Pedro de Baños informaron la existencia de una mina cercana a Chaquí. Esa mina podría haber sido un centro de culto, acaso también para los machaqueños liderados por Fernández Guarachi,

la cual dicha mina está en un cerro frontero de la puerta de la iglesia de un pueblo viejo que llama Pacaxa, que al presente por la banda del Norte está una lagunilla como la media plaza principal de Potosí, y encima de la boca está una piedra al nacimiento del sol, muy grande y chata, echada, que mira a la dicha puerta de la iglesia, y a un lado está una peña hacia la parte de la laguna que la partió un rayo, y la dicha piedra de la mina y la del rayo está con otra grande en triángulo, (...) la cual dicha mina ponemos por nombre la Limpia Concepción de Nuestra Señora, y a el dicho cerro ponemos por nombre el Cerro del Poder de Dios (citado en Platt *et al.* 2006: 146).

Rocas dispuestas en forma de triángulo, bocaminas y cerros nevados eran los marcadores topográficos de los cultos mineros. Estas actividades pudieron recibir el auspicio y coordinación del capitán de mita, encarnando el *camaq* -el “Poder de Dios”, en una extrapolación simbólica- y fungiendo de nexo entre el orden social y el orden cosmológico. Platt *et al.* (2006: 164) enfatizan la notoria continuidad de la identificación entre la minería y la guerra para los grupos étnicos surandinos: “Cruzando los mismos caminos, rezando a los mismos apachetas que sus antepasados, los contingentes de mitayos, agrupados según sus antiguos señoríos y vestidos en sus atuendos de guerra, se dirigían ahora hacia el Cerro Rico”.

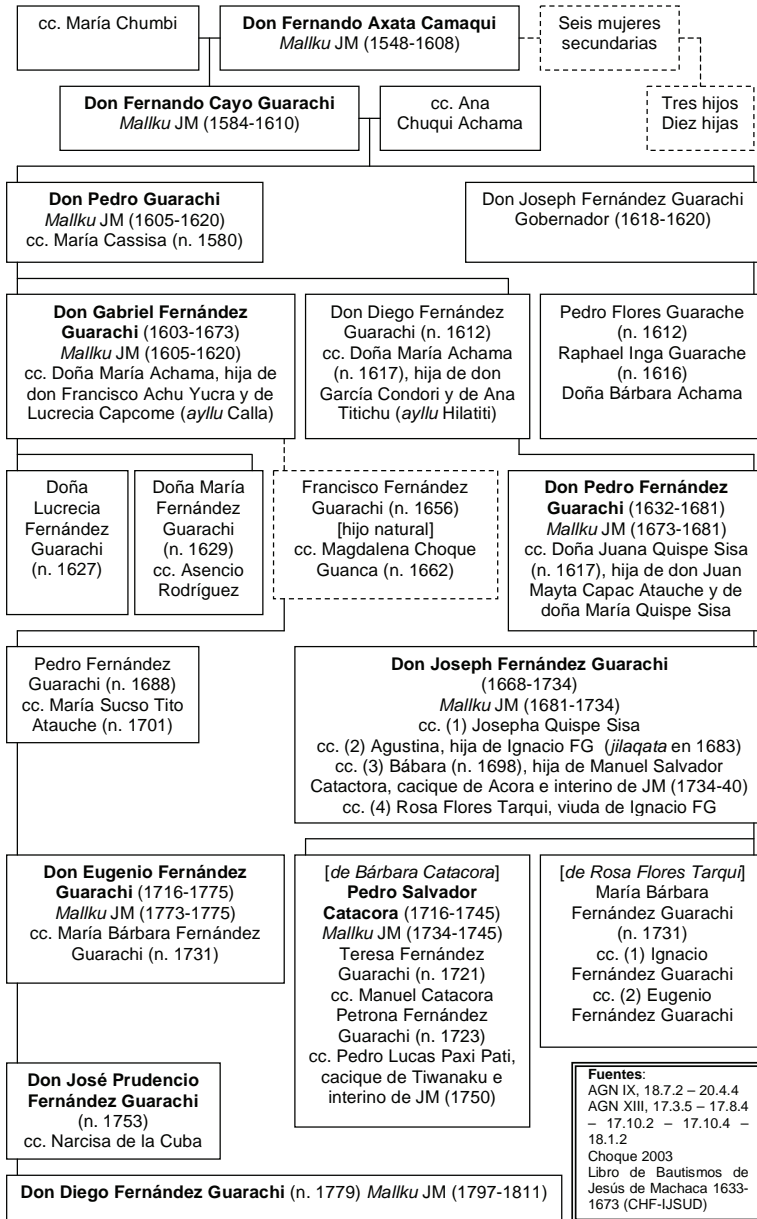
Pero al tiempo que el *mallku* oficiaba estos cultos prehispánicos, también asistía a la misa dominical, destinaba bienes -ganado y dinero- al sustento de la iglesia del pueblo, vistiendo fina ropa de español y manejando la lengua castellana, oral y escrita. Estos factores hablan del carácter culturalmente mestizo de las cúpulas cacicales en la colonia temprana (Gisbert 1992, Choque Canqui 1994, 2002 y 2003). ¿Cómo se operaba esa traducción? Pensamos la figura del *mallku* como encarnación de la unidad grupal y como reservorio de

la memoria colectiva (Taylor 1974-1976, Saignes 1987 y 1993, Ramírez 2005). En la situación colonial, esta memoria colectiva presenta varias divergencias. En primer lugar, constatamos cómo la oralidad y los saberes colectivos se actualizan en ámbitos de sociabilidad -fiestas, borracheras, *taki*- y cómo, por otro lado, la documentación escrita remite a la figura del cacique y a la adopción del método escriturario hispánico. Esta divergencia entre lo oral y lo escrito también aparecía en los relatos de orígenes del linaje Guarachi que describimos, como así también en torno a las figuras de Axata Camaqui y del propio Gabriel Fernández Guarachi. En segundo lugar, asistimos a la imbricación de cultos prehispánicos y católicos, también encarnada en la figura del *mallku*.

CONSIDERACIONES FINALES

La memoria genealógica en torno a los orígenes del linaje y la memoria colectiva reactualizada en torno a la religiosidad nativa, se imbrican entre sí y unen el pasado y el presente, reconfigurándose constantemente en una dinámica de ida y vuelta entre lo nuevo y lo viejo, que no se limita a una mera yuxtaposición de elementos culturales (Bastide 1970, Candau [1998] 2008). La memoria, encarnada en los caciques coloniales, remite a los ancestros comunes venerados como fundadores de los *ayllu*. En tanto *mallqui*, esos héroes recordados y glorificados en el período colonial siguieron, de hecho, condensando significaciones de *wak'a*, fertilidad agro-minera y unidad de grupo en una única secuencia religiosa (Bouysse-Cassagne 1997). Retomando los planteos de Saignes (1987), fue esa “doble legitimidad” -la heredada de los *mallku* prehispánicos y la adquirida por el éxito en los mercados coloniales- lo que permite explicar el carácter preformativo de los caciques coloniales, toda vez que el reconocimiento en una esfera no lo invalidó necesariamente en la otra. Así, esta arista interna de la legitimidad, entendida en términos colectivos-parentales -retomada en menor medida a la hora de investigar la autoridad étnica-, merece analizarse y expandirse profundamente en futuros trabajos para evaluar tanto la pervivencia en tiempos coloniales de tradiciones prehispánicas ligadas a lo ancestral como así también las líneas de ruptura y continuidad que pudieran trazarse hasta la actualidad. En definitiva, un interrogante a resolver es el siguiente: ¿cómo conceptualizar la traducción de las exigencias coloniales-estatales?

Sería deseable también ahondar en los procesos de construcción del liderazgo étnico y de las memorias genealógicas de otras renombradas familias cacicales -del corregimiento de Pacajes y de otros corregimientos- y establecer puentes comparativos para ponderar los alcances y limitaciones de las pro-



Cuadro genealógico de los Fernández Guarachi

puestas aquí esbozadas. A la vez, podríamos problematizar los entronques matrimoniales de los linajes nativos y evaluar si constituyeron una estrategia de reproducción de una “nobleza indígena” en ciernes o una operación defensiva frente a amenazas provenientes del poder colonial, competencias intra-élite y/o presiones de sus propios *ayllu*, destinatarios todos ellos de ese discurso legitimador (Choque Canqui 1998, Garret 2005). De este modo, en lugar de comentar aisladamente las apariciones de algunos caciques, y para evitar el riesgo de fijar sus prácticas, nuestra intención es historizar sus trayectorias. La existencia de tantos receptores -implícitos y explícitos- de la construcción mnemónica, genealógica y política requirió bregar con múltiples discursos en danza. La polifonía de los mitos, de las tradiciones orales, de la documentación escrita y las prácticas historiográficas redundaron en este trabajo de ardua factura.

Presentamos aquí una agenda de investigación con nuevos -otros- interrogantes: incorporar el “caso Fernández Guarachi” al debate teórico y metodológico en torno a la construcción de una memoria genealógica; ponderar el alcance de las alianzas matrimoniales como mecanismo “traductor” de las condiciones impuestas por los estados expansivos; repensar la figura del *mallku* en clave de *camasqa* y *titi*; enfatizar las transformaciones operadas durante la coyuntura toledana y su rol en la mita como auspiciante de cultos mineros; revisar las pautas sucesorias a la luz de nueva documentación; indagar en la “mala fama” de Guarachi en las tradiciones orales.

Con “mangas de encaje hasta las rodillas y un unku de puro tocapu”, el Fernández Guarachi del epígrafe inicial, recreado por Alison Spedding en su novela, condensaba -no sin conflicto- lo ancestral y lo colonial. Al tiempo que ingresaba a la iglesia del pueblo, mochaba los cerros nevados; en tanto capitán de mita garantizaba a la vez la provisión de mano de obra y la pervivencia de los cultos mineros. Sus descendientes tardocoloniales utilizaron la memoria genealógica para legitimar una posición amenazada. Figuras bifrontes, los *mallku* surandinos siguen ofreciendo múltiples aristas de análisis.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2010.

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2010.

AGRADECIMIENTOS

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Carlos de Bariloche, Argentina, 28 al 31 de octubre de 2009. Agradezco los comentarios y sugerencias que Pablo Sendón nos hiciera en aquella oportunidad, como así también la

lectura crítica de mis colegas del PROHAL, las atentas correcciones finales de mi directora, Dra. Ana María Presta.

DOCUMENTOS CITADOS

1564. Encomienda otorgada por el virrey conde de Nieva al capitán Juan Remón. Archivo General de Indias, Justicia 1064.

1585. Pleito entre don Felipe Ocsa y don Pedro Pati sobre el oficio de segunda persona de Machaca la Grande. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Expedientes Coloniales 1585-7, f. 4v-6r.

1563. Poder a Gerónimo de Tuesta, curador de los caciques e indios de Machaca la Chica, en pleito por cargas de chuño contra los oficiales reales de La Paz. Archivo de La Paz, Registros de Escrituras, Caja 1, Legajo 1, f. 3v-6r.

1620. Revisita al pueblo de Jesús de Machaca. Archivo General de la Nación, Sala XIII, 17-10-4, f. 11r.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abercrombie, Thomas

[1988] 2006. *Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz-Lima, IEB-IFEA.

Albó, Xavier y Equipo CIPCA

1972. Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* 32 (3): 773-816.

Arkush, Elizabeth

2009. Pukaras de los collas: guerra y poder regional en la cuenca norte del Titicaca durante el Período Intermedio Tardío. *Andes* 7: 463-479.

Astvaldsson, Astvaldur

2000a. The dynamics of Aymara duality: change and continuity in sociopolitical structures in the Bolivian Andes. *Journal of Latin American Studies* 32: 145-174.

2000b. *Las Voces de los Wak'a*. La Paz, CIPCA.

Bastide, Roger

1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique* 21: 65-108.

Bernand, Carmen

1998. ¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562). En Arnold, D. Y. (comp.); *Gente de Carne y Hueso. Las tramas del parentesco en los Andes II*: 341-362. La Paz, CIASE-ILCA.

Bouysson-Cassagne, Thérèse

1978. L'espace aymara: urco et uma. *Annales E.S.C.* 33 (5-6): 1057-1080.

1987. *La Identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz, Hisbol.

1988. *Lluvias y Cenizas. Dos pachakuti en la historia*. La Paz, Hisbol.

1997. Le palanquin d'argent de l'Inca: petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent. *Techniques & Culture* 29: 69-111.

2005. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34 (3): 443-462.

Campagno, Marcelo

2006. De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado. En Campagno, M. (ed.); *Estudios sobre Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*: 15-50. Buenos Aires, Ed. del Signo.

Candau, Joël

[1998] 2008. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Choque Canqui, Roberto

1983. El papel de los capitanes de indios de la provincia de Pacajes 'en el enterro de la mita' de Potosí. *Revista Andina* I (1): 117-125.

1993. *Sociedad y Economía Colonial en el Sur Andino*. La Paz, Hisbol.

1994. Una iglesia de los Guarachi en Jesús de Machaca (Pacajes-La Paz). En Ramos, G. (comp.); *La Venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*: 135-150. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

1998. El parentesco entre los caciques de Pakasa. En Arnold, D. Y. (comp.); *Gente de Carne y Hueso. Las tramas del parentesco en los Andes II*: 325-340. La Paz, CIASE-ILCA.

2002. Caciques de la provincia de Pacajes y la religiosidad cristiana. En Decoster, J.-J. (ed.); *Incas e Indios Cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*: 331-345. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

2003. *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 1. Cinco siglos de historia*. La Paz, Plural-CIPCA.

Cole, Jeffrey A.

1985. *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian labor in the Andes*. Stanford, Stanford University Press.

Connerton, Paul

1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cruz, Pablo

2009. Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.

del Río, Mercedes

[1989] 1995. Estrategias andinas de supervivencia. El control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVII). En Presta, A. M. (ed.); *Espacio, Etnías, Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*: 49-78. Sucre, Asur.

Duviols, Pierre

1967. Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes* 56 (1): 7-39.

Espinoza Soriano, Waldemar

1981. El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV-XVI. *Revista del Museo Nacional* XLV: 117-152.

1997. Trabajadores forzados en el Cuzco y La Paz. Potosí en 1550: una información inédita de Juan Polo de Ondegardo. *Revista del Archivo General de la Nación* 16: 79-137.

Garrett, David T.

2005. *Shadows of Empire. The Indian nobility of Cuzco, 1750-1825*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gisbert, Teresa

1980. *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz, Gisbert Libreros.
1992. Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina. En Tomoeda, H. y L. Millones (eds.); *500 Años de Mestizaje en los Andes*: 52-102. Osaka, National Museum of Ethnology.

Graña, Mario J.

2000. 'Bastardo, mañoso, sagaz y ladino'. Caciques, pleitos y agravios en el sur andino. Don Fernando Ayavire y Velasco contra don Juan Colque Guarache. Charcas, siglo XVI. *Anuario ABNB* 6: 541-556.

Halbwachs, Maurice

1950. *La Mémoire Collective*. París, PUF.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.)

1987. *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*. La Paz, CERES.

Jurado, María Carolina

2004. Señores de Tiempo Inmemorial. *Acerca de las autoridades indígenas menores del norte de Potosí, siglos XVI y XVII*. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Loredo, Rafael

1958. *Bocetos para la Nueva Historia del Perú. Los repartos*. Lima, s/e.

MacLeod, Murdo J.

1998. Self-promotion: the *Relaciones de Méritos y Servicios* and their historical and political interpretation. *CLAHR* 7 (1): 25-42.

Martínez Cereceda, José Luis

1988. Kurakas, rituales e insignias: una proposición. *Histórica* 12 (1): 61-74.

Paredes, Manuel Rigoberto

1955. *Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi*, La Paz, Ediciones Isla.

Pärssinen, Martti

2005. *Caquiaviri y la Provincia Pacasa. Desde el alto-formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz, Producciones CIMA.

- Pease G. Y., Franklin
1992. *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*. Lima, PCUP.
- 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, IFEA-Plural.
- Presta, Ana María
2010. Mapas étnicos en asentamientos fragmentados. El territorio chuquisaqueño en el tardío prehispánico y la temprana colonia. En Presta, A. M. (ed.); *Qaraqara-Charka. Tres años después*. En prensa.
- Ramírez, Susan E.
2005. *To Feed and Be Fed. The cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Standford, Stanford University Press.
- Rappaport, Joanne
[1990] 1998. *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1978. El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca. *Avances* 1: 7-27.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Tristan Platt
1978. El impacto colonial sobre un pueblo pakaxa: la crisis del cacicazgo de Caquingora (urinsaya), durante el siglo XVI. *Avances* 1: 101-120.
- Rösing, Ina
1997. Los diez géneros de Amarete, Bolivia. En Arnold, D. Y. (comp.); *Más Allá del Silencio. Las fronteras de género en los Andes: 77-92*. La Paz, ILCA/CIASE.
- Sahlins, Marshall D.
[1974] 1977. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- Saignes, Thierry
1987. De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). *Revista Andina* 5 (1): 130-170.
1990. ¿Es posible una historia 'chola' del Perú? (Acerca de *Nacimiento*

de una utopía de Manuel Burga). *Allpanchis Puthuringa* XXII (2): 645-646.

1993. Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En Saignes, T. (comp.); *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*: 43-71. La Paz-Lima, Hisbol-IFEA.

Sánchez Albornoz, Nicolás

1978. *Indios y Tributos en el Alto Perú*. Lima, IEP.

Spedding, Alison

1997. *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*. La Paz, Aruwiwiri.

Stern, Steve J.

[1982] 1986. *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española. Huamanga hasta 1640*. Madrid, Alianza.

Tandeter, Enrique

1997. Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614). *Andes* 8: 11-25.

Taylor, Gerald

1974-1976. *Camay, camac et camasca* dans le Manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 231-244.

Thomson, Sinclair

2006. *Cuando Sólo Reinasen los Indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Muela del Diablo Aruwiwiri.

Urioste de Aguirre, Marta

1978. Los caciques Guarache. *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza L.*: 131-140.

**SOCIAL Y CULTURALMENTE AMBIGUOS:
CRIOLLOS-MESTIZOS DE TUCUMÁN, SIGLO XVII**

*SOCIALLY AND CULTURALLY AMBIGUOUS:
CRIOLLO-MESTIZO POPULATION OF
TUCUMÁN, 17th CENTURY*

Estela Noli*

* Instituto de Arqueología y Museo. Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina. E-mail: estelanoli@yahoo.com.ar

RESUMEN

Este artículo analiza la influencia de las sociedades indígenas sobre los descendientes de conquistadores españoles, los criollos. Se estudiará el caso de Juan Jordán de Trejo y los impedimentos presentados por una facción del cabildo de San Miguel de Tucumán a su admisión como teniente de gobernador. Este individuo descendía de una familia encomendera de Tafí, llamada Melián de Leguizamo y Guevara, pero pertenecía a una rama no favorecida del linaje y se desempeñaba como administrador de ese pueblo. Se indagará sobre las características de su mestizaje en el que destaca, a modo de espejo -de la españolización u occidentalización de los indios-, el manejo fluido de la lengua indígena, el conocimiento de las sociedades prehispánicas y sus territorios y el analfabetismo. Se analizará su rol como mediador interétnico (*passer culturel*) y las ventajas y obstáculos de este perfil en distintas coyunturas para el desempeño social y político en el grupo dominante.

Palabras clave: criollos - mestizaje - Tucumán - colonia temprana

ABSTRACT

This article analyzes the influence of indigenous societies on the descendants of Spanish conquistadors, known as *criollos*. The subject is approached through a case study which shows how a faction of San Miguel de Tucumán town council (*cabildo*) tried to prevent the admission of Juan Jordán de Trejo as deputy governor (*teniente de gobernador*). He belonged to the Melián de Leguizamo y Guevara family, owners of *encomiendas* in Tafí, but his lower lineage made him served as the town's administrator. Specific characteristics of his intercultural persona resembling a mirror image -referred to as Spanishization or Westernization of the Indians- will be studied, including his fluency in the indigenous language, his knowledge of pre-Hispanic societies and their territories and his illiteracy. His role as interethnic mediator (*passer culturel*), and the advantages and drawbacks such a profile presents at different junctures, for social and political participation in the dominant group, will also be analyzed.

Key words: *criollos* - *mestizo* - Tucumán - early colonialism

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVII, periodo clave en la estructuración social en América colonial, el intercambio cultural entre la población criolla, descendientes en mayor medida de españoles, y la población indígena fue un proceso constante y profundo, aún cuando su visibilidad documental resulte bastante difusa. Por lo tanto uno de los interrogantes que preside este artículo es saber en qué consistió la adecuación a las condiciones locales de los descendientes de conquistadores en el Tucumán.

Es sabido que existieron variados niveles de relación con el lugar de nacimiento, como lo mostró la historiografía que trató el criollismo, pero postulamos que una aproximación profunda a las sociedades locales fue una forma de mestizaje cultural, marcada por la ambigüedad del criollo presente en la condición de español no peninsular.

Aunque las contribuciones más claras sobre el mestizaje se basan en procesos sociales ocurridos en las fronteras, este estudio trata el fenómeno en una región bajo dominio colonial relativamente consolidado, con la presencia de un centro urbano y un área rural bajo su sujeción pero con una frontera indígena rebelde próxima.

Para este tipo de situación, en la que logra lograrse el dominio europeo, gran parte de la bibliografía sobre el intercambio cultural ha señalado, preferentemente, el cambio operado en las sociedades indígenas por la dominación, cuyos instrumentos esenciales fueron la pérdida de la autonomía política, la imposición o cooptación lingüística -de la lengua imperial o de lenguas francas- y religiosa -del catolicismo- y el contacto con novedades de orden tecnológico y del mundo de la naturaleza procedente de otros continentes -en particular especies animales y vegetales.

Por su parte, una importante bibliografía, algo más reciente, observó las resistencias y continuidades pero tomando, igualmente, como unidad de análisis central a las comunidades indígenas.

Aquí buscamos abordar esta dinámica en otra dirección, pretendemos analizar la influencia de las sociedades indígenas sobre los descendientes de conquistadores españoles, los criollos, en constante contacto con ellas. Nos proponemos tratar la cuestión a través del análisis de un caso, dado por los impedimentos que impone una facción del cabildo de San Miguel de Tucumán a Juan Jordán de Trejo para ser admitido como teniente de gobernador.

Este individuo, descendiente de una familia encomendera de Tafí -llamada Melián de Leguizamo y Guevara-, era un miembro del linaje no favorecido por el mayorazgo de la herencia feudataria que se desempeñaba como administrador de ese pueblo. Se indagará sobre las características específicas de su mestizaje cultural en el que se destaca a modo de espejo -de lo que llamamos mayormente españolización, occidentalización, latinización o mestizaje cultural de los indios- el manejo fluido de la lengua indígena local, el conocimiento de las sociedades prehispánicas y sus territorios y el analfabetismo. Se analizará el rol de mediador interétnico (*passer culturel*) de sujetos como él y las ventajas y obstáculos que presenta este perfil en distintas coyunturas para el desempeño social y político en el grupo dominante.

*El criollismo*¹

Durante la década de 1970, los trabajos de dos historiadores franceses Jacques Lafaye ([1974] 1993) y Bernard Lavallé (1978, 1984 y 1993) sobre México y Perú respectivamente definieron al criollismo como un proceso identitario cultural que generó un discurso propio, disputó espacios de poder y cuya emergencia se sitúa en las primeras décadas del siglo XVII. Desde la historia intelectual, David Brading (1991) propuso una mirada de larga duración en las capitales virreinales, aunque atendió también a experiencias en distintas capitales de provincia.

En México, el antagonismo español-criollo surgió durante los primeros años de la conquista; según Lafaye ([1974] 1993) el espíritu criollo precedió al nacimiento de los criollos. Se presentó en las disputas entre los conquistadores y los licenciados enviados por la Corona, y allí el lugar de nacimiento no fue determinante pues muchos españoles acriollados, vinculados con familias criollas, adoptaron modos de vivir y sentir locales. Otro aspecto desarrollado por este autor fue el tema de las devociones religiosas y las condiciones que definían al criollo, las cuales eran: el conocimiento del país -americano-, por un lado, y su adhesión a la ética colonial, por el otro.

La Iglesia constituyó un ámbito donde los acriollados y criollos lograron un espacio favorable de desarrollo. Los obispos eran frecuentemente criollos y la duración de su función los aproximaba a la sociedad local. En las órdenes

¹ Se desarrolla la connotación identitaria de esta categoría problematizada por la historiografía, en particular para el siglo XVII. Algunos estudios históricos y culturales han notado que desde comienzos del siglo XX esta noción ha deslizado su significación aludiendo en el norte de la Argentina a indígenas-mestizos; para el análisis de este proceso ver Chamosa (2008).

religiosas de capital importancia por su número, cantidad de integrantes, control de tierras y otros recursos, y por la relación directa con la población indígena y criolla, los conflictos entre criollos y españoles fueron notables. Este antagonismo se plasmó en una norma que reguló institucionalmente el ejercicio del poder en estas corporaciones; así el sistema de la *alternativa* buscó descomprimir las tensiones internas de los claustros a través de una disposición que reglaba la elección anual sucesiva de españoles y criollos como priores de las órdenes.

Contrariamente, en las máximas funciones civiles y en el ejército la preeminencia la tenían los españoles de origen peninsular, en particular en las áreas centrales. En estas regiones, un amplio sector de jóvenes criollos educados sólo encontraba acceso a funciones secundarias, quedando marginados de los honores pero no del poder económico. No obstante, durante el siglo XVII el patriciado y elites criollas lograron importantes avances sobre las estructuras administrativas y políticas, en mayor medida en las audiencias y cargos de jerarquía inferior, además del conocido y absoluto control de los cabildos.

Lavallé (1993) mostró que el nombre *criollo* comenzó a usarse para los neo-europeos desde 1567 y que su origen fue descalificador pues con esa palabra se aludía a los esclavos criados fuera de África. Sin embargo, la categoría fue resignificada por los criollos y aludió a un lugar social y legal, a un sentimiento de pertenencia a la tierra y a una pretensión aristocrática y dinástica, basada en la conquista, que los separaba del conjunto social de indios y esclavos. A pesar de esa connotación, que fue acentuando el sentido de americanos no-indígenas, las primeras generaciones criollas no respondían en su totalidad a la definición de herederos de españoles que luego adquirió; algunos estudios historiográficos han llegado a registrar entre un 20% y un 40% de mestizos en individuos con categoría de criollos².

Solange Alberro en su libro, *Del gachupín al criollo. O como los españoles de México dejaron de serlo*, trató la cuestión desde la perspectiva de los estudios etnohistóricos. No sólo muestra las circunstancias en la capital virreinal sino que también observa cómo a pocos kilómetros las ciudades, cuando las había, contaban con pocos vecinos que permanecían aislados durante largos períodos y plantea que la dominación, aunque fue un hecho global, no se manifestó de igual forma en distintas circunstancias. Para la autora los hombres que se encontraban inmersos en ambientes indígenas podían perder hasta la necesidad social y psicológica de mantener las pautas culturales de origen (Alberro ([1992] 2000: 55-58).

² Al respecto ver Kuznesof (1995), Poot-Herrera (1995) y Schwartz (1995) y para el afán de blanqueamiento de la segunda y tercera generación de criollas, Coello de la Rosa (2008).

Los criollos fueron destacándose del modelo peninsular de habla y cortesía por su conocimiento de la población indígena y de su geografía³. Se reivindicaban como españoles pero no en un sentido completo; eran americanos aunque se diferenciaban claramente de la población indígena y africana como de las variadas mezclas producto de la descendencia entre gente de procedencia dispar. Fue esta ubicación en el conjunto social colonial lo que llevó a Bernard Lavallé (1993) a considerar la ambigüedad como elemento distintivo del criollismo. De este grupo social se esperaba, tanto desde las políticas implementadas por el poder metropolitano cuanto de la representación que el propio grupo tenía de sí, su fuerza de penetración ideológica sobre la población indígena.

Sin embargo, las relaciones fueron dialógicas y los procesos no ocurrieron en una sola dirección; sirva como ejemplo el estudio ya citado de Alberro (2000) y nuevas indagaciones, como la que realizó Luis Miguel Glave en un artículo sobre un memorial inédito de Fray Alonso de Graneros Ávalos. Glave advirtió que, según Graneros, muchos hispanos-criollos tenían la afición de descubrir *huacas* y “se les muestran espantables espíritus malignos y feroces, amenazando de muerte si pasa adelante en estos intentos como lo ha mostrado a experiencia en semejantes casos” (Glave 2007: 34); también el cura leía mágicamente el cielo y creía en avisos de devastación “cuya caída y pérdida amenazan los presagios de cometas vistas en ellos” (Glave 2007: 33). Aunque estos pensamientos mágicos no se distinguen de las creencias populares europeas están teñidos por la influencia indígena, claramente observable en el temor a las huacas.

En las regiones secundarias, la colonización generó otras diferencias en el grupo dominante que no fueron precisamente la tensión americano-peninsular. En el Tucumán se destacó la preeminencia altoperuana, tanto de gente peninsular ahí instalada o de criollos. En la periferia virreinal, y sobre todo durante el siglo XVII cuando la inmigración peninsular fue mínima, el modelo que vinculaba con la cultura y el poder imperial era el que emanaba de la Audiencia de Charcas y su círculo letrado. Las elites indianas de las ciudades más importantes habían adoptado el modelo castellano de “nobleza de letras” -con su ideal de “virtud y letras”⁴- que secundó el proceso de redefinición social, económica y política, sobre todo cuando los criollos quisieron separarse de sus orígenes mestizos.

En el caso que presentamos se observará el modo en que los elementos de la identidad criolla, como el conocimiento del país y la gente, entra en contradicción con el nuevo modelo de prestigio de los letrados.

³ Contreras (2000) realiza un estudio de variación del habla en Chile colonial.

⁴ Ver Ponce Leiva y Arrigo Amadori (2006).

Sin embargo, es necesario matizar la preeminencia alto peruana en el Tucumán en el sentido que propone Stefanie Massmann (2007) al notar, aún en confines como el Bio-Bio, la presencia de la frontera del Atlántico; o sea la referencia a la metrópolis como eje ideológico que no desaparecía.

Sobre las fuentes

Estas reflexiones se sustentan, fundamentalmente, en actas capitulares de San Miguel de Tucumán correspondientes a 1654, localizadas en el Archivo Histórico de Córdoba y desconocidas hasta el presente⁵. La ubicación de este corpus presenta un importante valor local dado que hasta ahora se consideraban perdidas todas las actas del cabildo previas a 1685, mientras la ciudad estuvo ubicada en Ibatín (1565-1685)⁶.

El documento es una intrigante historia de disputas por un libro, el *Libro del Cabildo*, que comienza cuando un grupo de vecinos -algunos pertenecientes a la corporación- intenta recuperarlo de manos de Francisco Bayón, un opositor. Bayón, había resguardado su persona y el Libro en la Iglesia de San Francisco pero los vecinos logran apresarlo y separarlo del cabildo, acusándolo de portugués. El texto luego realiza un *racconto* de las sesiones capitulares ocurridas tres meses antes y se remonta hasta el triunfo de una facción, finalmente hay un salto en la temporalidad pues concluye un mes después de los primeros escritos, con la recuperación del libro. El primer asunto que articula la lectura de este documento es el alto valor que los vecinos de la empobrecida ciudad de San Miguel le otorgaban al libro del cabildo; es decir, la condición performativa que le otorgan a sus inscripciones -en particular al acuerdo arrancado a la corporación para el tenientazgo de Juan Jordán de Trejo- y también el que la normalidad institucional se recuperara junto con el libro, reiniciándose entonces la actividad interrumpida por las tensiones, las alteraciones y el ocultamiento de la documentación.

Además, las actas tienen el interés de todo documento perteneciente a esta tipología, algo ya subrayado en muchos estudios, porque permiten conocer las luchas internas del grupo hispano-criollo y las facciones que se

⁵ Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC), Escribanía 1, Año 1654. Leg. 102, Exp. 4, fs.152-208.

⁶ La transcripción de este documento fue realizado por alumnos del taller optativo "Transcripción paleográfica de documentos coloniales" y revisado por los docentes y pasantes del programa Formación de Recursos Humanos de las cátedras Metodología de la Investigación Histórica y Etnohistoria, de la carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán. El trabajo se realizó sobre las base de las *Normas de Transcripción para Documentos Panamericanos*, Washington 1961.

alienaban y expresaban allí. Los temas discutidos se relacionan directamente con un divulgado juicio intrafamiliar por la posesión de la encomienda de Tafi⁷, en consecuencia las actas completando el conocimiento de la faz política con la que se expresó este conflicto de intereses.

El pleito, publicado por Manuel Lizondo Borda (1941: 23), fue utilizado como documento etnográfico -Ana María Lorandi lo distinguió por su calidad en ese sentido- y como fuente en numerosos estudios con diferentes abordajes sobre los grupos taffes, anfamas, lules y solcos. Algunos de estos trabajos realizaron una reconstrucción del linaje de los primeros encomenderos: los Melián Leguisamo-Guevara (Carrizo 1937, Lizondo Borda 1942, Bixio y Berberian 1988, Cruz 1997, Robledo 2001, Arenas et al 2007). Otros se dedicaron a realizar estimaciones demográficas de la población indígena (Lorandi y Fereriro 1991 y Rubio Durán 1997) mientras nuestros estudios se han abocado a la explotación y especialización en carpinterías de la grupos encomendados y la ladinización (Noli 2001, 2002 a, 2002 b y 2009), sin que esta enumeración agote el reiterado interés que despierta su consulta.

Aquí nos focalizaremos -en diálogo con las actas capitulares de 1654 y documentación diversa del Archivo Histórico de Tucumán y otros repositorios- en uno de los actores de la confrontación cuyo poder se debe a su profundo conocimiento de las poblaciones indígenas y la geografía. Esa capacidad era valorada por algunos criollos pero para otros resultaba sesgada debido la falta de adquisición de saberes *propios* de la república de españoles, en otras palabras se produce una tensión entre los distintos modelos de criollo en transición: el del criollo conocedor del lugar y el del criollo hábil en letras que se diferencia, de esa manera, de los grupos sometidos.

El encono que se manifestó en los grupos antagónicos se debe a que en 1653 la encomienda en disputa era considerada una de las más importantes por la cantidad de población; según estimaban los testigos del pleito un siglo antes había abarcado un millar y medio de indios tributarios.

La rivalidad del pleito se replicó en el ámbito del cabildo⁸ y el desarrollo de esa contienda en los bordes del linaje de los Melián de Leguisamo es el

⁷ Las actuaciones sobre el referido juicio están en el Archivo Histórico de Tucumán (en adelante AHT), Sección Administrativa, fs. 56-108 Información hecha por el alcalde Diego García de Valdez de La Banda. Año 1653.

⁸ En 1654 el cabildo de San Miguel estaba integrado por Juan de Medina Montalbo, alcalde de primer voto; Francisco Bayón, tesorero y alcalde de segundo voto; Juan Martínez de Iriarte, alférez real; Francisco Ortiz Melgarejo, alguacil mayor propietario; Agustín Rivera Tovar, depositario general; Gerónimo de la Rosa, alcalde la Santa Hermandad y Andrés Gil de Esquivel, regidor fiel ejecutor. Ortiz Melgarejo, el más antiguo de los capitulares, se encontraba enfermo y fue reemplazado por Pero González de Tapia.

eje de las actuaciones capitulares de 1654, cuando Alonso de Urueña y Loaysa⁹ impugna la aceptación del cabildo de Juan Jordán de Trejo, quien había obtenido la designación de teniente de gobernador por parte del gobernador Roque Nestares y Aguado.

La actas capitulares de 1654, aunque están dañadas, permiten realizar diversos abordajes. Por tratar cuestiones litigiosas incorporan numerosos antecedentes de nombramientos o rechazos al cargo de teniente y normativa dictada a ese fin que da cuenta del avance del grupo hispano-criollo en el acceso a los tenientazgos de gobernador a partir de fines de la década de 1620 y, en particular, desde la década de 1630 -acceso que les había estado vedado por la legislación de la década de 1620. Así, los grupos dominantes locales al calor de las guerras calchaquíes retuvieron todas las funciones en la ciudad y lograron ser quienes cumplieron el nexo con el gobernador, aunque dispararon seguidamente virulentos conflictos internos por el manejo del cargo. Puede leerse este proceso en el contexto del avance de los criollos sobre las estructuras de gobierno y burocracia, algo típico del siglo XVII.

Además el documento interesa no sólo por “lo que dicen” sino por “cómo lo dicen”, en particular con la materialidad de la escritura que expresa prácticas y habilidades intelectuales y de motricidad fina en su expresión gráfica. Uno de los problemas reiterado con mayor fuerza por el grupo que resistía el ingreso de Juan Jordán de Trejo era su analfabetismo y señalaba, como prueba, la rústica firma del candidato quien, a través de los siglos, sigue mostrando su precaria destreza en la escritura. Asimismo los documentos iniciales producidos por el juez comisario Bartolomé Santos de Escobar, afín a la facción de Trejo, fueron escritos con letra del tipo arcaico procesal encadenada muy tosca, común en autos y testimonios producidos por los alcaldes de la hermandad y otros jueces locales. Esta letra había perdido toda la elegancia del nexo con la grafía gótica y mantenía una marcada rusticidad, con frecuencia los escritos así realizados resultan ilegibles en partes. Contrariamente, las actas del cabildo fueron realizadas por personas con mayor manejo de la escritura, con letra de caligrafía humanística dominante en las actuaciones del momento. Este dato no es menor ni de interés sólo para anticuarios pues avala parte de los argumentos que se exponen en las actuaciones. Incorporar una atención más completa de los textos que llamamos documentos, más allá de lo que dicen y quién y para qué lo dice, su materialidad y modos de producción, su valor como cosas en las sociedades que los elaboraban y los efectos funcionales y simbólicos ayuda, a nuestro entender, a lograr una mejor

⁹ Alonso de Urueña y Loaysa se enfrentaba con Trejo en el juicio por el usufructo de la encomienda de Tafi.

conexión con el pasado que estudiamos, cuya alteridad merece ser encarada con mayores indicios que el análisis de los discursos¹⁰.

LOS CRIOLLOS EN EL TUCUMÁN

En la década de 1650 el grupo hispano-criollo fue mayormente criollo, constituido por descendientes de los conquistadores arraigados en la región desde mediados del siglo XVI. En esa época la presencia de gente de origen peninsular era mínima. Una aproximación a la procedencia geográfica del grupo dominante local nos la proporciona la memoria enviada al Rey por el gobernador Mercado y Villacorta, sobre las encomiendas entregadas a cabos y oficiales que participaron en las campañas militares realizadas en ocasión de la última guerra contra los calchaquíes, a fines de la década de 1650¹¹. Este documento puntualiza el origen, por ciudad o reino, de los participantes; así del total de 48 oficiales de guerra surge que 42 eran americanos y sólo seis peninsulares -dos de Guipúzcoa, uno de Sevilla, uno de Galicia, uno de Burgos y uno de La Mancha. Dentro de los americanos también se observa una fuerte inmovilidad, 37 militares eran nacidos en la Gobernación del Tucumán, dos en la del Río de la Plata, dos en Chile y uno en el Cuzco.

La presencia de criollos también se expresaba en el clero secular, en un informe del obispo de Tucumán elevado al Rey en 1651, sobre sujetos eclesiásticos y legos del obispado, menciona cuatro religiosos dignos de destacar y promover -dos de los cuales eran criollos¹²-, aunque los religiosos tucumanos tuvieron que esperar al siglo XVIII para llegar al obispado (Castañeda Delgado y Marchena Fernández 1992: 33). En las actas del cabildo catedralicio también se constatan designaciones de criollos en esta corporación, aunque son sólo dos (Palomeque 2005: 209, 377, 395). Pese a la baja proporción de ingresos que se han podido detectar la corporación mostraba interés en la formación de religiosos locales y en la acreditación de sus estudios (Palomeque 2005: 292). No obstante faltan investigaciones que aborden el tema de la incidencia criolla en las órdenes regulares¹³.

¹⁰ Sobre las limitaciones de los enfoques retóricos en historiografía ver La Capra (1985: 15-45).

¹¹ Mercado y Villacorta, Alonso. Razón y memoria de los cabos y oficiales de guerra que asistieron a la pacificación y conquista de calchaquí de las 3^a campañas del [16]59-[16]65-[16]66 (Larrouy 1923: 279-281).

¹² Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas 137.

¹³ La situación de los Archivos de las órdenes religiosas -franciscana, dominica, mercedaria y jesuita- para la antigua jurisdicción de San Miguel es mala pues fueron trasladados, se

Resultan más conocidas las estrategias desplegadas por las élites hispano-criollas de la Gobernación del Tucumán en el siglo XVII en su intento por lograr honor y reconocimiento económico y social¹⁴. Sin embargo, se sabe poco de las actividades de los descendientes que quedaban excluidos de los beneficios, en particular de la herencia de la encomienda¹⁵. Éstos quedaron en otra situación social, algunos emprendían actividades mercantiles pero para muchos la mejor opción resultaba el trabajo ligado directamente a la explotación de los indígenas del feudo familiar -como el relativo a la administración y aún el rol de mayordomo-, pues para ellos obtener una merced de encomienda era la mayor aspiración social.

El enfrentamiento judicial por la encomienda y la formación de facciones en el cabildo de San Miguel, las cuales discreparon en aceptar la integración de Trejo, ocurrieron apenas tres años antes de la entrada de Pedro Bohorquez al valle Calchaquí; en este conflicto por el acceso a la mano de obra, entre integrados y apartados, la unanimidad que buscaba mostrar el grupo-hegemónico se quebró de forma evidente¹⁶.

Los Melián de Leguisamo y Guevara

Como ha sostenido Beatriz Robledo (2001) la familia Melián de Leguisamo y Guevara fue una de feudatarios tucumanos que, por vía de herencia, mantuvo en su poder durante más de 100 años enormes extensiones de tierra y cuantiosos indios para su servicio, asimismo sus miembros ocuparon reiteradamente distintas funciones capitulares

El fundador del linaje fue Juan Núñez Ladrón de Guevara, sobrino del capitán Juan Núñez del Prado, conquistador y fundador de la primera y efímera ciudad del Barco I en el pie de monte tucumano. Había obtenido la encomienda multiétnica de los pueblos tafí, lules y solcos; según testimonios del siglo XVII los tafíes fueron el grupo de mayor importancia demográfica

perdieron o resultan inaccesibles a la mayoría de los historiadores laicos, situación que hace muy difícil realizar investigaciones sobre estos espacios sociales donde se expresó con tanta vitalidad el criollismo colonial en el virreinato del Perú, como ha mostrado Bernard Lavallé (1993) al abordar las diputadas en los Capítulos, especialmente en Lima.

¹⁴ Entre otros trabajos referidos al periodo colonial temprano véase Boixados (1997 y 1999); Ferreiro (1995 y 1997) y López (1991).

¹⁵ Una excepción es el trabajo de Roxana Boixados (2004) sobre el destino de los hijos bastardos -en este caso mestizos- en La Rioja.

¹⁶ Sobre la importancia de la apariencia de unanimidad y homogeneidad en los grupos hegemónicos véase Scott [1990] 2000:71-82.

que encontraron los españoles en las adyacencias de San Miguel, se calculaba que en el momento inicial de dominación eran trescientos indios tributarios. Según ha logrado reconstruir Cruz (1997) los taffes ocupaban distintos pisos ecológicos, su cabecera se situaba en el valle de Tafingasta a 1800 msm, aproximadamente, y habitaban enclaves en la ladera de la sierra del Aconquija, límite oeste del dominio efectivo de la ciudad de San Miguel.

Se sabe que Núñez de Guevara fue uno de los primeros alcaldes de San Miguel, aunque se desconoce quién fue su esposa o la madre de Aldonsa de Guevara, su hija, que transmitió la herencia de la encomienda a su familia, formada con el vasco Melián de Leguisamo (Robledo 2001). Las fuentes que proveen los antecedentes genealógicos fueron producidas por los descendientes de mediados del siglo XVII; en este tipo de familia de marcada memoria genealógica el silencio en torno a la bisabuela deja interrogantes sobre su procedencia peninsular, hispano-criolla o indígena¹⁷.

La familia de Aldonza de Guevara y el capitán Melián de Leguisamo fue propietaria de solares urbanos, chacras de “pan llevar” y de la estancia de Lules, otorgada por el gobernador Ramírez de Velazco en 1592, como de “tierras para estancias y tierras de pan llevar y caballería” (Carrizo 1937:171). La concesión se extendía de este a oeste, desde el desagüe del río *Ulimanpa* (Lules) en el Río Salí hasta la sierra de San Javier y, de sur a norte desde el Río Salí dos leguas hacia el camino al Perú. Ocupaba así una zona privilegiada -consideración que se extiende hasta el presente- por ser apta para diferentes tipos de explotaciones, por la fertilidad de su suelo, la prodigalidad del Río Lules y la presencia de ricas masas boscosas -en particular durante los siglos XVI y XVII. En 1599 debido a la presencia de otros españoles interesados Melián de Leguisamo solicitó nuevas mercedes de tierras, esta vez pedía para sus hijos: tres nuevas estancias que se extendían al norte de la primera, de una legua de ancho por otra de largo, logrando una gran extensión de la propiedad que llegaba, aproximadamente, desde el Río Lules al centro histórico de la actual San Miguel de Tucumán -cinco leguas de norte a sur y variados límites este-oeste entre dos y una legua-y abarcaba gran parte de la provincia de los lules, en desmedro de los grupos originarios y sosteniendo el argumento de que las tierras estaban yermas y despobladas. Casi un siglo después, los jesuitas impugnaron los criterios esgrimidos y lograron la anulación de la primera merced, bajo la acusación de intrusión y retención violenta (Robledo 1999 y 2001).

¹⁷ Algunas familias reivindicaron sus antepasadas indígenas aún más tarde, tal el caso de los Zárate, dejando de lado el prejuicio de no descender de matrimonios legítimos; en parte debido a la alcurnia incaica de su antepasada (Inka Palla Leonor Yupanqui).

En las primeras décadas del siglo XVII los Melián de Leguisamo y Guevara habían consolidado una estancia en la que criaban ganados mayores y menores. En 1642 uno de los yernos del capitán recordaba que “a treinta y siete años [...] más que siendo siempre estancia de ganados que ubo en mucha cantidad hasta que murió el dicho mi suegro”¹⁸. Es difícil cuantificar el ganado que introdujo la familia pues no participó en el comercio ganadero de exportación, o por lo menos sus operaciones no fueron objeto de escrituras y no se han ubicado, hasta el momento, testamentos de los miembros más prominentes del linaje. Sin embargo no debió ser poco puesto que en 1607 un capitán otorgó como dote a su hija Catalina 500 vacas. Además el capitán montó una ramada y carpintería en Los Manantiales donde trasladó, preferentemente, a los lules de su encomienda para buscar maderas, aunque todos los grupos de su feudo fueron empleados en trabajos relacionados con la explotación forestal. El obraje maderero funcionó, en sus mejores épocas, con el trabajo de aproximadamente veinte a treinta indios. Al respecto:

este testigo fue a la dicha estancia y vido en unas ocaciones más de veinte indios tafíes y solcos trabajando en la carpintería por que son buenos carpinteros y muchos dellos maestros de carretas y en otras ocasiones ha visto más de treinta indios de los dichos pueblos tafíes y solcos trabajando en carretas que se hacían muchas en dicha carpintería [...] (Lizondo Borda 1941: 36).

Esta dotación de carpinteros permitía la producción de una carreta por semana, entre 1600 y 1640 el valor de las carretas oscilaba en 40 pesos lo cual indica un rendimiento de 160 pesos mensuales mientras la producción anual superaba los 1500 pesos. Carecemos de información sobre la forma de pago a los trabajadores en tiempos tan tempranos pero los beneficios deben haber sido muy importantes.

El alférez Melián de Leguisamo y Guevara fue beneficiado con la herencia de la encomienda y continuó con la producción en los obrajes madereros. Por ello, la carpintería debió proveerse de materia prima de un sector cada vez más amplio y la ubicación del establecimiento fue rotando, según los enclaves de explotación forestal y acercándose al pie de monte. El alférez y sus hermanos trasladaron la carpintería a “largas dos leguas del dicho Manantial”¹⁹, donde habían construido el primer establecimiento. El avance de la tala fue imponiendo la movilidad de los lugares de secado y aserradero. En algunas disputas interfamiliares por tierras un cuñado del alférez, Bernabé García Valdez, exponía: “[...] que si hubieran de ser tuyas todas las tierras

¹⁸ AHT, Judicial Civil, caja 1, expediente 17, f.8.

¹⁹ AHT, Judicial Civil, caja 1, expediente 17, f.8.

donde los an mudado [a los indios] buscando madera no quedaban tierras donde poner los españoles sus ganados”²⁰; obviamente exageraba pero al mismo tiempo indica el amplísimo radio de deforestación.

Los Melián de Leguisamo y Guevara también parecen haber sido, reacios a pasar por el escribano para celebrar contratos y ventas de madera, por lo menos durante los años en los que el registro de escrituras está completo (1606-1612) -periodo de fuerte dinámica económica en la ciudad debido a la participación de muchos vecinos en el circuito mercantil altoperuano. Tal vez se deba a que los tratos de los obrajeros madereros no ingresaban, generalmente, en el circuito de la economía monetizada aunque el valor de los intercambios se traducía en valor monetario (Noli 2001).

El alférez Melián de Leguizamos, tercer heredero y cabeza de familia, a través de su matrimonio con Jordana de Trejo reforzó los lazos con antiguos linajes descendientes de la hueste conquistadora y encomendera. Jordana de Trejo era, por línea masculina, bisnieta del capitán Miguel Ardiles, teniente de gobernador de San Miguel, nieta de Juan Pérez Moreno, encomendero de Chiquiligasta, e hija de Joan Escobar, encomendero de pasciocas²¹. El alférez desplegó la memoria genealógica de su esposa al solicitar una merced de tierras en el valle de Tafíngasta. La merced le fue otorgada por el gobernador Juan Alonso de Vera y Zárate, un criollo de Chuquisaca a quien había acompañado militarmente con el grado de capitán de caballería, lugarteniente y capitán de guerra²². Los españoles apreciaban el valle de Tafíngasta como potrero “natural”, además durante tres generaciones los Melián y Leguisamo habían viajado hacia ahí buscando a sus habitantes, quienes muchas veces se negaban a bajar para trabajar en sus chacras y obrajes

Beatriz Robledo (2001) estudió que, a la muerte del alférez Melián de Leguisamo el gobernador Felipe de Albornoz declaró vacante la encomienda de tafíes, lules y solcos y que su hijo primogénito, Melián de Leguisamo, se presentó en la oposición obteniendo nuevamente el beneficio con la condición de residir en Tucumán y casarse con una mujer descendiente de conquistadores, Elena Cano de la Cerda. La mencionada autora encontró un registro del cumplimiento de la segunda condición y dedujo que había enviudado pues cuando murió estaba casado con Juliana Fajardo de Tapia, quien heredó la encomienda y en cuyo nombre su nuevo marido, Alonso de Urueña, entabló

²⁰ AHT, Judicial Civil, caja 1, expediente 17, f.8.

²¹ Los pasciocas formaban un pueblo del Valle Calchaquí que fue desnaturalizado en la última guerra calchaquí (1659-1666) pero existen indicios de que en décadas anteriores prestaba servicios -mitas- en forma intermitente en la estancia de Escobar, en Choromoros, suponemos que a cambio de vacunos (Noli y Arana 2001).

²² AHT, Archivo Padilla, Carp. 23, f. 71 (en Robledo 2001).

un pleito por la posesión del feudo que había usufructuado la familia Melián de Leguisamo y Guevara.

Además del primogénito, el alférez Melián de Leguisamo y Jordana de Trejo fueron padres de: Juan Jordán de Trejo, Diego de Leguisamo, Juana de Leguisamo, Mariana de Leguisamo y Guevara y Bernardina de Leguisamo.

Los Melián de Leguisamo eran dueños de numerosas mercedes de tierras de estancias en el pie de monte, más las tierras de altura del valle de Tafí, chacras periurbanas y solares urbanos; a esto se sumaba el acceso permanente a la mano de obra de su encomienda. Sin embargo, el hecho de contar con estos beneficios no operó mecánicamente para generar la trasmisión de un patrimonio que evidenciara acumulación. Entendemos que algunos de los factores que pueden haber contribuido son las características de la explotación maderera, al desarrollarse en el marco de intercambios y dentro de la llamada economía natural (Garzón Maceda 1962), y la división de la tierra obtenida debida a una descendencia numerosa.

Así el vínculo con la encomienda, la explotación de la mano de obra de tafíes, lules y solcos, continuó siendo de un valor inestimable para los miembros de la familia y fue disputada judicial y políticamente por Juan Jordán de Trejo, a quien definimos como un mestizo cultural y presentamos como caso de estudio.

EL CASO DE JUAN JORDÁN DE TREJO: SU MESTIZAJE CULTURAL

“Muy respetado por los indios tafíes y yocaviles”

En un primer nivel, analizaremos el lugar socio-profesional que ocupó Juan Jordán y su especialización en el trato con los indios, tareas en la que influyó la larga relación familiar con los tafíes, lules y solcos y su situación particular en el orden de la herencia feudataria, a la que no accedió. Así, este descendiente de conquistadores se especializó en los trabajos de administrador de encomienda.

El administrador recibía una cesión de los derechos del feudatario para exigir trabajo de las poblaciones encomendadas, a cambio le entregaba un porcentaje de los beneficios obtenidos, liberándolo de la tarea intrínseca a la empresa laboral y de las dificultades de éstas en contextos interculturales.

De este modo, el beneficiario de la merced real conservaba el honorable estatus de feudatario y delegaba la gestión productiva, muchas veces, en familiares cercanos. Era bastante comprensible pues la tenencia de una encomienda por más de dos vidas, algo frecuente en la gobernación, hacía que

fueran los parientes quienes conocían mejor a los indios porque se habían criado entre ellos.

La administración se concretaba a través de convenios en los que se acordaban los trabajos a encarar, las ganancias que recibiría el administrador y la extensión temporal del contrato. Los porcentajes de los beneficios variaban de acuerdo a las diferentes las actividades en las que se explotaba la mano de obra indígena; podían ir desde la mitad de la producción del grupo encomendado a un tercio de los frutos, tributos y obras, hasta un quinto del ganado ovino y vacuno y del maíz y trigo sembrado. Los administradores también ocupaban gente de los pueblos a su cargo para negocios particulares, como talas, y trasladaban familias a campos donde invernan sus ganados²³. Para contrarrestar estas amplias facultades y posibilidades los encomenderos establecían cláusulas en los convenios; por ejemplo, estipulaban multas por incumplimientos de pagos y exigían que terminado el convenio los administradores realizaran “recibo de indios”²⁴.

Juan Jordán de Trejo se desempeñó como administrador del feudo familiar y también en otras encomiendas. Cuando murió su hermano y al casarse su cuñada la encomienda de Tafí quedó, legalmente, fuera del linaje. Juan Jordán puede considerarse como la cara visible de los descendientes apartados, ya que varios hombres de la familia vivían entre los indios y de su manejo. Así en el pueblo de Tafí residían, además de Juan Jordán de Trejo, Diego de Leguisamo, Cristóbal de Leguisamo y Alonso Guerrero, junto con otras personas que no pertenecían al pueblo originario, como negros y mulatos. Además Pedro de Guevara trabajaba como mayordomo; sin embargo, sólo Juan Jordán de Trejo y su hermano Diego eran quienes descendían directamente de los antiguos encomenderos, es decir quienes creían tener mayores derechos.

A Juan Jordán de Trejo, el trabajo en la administración le permitió conocer a la población que manejaba y también a indios de otros pueblos, aún a los de grupos que mantenían su autonomía en el valle Calchaquí. En 1659 debido a su experiencia con los indígenas el encomendero de Amaicha, Francisco de

²³ AHT, Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo I. Pedro Fernández Mayón entrega poder general a Francisco Riera para que administre los indios de su encomienda. Año 1609, fs. 411-412; Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo I. Contrato de administración de encomienda pueblo de Guazán. Año 1610, fs. 500-501; Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo I. Contrato sobre servicio personal. Año 1610, fs. 529-530; Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo II. Administración de encomienda de Antonio Buenrostro de los indios de Domingo Corso fs. 10-11; Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo I. Administración de encomienda de los indios de Ayaliguala y Escava. Año 1611, fs. 84-85; Protocolos de Escribanía, Serie A. Tomo II. Contrato de Administración de indios del pueblo de Amaicha. Año 1659, fs. 244,370-372; AHT. Sección Administrativa I, f. 58 v, 67v, 76 v.

²⁴ AHT, Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo II, fs. 84-85.

Abreu, lo contrató para administrar sus indios: los amaichas. Eran parientes de los tafíes, su articulación social fue muy profunda y se los nombraba como amaichas-tafíes o tafíes-amaichas²⁵.

Varios documentos definen este conocimiento: el gobernador Nestares y Aguado habla de “un arraigado amor y voluntad que le tienen [los indios]”²⁶ y muchos años después el padre Hernando de Torreblanca recordaba que era “muy respetado por los indios tafíes y yocaviles” (Piossek Prebisch 1984: 35). Esta parece haber sido una percepción bastante generalizada si cotejamos las afirmaciones teniendo en cuenta su origen -un gobernador y un jesuita- y el momento -las décadas de 1650 y 1690 respectivamente.

No obstante, los métodos de la administración no eran precisamente persuasivos sino principalmente violentos por los modos “como se manosean y administran”. Al respecto el mayordomo de Trejo expresaba:

que si no se pone rigor en estos indios [...] no se ha de poder hacer nada [...] este testigo [Pedro de Guevara] los administró [fue mayordomo] todo el tiempo de Juan Jordán de Trejo y los conoce que muchas veces sino era a palos no querían venir al trabajo y como quien los conose y sé cuando con ellos el rigor es menester.²⁷

A pesar de esta metodología, basada en la violencia, la permanencia durante mucho tiempo entre los indios hacía que otra gente del grupo dominante, como el religioso Verdugo Garnica, estimara que tanto los administradores como los mayordomos no sólo eran brutales con los indios, y un obstáculo para la acción de los curas, sino también que se indianizaban: “[...] los más que he conocido en este ejercicio tienen las mismas costumbres que los indios, comiendo y bebiendo con ellos y en sus ranchos como cualquiera de ellos”²⁸.

²⁵ Sobre los contratos de administración ver AHT. Sección Protocolos de Escribanía, Serie A, Tomo II, fs. 244 y 370-372. Sobre la relación entre tafíes y amaichas ver Cruz (1997).

²⁶ AHT, Sección Administrativa, f 80. Carta del Gobernador Nestares y Aguado, 11/05/1653.

²⁷ AHT, Sección Administrativa, Tomo I, f .61. Declaración de Pedro de Guevara. Año 1653.

²⁸ Descripción de dieciocho Curatos del Tucumán. Informe del doctrinante Eugenio Verdugo Garnica 1685 (Larrouy 1923: 366).

“Por que les sabe la lengua hacen lo que les manda”

Una de las mayores ventajas que los contemporáneos notaban en la capacidad de Juan Jordán de Trejo como administrador -usada posteriormente en su lucha por la encomienda- era que hablaba el cacán, la lengua de los diaguitas y calchaquíes, al punto que se decía: “[como] sabe la lengua hacen lo que les manda”²⁹.

Son conocidas las capacidades de los sujetos bilingües en situaciones interculturales, resulta una herramienta fundamental en el trabajo pues facilita la organización de las tareas y es larga la sospecha que tuvieron los españoles sobre los indios ladinos por el manejo que tenían de las situaciones en las que se sentían excluidos; así un español que hablaba la lengua “natural” era particularmente poderoso. Trejo usó sus recursos al producirse el cambio de beneficiario de la encomienda familiar y quedar excluido, envió a los indios tafíes a los valles Calchaquíes. Según se ventiló en el juicio los había instruido para que dejaran de usar las ropas españolas, a las que se habían habituado por ser ladinos y estar dominados desde el siglo XVI, y se vistieran como calchaquíes -con *uncus*, *ushutas* y melenas largas- para no ser identificados; él los conocía bien, y también a los indios de los valles, por lo que imaginamos que confiaba en identificarlos cuando terminara el pleito.

Su conocimiento del territorio y los pueblos no era común en la mayoría de vecinos -ni tampoco entre los indios ladinos de la llanura- y fue uno de los puntos fuertes que le sirvió de aval a Juan Jordán de Trejo para lograr que, mientras se tramitaba el pleito por la encomienda de Tafí, el gobernador Roque Nestares y Aguado lo designara teniente de gobernador, y para obtener el apoyo de una facción minoritaria del Cabildo y de otros vecinos, con quienes finalmente logró el control de la corporación en octubre de 1654.

En el auto de designación Nestares y Aguado fundamentó su elección en la proximidad de la ciudad con los valles Calchaquíes y consideró a Trejo como persona inteligente en materia de milicia y *en la frontera*³⁰. Según la documentación que incorporó la facción afín a Trejo, la valorización de la pericia en el territorio para el nombramiento de teniente de gobernador había comenzado durante el gobierno de Felipe Albornoz, época en la que se desarrolló la guerra contra los indígenas llamada Gran Alzamiento (1630-1643). Desde entonces, se sorteó el impedimento de nombrar a los vecinos de la gobernación en ese cargo justificando la elección en la necesidad de designar *caudillos*³¹ -como ocurrió con el caso del capitán Juan Núñez de

²⁹ AHT. Sección Administrativa, Tomo I, f. 58 v.

³⁰ Actas fs. 164 v y 165.

³¹ Actas fs. 183. “Por cuanto está dicha ciudad es frontera de los yndios del Valle Calchaquí

Ávila en 1638. Este argumento también fue esgrimido en la designación de Juan Martínez de Iriarte, en 1644, en la cual además se valoró que fuera hijo de notorios servidores a la Corona y hubiera nacido en la ciudad -en franca alusión a su padre muerto durante el Gran Alzamiento³². Para esta época el grupo de criollos había logrado que la Audiencia de Charcas se expidiera a favor de la designación de los vecinos de Tucumán como lugartenientes, reiterando un auto de 1627 que había cambiado el ordenamiento previo al señalar los inconvenientes que se producían debido a la designación de forasteros en esos cargos³³.

De esta manera, la designación de Juan Jordán de Trejo se inscribía en una práctica que habían logrado legitimar los criollos del Tucumán, en particular los de San Miguel, que se basaba en su condición de frontera pero que se había extendido a toda la Gobernación. Con esta práctica se ganaban espacios de poder para el grupo, además de presentarse como las personas más capaces en estas circunstancias. Esto no quita que la ambigüedad de la legislación, su propia contradicción, estuviera presente en estas designaciones si lograban imponerse facciones que hicieran valer las antiguas restricciones frente a sujetos con menor poder de movilización.

Finalmente la confianza que inspiraba Trejo como baqueano, pese a su consideración como hombre violento, se observa durante los conflictos generados en el grupo hispano-criollo por el ingreso de Pedro Bohorquez en el valle Calchaquí. Cuando el gobernador Mercado y Villacorta comprobó que Bohorquez no favorecía sus intereses, más bien complicaba la situación en esa alterada frontera, envió gente a matarlo: uno de ellos fue Trejo quien iba junto a Antonio de Aragón. El jesuita Torreblanca los nombra como "tucumanos", marcando su pertenencia a la región, pero la utilización de esta categoría no es común en los documentos de la época; también aclara que había sido elegido por su ascendiente entre los tafíes y yocaviles y como Aragón era íntimo amigo del encomendero de los pacciocas, Juan de Escobar, serían bien recibidos por los indios; según narra el jesuita, Mercado y Villacorta les había ofrecido pagar este "servicio" con las mejores encomiendas. Aunque Bohorquez desconfió de ellos los recibió pero aún así no lograron su objetivo y salieron del valle "humillados" (Piossek Prebisch 1984: 35-36). De este episodio interesa, por ahora, señalar que hayan sido elegidos como los más competentes para ingresar al valle en momentos de alta tensión interétnica y que, aunque fracasaron en su misión, Bohorquez respetó sus vidas. Más

y la de más riesgo de esta provincia en las ocasiones de guerra, correrías y malocas [...] pudiere nombrarlos señalando caudillos y personas que fueren necesarios para ello."

³² Actas fs. 179-180.

³³ Actas f. 192.

adelante evaluaremos las motivaciones de Trejo en estas circunstancias y el rol que aceptó cumplir.

“[S]i no save leer ni escribir esta siego”

El conocimiento del nombramiento de Trejo produjo la inmediata reacción de su opositor, Alonso de Urueña, en el pleito por la encomienda de Tafi, quien recibió el apoyo del mayor número de cabildantes. Aunque al comienzo no mostraron una adhesión inmediata, durante el frío mes de julio se reunieron en reiteradas sesiones para el tratamiento de sus peticiones y votaron a favor de sus argumentos.

Las causas que invocaba Urueña para que el Cabildo rechazara el nombramiento eran, en su primera presentación, las siguientes: a) tener juicio con él por intrusión en su encomienda sin permitirle el acceso a la misma; b) ser deudor de la Real Hacienda; c) ser pariente de la mayoría de habitantes “que de sien hombres que tendrá esta dicha ciudad [...] los ochenta son sus deudos”³⁴ y finalmente, d) pedía que fuera examinado y demostrara su capacidad pues afirmaba, “el susso dicho no sabe leer”³⁵.

Esta última impugnación fue cobrando mayor importancia en la medida que la facción que apoyaba a Trejo presentaba las últimas sentencias de la Audiencia y los autos que aprobaban las designaciones de vecinos. Urueña se asesoró y presentó varias resoluciones expedidas en contra del nombramiento de vecinos, pero eran de la década de 1620 aunque también había otras más recientes que muestran los humores cambiantes de los cabildos para con las designaciones de lugartenientes de gobernador³⁶.

Ante la evidencia del cambio de criterio respecto a la residencia de los lugartenientes las discusiones se fueron centrando en las deficiencias en la lecto-escritura de Jordán de Trejo. Según uno de los cabildantes, Ortiz de Melgarejo, los tenientes debían tener estudios sobre cánones y leyes en una de las universidades aprobadas por la Audiencia y haber cursado un año como residentes en las Audiencias³⁷.

Urueña encontró su principal apoyo en Francisco Bayón, quien tenía relaciones con el oidor de la Audiencia de Charcas, Andrés León y Garavito, designado como visitador del Tucumán, Paraguay y Río de la Plata³⁸. Un

³⁴ Actas f. 166 v.

³⁵ Actas f. 166 v.

³⁶ Actas fs. 168-172.

³⁷ Actas f.174

³⁸ Sobre su actividad en esta función sólo conocemos su tarea en Paraguay, donde aseguraba

estudio sobre la familia Garavito la definió como a una de las más letradas y comerciales que eclipsaron el poder del antiguo patriciado encomendero y rural en Charcas (Coello Da Rosa 2008).

Aunque la sofisticada preparación que se pretendía no se mencionó más, y desconocemos si los cabildantes se acercaban mínimamente a las exigencias requeridas para el futuro teniente, esto muestra la influencia de la preceptiva de las élites de las ciudades de mayor importancia sobre las características de la redefinición social en los modestos grupos hispanos criollos de ciudades secundarias, aunque sólo haya sido un argumento utilizado para obstaculizar el ascenso de competidores. Sabemos que los únicos que se dedicaban a la enseñanza de españoles e indios en la Gobernación eran los jesuitas y que numerosos vecinos y pobladores de San Miguel eran analfabetos³⁹. En documentación posterior podemos observar que Alonso de Urueña fue, en diferentes circunstancias, defensor de naturales y los cabildantes de San Miguel continuaron rechazando a Juan Jordan por analfabeto liso y llano. Los argumentos para descalificarlo tomaron otro cariz y mostraron las falencias del grupo hispano-criollo, exponiendo como extendida falta de alfabetización y la inexistencia de escribano, de ninguna categoría, alegando que si el juez no sabía leer su ignorancia causaría gravísimos daños⁴⁰. Antes de que se impusiera la facción que apoyaba a Trejo los cabildantes opositores lo compararon con un ciego⁴¹ y Antonio de Urueña presentó un oficio para resaltar la analogía -por el que se separaba del cargo a un teniente sordo-, y una cédula de Felipe III que instruía a los tenientes a estudiar, entre otros requisitos, “el tiempo de la matemática”; además instaron a observar la firma de Trejo como muestra de la falta de capacidad del aspirante a teniente. Los cabildantes reconocían que “muchos vecinos” carecían de alfabetización; sin embargo los oponentes de Trejo, Urueña y Bayón, poseían conocimientos pues citaban y presentaban legislación, es más en documentos posteriores podemos apreciar la excelente caligrafía de Urueña, quien se desempeñó como empadronador y defensor de naturales pues también hablaba quechua

haber detenido la acción del obispo Cárdenas y devuelto un colegio a los jesuitas (Pastells 1915: 25, en Coello Da Rosa 2008: 10), aunque existe documentación que menciona la realización de una visita en el Tucumán (María Laura Salinas, comunicación personal)

³⁹ Obtenemos la información sobre la enseñanza a fines del siglo XVII de un documento posterior, fechado en 1670, que aunque critica la expansión jesuítica en desmedro de “agenos”, consigna: “Sin ella [la Compañía de Jesús] es cierto que no daría paso la enseñanza de españoles y naturales porque nada se sabe, espiritual ni político que no se la devan”. AGI. Charcas 122, f. 300.

⁴⁰ Actas f. 198 v.

⁴¹ Actas f. 201 v.

-perfil el suyo más próximo al del criollo alto peruano- y cabe destacar que él finalmente logró un dictamen favorable a su derecho y fue encomendero de Tafi hasta su muerte en 1681 (Arana 2009).

Finalmente el cabildo, asesorado, recibió unánimemente como teniente a Juan Jordán de Trejo olvidando sus objeciones y con la presencia de los miembros opositores. Lamentablemente, las fuentes a disposición no nos permiten desentrañar la situación entre bambalinas, que media entre un rechazo absoluto y la aceptación. En las actas afirman textualmente que “Tomando pareceres de personas de ciencia y suficiencia del derecho nos han advertido debe ser recibido por el dicho termino de ocho meses el dicho capitán Juan Jordan de Trejo”⁴². Sin embargo, por otra documentación sabemos que Juan Jordán viajó a Chuquisaca y envió a los indios a defender su causa ante el Gobernador, movilización que habría dado como resultado el éxito en sus pretensiones al tenientazgo⁴³.

EL MESTIZAJE CULTURAL: POSIBILIDADES Y LÍMITES DE UN CRIOLLO

Retomaremos aquí el proceso de tensión entre los modelos de “criollo”: el inicial, próximo a los ancestros conquistadores, el lugar y el conocimiento de las sociedades indígenas y el emergente, resignificando su diferencia con los “otros” americanos, en el cual la formación letrada ocupaba un aspecto destacado. En los centros y capitales de audiencias este último modelo se imponía pero en el Tucumán, a las puertas del segundo levantamiento calchaquí, el viejo grupo encomendero con habilidades próximas a las del primer modelo de criollo lograba imponerse, porque estos hombres todavía eran funcionales en estos escenarios coloniales.

Aunque, si analizamos el uso extremo de recursos parece un poder en retirada. El grupo moviliza toda su estructura para el logro, con riesgos ciertos: Juan Jordán induce a los indios a dejar sus pueblos e ingresar en el territorio indígena rebelde; miembros afines a la facción envían cartas de alarma sobre la situación vallista ya en 1653 -probablemente para lograr mayor influencia sobre el gobernador. Realizan el desplazamiento, persecución y prisión del cabildante más acérrimo; la facción se vuelve xenófoba, subrayando el origen portugués del hombre condición que hasta el momento no lo había excluido de la administración de la ciudad. La situación de Francisco Bayón merece una breve explicación; si bien el grupo portugués tuvo importancia en el

⁴² Actas f. 206 v.

⁴³ Actas fs. 207 y 207 v. y Lizondo Borda (1941: 22), también citado en Arana (2009).

manejo de los circuitos mercantiles, en particular en la exportación ganadera en la segunda década del 1600, y desplazó a mercaderes locales (Noli 2001). En la década que analizamos la situación es diferente en la ciudad no existe una fuerza amenazante pero conviene ubicar esta situación en el contexto de la gobernación del Tucumán. Al respecto, Arana (2009) mostró que el gobernador Nestares y Aguado tuvo una política de persecución al grupo, o mejor aún, extorsionaba a quienes no habían conseguido carta de naturaleza -y con quienes habría negociado el precio de su permanencia. Aunque el conflicto había concluido Bayón permaneció en la ciudad y continuaba ejerciendo el cargo de tesorero de la Caja Real hacia 1658.

Volviendo al tema de las estrategias desarrolladas en el momento del conflicto con el cabildo: Trejo viajó a Chuquisaca para obtener el “consejo favorable” de la Audiencia, a ello aludiría la “consulta con hombres de ciencia y suficiencia” que mencionan las actas; este consejo produce el cambio en el voto de los cabildantes que acatan sin contradicciones, aún el propio Francisco Bayón.

En las actuaciones hay una violencia implícita entre las dos facciones, que se excusan de mantener sus posiciones para “conservar la pas y tranquilidad”; también así se expide el cabildo cuando envía las actuaciones al Gobernador y a la Audiencia y logra que el gobernador nombre juez comisario a Bartolomé Santos de Escobar, quien ordena la prisión de Bayón haciéndose así explícita la violencia.

En octubre de 1654 Juan Jordán de Trejo asume plenamente sus funciones de teniente de gobernador después de tanto trabajo pero en muy poco tiempo su rol de articulador interétnico (*passeur culturel*) pierde sentido y valor. Ya no es el interlocutor privilegiado con los indios, por conocerlos y saber su lengua; un extranjero, ¡un andaluz! llamado Pedro Bohórquez, se manifiesta a los ojos del grupo hispano-criollo como más capacitado para el entendimiento con los indios rebeldes y obtiene el título de lugarteniente de gobernador de Calchaquí, sin oposición alguna⁴⁴.

De la prestigiosa función de lugarteniente Trejo pasa a convertirse en asesino a sueldo del Gobernador, persiguiendo la misma obsesión: una encomienda. Este hombre tan próximo a las sociedades indígenas utilizó todo su bagaje en la más vil de las “tareas” y por el viejo mandato de honor criollo: ser feudatario.

Como palabras finales, y retomando el tema de la proximidad entre criollos e indígenas, se ha mostrado a través de un caso cómo un hispano-criollo, perteneciente a una familia feudataria beneficiada con el usufructo

⁴⁴ En 1656 Pedro Bohórquez ingresa al valle Calchaquí con el título de lugarteniente gobernador, justicia mayor y capitán de guerra (Piossek Prebisch 1984: 27 y Lorandi 2000).

de una encomienda durante un siglo, había sido fuertemente influenciado en aspectos simbólicos por los indios con los que el linaje había mantenido una larga dominación -como el aprendizaje de la lengua indígena local. Este aspecto que constituye un poderoso vehículo para representar el mundo era muy necesario para quienes se encargaban de dirigir y administrar la producción económica, muchas veces a cargo de miembros de la familia no favorecidos por la herencia feudataria. No obstante aunque la vida entre los indios posibilitaba la adquisición de saberes podía hacer perder importancia a ciertos valores del mundo de los conquistadores -como por ejemplo el aprendizaje de la lecto-escritura, destreza necesaria para los administradores contratados fuera de la casa pero que no parece haber sido obstáculo para los parientes que sabían “cómo se manoseaban los indios”. Estos hombres cuyo mayor capital era el conocimiento de las poblaciones indígenas podían, como se ha desarrollado en este artículo, aspirar a posiciones importantes en las ciudades pero también podían ser objeto de tacha por parte de sus contemporáneos, más apegados a los modelos hispánicos. Esta posición bisagra como interlocutores culturales les habría y a la vez les restringía un curso de carrera de vida posible para los descendientes de los conquistadores en las pequeñas ciudades secundarias americanas.

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2010

Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2010

ABREVIATURAS

Archivo General de Indias: AGI

Archivo Histórico de Tucumán: AHT

Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba: AHPC

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alberro, Solange

[1992] 2000. *Del gachupín al criollo. O como los españoles de México dejaron de serlo*. México, El Colegio de México.

Arana, María Margarita

2009. El problema de los Tenientazgos: Enfrentamientos y solidaridades entre las “elites” de San Miguel de Tucumán en 1564. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, octubre 2009. Ms.

Arenas, Patricia, Bárbara Manasse y Estela Noli

2007. Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle. En Arenas, P; B. Manasse y E. Noli (Comps.); *Paisajes y procesos sociales en Tafí. Una mirada interdisciplinaria desde el Valle. (Tucumán, Argentina)*: 9-54. Tucumán, Imprenta de la Universidad Nacional de Tucumán.

Bixio, Beatriz y Eduardo Berberían

1988. Modos de ocupación y explotación económica del Valle de Tafí en los siglos XVI y XVII. En Berberian, E. (Dir.); *Sistemas de asentamientos en el Valle de Tafí*: 111-144. Córdoba, Comechingonia.

Boixados, Roxana

1997. Herencia, descendencia y patrimonio en la Rioja colonial. *Andes* 8: 199-22.

1999. Trasmisión de bienes en familias de elite: los mayorazgos en La Rioja colonial. *Andes* 10:51-79.

2004. Documento de trabajo: No ha tenido hijo que más se le parezca así en la cara como en su buen proceder. Bastardía y mestizaje en La Rioja colonial. *Taller de discusión "El mestizaje como problema de investigación"*. Universidad Nacional de Quilmes. Ms.

Brading, David

1991. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica.

Carrizo, Juan Alfonso

1937. *Cancionero popular de Tucumán, I*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena Fernández

1992. *La jerarquía de la iglesia en Indias: el episcopado americano. 1500-1850*. Madrid, Mapfre.

Coello de la Rosa, Alexandre

2008. Criollismo, redes clientelares y la Compañía de Jesús: La familia Garavito Illescas en el Perú colonial. *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*. Coloquios. <http://nuevomundo.revues.org/index19812.html>

Contreras, Manuel

2000. Criollismo lingüístico en el español de Chile en el periodo colonial *Estudios Filológicos* 35: 41-59.

Cruz, Rodolfo

1997. La construcción de las identidades étnicas en el Tucumán colonial: Los amaichas y los tafies en el debate sobre “su” verdadera estructura étnica. En Lorandi, A. M. (Dir.); *El Tucumán colonial y Charcas I*: 253-282. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Chamosa, Oscar

2008. Indigenous or criollo: The Myth of White Argentina in Tucumán's Calchaquí Valleys. *Hispanic American Historical Review* 88 (1): 71-106.

Ferreiro, Juan Pablo

1995. Tierras, encomiendas y elites: El caso de Jujuy en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* LII: 189-214.

1997. Aliados y herederos. Algunas consideraciones sobre la casa, la filiación y la herencia en el Jujuy del XVII. *Andes* 8: 77-101.

Garzón Maceda, Ceferino

1962. Economía del Tucumán. Economía natural y economía monetaria. Siglos XVI, XVII y XVIII *Serie Histórica* XXXV.

Glave, Luis Miguel

2007. Fray Alonso de Graneros Avalos y los naturales andinos: Debates sobre el destino de la sociedad colonial a inicios del siglo XVII. *Cuadernos Interculturales* 8: 15-50.

Kuznesof, Elizabeth Anne

1995. Ethnic and Gender Influences on 'Spanish' Creole Society in Colonial Spanish America. *Colonial Latin American Review* 4 (1): 153-176.

La Capra, Domick

1985. *History & Criticism*. Londres, Cornell University Press.

Lafaye, Jacques

[1974] 1993. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, Fondo de Cultura Económica.

Larrouy, A

1923. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán. 1591-1700*. Buenos Aires, Rosso.

Lavallé, Bernard

1978. Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano. *Histórica* II (1): 39-61.

1984. La rebelión de las alcabalas (Quito, julio 1592- abril 1593). Ensayo de interpretación. *Revista de Indias* 44: 141-173.

1993. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, Fondo Editorial/ Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lizondo Borda, Manuel

1941. *Documentos coloniales relativos a San Miguel y a la Gobernación del Tucumán Siglos XVII (1651-1684.)* I (IV). Tucumán, Publicación de la Junta Conservadora del Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán.

1942. *Tucumán en los siglos XVI y XVII*. Tucumán, Publicación de la Junta Conservadora del Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán.

Lorandi, Ana María

2000. Las rebeliones indígenas. En Tandeter, E. (Dir.); *La sociedad colonial. Nueva Historia Argentina* II: 189-242. Buenos Aires, Sudamericana.

Lorandi, Ana María y Juan Pablo Ferreiro

1991. De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa de Tucumán a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. *Memoria Americana* 1: 57-102.

López, Cristina

1991. El derecho a las tierras en San Miguel del Tucumán, a la luz de la documentación de los siglos XVI y XVII. *Cruz Ansata* 14.

Massmann, Stefanie

2007. Casi semejantes: Tribulaciones de la identidad criolla en infortunios de Alonso Ramírez y cautiverio Feliz. *Atenea* 495: 109-125.

Noli, Estela

2001. *Relaciones interétnicas en San Miguel de Tucumán siglo XVII. El mundo del trabajo*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Tucumán. Ms

2002 a. Especialización productiva de la mano de obra encomendada en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán: indios carpinteros y carpinterías (siglo XVII). *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán* 10: 161-210.

2002 b. Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa. *Andes* 12: 139- 172.

2009. Mestizajes, identidad y oficio. San Miguel de Tucumán, siglo XVII. En Farberman J. y S. Ratto (Comps.); *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas. Siglos XVII- XIX*: 49-78. Buenos Aires, Biblos.

Palomeque, Silvia (Dir.)

2005. *Actas del cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*. Córdoba. Programa de Historia regional Andina CIFYH, UNC.

Piossek Prebish, Teresa

1984. *Relación Histórica de Calchaquí*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Educación y Justicia.

Ponce Leiva, Pilar y Arrigo Amadori

2006. Élités en la América Hispana: Balance bibliográfico (1992-2005). *Nuevos Mundos Mundos nuevos*. Bibliografías 2006. <http://nuevomundo.revues.org/index1576.html>

Poot-Herrera, Sara

1995. Los criollos: nota sobre su identidad y su cultura. *Colonial Latin American Review* 4 (1): 177-184.

Robledo, Nélidea Beatriz

1999. La hacienda de los lules 1767-1773. En Segreti, C.; *In memoriam. Historia e historias II*: 189-204. Córdoba, Centro de Estudios Profesor Carlos S. A. Segreti.

2001. Los lules de San Miguel (siglos XVII y XVIII). Ms.

Rubio Durán, Francisco

1997. *Tierra y ocupación en el área surandina. Las zonas de altura del Tucumán colonial. Siglo XVII*. Sevilla, Aconcagua Libros.

Scott, James

[1990] 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Era.

Schwartz, Stuart

1995. Colonial Identities and *Sociedad de Castas*. *Colonial Latin American Review* 4 (1): 185-201.

***“INFORMAR SI EL PADRÓN QUE RIGE SE CONOCEN
DOS PUEBLOS DE AMAICHA”. REESTRUCTURACIONES
SOCIO-ÉTNICAS Y DISPUTAS POR TIERRAS ENTRE LA
COLONIA Y LA REPÚBLICA***

*“INFORMAR SI EL PADRÓN QUE RIGE SE CONOCEN DOS
PUEBLOS DE AMAICHA”. SOCIO-ETHNIC RESTRUCTURINGS
AND LAND DISPUTES BETWEEN COLONY AND REPUBLIC*

Lorena B. Rodríguez*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FF. y L., UBA), Argentina. E-mail: rodriguezlo@hotmail.com

RESUMEN

A partir del estudio del caso del “pueblo de indios de Amaicha”, y enmarcando nuestro análisis dentro del concepto de etnogénesis, el objetivo de este trabajo es reflexionar sobre las transformaciones socio-étnicas operadas en dicha entidad en el período de transición de la colonia a la república. Estudiaremos el pleito entablado por el alcalde de indios de Amaicha -don Lorenzo Olivares- por la usurpación de unos terrenos ubicados en el valle Calchaquí y también un expediente reclamando tierras en el llano tucumano. Centrándonos en las disputas desatadas en torno a las tierras comunales, nos proponemos abordar principalmente las posibles estrategias que permitieron el mantenimiento/reconstrucción de las mismas así como los sentidos de pertenencia asociados.

Palabras clave: Amaicha - indígenas - etnogénesis - siglo XIX

ABSTRACT

Based on the study case of *pueblo de indios de Amaicha*, and framing our analysis within the ethnogenesis concept, the paper poses a reflection over the socio-ethnic transformations operated in the above mentioned entity in the transitional period from colony to republic. We will analyze a litigation started by the *alcalde* of the *pueblo de indios de Amaicha* -don Lorenzo de Olivares- regarding the encroachment of lands located in the Calchaquí valley, and also another document claiming lands in the plains of Tucumán. Focusing on the dispute unleashed over communal lands, we propose to examine the possible strategies that allowed the maintenance/reconstruction of the *pueblo de indios*, as well as the sense of belonging associated.

Key words: Amaicha - indigenous - ethnogenesis - 19th century

INTRODUCCIÓN

En el mes de marzo de 1796, el alcalde del pueblo de indios de Amaicha-don Lorenzo Olivares- denunciaba a don Nicolás de Aramburu por la usurpación de unos terrenos ubicados en el valle Calchaquí que, según el defensor de naturales, los indios habían poseído “desde tiempo de la conquista quietos y pacíficamente”¹. Hasta aquí, observamos una trama muy común por aquellos años sin embargo, la historia que da origen a este trabajo es particular por varias razones. En primer lugar, porque el alcalde Olivares fue registrado como atacameño en varias inscripciones del Archivo Parroquial de Santa María (APSM)². Este actor social se constituyó en una figura importante tanto para la comunidad como a nivel local y un eslabón indispensable en la cadena de reclamos tendientes a obtener/proteger las tierras en el valle Calchaquí. Esto nos lleva al segundo de los aspectos que convierten el ejemplo de Amaicha en un caso particular; en el Archivo Histórico de Tucumán (AHT), y para los mismos años, no sólo consta el expediente relativo al pleito entablado sobre las tierras vallistas sino que también existe un expediente con un reclamo de tierras del pueblo de indios de Amaicha en el llano tucumano (Mapa 1). Si se trató de uno o dos pueblos, si quienes llevaron adelante los pleitos fueron o no las mismas personas lo discutiremos en los apartados siguientes; solo cabe señalar que en 1800 el gobernador intendente, don Rafael de la Luz, solicitó al cabildo de Tucumán que informe si en “el padrón que rige se conocen dos pueblos de Amaicha”³.

A partir del análisis del caso de Amaicha nos proponemos dar el puntapié inicial para reflexionar acerca de las posibles estrategias que permitieron el mantenimiento/reconstrucción de la “entidad” pueblo de indios y de los sentidos de pertenencia así como la defensa de tierras comunales, en el lapso comprendido entre fines del período colonial y los primeros años de vida republicana.

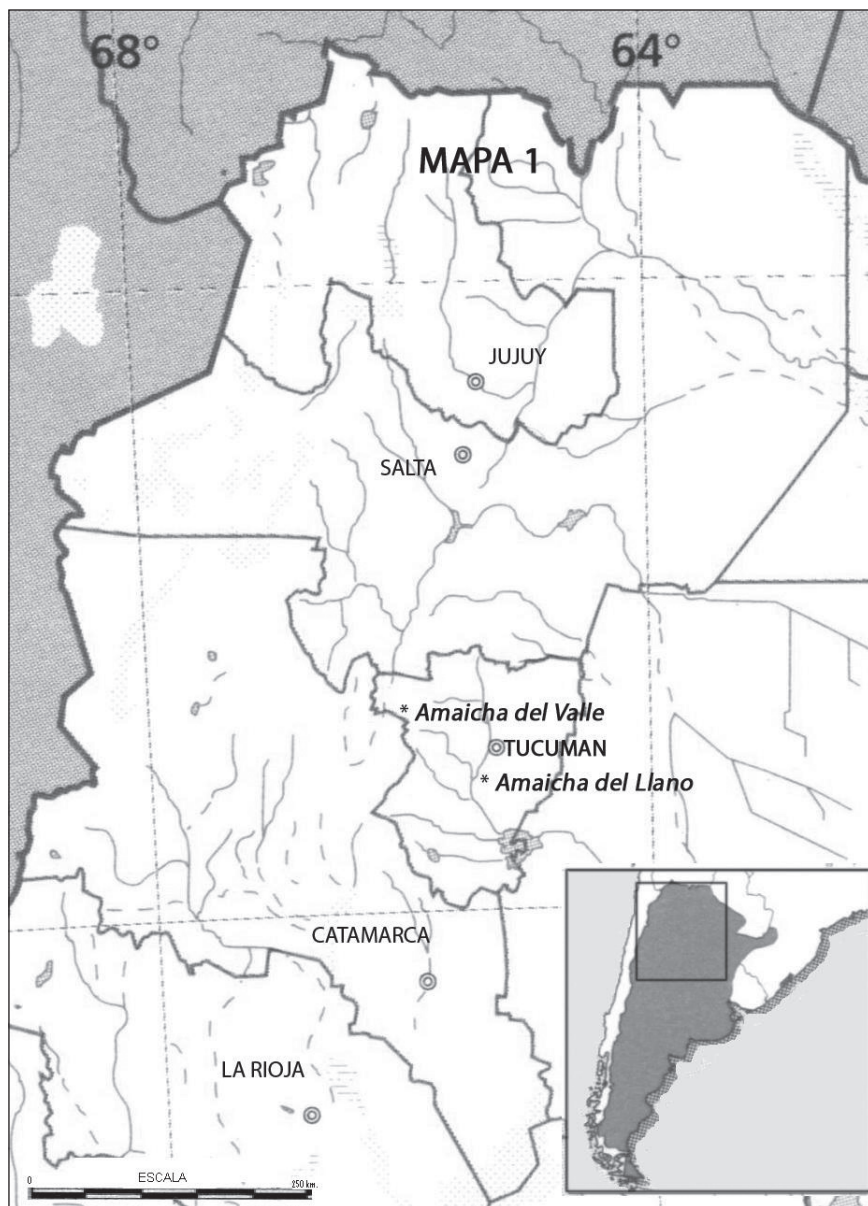
¹ AHT, 16 marzo 1796, Sección Administrativa (SA), Vol. 11, fs. 224v. y r.

² Desde 1683 la vice-parroquia de Santa María -parroquia ya en 1784- perteneció a la jurisdicción catamarqueña. Sin embargo, por encontrarse prácticamente en el límite con la jurisdicción tucumana, y muy cercana a Amaicha del Valle, sirvió para bautizar, casar y anotar las defunciones de muchas personas de dicho paraje.

³ AHT, 16 agosto 1800, SA, Vol. 14, f. 157v.

Apoyándonos en otros trabajos realizados para distintas zonas de los Andes Meridionales (Abercrombie 1998, Rasnake 1989, Wachtel 2001), y sin descuidar las particularidades de nuestro caso, proponemos como hipótesis de trabajo que hacia los últimos años del siglo XVIII se inició una profunda reestructuración al interior de los pueblos de indios. En el ejemplo analizado, dicha reestructuración habría ocurrido paralelamente a la implementación de diferentes acciones tales como el desdoblamiento formal del pueblo de Amaicha y el posterior reclamo de tierras, tanto en el valle como en el llano tucumano. Nuestro estudio está enmarcado dentro de un proceso de etnogénesis. Como señala Boccara (2003), este concepto fue acuñado hacia 1970 por Sturtevant para dar cuenta de la emergencia, física o biológica, de nuevas unidades políticas como consecuencia de la llegada de los europeos. Actualmente, se refiere a las transformaciones de un mismo grupo a través de largos períodos históricos, sea por medio de la incorporación de elementos “exógenos” o redefiniendo o reconstruyendo el *self* a partir de la relación con el otro (de Jong y Rodríguez 2005). Como ha señalado Escolar (2007), la etnogénesis, además, puede producirse a través de distintas dinámicas como la fisión-fusión, la expansión-condensación de colectivos, o la resignificación de categorías y discursos étnicos. Es indispensable agregar que las transformaciones señaladas y las redefiniciones identitarias no se relacionan exclusivamente con actos de apropiación, selección y adaptación por parte de los sujetos involucrados sino que deben encuadrarse dentro de lo que se ha denominado como etnificación; esto es, las rotulaciones y clasificaciones étnicas que los estados colonial y/o republicano han impuesto como resultado de relaciones asimétricas y en el marco de sistemas de dominación. En definitiva, tal como lo ha señalado Boccara, se trata de una “relación dialéctica entre la definición interna de un grupo y la categorización externa” (2003: 71).

Las principales fuentes utilizadas en este trabajo son una serie de documentos del AHT -fundamentalmente de la sección judicial pero también de la sección administrativa- que refieren a los pleitos por tierras en el valle Calchaquí y en el llano tucumano. Complementan nuestro análisis los datos extraídos de las revisitas de indios realizadas por los Borbones entre fines del siglo XVIII y principios del XIX -actualmente depositadas en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (AGN)- como las referencias encontradas en el APSM, en el Archivo Histórico de Salta (AHS) y en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB). En líneas generales, la metodología utilizada combinó las perspectivas antropológica e histórica; el análisis de los datos fue principalmente cualitativo partiendo de una mirada dinámica y procesual del pasado (Lorandi y del Río 1992) y, cuando la información relevada así lo requirió, se acudió también al análisis cuantitativo. A fin de superar los sesgos o debilidades propias de cada fuente hemos recurrido al



Mapa 1. El Noroeste argentino y la ubicación de Amaicha del Valle y Amaicha del Llano

proceso de *triangulación* de la información que consiste “en verificar datos por medio de varios documentos y otras fuentes” (Langer 2001).

GENERALIDADES SOBRE LOS PUEBLOS DE INDIOS Y PARTICULARIDADES SOBRE AMAICHA

En la década de 1570 el virrey Toledo puso en marcha un programa de reformas en el Perú, entre las que se destaca la modificación del patrón de asentamiento de las poblaciones indígenas. En el Tucumán colonial, y en sintonía con la política de agrupar a estas poblaciones en reducciones o pueblos de indios, las ordenanzas de Francisco de Alfaro (1612) dispusieron, entre otras cosas, la implementación de un sistema de este tipo que al mismo tiempo establecía que los indígenas debían vivir en dichos pueblos “separados” de los españoles, garantizándoles el acceso a la tierra y el mantenimiento de las autoridades étnicas.

Como han señalado Farberman y Boixadós (2008), aunque a principios del siglo XVII las ordenanzas de Alfaro fueron aplicadas de forma dispar y resistidas por los encomenderos hacia fines de la década de 1660 recuperaron vigencia selectiva al finalizar las Guerras Calchaquies y ser “desnaturalizadas” buena parte de las poblaciones locales. Así, estos indígenas se (re)partieron en encomienda, se crearon con ellos nuevos pueblos de indios y se “impusieron” identidades (Nacuzzi 1998) o delimitaron unidades étnicas (lo que después conoceremos como “comunidades indígenas”) cuyos límites empezaron a ser los de los pueblos de reducción⁴.

Si la constitución de estos pueblos en el Tucumán colonial fue complicada desde el inicio, pues supuso la fragmentación, el reagrupamiento o la superposición de los grupos indígenas rebeldes luego desnaturalizados, fue complejizándose cada vez más a lo largo de todo el período colonial y en especial hacia fines del siglo XVIII. Entre los cambios ocurridos durante esos años cabe mencionar, entre otros: el crecimiento de la población en general y de la población indígena en particular, el intenso proceso de migraciones, la redefinición del poder y legitimidad de las autoridades tradicionales y el pasaje del sistema de encomiendas privadas al pago del tributo directamente a la Corona. Los mencionados cambios crearon un contexto propicio para la

⁴ Es importante aclarar, tal como lo señala Wachtel (1997, 2001), que la reestructuración de las sociedades indígenas y el surgimiento de nuevas unidades étnicas supuso la mezcla tanto de continuidades como de innovaciones, constituyendo así la base de muchas de las identidades colectivas que se observan actualmente aunque obviamente esto no signifique que las mismas puedan remontarse directamente a los siglos XVI o XVII.

reconfiguración de las comunidades indígenas y de las identidades socio-étnicas así como para formalizar variados reclamos, entre ellos el fundamental recurso de la tierra. En tal sentido, el caso del pueblo de indios de Amaicha aquí analizado constituye, a nuestro entender, un ejemplo particular y vale la pena una breve reseña histórica sobre su constitución.

En épocas prehispánicas los valles Calchaquíes estuvieron habitados por una numerosa población, denominada genéricamente “diaguita” en los documentos coloniales, efectivamente compuesta por una heterogénea cantidad de pobladores de habla *kakana*, quienes aunque compartían algunas pautas culturales se mantenían como unidades políticas independientes con capacidad para confederarse ante riesgos comunes (Lorandi y Boixadós 1987-1988). Sabemos que el Inca ocupó y explotó la región y, en ocasiones, se enfrentó violentamente a los “diaguitas”, debiendo instalar grandes contingentes de *mitmaqkuna* -colonos del estado inca- cuyas funciones abarcaron desde el control político y militar hasta el reemplazo de los rebeldes en actividades productivas que estos intentaban eludir (Lorandi 1993). En consecuencia al llegar los españoles a los valles debieron enfrentarse con poblaciones fragmentadas políticamente y con cierta experiencia frente a un poder invasor, características todas que por supuesto dificultaron el ingreso al territorio.

La efectiva conquista de los valles se logró tras un intenso proceso de luchas, tensiones y resistencias que duró más de 130 años y resultó en lo que conocemos como las “desnaturalizaciones”. Así fueron trasladadas de manera forzada varias unidades socio-políticas a diversos lugares y encomendadas de manera inmediata. En este contexto el caso de los “amaichas” presenta características peculiares. Estos indígenas, encomendados y reducidos a la llanura tucumana mucho antes de las campañas del gobernador Mercado y Villacorta, habrían participado igualmente del último levantamiento calchaquí aunque manteniendo siempre una actitud ambigua respecto de los conquistadores pues, en ocasiones, les brindaron cierta colaboración en los enfrentamientos. Diversos autores (Reyes Fajardo 1965, Cainzo 1972, Cruz 1997, Isla 2002) han señalado que como consecuencia de dicha actitud hacia 1716 los “amaichas” recibieron una Cédula Real concediéndoles sus antiguos territorios en el valle Calchaquí. Según Cruz (s/a), el hecho de quedar reducidos y empadronados en el llano tucumano pero, como veremos más adelante, regresar constantemente a las tierras en el valle les permitió mantener su autonomía. A través del “doble domicilio” estos indígenas habrían estado en mejores condiciones que la mayor parte de las poblaciones desnaturalizadas para hacer frente a los riesgos y las presiones impuestos por el sistema colonial.

PISTAS PARA PENSAR LA REESTRUCTURACIÓN DEL PUEBLO (O PUEBLOS) DE AMAICHA

La incorporación de “gente nueva” al pueblo de indios a fines de la colonia

La constitución de los pueblos de indios no implicó en absoluto una situación estática. Por el contrario, la variada gama de estudios realizados para diversos lugares de la América española nos muestra al pueblo de indios como una entidad flexible, de límites permeables y móviles, cuya estructura e integrantes fueron modificándose y redefiniéndose a lo largo del tiempo así como sus identidades socio-étnicas asociadas. Como ha señalado Farberman (2001), la respuesta a la pregunta ¿qué es un pueblo de indios a fines del período colonial? es complicada, entre otras cosas, porque la población inscripta en los padrones no siempre coincide con la población que reside en cada pueblo. No solo hay personas empadronadas que no viven efectivamente en el pueblo sino que constantemente se da la incorporación de gente -por diversos motivos y de diferentes status socio-étnicos- que en muchas ocasiones no figura en los registros.

Para nuestro caso, y teniendo en cuenta la dificultad antes señalada de “asir” con precisión al pueblo de indios y justamente para poner en tensión el significado de dicha entidad, puede resultar interesante hacer un recorrido por los diferentes empadronamientos que tenemos disponibles a fin de dar cuenta de algunas de las transformaciones por las que atravesó el pueblo de Amaicha, especialmente hacia las últimas décadas del siglo XVIII y, de esa forma, empezar a vislumbrar el proceso de etnogénesis en el que enmarcamos este trabajo.

Nuestro análisis comienza con un padrón realizado en 1768 cuando la encomienda de indios del pueblo de Amaicha fue concedida por el gobernador Juan Manuel Campero a José de Molina⁵. En aquella ocasión el pueblo estaba constituido por 1 cacique y 1 alcalde, 26 tasas, 4 tasas al Rey, 8 tasas ausentes, 4 reservados y 91 piezas (mujeres y niños). En dicho padrón resaltan algunos aspectos: en primer lugar, muchos de los originarios o tasas estaban casados no sólo con indias de otros “feudos” -como el pueblo de Quilmes- o con “indias foráneas” sino también con mujeres de otros status socio-étnicos, tal es el caso del alcalde Francisco Liquimay casado con Juana “mulata libre”. En segundo lugar, entre los ausentes se hace una distinción entre fugitivos cuyo rastro parece haberse perdido, y ausentes cuyo paradero se conoce con precisión. En relación con este último aspecto, resulta interesante que se señale que dos

⁵ AHS, 1769, Fondo Gobierno, Carpeta 1A.

de los tasas ausentes vivían “en el pueblo de Amaicha en Calchaquí” -lo que podría dar cuenta del tema del doble domicilio mencionado anteriormente y sobre el que volveremos más adelante. Por último, aunque la categoría de forastero se registró sólo una vez en el padrón al referirse a la viuda Pascuala, cuya hija estaba casada con Pablo Salcedo “forastero ausente”, creemos que aquellos clasificados como “tasas al Rey” serían oriundos de otros lugares y, en ese estricto sentido⁶, forasteros agregados al pueblo pero diferenciados de los tasas originarios en tanto debían pagar el tributo a la Corona y no al encomendero⁷. Pese a que no se especificó de dónde provenían estos sujetos en dos de los casos fueron anotados como Tomás Paraguay y Juan Colla, lo cual probablemente podría tomarse como indicativo del origen de los mismos. Los otros dos fueron registrados como Santiago, indio libre, y Basilio libre. En tres de los casos estas tasas al Rey estaban casados con mujeres del pueblo de Amaicha y en el caso restante aparecía como viudo pero no se especificaba quién había sido la esposa.

Pero, ¿qué podemos decir respecto del pueblo de Amaicha al avanzar en el tiempo? Disponemos, a tal fin, de los padrones de 1786, 1792 y 1806⁸ en los que se registraron a los “originarios y forasteros con tierra”. En líneas generales, un aspecto importante que se desprende de los padrones del pueblo de Amaicha es que la cantidad de tributarios se mantuvo estable o bien aumentó. Así, mientras en 1786 fueron registrados 25 tributarios, en 1792 la cifra había ascendido a 41 tributarios y en 1806 fueron inscriptos 35 tributarios. Teniendo en cuenta que las autoridades se quejaban constantemente del despoblamiento de los pueblos de indios, el caso de Amaicha parece mostrarnos una realidad diferente. Lamentablemente, el padrón de 1768 citado anteriormente se realizó sin especificar los apellidos de los inscriptos, lo cual obviamente dificulta la comparación con los padrones siguientes. Pese a no poder realizar un seguimiento detallado de los empadronados se observan, no obstante, algunos cambios en la estructura de los padrones. Estos cambios seguramente estuvieron vinculados con lo siguiente: las revisitas del XVIII se realizaron con fines específicos distintos al que motivó

⁶ Hablamos de “forastero” en estricto sentido porque hacia fines del siglo XVIII dicha categoría tenía distintos significados y, como se ha observado en algunos casos, podría estar más ligada a determinaciones económicas -como, por ejemplo, el tamaño de la tierra ocupada- que a criterios genealógicos. Véase Platt (1982).

⁷ Gil Montero, analizando el caso de la Puna jujeña, también ha encontrado que los “originarios le pagaban los tributos al marqués [de Yavi] y los forasteros a la Corona” (2002: 237).

⁸ AGN, Revisitas de San Miguel de Tucumán, 1786 y 1792, Sala XIII 17-2-1, Leg. 2, Libros 3 y 6. Revisita de San Miguel de Tucumán, 1806, Documentos Diversos, Leg. 32.

el padrón del otorgamiento de la encomienda de los indios de Amaicha. Un dato por demás importante es que en las revisitas hechas por los Borbones la encomienda de Amaicha ya había pasado a cabeza de su Majestad. En ese sentido, es lógico que ya no se distinguiera a los “tasas al Rey” pues de hecho ahora todos tributaban a la Corona.

Como hemos señalado, en las revisitas de los indios del pueblo de Amaicha fueron empadronados los “originarios y forasteros con tierra” pero no se diferenció entre originarios y forasteros, ni se detallaron lugares de origen distintos al de Amaicha. Sin embargo, si hacemos una comparación entre las distintas revisitas disponibles observamos “gente nueva” que va incorporándose al pueblo a medida que transcurren los años. El caso más llamativo, y que obró de disparador del presente trabajo, es el de Lorenzo Olivares y su familia registrados por primera vez en los padrones de dicho pueblo recién en 1792. En la revisita de ese año se inscribió a:

Lorenzo Olivares de cincuenta años para arriba casado con Petrona Fabiana tiene ocho hijos, Marcelo de diecisiete años, Juan Pablo de once, Miguel de ocho, Pedro de seis, José Pascual de cinco, José Félix de tres, y María de las Nieves de doce, pide reserva por su edad
Bernardo Olivares, hijo del antecedente de veinte años, soltero
José Olivares, hermano del antecedente, soltero de dieciocho años
Sebastián Cruz de más de diecinueve años, soltero y agregado a la familia del antecedente Olivares⁹.

Este caso resulta llamativo e interesante no sólo por tratarse de una familia recientemente incorporada al pueblo -de hecho no figura en la revisita anterior ni en el padrón de 1768- sino porque es una familia clasificada en el APSM como originaria de Atacama y también porque sus integrantes -en particular Lorenzo Olivares- construyeron y ocuparon, como veremos, un lugar de destacada importancia.

Vayamos por partes; las distintas inscripciones hechas en el archivo parroquial parecen confirmar que se trató de una familia originaria de Atacama. Así, se anotó el bautismo de algunos de los hijos de Lorenzo Olivares y Petrona Fabián (Miguel en 1783, Pedro en 1785, José Pascual en 1787, Félix en 1789, José Luis en 1792) y la defunción de otra de las hijas (Manuela en 1785)¹⁰. También el casamiento de Bernardo Olivares con María Josefa Tarcaia

⁹ AGN, Revisita de San Miguel de Tucumán, 1792, Sala XIII, 17-2-1, Leg. 2, Libro 6, fs. 37r.-38v.

¹⁰ APSM, Bautismo y Óleo de Naturales, Libro de Bautismos, 1780-1794, Tomo I, fs. 70r., 79v., 91v., 99r., 106r. Entierro de Naturales, Libro de Bautismos, 1780-1794, Tomo I, f. 136v.

en 1788, el bautismo de sus hijos (Calixto en 1789, Juan Esteban en 1790, Santiago en 1792) así como la defunción de uno de ellos (Calixto en 1789)¹¹. En casi todos los casos, los curas de Santa María anotaron claramente que se trataba de “indios atacamas”, “indios de la provincia de atacama”, o “indios de Atacama”. Previamente, abordamos el tema de las migraciones atacameñas hacia el valle de Santa María a fines del siglo XVIII (Rodríguez 2004, 2008), además de encontrar una gran afluencia de estos migrantes, observamos que, en el archivo parroquial local son prácticamente los únicos que aparecen con una identificación y diferenciación étnica tan precisa.

La intención de identificarlos también puede observarse en las revisitas Borbónicas. En 1791 el cura de Calchaquí, don Vicente Anastasio de Isasmendi, pidió al gobernador intendente de Salta que los indios atacamas residentes en Calchaquí fuesen empadronados por separado y pagasen sus tributos allí¹², medida que le aseguraba al cura el cobro del sínodo correspondiente. Poco tiempo después, las autoridades coloniales decidieron dejar de contabilizar a estos tributarios migrantes desde Atacama y empadronarlos como forasteros directamente en los lugares de destino. Así, en la revisita de 1792, se registró de manera detallada a todos los atacameños asentados en el curato de Calchaquí (revisita de Salta) y en los curatos de Santa María, Belén y Fiambalá (revisita de Catamarca)¹³. Seguramente, la necesidad de tener en claro quiénes eran los atacameños estaba relacionada con la decisión tomada, de acuerdo a la cual estos indígenas pagarían a la Corona un tributo de 10 pesos, ¡el doble de lo que cualquier originario debía pagar en la intendencia de Salta por aquellos años!

Es entonces doblemente llamativo que Lorenzo Olivares haya podido “incorporarse” al pueblo de Amaicha habiendo sido tan claramente identificado -él y su familia- como atacameño en el APSM ¿Había implementado Lorenzo estrategias individuales a fin de evitar el pago de un tributo tan elevado?, ¿qué tipo de vínculo había establecido con quienes conformaban el pueblo de Amaicha?, ¿y cuál con las autoridades coloniales? Por el momento no podemos responder estas preguntas pero lo cierto es que hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX Lorenzo Olivares no sólo se había integrado al pueblo de Amaicha sino que de simple reservado se había constituido en una figura de peso, tanto para la comunidad como a nivel local.

¹¹ APSM, Casamientos de Naturales, Libro de Bautismos, 1780-1794, Tomo I, f. 115r. Bautismo y Óleo de Naturales, Libro de Bautismos, 1780-1794, Tomo I, fs. 97r., 103v., 106r.

¹² AGN, 1791, Sala IX, 30-4-9. Interior. Leg. 33 - Expte. 33.

¹³ AGN, 1792, Sala XIII, 17-2-1, Leg. 2, Libros 5 y 8 (Revisita de Salta) y Libros 2 y 7 (Revisita de Catamarca).

En primer lugar, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX don Lorenzo se convirtió en alcalde recaudador de tributos, al menos así lo indican los recibos de pago del tributo que firmó a cada tributario, las solicitudes del cabildo de Tucumán requiriéndole a Olivares que recaudase eficazmente el tributo¹⁴ y la revisita de 1806 en la que figura como “don Lorenzo Olivares alcalde actual de 70 años”¹⁵. En 1808 su figura había adquirido tanto poder que don Manuel Ubaldo Córdoba, alcalde partidario de hermandad del curato de Santa María (Catamarca), se quejaba al cabildo de Tucumán en los siguientes términos:

me sorprende la consideración de que siendo jurisdicción de esa ciudad [San Miguel de Tucumán] sin embargo de ser anexo aquí [Santa María], tal vez no me competa administrar justicia en los citados lugares [Amaicha y Colalao]; máxime al oír las voces esparcidas por el cacique Olivares que por ellas se dice que tiene comisión para prender a cualesquier juez que entrase allí y remitirlo a esa real cárcel: con esta vociferación se ha hecho el dicho pueblo, asilo de malévolos, de modo que ningún juez aún de los pedáneos, no se atreve a seguir algún reo que se escapa, ni yo como capitán recaudador de reales tributos que igualmente soy, puedo pasar en pos de algunos tributarios que se han mudado a aquel domicilio¹⁶.

Finalmente, y este es el dato más importante, Lorenzo Olivares no sólo denunció el maltrato ejercido por la familia Aramburu sobre su persona y otros integrantes del pueblo sino que inició y encabezó un largo pleito¹⁷ - que continuó muchos años después de su muerte- contra dicha familia por los terrenos de Amaicha y Encalilla, incluso se presentó en la Audiencia de Buenos Aires para reclamar por la propiedad de las tierras disputadas en el valle Calchaquí. Prácticamente todos los testigos que declararon identificaron a Lorenzo Olivares como una persona “hito”, marcó un antes y un después en la vida del pueblo pues ganó por primera vez el litigio contra los Aramburu. Como veremos a continuación, el pleito que siguió Olivares con Aramburu no fue el único que quedó registrado en el AHT y tampoco el único encabezado por el pueblo de indios de Amaicha.

¹⁴ AHT, 21 mayo 1845, Sección Judicial (SJ), Serie A, Caja 82, Expte. 31, f. 69 v.

¹⁵ AGN, Revisita de San Miguel de Tucumán, 1806, Documentos Diversos, Leg. 32, f. 463 r.

¹⁶ AHT, 27 Sept. 1808, SA, Vol. 14, fs. 251v y r.

¹⁷ El pleito se inicia a fines del siglo XVIII cuando Olivares denuncia a los Aramburu y continúa durante casi todo el siglo XIX. Para mayor detalle ver Medina (2002) y Rodríguez (2009).

Dos pleitos por tierras a inicios de la etapa republicana: causas, argumentos

Como ha señalado López (2006), muchos de los pleitos por tierras comunales que se desarrollaron en la jurisdicción tucumana a partir del período revolucionario se habían iniciado en el siglo anterior, en general con resultados favorables a las poblaciones indígenas en tanto éstas contaban con el marco legal de la colonia que, de cierta manera, las protegía. En el siglo XIX, al calor de la ideología liberal pos-revolucionaria, el “nuevo” orden jurídico fue dejando paulatinamente a las comunidades indígenas en un estado de indefensión, entre otras cosas, porque se eliminó el tributo que garantizaba el acceso a las tierras comunales. A partir de la década de 1820, la apetencia por dichas tierras se hizo más evidente y fue común que las autoridades políticas entregaran a particulares terrenos que se consideraban vacos o baldíos; esta vez, sí, muchas de las comunidades indígenas perderían definitivamente sus territorios o parte de ellos.

El caso de Amaicha ilustra cabalmente los conflictos desatados por las tierras comunales. Sin embargo, como ya señalamos, presenta ciertas particularidades: casi en la misma época, primeras décadas del siglo XIX, un mismo pueblo de indios -al menos, según el nombre bajo el que fueron rotulados- lleva adelante dos importantes pleitos, uno por las tierras en el llano tucumano a las que habían sido reducidos luego de finalizadas las Guerras Calchaquíes y otro por las tierras en el valle Calchaquí de las que eran originarios.

La lectura de los documentos referidos a los pleitos por ambas porciones de tierra nos muestra algunas similitudes. En primer lugar, fueron conflictos que si bien eclosionaron definitivamente en el siglo XIX se habían gestado durante el período colonial. En el caso de las tierras del valle Calchaquí, como vimos, las denuncias fueron realizadas a fines del siglo XVIII por don Lorenzo Olivares frente al cabildo de Tucumán y señalaban “que don Nicolás de Aramburu con el mayor exceso de jurisdicción se ha introducido al Pueblo de Indios nombrado Amaicha existente en el paraje de Taffi”¹⁸. En el caso de las tierras disputadas en el llano tucumano los conflictos se habían iniciado a principios del siglo XVIII cuando los integrantes de la familia Romano intentaron usurpar parte de las tierras del pueblo de Amaicha. En palabras del agrimensor interviniente en la causa iniciada en 1823: “[d]esde el año de mil setecientos y ocho han tenido los descendientes de Juan Román connato a internarse por la [ilegible] del terreno de los indios”¹⁹.

En segundo lugar, otra de las semejanzas entre las dos disputas por tierras es que en ambos casos los conflictos recrudecieron a raíz de la cesión

¹⁸ AHT, 16 marzo 1796, Tucumán, SA, Vol. 11, f. 225 v.

¹⁹ AHT, 26 abril 1823, SJ, Caja 125, Ex. 25, fs. 29 v. y r.

en arriendo a algunos individuos por parte del estado que consideraba esas tierras como vacas. Al respecto, en 1823 parte de las tierras de Calchaquí -específicamente las de Encalilla- fueron arrendadas por el estado aunque prontamente, y ante la insistencia de los indios de Amaicha, se anuló todo lo actuado²⁰. Asimismo, el expediente por las tierras del llano se inició cuando don Manuel Martínez solicitó parte de los terrenos del pueblo de Amaicha, denunciándolos como baldíos. El pedido de Martínez quedó desacreditado por comprobarse que los terrenos no estaban despoblados; sin embargo, cuando los indios pidieron la posesión judicial y se citó a los vecinos colindantes a tal efecto surgieron nuevas disputas por los límites y la extensión del terreno del pueblo de indios de Amaicha²¹.

En tercer lugar, en ambos expedientes los argumentos por los cuales los indios justifican la propiedad de las tierras son muy similares. Por un lado, las tierras en disputa habían sido otorgadas por la Corona a través de una Merced o Cesión Real. En el caso de las tierras de Calchaquí, el defensor de menores y pobres decía: “se ve que son dueños, en aquel valle, de dos leguas de terreno que obtuvieron por merced sus antepasados”²². En el caso de las tierras del llano Tomás Quintero declaró que:

[e]s bien sabido que a todas las poblaciones de los indios se adjudicaron por los Reyes una legua cuadrada de terreno. A esta población, cuyos documentos se han perdido es muy natural que se le adjudicase igual cantidad de terrenos que las demás; luego la extensión del terreno de los indios de Amaicha es una legua cuadrada en conformidad con lo dispuesto por Reales Ordenes²³.

Por otro lado, esta cesión de tierras efectuada por la Corona no había sido gratuita pues el otorgamiento real se enmarcaba en lo que Platt (1982) ha denominado “pacto colonial”; es decir, el acceso a tierras comunales a cambio del pago del tributo²⁴. En ambos casos, los argumentos esgrimidos

²⁰ AHT, 19 febrero 1824, SA, vol. 30, fs. 43v. a 44v. y AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Expte. 31. Cabe aclarar que estas tierras eran las mismas que ya desde fines del siglo XVIII producían conflicto entre los Aramburu y el pueblo de indios de Amaicha.

²¹ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25.

²² AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Ex. 31, f. 36v.

²³ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25, f. 52r.

²⁴ Retomamos la hipótesis de Platt sobre el “pacto colonial” (1982) para dar cuenta de los argumentos utilizados al reclamar las tierras comunales. Sin embargo, a diferencia de lo analizado por dicho autor, no hemos encontrado referencias en los expedientes estudiados acerca del “deseo” de las poblaciones indígenas de continuar pagando el tributo en el

por los indios son muy similares y exigen el cumplimiento de dicho pacto. Así, el apoderado de los indios del pueblo de Amaicha en el valle, don Pedro Antonio Rodríguez, expresaba:

[e]stos míseros desgraciados cada palmo de tierra las han comprado a peso oro, a costa de su sudor, y de un asiduo trabajo, sufriendo aflicciones y disgustos pagando los tributos anuales desde el joven hasta el más anciano; como lo acreditan los recibo de los señores alcaldes²⁵.

Mientras Tomás Quintero, en nombre de los indios de Amaicha en el llano, planteaba que las tierras en cuestión:

[les había] costado a los indios nuestros mayores un tesoro, que sin dificultad podía haberse empedrado con tejos de oro la dicha legua cuadrada que nos disputa Romano; gradúese en trescientos años de esclavitud correspondiendo a cada individuo la pensión anual de pagar cinco pesos de tributo cada individuo en el número considerable de habitantes de dicho pueblo. ¿Cuánta sería la suma a que puede alcanzar el precio de nuestras tierras que a costa de tantos trabajos, fatigas y pensiones pudieron merecer nuestros antepasados?²⁶.

En el primer caso, para verificar el cumplimiento del pacto adjuntaron al expediente los recibos de pago del tributo de varios años. En el segundo, le solicitaron al Ministro Contador de Hacienda una copia de los padrones que constaban en la Tesorería, a fin de probar el efectivo pago del tributo y demostrar el cumplimiento de los términos acordados.

La última cita también alude a un aspecto importante que se repite en los dos expedientes: el de la temporalidad. En ambos casos se hace referencia al “tiempo inmemorial” como herramienta de reclamo de las tierras en disputa. Como ha señalado Zanolli (2005), el tiempo inmemorial no remite exclusivamente a una dimensión cronológica, a un tiempo remoto o prehistórico, sino a momentos o puntos de inflexión en los cuales se produjeron profundas modificaciones en las relaciones socioeconómicas y políticas de los sujetos involucrados. En nuestro caso, el “tiempo inmemorial”, es el tiempo de la llegada de los españoles. El apoderado de los indios de Amaicha en el valle señaló:

período pos-colonial; es decir, de perpetuar tal pacto en la etapa republicana.

²⁵ AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Ex. 31, f. 78r.

²⁶ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25, fs. 39v. y r.

[que no se] perturbe la tranquila y pacífica posesión de los indios mis poderantes, pues han disfrutado así estos como sus ascendientes los tales indios de Amaicha una continuada y pacífica posesión desde la más remota antigüedad (desde la conquista de los españoles) así es que han transcurrido el dilatado espacio de más de trescientos años que son legítimos poseedores²⁷.

En el expediente de la llanura, como vimos, también se hace referencia a los 300 años de esclavitud, los 300 años transcurridos desde la llegada del conquistador español. Ahora bien en este último caso, y como es lógico, la defensa puntualizó aún más el hito temporal a partir del cual justificar la posesión de las tierras disputadas: “nuestro derecho de posesión y propiedad sobre el terreno en que habitamos y cuyo deslinde pedimos tiene su origen cuanto menos desde el año de mil seiscientos sesenta y seis”²⁸; es decir, desde la finalización de la Guerras Calchaquíes y las desnaturalizaciones.

Se han planteados los conflictos, las causas y los argumentos utilizados en los dos pleitos, resta ahora responder algunas preguntas fundamentales: ¿quiénes conformaban el/los pueblo/s de indios de Amaicha?, ¿fueron dos entidades diferenciadas o una sola reclamando, a la vez, dos terrenos diferentes? En el apartado siguiente abordaremos estas cuestiones.

Indios de Amaicha: ¿dos pueblos?

El 16 de agosto de 1800, don Rafael de la Luz solicitaba al cabildo de Tucumán que le informara si en el padrón vigente se conocía la existencia de dos pueblos de Amaicha²⁹. Más allá de la Cédula Real a la que se refieren diversos autores, y mediante la cual en 1716 se habrían otorgado territorios en Calchaquí a los amaichas reducidos en el llano tucumano, lo cierto es que contamos con datos que nos muestran el estrecho vínculo entre ambos espacios, aún antes de esa fecha³⁰. En un expediente de 1672 se decía que los amaichas volvían hacia el valle Calchaquí y, entre otras cosas, “que son los que han hecho siempre punta porque el encomendero que tienen es de su afic-

²⁷ AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Ex. 31, f. 78v.

²⁸ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25, f. 24r.

²⁹ AHT, 16 agosto 1800, SA, Vol. 14, f. 157v.

³⁰ Esta suerte de “doble domicilio” entre el espacio de la reducción y el antiguo lugar de origen del cual fueron desnaturalizadas las poblaciones indígenas ya fue estudiado por diversos autores para otros casos. Véase al respecto López de Albornoz y Bascary (1998), Noli (2003, 2005), entre otros.

ción”³¹. En 1684, se afirmaba que “muchos de ellos se retiraban y sembraban en las tierras donde a fuerza de armas fueron desnaturalizados y que tienen puestos algunos caballos en dichas tierras” (Lizondo Borda 1944: 57). Unos años después, en la Visita de Luján de Vargas a la jurisdicción de Tucumán, el encomendero de los amaichas, don Francisco de Abreu y Figueroa, expresaba: “que todo es en su provecho y en daño mío, como lo dirán todos ellos, menos los que ha convocado Pablo Campillo por amontonar quejas y fundar en ella sus pretensiones de volverse al valle de Calchaquí”³². Evidentemente, la práctica de retornar hacia el valle siguió vigente a lo largo del siglo XVIII pues, como hemos observado, el padrón realizado en el pueblo de indios de Amaicha en 1768 se refería a personas viviendo “en el pueblo de Amaicha en Calchaquí”. Asimismo, un recorrido por los registros de bautismo, defunción y casamiento del APSM confirma esta presencia hacia las últimas décadas del siglo XVIII pues en diversas actas quedaron registradas distintas personas clasificadas como “indios de la encomienda de Amaicha”, “indios de Amaicha del feudo de don José Molina” o “indios tributarios de Amaicha”.

Ahora bien: ¿quiénes eran las personas que se habían asentado en Calchaquí?, ¿conformaban un pueblo de indios, en el sentido definido por los parámetros coloniales? Con respecto a este último punto, la defensa de la familia Aramburu era tajante: los terrenos en disputa les pertenecían pues los indios se habían introducido en “el punto de Amaicha a sombra de la sinonimia con el Pueblo de su origen”. Asimismo, en 1829 el abogado consultado por la causa informaba que según el Ministro de Hacienda “entre los cuarenta y un pueblos de Indios de aquella Provincia no se encuentra sino uno solo llamado Amaicha situado en las llanuras del Curato de Monteros”³³. Más adelante, el abogado agregaba “que en la Quebrada de Amaicha solo existe un puñado de indios que no puede llamarse pueblo...que si verdaderamente son indios amaichas se reúnan al pueblo de este nombre”³⁴. En esta última cita observamos que no solo se pone en duda la existencia del pueblo de indios en Calchaquí sino también la “verdadera” identidad de quienes disputaban dichas tierras. Para la misma época, también era puesta en duda la “calidad” de pueblo de indios de los de Calchaquí en el expediente por las tierras del llano. Así, en respuesta a la pregunta acerca de si “el relatado Amaicha es el mismo que existe situado como a siete leguas al sud de esta ciudad [San Miguel de Tucumán] sin que ningún otro paraje de este nombre se conozca

³¹ AHC, Escribanía 1, Leg. 133, Ex. 6. Citado en Cruz (s/a).

³² ABNB, 1694, Expedientes Coloniales, Ex. 26, f. 34r.

³³ AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Ex. 31, f. 1r.

³⁴ *Ibid.*, fs. 5r y 6r.

en esta provincia”, uno de los testigos de dicha causa respondió en 1828: “que conoce otro Amaicha en la provincia a la parte de Tafí, pero que este lugar no lo ha conocido por pueblo legítimo de indios”³⁵.

Por su parte, en 1847 el apoderado de la “comunidad de indios de Amaicha” del valle argumentó con motivo del descrédito caído sobre sus poderdantes:

esto si que es digno de risa y de darlo al desprecio y no puedo menos que decir que el abogado consultado había estado muy escaso de historia de los hechos y acontecimientos precedidos ... [pues] [h]abiendo sido los indios calchaquíes la tribu más guerrera y valiente de los indígenas de estas provincias, pues los tuvieron a los españoles más de treinta años sin dejar las armas de las manos, en continuos combates y asaltos, hasta que al fin triunfaron los españoles y para conservar y permanecer triunfantes proyectaron dar el paso más conveniente y acertado, y fue dividirlos y dispersarlos en varios puntos como fueron Colalao, Belicha, Amaicha, la reducción de los lules, Quilmes ... De este modo he demostrado que los indios de Amaicha que fueron poblados entre medio de Tucumán y Monteros fueron trasladados del primer pueblo llamado Amaicha que se conoció en el valle de los indios calchaquíes tras la sierra del poniente³⁶.

En este punto es importante resaltar dos aspectos. Por un lado, el apoderado no hace distinción entre el pueblo de indios antes de la conquista y, en términos alfarianos, el pueblo de indios o de reducción: ambos son pueblos de indios. Con esta estrategia semántica no sólo establece la continuidad entre uno y otro sino que, fundamentalmente, legitima el reclamo de sus poderdantes. Por otro lado, en el expediente por las tierras del llano en ningún momento se pone en duda el carácter de pueblo de indios, el conflicto pasa por otros cauces: “no dudo que los indios tengan terrenos, y es adonde se resuelve por sentencia que lo justifiquen y busquen y no a la banda occidental del Río de Salí que pretenden con perjuicio de mi representado”³⁷.

Ahora bien, teniendo en cuenta la duda acerca de la calidad de pueblo de indio que expusieron varios actores involucrados volvamos a una pregunta que dejamos en suspenso: ¿quiénes eran las personas que se habían asentado en Calchaquí?, o ampliando el interrogante: ¿quiénes conformaban el pueblo de Amaicha en el valle y quiénes el pueblo de Amaicha en el llano? Para abordar este tema puede resultar interesante partir del último padrón de indios

³⁵ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25, fs. 16v. y r.

³⁶ AHT, 21 mayo 1845, SJ, Serie A, Caja 82, Ex. 31, fs. 80v y r.

³⁷ AHT, 26 abril 1823, SJ, Serie A, Caja 125, Ex. 25, f. 34v.

que tenemos disponible, el de 1806. En el mismo se registraron 35 tributarios y un total de 206 personas, 1 mandón (don José González) y 1 alcalde (el ya conocido don Lorenzo Olivares). Es difícil determinar con precisión qué pasó con todas las personas posteriormente a dicha fecha, entre otras cosas, porque el tipo de registro y la información asociada que ofrecen los padrones -listados con nombres, apellidos, edades, estado civil, etc.- es prácticamente incomparable al que, en ese sentido, ofrecen los pleitos. En líneas generales, notamos una suerte de fragmentación de la entidad del pueblo de Amaicha. Por ejemplo, la familia Olivares registrada en el padrón de 1806 sólo aparecerá con exclusividad en el expediente por las tierras en el valle Calchaquí. Asimismo, en 1829 se señalan como “mentores” de dicho pleito a “Francisco González, Francisco Balderrama, José Pablo Saso, Marcos Saso, José María Ayala y José Félix Ayala”, personas que no serán mencionadas en el otro pleito. De la misma manera, si analizamos la lista de individuos que consta en el pleito del llano en 1823 -un total de 48 personas, cifra muy disminuida en relación al padrón de 1806- sucede algo similar: no se hace referencia a ellas en el otro expediente. Un dato por demás interesante es que, en ambos casos, aparecen registrados nuevos apellidos en relación al padrón de 1806, lo que nos permite inferir que la incorporación de “gente nueva” y la redefinición de los límites del pueblo o la comunidad eran constantes.

En definitiva, estos datos nos muestran que en las primeras décadas del siglo XIX habrían existido dos entidades rotuladas bajo el mismo etnónimo pero diferenciadas, entre otras cosas, por tener asentamiento en dos espacios diferentes y por estar constituidas por distintas personas. Nuestra hipótesis de trabajo es que hacia fines del siglo XVIII el contexto anteriormente descrito, de crecimiento poblacional, migraciones, redefinición de la legitimidad de autoridades tradicionales, el pasaje de las encomiendas privadas al dominio de la Corona, dio marco a un proceso de etnogénesis que derivó en la fisión formal de la entidad “pueblo de Amaicha”: el pueblo del valle y el del llano. Creemos que en este proceso algunos actores sociales, como don Lorenzo Olivares³⁸, constituyeron el motor que impulsó la reconstrucción y el afian-

³⁸ Como señala Serulnikov (2003), en los momentos de crisis demográficas muchos curacas fomentaron el asentamiento de indios forasteros y agregados en tierras comunales, en vistas a cumplir con las obligaciones colectivas hacia la iglesia, el estado y los sectores privados. En relación con estos aspectos, el autor desarrolla el caso de una familia de forasteros en Chayanta -los Policario- que se incorporó al grupo chullpa participando activamente tanto en los conflictos internos de la comunidad como en aquellos entablados con las elites rurales, logrando, de esta forma, una suerte de “ascenso” social al punto de que uno de los integrantes de dicha familia logró ser designado como *hilacata*. En el ámbito local existen trabajos que discuten el rol que pudieron haber desempeñado los agregados como factor de revitalización de las comunidades. Véase Farberman y Boixadós (2008) y Boixadós y Farberman (2008).

zamiento del pueblo de Amaicha pero no en el llano tucumano sino en las tierras vallistas, formalizando a partir de un reclamo concreto por las tierras una antigua pulsión -nunca dejada de lado- por volver al espacio calchaquino. A partir de allí, y aunque esta interpretación debe aún ser confirmada, entendemos que los caminos de ambas entidades se habrían bifurcado dando origen así a dos procesos históricos diferenciados de configuración de colectividades étnicas³⁹.

PALABRAS FINALES

En este artículo, a través del caso de análisis, hemos abordado el proceso de transformaciones atravesadas por la entidad “pueblo de indios de Amaicha” y el problema de la reconfiguración de identidades colectivas entre la colonia y la república. A partir del seguimiento de pequeñas “pistas”, como la figura de don Lorenzo Olivares y el análisis y la comparación de los dos pleitos por tierras, hemos dado cuenta de la profunda reestructuración iniciada hacia fines del siglo XVIII y continuada en las primeras décadas del XIX.

El problema de investigación abordado fue enmarcado dentro de los procesos denominados etnogenéticos. No desconocemos las dificultades que el concepto de etnogénesis plantea a nivel teórico y también político-ideológico pues, tal como ha señalado Pacheco de Oliveira, la aplicación de esa noción “*a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente*” (1998: 62) o sería inauténtico, espurio. Según nuestra perspectiva, la operatividad del concepto reside justamente en poner sobre el tapete la discusión sobre la legitimidad/ilegitimidad de determinadas colectividades e identidades étnicas al hacer evidente que las mismas no son objetos estáticos e inmutables sino, por el contrario, resultado de dinámicos procesos a partir de los cuales se construyen o reconstruyen los sentidos de pertenencia.

En tales procesos es fundamental considerar no sólo la delimitación hegemónica de un mapa étnico colonial y republicano que “ordena” y encorseta a una determinada población, sino también la agencia interpuesta por esos

³⁹ Es importante destacar que mientras la comunidad de Amaicha en el Valle puede rastrearse en diferentes documentos durante prácticamente todo siglo XIX -e incluso más tardíamente-, la última referencia encontrada para el pueblo de Amaicha en el llano es un documento de 1857 en que se lo denuncia como vaco (AHT, 27 de abril de 1857, SJ, Caja 276, Ex. 274).

sujetos encorsetados que, en muchos casos, despliegan acciones tendientes a desordenar o reordenar esos mapas con el fin de reconstruir una membresía comunitaria que permita un acceso al presente más digno (Bartolomé 2003). Concretamente, en el caso expuesto puede observarse que la creación de unidades étnicas y la imposición de identidades colectivas, a partir del traslado compulsivo de las poblaciones originarias de Calchaquí y de la conformación de los pueblos de indios a fines del siglo XVII, no se mantuvo estática sino que fue flexibilizada desde sus inicios con las idas y vueltas al valle, la incorporación de “gente nueva” de variados status socio-étnicos, la utilización del sistema legal colonial y republicano para disputar espacios y recursos, la escisión de la entidad “pueblo de Amaicha” y la emergencia y formalización de dos entidades nominadas bajo el mismo rótulo -entidades, a su vez, con límites imprecisos y cambiantes.

En definitiva, el caso de Amaicha aquí analizado con sus peculiares aristas constituye un primer paso orientado a buscar un marco interpretativo que nos permita comprender las dinámicas socio-económicas y étnicas por las que atravesaron las distintas poblaciones indígenas en diferentes contextos socio-históricos. Particularmente, estamos interesados en sentar las bases para abordar un tema que sólo recientemente ha comenzado a ser explorado: la situación de las comunidades indígenas del Noroeste argentino durante el siglo XIX con especial énfasis en las primeras décadas, momento a partir del cual la abolición formal del tributo y de las mitas habría afectado el devenir de las mismas⁴⁰. Somos conscientes de que este último aspecto requiere un análisis en profundidad pues, como ha señalado Doucet (1993), la extinción del tributo indígena -y su vinculación a la supresión de las comunidades- varió notablemente de una jurisdicción a otra. Así, resta aún en nuestro caso un análisis detallado de la legislación tucumana y la manera en que fue llevada a la práctica para abordar y comprender, de manera compleja, el “problema del indio” en el período de transición de la colonia a la república. En tal sentido, pretendemos contribuir a mapear y caracterizar ese proceso en las distintos espacios del antiguo Tucumán colonial durante la primera mitad del siglo XIX, aportando nuevos datos en los debates centrados en la conformación

⁴⁰ Para el caso tucumano, especialmente relevante para nosotros porque retoma el problema del tributo, tierras colectivas y desarticulación de las comunidades indígenas, véase López (2006). También constituyen importantes antecedentes los trabajos de Fandos (2007) y Medina (2002), aunque centralmente toman como rango temporal de análisis la segunda mitad del siglo XIX. Además se han realizado aportes sobre otras jurisdicciones, especialmente para Jujuy, como los de Madrazo (1990), Gil Montero (2002, 2005, 2008). Finalmente, destacamos un trabajo reciente de Teruel y Fandos (2009) en el que se compara esta problemática en las provincias de Salta, Tucumán y Jujuy.

de los estados provinciales y el estado nacional y, a la vez, comprender el proceso de descaracterización étnica o el denominado “mito de la Argentina blanca”⁴¹ para enmarcar los actuales procesos de reivindicación y emergencia étnica que han aflorado en nuestro país en los últimos años.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2010

Fecha de aceptación: 5 de abril de 2010

ABREVIATURAS

APSM: Archivo Parroquial de Santa María

AHT: Archivo Histórico de Tucumán

AGN: Archivo General de la Nación de Buenos Aires

AHS: Archivo Histórico de Salta

ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abercrombie, Thomas

1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison, The University of Wisconsin Press.

Bartolomé, Miguel Alberto

2003. Los pobladores del “Desierto”. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* 17: 163-189.

Boccara, Guillaume

2003. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*: 63-108. Neuquén, Universidad Nacional del Sur.

Boixadós, Roxana y Judith Farberman

2008. Las márgenes de los pueblos de indios. Agregados, arrendatarios y

⁴¹ A fines del siglo XIX y principios del XX, en el marco del proceso de construcción y consolidación de la Nación Argentina, y bajo el lema del “progreso” y la “civilización”, las elites políticas e intelectuales echaron a rodar el mito nacional que niega la presencia de indígenas en el territorio argentino (Quijada 2004). Sobre la manera en que el “mito de la Argentina blanca” operó en el valle Calchaquí ver Chamosa (2008).

soldados en el Tucumán colonial. Siglos XVIII y XIX. Ponencia presentada en Jornada de Debate, RER - Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires.

Gainzo, Hilda de

1972. Amaicha en el Valle Calchaquí. Notas para su historia. *Cuadernos de Humanidades. Aportes para la historia de Tucumán 1-1*: 29-57.

Cruz, Rodolfo

1997. El fin de la ociosa libertad. Calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. En Lorandi, A. M. (ed.); *El Tucumán colonial y Charcas*: 215-264. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

s/a. La evolución de la propiedad comunal de los calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Felipe de Salta y San Miguel de Tucumán (1660-1800). Mimeo.

Chamosa, Oscar

2008. Indigenous or *Criollo*: The Myth of White Argentina in Tucumán's Calchaquí Valley. *Hispanic American Historical Review* 88-I: 71-106.

de Jong, Ingrid y Lorena Rodríguez

2005. Introducción. *Memoria Americana, Cuadernos de Ethnohistoria* 13: 9-20.

Doucet, Gastón

1993. La abolición del tributo indígena en las Provincias del Río de la Plata: indagaciones en torno a un tema mal conocido. *Revista del Derecho* 21: 133-207.

Escolar, Diego

2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Fandos, Cecilia

2007. Estructura y transferencia de la propiedad comunal de Colalao y Tolombón (provincia de Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX. *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales* 14. Publicación electrónica.

Farberman, Judith

2001. Los matrimonios de soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero. 1750-1809. *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria* 10: 43-65.

Farberman, Judith y Roxana Boixadós

2008. Agregados, soldados, caciques y mandones. Transformaciones y recomposiciones en los pueblos de indios en el Tucumán a fines del período colonial. Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional de Etnohistoria*, Lima.

Gil Montero, Raquel

2002. Tierras y tributo en la puna de Jujuy. Siglos XVIII y XIX. En Farberman, J. y R. Gil Montero (comps.); *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración: 227-256*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Ediciones Ediunju.

2005. Ni indios ni ciudadanos. La población de la Puna hacia mediados del siglo XIX. En Santamaría, D. (comp.); *Jujuy. Arqueología, historia, economía y sociedad: 149-172*. Ed. CEIC, San Salvador de Jujuy.

2008. *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, tierras y ambiente en el siglo XIX*. Prometeo, Buenos Aires.

Isla, Alejandro

2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

Langer, Erick

2001. Las fuentes documentales escritas. En Barragán R. (ed.); *Formulación de proyectos de investigación: 171-182*. La Paz, Fundación PIEB.

Lizondo Borda, Manuel

1944. *Documentos coloniales. Actas Capitulares relativas al traslado de la ciudad de San Miguel de Tucumán a su lugar actual*. Serie II, Vol. 1. Tucumán, Junta Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán.

López, Cristina

2006. Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución. *Revista Andina* 43: 215-238.

López de Albornoz, Cristina y Ana María Bascary

1998. Pueblos indios de Colalao y Tolombón: identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX). *Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 27: 71-112.

Lorandi, Ana María

1993. Evidencias en torno a los mitmaqkuna incaicos en el noroeste

argentino. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* 1: 245-256.

Lorandi, Ana María y Roxana Boixadós
1987-1988. Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *RUNA* 17-18: 263-419.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río
1992. *La Etnohistoria: Etnogénesis y Transformaciones Sociales Andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Madrazo, Guillermo
1990. El proceso enfitéutico y las tierras de indios en la Quebrada de Humahuaca (Puna de Jujuy). Período nacional. *Andes. Antropología e Historia* 1: 89-114.

Medina, María Clara
2002. *Landless women, powerful men. Land, gender and identity in NW Argentina (Colalao-El Pichao, 1850-1910)*. Tesis doctoral, Göteborg University.

Nacuzzi, Lidia
1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Noli, Estela
2003. Pueblos de indios, indios sin pueblos: los calchaquíes en la Visita de Antonio Martínez Luján de Vargas. *Anales, Nueva Época* 6: 329-363.
2005. Representaciones del pasado étnico y familiar: dinámicas de la memoria y el olvido en los indígenas de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán. En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Cd-Rom.

Pacheco de Oliveira, Joao
1998. Uma etnologia dos 'indios misturados'? Situação colonial. Territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4-1: 47-77.

Platt, Tristan
1982. *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Quijada, Mónica
2004. De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales.

Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI. En W. Ansaldi (coord.); *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*: 425-450. Buenos Aires, Ariel.

Rasnake Roger

1989. *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz, Editorial Hisbol.

Reyes Fajardo, Carlos

1965. Estudios sobre el valle de Tafí y de Amaicha del Valle. Datos históricos y culturales. Biblioteca del Archivo Histórico de Tucumán. Mimeo.

Rodríguez, Lorena

2004. Migraciones en los Andes Meridionales. El caso de los atacameños en Santa María durante la segunda mitad del siglo XVIII. *Revista Andina* 39: 103-23.

2008. *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí. Santa María, fines siglo XVII-fines del XVIII*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

2009. Los usos del sistema judicial, la retórica y la violencia en torno a un reclamo sobre tierras comunales. Amaicha del Valle, siglo XIX. *RUNA* 30 (2): 135-150.

Serulnikov, Sergio

2003. De forasteros a hilacatas: una familia andina de la provincia de Chayanta, siglo XVIII. *Jarbüch für Geschichte Lateinamerikas* 40: 43- 70.

Teruel, Ana y Cecilia Fandos

2009. Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América* 35: 233-256.

Wachtel, Nathan

1997. Notas sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales. En Varón Gabai, R. y J. Flores Espinoza (eds.); *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes*: 677-690. Lima, IEP.

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México, FCE.

Zanolli, Carlos

2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

RESEÑAS

Grosso, José Luis. 2008. *Indios Muertos, Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza*. Córdoba. Encuentro Grupo Editor. 252 p.

Este libro, producto de la Tesis Doctoral de José Luis Grosso defendida en la Universidad de Brasilia, constituye un análisis histórico-antropológico sobre el proceso de conformación de identidades en la provincia de Santiago del Estero. El autor se propone dar cuenta del proceso de invisibilización y exclusión de la población indígena y negra del actual territorio de la provincia de Santiago del Estero desde el período colonial hasta la actualidad.

Grosso considera a la “invisibilización” como el resultado de la creación de una identidad provincial homogénea. Este proceso, sin embargo, se inicia con la llegada de los españoles a la región y se torna evidente en los primeros censos borbónicos, a partir de la utilización de categorías como, “zambos”, “mulatos” y “criollos”, que subsumen en ellas otras identidades. A lo largo de los siglos, esta práctica de negación hegemónica implantada por un modelo dominante como fue el colonial continuó dando sus frutos durante el proceso de consolidación del Estado Nación en la Argentina. Así, presidentes como Mitre, Sarmiento y Avellaneda establecieron los ejes de una política “civilizada” contra el “salvajismo indígena”, generando prácticas como matanzas y hambrunas que dieron como resultado una disminución de la población indígena del área en muy poco tiempo. Según el autor, lo indígena fue excluido y fragmentado por la guerra, y la nueva paz social terminó por invisibilizarlo y sepultarlo bajo el nuevo modelo de ciudadanía.

Ahora bien, Grosso afirma que los indios no están muertos y los negros no son invisibles. Tal fue el modelo que se quiso implementar pero que no logró llevarse a cabo en su totalidad, ya que hoy en día muchos fenómenos sociales dan cuenta de estas identidades negadas. El autor sostiene que es a partir de la lengua quichua y de la religión popular que estas identidades diversas sobreviven y emergen. Basa su análisis en fuentes del Museo Histórico y el Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero y del Archivo General de la Nación, así como en trabajos de campo realizados en distintas localidades de la provincia entre 1887 y 1997. El libro se encuentra dividido en cuatro capítulos que resumiremos a continuación.

En el primer capítulo: “*La episteme nacional recubre las relaciones coloniales: La argentinización de los santiagueños*”, se intenta dar cuenta de las condiciones del proceso de homogenización e invisibilización, partiendo de la situación de los indígenas en relación al Estado-nación y para

identificar luego sus raíces en las características de las relaciones coloniales en la región. Demuestra así cómo se gestó y fortaleció una identidad nacional a partir de una política de “des-etnización”, desde la diferenciación y la exclusión. El autor habla de “episteme nacional” para referirse a las categorías que hicieron posible el modelo de ciudadanía nacional, como por ejemplo ciudad/desierto- civilización/barbarie, instrumentos que al no ser cuestionados terminaron por volverse ejes absolutos. En este capítulo el autor recurre al análisis de los censos borbónicos realizados desde 1778 para demostrar su tesis, mostrando cómo las uniones entre indígenas e integrantes de la colonia fue gestando una población mestiza que favoreció la creación de categorías que homogeneizaron a la población y excluyeron a los indígenas y negros.

En contraste con este primer capítulo, donde se enfatiza el análisis estadístico de los censos, en las siguientes secciones el autor utiliza un recurso metodológico diferente. Se basa en fuentes históricas tales como poemas, canciones, como también la realización de entrevistas. En el segundo capítulo: “*Los inconstantes cursos del habla: bilingüismo quichua-español*”, el autor sostiene que el uso de la lengua quichua en la actualidad guarda estrechos vínculos con la visibilidad de la condición indígena en Santiago del Estero. A la vez que el hablar esta lengua da cuenta de este vínculo histórico, también significa ser humillados socialmente; es por ello que se prefiere negar su conocimiento, distanciándose así de esta identidad. Según Grosso, el miedo a hablar quichua se relaciona al miedo a ser considerado “indio”. Sin embargo, “la táctica bilingüe” utilizada por sus habitantes es constante y se refleja tanto en zambas, coplas, poemas como en el habla cotidiana.

En el tercer capítulo del libro, “*Fragmentos indios en la escenografía de la muerte*”, el autor analiza el pasado indígena en Santiago a partir de las visitas a diversas localidades en las que se han descubierto yacimientos arqueológicos. Analiza la relación entre los habitantes de estas localidades y aquellas poblaciones pasadas, de cuya existencia hablan los cementerios. No se reconoce según el autor, una descendencia directa de éstos: “para la gente son todos ‘indios’, ‘*los indios muertos*’” (p.141). No obstante, la población actual realiza fiestas, encuentros y rituales que dan cuenta de un respeto hacia esos indios que allí supieron vivir. Uno de estos rituales que el autor analiza en este capítulo son las “alumbradas”.

En el último capítulo: “*Indios y negros entre santos y salamancas*”, se ofrece una recopilación de rituales y fiestas de los santos que contienen elementos de la población indígena y negra que aún hoy los habitantes santiagueños siguen realizando. En esta parte del libro el autor, continúa la línea que analiza en el capítulo anterior, donde describe el “ritual de alumbrar” y los “velorios” -que asocian a indios muertos, “muertos con poder” y santos- y otros rituales y mitos extendidos en la región, en los que encuentra otros

modos de conexión con esta población indígena “invisible”. Este es el caso del mito de la Cruz del Señor de los Milagros de Mailín, el culto a San Esteban-llamado el “santo indio”- y a Santa Bárbara, la Purísima de Tuama, santos que fueron “indianizados”. El análisis se extiende también al mito-ritual de “la Salamanca”, asociado al africano “mandinga”, llamado en occidente “diablo”, o “supay” en quichua, vinculado en la zona a San Miguel de Añatuya, que es un diablo negro. A partir básicamente de entrevistas realizadas en el campo el autor identifica la forma y componentes de esta religión “popular”, proponiendo que la misma se vincula a una lucha simbólica dentro de las representaciones eclesiásticas locales, tanto en términos lingüísticos como en iconográficos. En relación a estos dos componentes, el autor sostiene que si el indio se encuentra negado, sobre el componente negro pesa una doble negación, ya que ni siquiera se cuenta con la “muda materialidad” de los huesos y las tinajas de esos indios que ya “están muertos”. Grosso remite esta diferencia a la jerarquía de las castas, existente durante la colonia, por la que los “negros” estaban por debajo de los “indios” Así, “lo negro” subyace a la desaparición de “lo indio”, es lo que primero “desaparece”, ya que es la primera alteridad. En otras palabras, lo negro es lo primero que se niega. Así, el diablo “San Miguel de Añatuyo” es una de las pocas manifestaciones de “lo negro” en el espacio santiagueño. El autor afirma que “en la Mesopotamia santiagueña, lo ‘indio’ aflora en una meseta de fragmentos mucho menos profunda que la infernalidad de lo negro. Estableciendo algunas homologías estructurales: lo ‘indio’ se manifiesta en las fiestas de los santos, en un tiempo y un espacio canónico, un tiempo previsible, recurrente, consagrado y un espacio sacralizado por la iglesia; lo ‘negro’ se esconde en las salamancas, en un tiempo-espacio satanizados, un tiempo imprevisible, aleatorio, profano, y un espacio subterráneo, infernal, ambiguo no admitido” (p. 234).

Consideramos que el aporte sustancial del autor en este libro es su planteo de la identidad “santiagueña” no como el producto de una “mezcla”, ni de una “combinación” de componentes indígenas, negros y españoles, sino como resultado de una lucha social y simbólica, en la que las políticas etnocidas no lograron borrar las diferencias y tradiciones de los “otros” no deseados. Es en este sentido un gran aporte a los escasos estudios históricos y antropológicos realizados hasta el momento sobre este aspecto de la población de Santiago del Estero, sino también para valorización e inclusión de las poblaciones que aún viven allí y son actores protagónicos en esta historia.

MALENA CASTILLA *

* Estudiante avanzada de la Carrera de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FF. y L., UBA), Argentina. E-mail: malenacastilla@hotmail.com

Valko, Marcelo. 2010. *Pedagogía de la Desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo. 413 p.

Marcelo Valko es psicólogo egresado de la Universidad de Buenos Aires y se dedica a la investigación antropológica. En *Pedagogía de la Desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*, su última publicación nos propone una revisión histórica del drama sufrido por los pueblos originarios de Argentina luego de las campañas militares propugnadas por los mismos próceres que nuestra “historia oficial” ensalza una y otra vez en sus “proféticas campañas”. El autor plantea que desde los inicios de la conquista de América se viene realizando un genocidio no reconocido, del cual esta publicación se ocupará del último cuarto del siglo XIX en el actual territorio argentino. La “pedagogía de la desmemoria” refiere a la larga construcción de un imaginario que se forma a partir de un doble movimiento de invisibilización de los hechos y glorificación de sus victimarios, que amputa nuestra memoria y tergiversa los hechos históricos, convirtiendo en héroes personajes que propiciaron numerosas atrocidades y abusos. El libro se propone construir otra narrativa, desenmascarando la que estamos acostumbrados a escuchar, a partir de una visión crítica que nace de principios éticos que no encuentran límites temporales. Desarrolla este propósito a lo largo del análisis de numerosas fuentes históricas, muchas referidas a publicaciones periodísticas del período. Su intención es la de sacar a la luz hechos que permitan proponer a los lectores una mirada diferente sobre la construcción de la identidad argentina y sus orígenes. A lo largo de estas páginas, las imágenes de una “Argentina granero del mundo, blanca, culta y europea” se contraponen con aquellas que nos muestran los destinos que debieron sufrir los habitantes indígenas de estas tierras, que no tenían lugar dentro del proyecto económico de las elites porteñas.

El libro comienza con un prólogo en el que Osvaldo Bayer nos insta a recuperar la memoria sobre lo acaecido en esta época, desmitificando los discursos oficiales que justifican las atrocidades que sufrieron los pueblos originarios. Nos propone seguir en la línea del autor, investigando sin escandalizarnos por la caída de “héroes nacionales”, en la renuncia a aceptar

una historia que justifica la aniquilación del “otro”, con el telón de fondo de intereses políticos y económicos mezquinos.

El autor analiza la construcción de un imaginario sobre los indígenas recorriendo los más variados discursos –desde filosóficos y científicos hasta de la literatura, el periodismo y la política– en los que reconoce la gestación de una imagen acerca del indio que sirve como cobertura ideológica a las prácticas genocidas descriptas a lo largo de esta obra. Los enemigos cargan con diferencias que anulan su humanidad, en contra de un “nosotros” que se exhibe como fuente de la civilización. Los indios son los ladrones, delincuentes, salvajes, enemigos “anacrónicos” de la modernidad. Analiza estos discursos tanto en la prosa de Sarmiento como en los textos escolares que justifican el “éxito” de la campaña de Roca frente a la eliminación de los indios.

Distanciándose de las definiciones que pretenden encuadrar a los genocidios dentro de parámetros precisos, que excluyen matanzas no sistematizadas, propone basarse en la definición del brasilero Orlando Villas Boas, que no implica sólo la matanza en su definición de genocidio, sino que hace hincapié en la estructura de exclusión y desarraigo que aniquila culturas en pos del “desarrollo”. Al separarse de los llamados “cadaverólogos” que teorizan sobre los muertos, propone una narrativa menos interesada en definiciones formales ofreciendo una visión quizás menos académica aunque fuertemente sostenida en la búsqueda y lectura de fuentes.

Se refiere a la zanja del Ministro de Guerra Alsina como la concreción de la ya tan sedimentada oposición entre el “nosotros civilizado” y el “ellos bárbaro”, demarcando en el territorio el límite ya instalado en el imaginario social. Roca, sucesor de Alsina, comenzará a trabajar en la campaña al desierto, reorientando la política anterior. La coyuntura económica necesitaba de su accionar, el sector agroganadero favorecido por la expansión de las exportaciones necesitaba de más tierras, aquellas que los “ociosos indios” no hacían producir con la racionalidad económica que exigían los tiempos que corrían. Con la ayuda del telégrafo y del fúsil Remington, el ejército avanza sobre la frontera, mientras crecen los precios de las tierras indígenas. Entre las imágenes que se suceden al leer estos capítulos, encontramos la matanza del hermano de Roca, Rudecindo, a la delegación de ranqueles que llega a Villa Mercedes para dialogar con las autoridades, así como la captura y humillación pública del cacique Pincén.

Pero la mayor parte de estas prácticas genocidas ocurrirán no en el campo de batalla, sino sobre los prisioneros. Estos plantean a la sociedad el debate de qué hacer con sus destinos, esperarán en campos de concentración su destino final. Muchos perecerán en los traslados o producto de las epidemias de viruela que azotaron al mayor campo de concentración, el de

la Isla de Martín García, que recibirá a evangelizadores como Birot, quien llevará registro de defunciones y bautismos, documentación que arroja luz sobre estos hechos. Estos desterrados invisibles, tendrán diferentes destinos, como el servicio doméstico en casas de familias porteñas, el ejército o los ingenios azucareros, como mano de obra barata. El autor transcribe anuncios de la prensa acerca de las remesas de indios que llegaban a la ciudad para ser destinados a quienes los requerían. Algunos se presentaban a llevar esta “chusma”, término que refería a los niños y mujeres, con cartas de recomendación. Desfilan imágenes que nos hacen preguntarnos quiénes eran los bárbaros, estas comunidades desterradas y ultrajadas de sus culturas; o aquellos que permitían la separación de familias, las muertes espantosas y las vidas explotadas para el enriquecimiento de los emprendimientos productivos de la época.

Valko realiza también un recorrido por la literatura del siglo XIX, en donde el emblema de la cautiva condensa la blancura de la “civilización”, en contraste con el “salvajismo” del indio, patentado en su deseo erótico irrefrenable. Nos llama la atención sobre un punto interesante: estas imágenes no impidieron en su época el desinterés de las autoridades sobre las cautivas reales que serán confinadas, también, en la isla Martín García. Ello puede constatarse, según el autor, en las actas de bautismos y de defunción de la época. Otro aspecto resaltado por el autor es la intervención de la Iglesia en este proceso, a partir de la creación, en 1872, del Consejo de Conversión de los Indios. La iglesia arremete contra el último escondite de memoria de estos pueblos, anunciando en los diarios de la época las iglesias y las horas en dónde se harán bautismos masivos para todos aquellos que quieran llevar a los indios que tengan en su poder. También se acudirá a su ayuda para manejar la terrible situación en la Isla Martín García, que frente a la epidemia de viruela sobrepasaba hasta a los especialistas enviados a trabajar allí, como se puede ver en los relatos del doctor Sabino O'Donell.

El libro también nos provee de interesantes fuentes como el relato de un galés, que retrata lo que sin dudas es un campo de concentración en Valcheta, en donde se describe el tejido de alambre de púas que delimitaba el espacio que recorrían estos “nadies” en condiciones inhumanas pidiendo pan a los que pasaban. Esta reconstrucción, documentada en base a fuentes, se complementa con un apéndice en el que puede hallarse una selección de las publicaciones e imágenes que han servido de fuentes para esta investigación.

El libro de Marcelo Valko se propone ofrecer una narrativa diferente a la de la historia tradicional. Su prosa, que recorre esta etapa de nuestra historia desde la óptica de la ética y los derechos humanos, atrapa y a la vez indigna. Si bien encontramos autores que consideran anacrónico el uso del concepto de

“genocidio” para analizar las prácticas del estado sobre la sociedad indígena de Pampa y Patagonia a fines del siglo XIX, considero legítima su aplicación en tanto otorga el valor necesario para juzgar este proceso histórico, permitiendo recuperar una memoria que sea justa para con los pueblos originarios que hoy reclaman por sus derechos. Encontramos en Valko un autor que no se encasilla en discusiones teóricas sino que se esfuerza por dar visibilidad a acontecimientos con el objetivo de recuperar para nuestros muertos la dignidad que este genocidio bajo sus representaciones oficiales les negó.

MARIA SOL OTTINI*

* Estudiante avanzada de la Carrera de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FF. y L., UBA), Argentina. E-mail: solottini@gmail.com

Juan José Santos. 2008. *El Tata Dios. Milenarismo y xenofobia en las pampas*. Buenos Aires, Sudamericana. 222 p.

La madrugada del año nuevo de 1872 encontró a la ciudad de Tandil en circunstancias dramáticas. Un grupo de medio centenar de gauchos asesinó de manera brutal a 36 inmigrantes residentes en la ciudad. Los asesinos decían obedecer a un conocido curandero de la zona, apodado Tata Dios, portaban cintas blancas y punzó y vivaban a la Confederación Argentina y la religión, a las cuales pretendían defender de extranjeros y masones.

Juan José Santos utiliza este hecho como vía para analizar una serie de cuestiones vinculadas a la sociedad rural bonaerense en la segunda mitad del siglo XIX. El tema ya ha sido tratado con anterioridad por otros autores entre los que podemos mencionar a Hugo Nario, Juan Carlos Torre y John Linch¹. Allí, los crímenes de Tandil son presentados como una reacción de los pobladores de las zonas rurales ante las transformaciones sociales y productivas de la región. Como veremos, el libro de Santos da una interesante vuelta de tuerca a esta cuestión, lo que resulta en un análisis complejo y estimulante. La obra está dirigida a un público amplio, por lo que se encuentra despojada de los aspectos más áridos de la literatura académica, sin por ello resignar rigurosidad y solidez. El autor trabaja con gran cantidad de fuentes, algunas de ellas novedosas. Lamentablemente, y quizás por las características señaladas más arriba, no se encuentran detalladas en la bibliografía ni se señala los archivos en los que se encuentran depositadas.

En los primeros dos capítulos se analiza la recepción de la población inmigrante en Argentina. Santos sugiere que los primeros años de la década de 1870 están marcados por un balance de los resultados de la afluencia extranjera, que implicaron cierta desilusión con respecto a las expectativas iniciales, y el surgimiento de planteos críticos con respecto a la situación de

¹ Hugo Nario: *Tata Dios, el mesías de la última montonera*, Buenos Aires, Plus Ultra (1976), *Los crímenes de Tandil, 1872*, Buenos Aires, CEAL (1983); *Mesías y bandoleros pampeanos*, Buenos Aires, Galerna (1993); Juan Carlos Torre: "Los crímenes de Tandil" en *Todo es Historia* 4, 1967: 4-40; John Linch: *Masacre en las pampas. La matanza de inmigrantes en Tandil, 1872*. Buenos Aires, Emecé (2001).

precariedad de la población rural nativa con respecto al inmigrante. Estos últimos estaban exceptuados de las pesadas cargas militares, que constituían una constante sangría para los criollos. En el tercer capítulo el autor se centra en la recepción que la prensa hizo de los crímenes, lo que le permite adentrarse en los tópicos de discusión centrales en la época a la luz de los cuales la matanza fue leída. Entre ellos, podemos mencionar, además de la cuestión inmigratoria, el avance de una creciente secularización y los diversos problemas relacionados con las áreas rurales de la provincia. En especial, la administración de la justicia y el orden público, la situación de la frontera y las condiciones de vida de la población rural.

En los capítulos siguientes Santos analiza a los protagonistas. Los asesinos parecen haber sido vecinos respetados en la comunidad, sin antecedentes judiciales y, aunque en general relativamente pobres, carentes de apremios económicos notorios. La masacre fue llevada a cabo con un grado apreciable de organización y planificación, que incluyó claras distinciones de roles y el uso de símbolos identificatorios y una proclama escrita. Los objetivos de la violencia fueron cuidadosamente seleccionados y excluyeron explícitamente el enfrentamiento con criollos. Llama la atención la convicción que los asesinos tenían de contar con el apoyo tácito de la población rural. Esa convicción se expresó en la ausencia de presiones para con aquellos que fueron renuentes a sumarse, así como en la seguridad de que no serían objeto de delaciones. Existiera o no un apoyo tácito al accionar del grupo, todo indica que este se montaba en un conjunto de ideas generalizadas sobre la problemática rural y sobre sus causas.

El rol de Gerónimo Solané, Tata Dios, no es del todo claro. Si bien todos los implicados lo reconocen como el inspirador de los crímenes, ninguno escuchó de su boca la convocatoria al movimiento. Esta fue realizada por un gaucho llamado Jacinto Pérez, quien aseguraba hablar en nombre de Solané, pero que nunca pudo ser interrogado. Sin embargo, parece haber poseído algunas características asociadas a los líderes mesiánicos. Se le atribuían milagros y la capacidad de realizar presagios, entre otros poderes. Aún cuando no tuviese que ver directamente con los asesinatos, Solané parece haber concentrado en sí mismo las expectativas de la comunidad. En todo caso, además de atender sus males físicos y ofrecer un ámbito adecuado para su devoción religiosa, ante la escasez endémica de sacerdotes católicos en la campaña, un rol de Tata Dios destacado por Santos es el de su “hospital”. En las cercanías de la casa del curandero se reunían hasta 300 personas que combinaban durante su estadía rezos y cantos con noches de guitarreadas y juegos de azar. Dicho espacio de interacción pudo haber sido importante para el intercambio de ideas y experiencias sobre los dramas comunes compartidos y, eventualmente, para imaginar probables soluciones a sus pesares

e interpretar un conjunto de señales pasibles de ser identificadas con signos apocalípticos.

Los elementos que pueden haber confluido en una explicación apocalíptica de los males de la campaña, y en la identificación de los culpables con “gringos y masones” son analizados en el capítulo nueve. Para evitar la expansión de las epidemias de cólera y fiebre amarilla se implementaron un conjunto de medidas que generaron cierta incomodidad en la población y dotaron de mayor visibilidad a masones y médicos. Las estrategias utilizadas para detener la enfermedad pueden haber sido percibidas por los paisanos como inútiles e incluso diabólicas. Y, con una curiosa inversión, como responsables de la peste. En segundo lugar, existen en distintas fuentes referencias a una proliferación de procesiones y rezos colectivos en otras partes de la provincia, vinculadas con las sequías de 1869 y 1870. Existen, además, referencias que aluden a la creencia en mensajes celestiales, expresados por distintas personas en varios lugares. El malestar generalizado con respecto a los inmigrantes, por último, es ilustrado por el autor a partir del análisis de los conflictos derivados de la compra ilegal de cueros, por comerciantes extranjeros, en la vecina Azul.

En los capítulos diez y once, Santos se centra en la dimensión ritual del levantamiento y en los recursos simbólicos extraídos de la tradición política federal. En una ceremonia previa a los crímenes, los conjurados fueron proclamados como elegidos de entre “los argentinos” y “los de la religión” contra los “gringos y masones”. Al tiempo que eran reconocidos como especiales dentro de la colectividad a la que pertenecían, los participantes en la ceremonia eran radicalmente separados de los extranjeros. Los símbolos y discursos expresados ritualmente en la ceremonia tienen su origen, para el autor, en las prácticas de cooptación política del período rosista. De allí provendrían una serie de dicotomías que, amalgamando lo nacional con lo católico por un lado, y lo masón con lo extranjero por el otro y vinculando el primer par con el igualitarismo de la vida rural, instituye al segundo como agente del mal, vinculando la desigualdad, la amenaza extranjera y la masonería.

Como concluye el autor, el análisis de los crímenes de Tandil pone en cuestión algunas lecturas tradicionales que los perciben como reacción nativista y atávica ante el avance de la modernidad. Dichas perspectivas, presentes en las obras más representativas sobre el tema, se centran en la dificultad de los pobladores rurales para adaptarse al progreso. Sin embargo, como muestra Santos, las dificultades que estos encontraron para aprovechar las oportunidades abiertas, no pueden ser abstraídas de la desigualdad existente entre nativos y extranjeros. Al tiempo que el estado reconocía, a estos últimos, igualdad de derechos, privaba en la práctica a los nativos de su libertad, mediante la ominosa política de levas militares que marcó fuer-

temente a la campaña bonaerense durante este período. El acenso social, que las particulares condiciones de la época hacían posible para los extranjeros, estaba en la práctica vedado a buena parte de la población criolla, arrancada para servir en conflictos internos y externos. El movimiento milenarista y xenófobo, concluye Santos, sólo es “tradicional” en la medida en que extrae sus recursos simbólicos de las tradiciones culturales, políticas y religiosas que conforman la experiencia de los criollos. Pero las identificaciones y oposiciones construidas por los asesinos son incomprensibles sino es con arreglo a las políticas estatales de discriminación en torno a las cuales estos recursos simbólicos cobran sentido.

GUIDO CORDERO *

* Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, (FF. y L., UBA) Argentina.
E-mail: corderoguido@yahoo.com.ar

MEMORIA AMERICANA. CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

Revista de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas.
Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires
Puán 480, piso 4º, of. 416. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina.
Fax: +54 11 4432 0121
e-mail del Comité Editorial: macecomite@yahoo.com
e-mail para canje: memoriaamericana@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria (MACE) es una revista científica que publica la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Aparece semestralmente en línea y una vez al año en papel. *MACE* recibe: a) artículos originales que sean resultados de investigaciones científicas originales o de discusiones y puestas al día sobre diversos temas referidos a la etnohistoria, la antropología histórica o la historia colonial de América (de una extensión de hasta 25 páginas), b) reseñas de libros cuya temática esté relacionada con las de la revista y se hayan publicado en los dos años previos a la edición del número (de una extensión de hasta 3 páginas), c) discusiones sobre artículos aparecidos previamente en la revista (de una extensión de hasta 10 páginas). En todos los casos, el número de de páginas incluye notas, cuadros, figuras y bibliografía.

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación a *MACE*, deben ser presentados en soporte informático en un procesador de textos compatible con Windows. Deberán ser dirigidos a la dirección de e-mail: macecomite@yahoo.com en su versión definitiva, con nombres, direcciones, teléfonos y dirección de correo electrónico de el/la autor/a o autores.

Los manuscritos serán sometidos a un proceso de evaluación que se desarrollará en varias etapas. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por el Comité Editorial y la Directora de *MACE*, quienes determinarán si el manuscrito cumple con los requisitos temáticos y formales que se explicitan en estas instrucciones y decidirán su envío a dos pares consultores externos. Luego, le requerirá al autor la firma de un compromiso de originalidad, y los pares externos -que serán anónimos- determinarán si el manuscrito es: a) aceptado sin modificaciones, b) aceptado con modificaciones menores, c) aceptado con modificaciones de fondo, o d) rechazado. Finalmente, se le dará un plazo al autor para que introduzca las modificaciones sugeridas y recién entonces el Comité Editorial de *MACE* se expedirá sobre su aceptación enviando una certificación a el/la autor/a o autores. En caso de discrepancia en las opiniones de ambos evaluadores, el manuscrito será enviado a un tercer par consultor para decidir o no su publicación. Los resultados del proceso de evaluación académica son inapelables en todos los casos.

Se explicitan a continuación los requisitos formales que indefectiblemente deben cumplir los manuscritos para ser considerados por el Comité Editorial de MACE.

Todas las colaboraciones deberán ajustarse al siguiente formato:

- Deben estar escritas con interlineado 1 y 1/2 en todas sus secciones, en hojas numeradas de tamaño A4. La fuente debe ser arial, tamaño 12 y los márgenes inferior y superior de 2,5 cm e izquierdo y derecho de 3 cm.

- Orden de las secciones:

- 1) Título en español y en inglés, en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.
- 2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada a pie de página (del tipo *) indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica y dirección electrónica.
- 3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras en español y en inglés. Palabras clave en español y en inglés, hasta cuatro.
- 4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Se separarán los párrafos con interlineado doble y no se dejarán sangrías al comienzo de cada uno. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla “Enter”, “Intro” o “Return” sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o las palabras en negrita.

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el texto, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar en formato jpg o tif en 300 dpi. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema Autor año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta dos autores; si son más de dos, se nombra al primer autor y se agrega *et al.* En la lista bibliográfica aparecerá el nombre de todos los autores.

* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año*.

Las citas textuales de hasta tres líneas se incluirán en el texto, encomilladas, con la referencia (Autor año: página). Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda con un tabulado, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después, no se utilizan comillas al comienzo ni al final. Al finalizar la cita textual se mencionará (Autor año: páginas). No utilizar nota para este tipo de referencia bibliográfica.

Las notas al pie deben escribirse con el comando correspondiente del procesador de textos que utilice el autor. No deben aparecer al final del archivo de texto ni es necesario crear un archivo aparte para las mismas.

5) Agradecimientos.

6) Bibliografía citada. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. *Publicación* volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: el punto después del año. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones. No se deben encomillar los títulos de artículos o capítulos de libros. No se usan las palabras “volumen”, “tomo” o “número” sino que se pone directamente el número de volumen, tomo, etc. Tampoco se usa la abreviatura “pp.” para indicar páginas sino que se ponen las páginas separadas por guiones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes y/o memorias. Ejemplo de cita en el texto: Lista ([1878] 1975), lo que deberá coincidir con la forma de citar en la lista de bibliografía citada.

Ejemplo de lista bibliográfica:

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi
1987. *10.000 años de Historia Argentina. Introducción a la Arqueología y Etnología*. Buenos Aires, EUDEBA.

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45.

Eidheim, Harald

1976. Cuando la identidad étnica es un estigma social. En Barth, F. (comp.); *Los grupos étnicos y sus fronteras*: 50-74. México, FCE.

MACE requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos, o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.

El Comité Editorial

ANTIPODA

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA
Nº 9, JULIO - DICIEMBRE 2009
ISSN 1900-5407 · antipoda@uniandes.edu.co

PUBLICACIÓN SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Di rección postal: Carrera 1 Nº 18A-10 · Edificio Franco, P iso 5 · Bogotá D. C., Colombia
Teléfono: 57.1.339.49.49, Ext. 3483 · Telefax: 57.1.332.4510
Página web: ht tp://antropologia.uniandes.edu.co

Í N D I C E

PRESENTACIÓN

ANTROPOLOGÍA (Y LO) VISUAL

MONICA ESPINOSA Y JUANA SCHLENKER 11

MERIDIANOS 17

ESTUDIOS VISUALES E IMAGINACIÓN GLOBAL

SUSAN BUCK-MORSS 19

CINEMA TRANSCULTURAL

DAVID MACDOUGALL 47

A LA CAZA DE BALLENAS: LA EXPLORACIÓN DOCUMENTAL

CONVERSACIÓN CON EL DIRECTOR GARY KILDEA A PROPÓSITO
DE LA PROYECCIÓN DE SU PELÍCULA *KORIAM 'S LAW*

..... 89

MARÍA TERESA HINCAPIÉ Y EL "ACTOR SANTO":

SACRALIZAR LO COTIDIANO

MARTA RODRÍGUEZ 113

PARALELOS 133

MUSEOS, ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA Y REPRESENTACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES

JAIME AROCHA Y SOFÍA GONZÁLEZ 135

RECOLECCIONES SONORAS Y VISUALES DE ESCENARIOS DE MEMORIAS DE LA VIOLENCIA

CATALINA CORTÉS SEVERINO 165

LA DIFÍCIL TAREA DE DOCUMENTAR:

SANS SOLEIL Y NEWS FROM HOME, DOS PROPUESTAS POCO
ORTODOXAS DE REPRESENTACIÓN

JUANA SCHLENKER 199

MOMENTOS DE SILENCIO, SERIE 1-8

JUAN CARLOS ORRANTIA 217

LA MIRADA ERÓTICA

CUERPO Y *PERFORMANCE* EN LA ANTROPOLOGÍA VISUAL

ELISA LIPKAU 231

PANORÁMICAS 265

EL LEGADO RADICAL DE CHARLES R. DARWIN A LAS CIENCIAS SOCIALES

GABRIEL DE LA LUZ RODRÍGUEZ 267

FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

VOLUMEN 15-1

C ONTENIDO

Enero-junio 2010

“Y Dios se hizo música”: la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los
Pueblos de Indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII

DIANA FARLEY RODRÍGUEZ

Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el
siglo XVII

SILVIA HAMUI SUTTON

Mazapil, Zacatecas, México: un ejemplo de estructura agro-ganadera colonial (1568-1810)

FRANCESCO PANICO, CLAUDIO GARIBAY

La encomienda entre los pueblos de la provincia páez en el siglo XVII

MARCELA QUIROGA ZULUAGA

Autoridade Mestiça no Brasil: Territórios de Mando no sertão do São Francisco, século XVIII

CÉLIA NONATA DA SILVA

Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas

RODOLFO AGUIRRE

COLABORACIONES

Envíenos sus manuscritos originales

Extensión máxima de 20 a 25 páginas tamaño carta, letra Times New Roman 12 puntos

Correo electrónico: revistafronteras@icanh.gov.co

Página web: www.icanh.gov.co

PUNTOS DE VENTA

Principales librerías colombianas

Ejemplar Suelto \$20.000 (U\$ 10)

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)

Calle 12 No. 2-41 A.A. 407 Bogotá-Colombia, Tel: (571) 5619500 ext 118

EDICIÓN COMPLETA EN LÍNEA

La revista también puede consultarse en línea desde el volumen 6 en nuestra página web y en la
página de Redalyc, en el área de historia: www.redalyc.org