

51.07
1 B7C

**Heraclio Bonilla
Compilador**

**Los Andes en la Encrucijada
Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX**

004081



**Ediciones Libri Mundi
Enrique Grosse-Luemern
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLACSO - Sede Ecuador**

*A Enrique Grosse
en homenaje a su espléndido trabajo*

- © Heraclio Bonilla, Carlos Contreras, Alejandro Diez H., Luis Miguel Glave, Xavier Izko, Erick D. Langer, Florencia E. Mallon, Martha Moscoso, Silvia Palomeque, Galo Ramón V., Gustavo Rodríguez O., Enrique Tandeter
- © Coedición: Ediciones Libri Mundi - Enrique Grosse-Luemern y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO - Sede Ecuador
Primera edición: 1991

Portada, diseño gráfico y fotocomposición:
Grupo Esquina editores-diseñadores S.A.

Impresión:
Imprenta Mariscal

ISBN: 9978-9902-6-7

Ediciones Libri Mundi: Juan León Mera 851 - Casilla 3029 - Quito, Ecuador
FLACSO - Sede Ecuador: Av. América 4000 - Casilla 6362 CCI - Quito, Ecuador

Presentación

La reflexión sobre el tema de las comunidades indígenas de los Andes ha sido tradicionalmente asumida por las Ciencias Sociales desde perspectivas antropológicas, fundamentalmente. El interés de los economistas sobre el tema, de más reciente data, ha alcanzado en algunos casos resultados importantes. Tanto en uno como en otro caso, los avances para empujar la frontera del conocimiento son significativos. No obstante, el horizonte temporal de esos estudios requiere del aporte de perspectivas históricas, tanto para comprender los cambios internos de las comunidades campesinas de los Andes a través del tiempo, cuanto para evaluar las implicancias de esos cambios en las mutaciones del conjunto de las sociedades rurales. Ello, desde perspectivas comparativas, contextualizadas en el marco cultural de los Andes.

*El libro que el lector tiene en sus manos, **Los Andes en la Encrucijada**, resume esas preocupaciones. Si bien el texto reúne formalmente gran parte de las ponencias presentadas a un seminario internacional realizado en Quito en marzo de 1989, su contenido es el resultado de varios años de trabajo realizado por connotados especialistas sobre el complejo y poco conocido problema de las comunidades de campesinos indígenas en el siglo XIX.*

El texto no pretende proporcionar respuestas a todas las preguntas relevantes que el tema y el período evocan, desde luego. Pero sí —y como lo advierte Heraclio Bonilla en la In-

roducción— el estudioso sobre los Andes y sus comunidades puede encontrar en las páginas de este libro nuevos hallazgos y perspectivas para comprender el papel que tuvo la centuria de los “Libertadores” y los Liberales en la transformación de las comunidades campesinas y, por consiguiente, en los cambios del conjunto del “paisaje” rural andino.

Con la publicación de este libro, la Sede Ecuador de FLACSO aspira a contribuir a la discusión de un tema que amerita la atención de las ciencias sociales latinoamericanas y andinas, y especialmente, el trabajo y diálogo interdisciplinar entre antropólogos, economistas e historiadores, a fin de avanzar en la comprensión de la génesis y naturaleza de procesos históricos de profunda relevancia para la comprensión del presente.

Al poner a consideración de sus lectores esta obra, quiero dejar consignado la satisfacción que para la Sede Ecuador de FLACSO ha constituido la cooperación con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, y el reconocimiento por el respaldo otorgado por la Fundación Wenner Gren, que hicieron posible la realización exitosa del Seminario Internacional que dio génesis a la iniciativa de publicar las reflexiones que aquí presentamos. Debo consignar, además, mi reconocimiento especial a Heraclio Bonilla, Coordinador del Área de Historia de la Sede, bajo cuya impecable conducción se organizó el Seminario y se compiló la obra. La valiosa colaboración de Christiana Borchart de Moreno, Profesora Asociada del Área de Historia, merece, asimismo, especial mención, tanto por el papel que desempeñara en la preparación del Seminario, cuanto en la producción del libro. Patricia Wattel prestó invaluable apoyo editorial. La asistencia administrativa de Olga Ubidia en la organización del Seminario debe, asimismo, ser mencionada.

Introducción

Una de las instituciones fundamentales de la sociedad rural andina es la comunidad de indígenas, constituida por un grupo de familias campesinas que si bien han perdido el acceso colectivo a sus recursos y a la distribución comunitaria del producto, todavía practican formas de cooperación colectiva y, sobretudo, comparten y producen aspectos significativos de aquello que se identifica como la cultura andina. La comunidad indígena fue establecida en el marco del control colonial de la población durante la segunda mitad del siglo XVI, y para lo cual los pueblos rurales mediterráneos sirvieron como inspiración. Y si bien estas comunidades atravesaron cambios profundos a lo largo del período colonial, ejemplificados en su creciente diferenciación interna y en sus múltiples enlaces con el mercado, subsistieron no obstante como los principales mecanismos a partir de los cuales la élite colonial pudo hacer uso de la energía campesina y apropiarse del excedente generado. Estas comunidades, a su vez, desempeñaron en este contexto el rol paradójico de preservación de la cultura andina frente al embate de la colonización, llegando incluso a desarrollar formas de resistencia y reproducción en medio de un continuo asedio.

Los estudios sociales modernos que empiezan en la década de 1940 señalan que estas comunidades siguen desempeñando en la actualidad papeles significativos. Pudieron sobrevivir, por consiguiente, al ataque inspirado por la ideología liberal del siglo XIX, y a los cambios derivados de una creciente mercantilización de las economías nacionales en el

siglo XX. Y si bien no constituyeron los bastiones de un socialismo andino, tal y como lo reclamara la ideología indigenista de los años 1920 y 1930, sus prácticas agrarias y el ethos que las sustenta son aún fuente de reflexión en la búsqueda de salidas a la pobreza y al estancamiento de la región andina.

En el vasto proceso histórico seguido por las comunidades indígenas, la estructura y funcionamiento de esas comunidades en el crucial siglo XIX es todavía un enigma. La ideología que guió la acción de los Libertadores era incompatible con la persistencia de instituciones que obstaculizan la circulación libre de la tierra y del trabajo, y que impedían el establecimiento de una república de pequeños propietarios. Por consiguiente, la legislación agraria de las nuevas repúblicas atacó el fundamento mismo de las comunidades y buscó su abierta destrucción. Con la ley y con la fuerza, los gobiernos nacional en el siglo XIX desmantelaron la protección colonial otorgada a las comunidades, preparando de esa manera el camino para la expansión del latifundio y para la constitución de un mercado de fuerza de trabajo liberado de las trabas institucionales de antaño. Esa expoliación, que alcanza su etapa más significativa a finales del XIX y comienzos del XX, fue el fulminante que desencadenó una auténtica tempestad campesina en los Andes y cuyo desenlace fue la obligación impuesta a los Estados nacionales de "reconocer" jurídicamente a estas comunidades y de extenderles su "protección".

Pero este contemporáneo "reconocimiento" de las comunidades de indígenas y que de manera generalizada se practica en las repúblicas andinas, se establece sobre la base de profundas diferencias a la vez nacionales y regionales, puesto que sólo formalmente las comunidades indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú son idénticas ya que presentan más bien significativas diferencias internas y de articulación con su entorno respectivo.

Fueron precisamente la explicación del rol del siglo XIX en la génesis de esas diferencias, así como la estructura interna de las comunidades y su relación con el Estado y con

los latifundios circundantes durante aquella centuria, los temas examinados en el marco del IX Simposio de Historia Económica organizado por la Comisión de Historia Económica del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador, el cual se llevó a cabo en la ciudad de Quito entre el 27 y el 30 de marzo de 1989. El libro que el lector tiene ahora en sus manos reproduce las ponencias presentadas en las dos primeras secciones, las dedicadas al examen de la estructura de la comunidad y al de sus relaciones con el Estado, mientras que las referidas a la articulación hacienda/comunidad, por razones de espacio, serán publicadas en un volumen independiente.

La primera parte del libro explora aspectos de la estructura interna de la comunidad en los Andes centrales durante el siglo XIX. El artículo de Enrique Tandeter, basado en la experiencia de Chayanta a comienzos del siglo XIX, analiza el impacto demográfico de las crisis de subsistencia, y postula la emergencia de un nuevo tipo de desajustes como consecuencia del paulatino agotamiento de las condiciones de reproducción de las unidades domésticas y de las comunidades. Xavier Izko en su trabajo sobre las comunidades de Sakaka y Kirkyawi, en el norte de Potosí, analiza la tensión entre los conceptos de *ch'axwa* y *tinku*, es decir el disenso y el consenso comunitario, a través de una historia plurisecular de estas comunidades. Lejos de ser espacios de armonía y paz, por consiguiente, el conflicto no sólo es uno de los componentes significativos del proceso de estos grupos, sino que es funcional a su identidad y premisa de la afirmación de la autoridad política republicana. Importa, además rescatar su observación sobre la naturaleza endógena en la administración de tales conflictos, en claro contraste a otros espacios de los Andes, donde el arbitraje y la eventual solución son trasladados al ámbito de la justicia nacional. El trabajo de Erick Langer sobre las comunidades de Chuquisaca introduce matices regionales importantes al esfuerzo pionero de Erwin Grieshaber, a la vez que proporciona argumentos persuasivos para pensar la trayectoria de estas comunidades a

través del siglo XIX. La distinción originario/agregado, por ejemplo, estaría, sobretodo, basada en el acceso a la tierra más que en la movilidad geográfica, mientras que el tamaño demográfico de la comunidad sería un importante factor explicativo en las oportunidades de sobrevivencia y desaparición de cada una de ellas.

La experiencia de las comunidades en el contexto del Perú es analizada por Alejandro Diez, Carlos Contreras y Luis Miguel Glave. El primero trata el caso especial de las comunidades de Catacaos y Sechura, en la costa norte del Perú, donde la memoria histórica y algunos rasgos de cooperación recíproca constituyen las únicas expresiones del hecho comunitario, puesto que la cohesión comunal, al igual que en otras comunidades de la costa, fue el resultado de las amenazas externas. Contreras en su estudio sobre las comunidades de la sierra central constata que el conflicto es una dimensión constitutiva de su historia, y analiza la naturaleza de los conflictos que las enfrentan entre sí. Pero estos conflictos, lejos de ser funcionales, son percibidos con un abierto rechazo por los campesinos. El estudio de Glave, a su vez, documenta, para el caso de los Canas del Cusco, el proceso de recreación permanente de una memoria colectiva, atravesada por violencias y movilizaciones, y una de cuyas expresiones fue su reivindicación como comunidades de indígenas en la década del 20 del presente siglo.

La segunda parte del libro contiene los trabajos orientados al estudio de la articulación política entre las comunidades de indígenas y el Estado. En el caso de Cochabamba, en Bolivia, el artículo de Gustavo Rodríguez presenta un conjunto de precisiones que permiten diferenciar sus comunidades de las del altiplano andino. Subraya el papel positivo del Estado en la supervivencia comunal hasta el ataque implementado por el gobierno de Melgarejo, y cuya resultante fue la transferencia de estas tierras a manos de los funcionarios públicos. Y en lo que concierne a su estructura interna, el estudio de Rodríguez enfatiza la profunda diferenciación interna de las comunidades de Cochabamba, situación que les permitiera endogenizar el impacto de ataques externos

como los de la Ley de Exvinculación. El artículo de Heraclio Bonilla examina las conflictivas relaciones entre comunidad y Estado, en base de la experiencia de las comunidades de Ayacucho, en el sur peruano, y su conclusión claramente cuestiona la pertinencia de entender esas relaciones como las expresiones de un pacto de reciprocidad entre ambas.

Los artículos de Martha Moscoso, Silvia Palomeque y Galo Ramón examinan la relación entre Estado y comunidad en el contexto del Ecuador del siglo XIX. Moscoso y Palomeque, basándose en el caso de Cuenca, subrayan el papel de las autoridades indígenas como nexos de mediación con el Estado, y la aceptación de la autoridad de este último como contrapartida del acceso a la tierra y de la defensa de la comunidad. Galo Ramón, por otra parte, contrasta el papel contradictorio que tuvieron en el diseño de la política del Estado ecuatoriano frente a las comunidades, propuestas como la de Juan de Velasco y de Eugenio Espejo, por una parte, y acciones campesinas como las de Cayambe, por otra. El resultado fue el encerramiento de la comunidad y la vigencia del hecho comunitario como una suerte de exilio interior. Es este exilio interior final el que también subraya con fuerza Florencia Mallon en el artículo que cierra este volumen. Tomando como base de su reflexión la experiencia del campesinado de la sierra central del Perú y de los campesinos de Puebla, dentro de un contexto excepcional como fue la guerra del Perú contra Chile y la intervención de México, Mallon examina la naturaleza de las propuestas políticas campesinas, así como el destino de ellas y de sus portavoces a raíz de la derrota militar del campesinado.

Los trabajos incluidos en este libro, en resumen, constituyen una significativa contribución al conocimiento de las comunidades indígenas de los Andes centrales durante el siglo XIX, al mismo tiempo que cancelan estereotipos nacidos de la ignorancia e introducen matices en generalizaciones derivadas de importantes estudios pioneros. Pero ciertamente es mucho lo que aún hay por hacer. Es claro, por ejemplo, que la extrema diversidad regional de los Andes hace necesario la multiplicación de investigaciones sobre co-

comunidades ubicadas en diferentes contextos. De igual manera, los cambios y las permanencias, así como la diversidad nacional y regional de estas comunidades, deben ser planteadas a partir de la diferente articulación con su entorno y, sobre todo, tomando en consideración el pleno despliegue de las diferenciaciones sociales que portan. En ese sentido, las comunidades ubicadas en lo que hoy es el Ecuador requieren una atención privilegiada, dada la capacidad relativa de las comunidades campesinas genuinamente libres. Y en relación a su entorno, además de las articulaciones con el Estado y con los latifundios, la naturaleza cambiante de las relaciones con las otras comunidades debiera seguirse tomando en cuenta.

Finalmente, que no quiere decir que sea en último término, quisiera expresar mi profundo agradecimiento a personas e instituciones cuyo concurso fue decisivo en la realización del Simposio y en la producción del presente libro. El profesor Sydel Silvermann, presidente de la Wenner-Gren Foundation, el Dr. Fernando Calderón, Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y la Dra. Amparo Menéndez-Carrión, Directora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, respaldaron con entusiasmo la idea del Simposio y autorizaron el desembolso de los fondos necesarios para el financiamiento de la reunión. El llorado Enrique Grosse, en su condición de representante de la librería y editorial Libri Mundi, en Quito, aceptó con interés y presteza que este libro hiciera parte de su patrimonio editorial, a través de una publicación conjunta con FLACSO. Jürgen Golte, Thomas Davies, Brooke Larson, Eric Van Young, Leon Zamosc, colegas y amigos, asociaron sus trabajos como comentaristas a los autores de las diferentes ponencias: el intelecto y la lealtad a la disciplina de unos y otros fueron indispensables en el nacimiento de este libro. Cuando Quito no era todavía el lugar de mi residencia la Dra. Christiana Borchart de Moreno, mi colega en el Área de Historia de la FLACSO y la Srta. Olga Ubidia, del personal administrativo de esta institución, asumieron la tremenda tarea de organizar y conducir el evento,

mientras que Miguel Jaramillo, de la UCSD, con dedicación y cuidado tradujo al castellano las ponencias escritas originalmente en inglés. Gracias, por todo eso.

Heracio Bonilla
FLACSO, Sede Ecuador

PRIMERA PARTE
La estructura interna de las comunidades

La crisis de 1800-1805 en el Alto Perú¹

*Enrique Tandeter*²

Las fluctuaciones demográficas y económicas y sus mutuas interrelaciones han sido tema privilegiado de investigación en la historia de la Europa moderna. La recurrencia de alteraciones climáticas con sus secuelas de cosechas fallidas, carestías y hambrunas, en frecuente simultaneidad con brotes epidémicos, ha permitido la conceptualización de las "crisis de subsistencias" o "crisis de Antiguo Régimen" como fenómenos de gran importancia en la historia de las sociedades europeas de base agraria. (Cf. los hitos fundamentales de Labrousse, 1933 y 1944; Meuvret, 1971 y Goubert, 1960). Gracias a la explotación sistemática de los registros parroquiales los estudiosos de la demografía histórica han refinado en las últimas décadas la comprensión de las consecuencias vitales de esas crisis, en particular en lo que hace a la mortalidad. (Cf., entre muchos otros, Harsin y Helin, 1965; Charbonneau y Larose, 1979; Pérez Moreda, 1980; Wrigley y Schofield, 1981; Cabourdin, Biraben y Blum, 1988 y Walter y Schofield, 1989).

En la historia hispanoamericana, en cambio, las fluctua-

ciones económicas y demográficas han recibido un tratamiento muy desigual. Trabajos pioneros sobre Nueva España marcaron la importancia de epidemias y carestías. (Cook y Borah, 1971-4; Cooper, 1965; Florescano, 1969). El llamado de atención de Nicolás Sánchez-Albornoz de hace más de veinte años sobre la disponibilidad de registros parroquiales y su posible utilización, también recogió sus mejores frutos para la Nueva España. (Sánchez-Albornoz, 1967; Brading y Wu, 1972; Calvo, 1973; Morin, 1973; Rabell Romero, 1975).

Desde entonces múltiples estudios sobre la economía y la sociedad novohispanas, tanto rurales como urbanas, han puesto de relieve la imposibilidad de entender sus desarrollos, en particular en el Siglo XVIII, sin tomar en cuenta la recurrencia de las crisis, lo que ha generado valiosos estudios específicos y ediciones de fuentes. (Scardaville, 1977; Brading, 1978; Morin, 1979; Secretaría de Agricultura y Recursos Hídricos, Comisión del Plan Nacional Hidráulico, 1980; Florescano y Pastor, 1981; Florescano y Malvido, 1982; González Navarro, 1983; Florescano y San Vicente, 1985).

Las fluctuaciones económicas y demográficas han sido mucho menos exploradas en el caso de las sociedades andinas coloniales. Disponemos de sólidos estudios demográficos que permiten dibujar la evolución de la población indígena de los Andes a lo largo del período colonial y el primer siglo republicano. (Sánchez-Albornoz, 1978; Cook, 1981). Sin embargo, la mortalidad y el papel de las epidemias sólo ha sido estudiado con profundidad para el primer siglo posterior a la conquista (Cook, 1981; Assadourian, 1985; Evans, 1988. Cf. también Dobyns, 1963; Grieshaber, 1980). En particular, el análisis de los registros parroquiales andinos sólo ha sido intentado en un trabajo pionero de Noble David Cook (Cook, 1982). Por otra parte, a pesar de una variedad de series de diezmos y precios editados recientemente para los Andes coloniales (Tandeter, 1990), son pocos los análisis de las fluctuaciones económicas (Larson, 1980; Tandeter y Wachtel, 1983; Brown, 1989).

En este contexto historiográfico, hemos encarado el relevamiento y estudio de los registros de bautismos, defunciones y matrimonios disponibles desde fines del siglo XVII hasta comienzos del siglo XIX para las Parroquias indígenas de San Cristóbal, San Pablo, San Sebastián y la Concepción de la ciudad de Potosí, y los pueblos de Sacaca y Acasio en la región norpotosina de Chayanta.³ Con esos focos locales, nos proponemos analizar en este artículo la crisis de 1800-1805 en el conjunto del Alto Perú.

La selección de las parroquias se debió al interés de encarar en forma comparativa la evolución de la demografía indígena en un medio urbano y otro rural. La más obvia razón para elegir a Potosí es su papel, desde el siglo XVI, como gran centro minero articulador de un extenso espacio económico. Más específico es el interés que ofrecen sus parroquias indígenas. Estas fueron organizadas en la década de 1570 por el Virrey Toledo como parte de las medidas de establecimiento de la *mita*, la migración anual forzada de miles de trabajadores con sus mujeres e hijos, acompañados a veces también por padres y hermanos. Las parroquias debían atender espiritualmente a las familias migrantes durante su estadía en la Villa Imperial, conservando la agrupación por pueblos y etnias. Pero los mitayos que optaban por quedarse permanentemente asentados en Potosí, convirtiéndose en "yanaconas" o "indios criollos", y sus descendientes, seguían formando parte de las mismas parroquias correspondientes a sus pueblos de origen. Las parroquias potosinas reunían, entonces, tanto a migrantes forzados como a residentes permanentes de la ciudad.

Chayanta, por su parte, ofrece el interés, puesto de relieve en los trabajos de Tristan Platt, de presentar comunidades indígenas particularmente exitosas en la larga duración en la defensa de sus condiciones de reproducción. (Platt, 1982a y 1982b). John Murra había demostrado que, desde antes de la invasión europea, los pueblos de los Andes centrales y meridionales organizaban su acceso directo a las producciones de diversos niveles ecológicos mediante colonias o islas que constituían "archipiélagos verticales". (Mu-

rra, 1972) En la zona de Chayanta el aprovechamiento de los recursos de punas y valles se presentó con la modalidad de migraciones masivas estacionales entre ambas zonas, el llamado "doble domicilio". (Platt, 1982a) La peculiaridad fue notada ya por el Virrey Toledo que en esa región decidió sujetar a la obligación de enviar mitayos a Potosí tanto a los pueblos de puna como a los de valle, exentos estos últimos de esa carga en todas las otras provincias. Las estrategias reproductivas de las comunidades de Chayanta incluyeron su acceso regular a los mercados mineros altoperuanos de Potosí y Oruro, con su producción agraria, en particular *triguera*. Platt subrayó también el papel eficaz de los caciques de Chayanta en la defensa de sus pueblos, en particular mediante la organización del cultivo de las tierras de comunidad y la comercialización de sus productos. (Platt, 1982a. Cf. también Cangiano, 1987; Serulnikov, 1988 y 1989).

San Luis de Sacaca, pueblo de puna que fuera antigua cabecera de la Confederación de los Charcas, y San Juan de Acasio, su "anexo" en tierras de valle a 47 Kms. al este (Platt, 1978: 101; Bustamante 1985), constituyen uno de los pocos casos de "doble domicilio" en los que disponemos de registros parroquiales para ambas localidades a la vez.

La crisis de 1800-1805 fue singular por su duración plurianual, así como por su intensidad y amplitud geográfica. Existe la impresión generalizada entre los especialistas de que, después de la larga declinación que caracterizó a la población indígena andina desde la invasión europea, el comienzo de la recuperación se situó en algún momento entre fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Pero ese nuevo proceso fue violentamente interrumpido por la peste que asoló al Río de la Plata y al área andina en 1718-1720. (Dobyns, 1963:511-4; Sánchez-Albornoz, 1978: 164). El resto del siglo XVIII, a pesar de la recurrencia de crisis demográficas, exhibe ya una definida tendencia al alza de la población indígena, en cuya culminación se ubica precisamente la crisis de 1800-1805.

Sequías y carestías

La sequía ha sido calificada de fenómeno normal en el altiplano en virtud de su alta frecuencia. Observaciones contemporáneas efectuadas en dos estaciones meteorológicas de Puno han permitido registrar 18 y 35% de años con sequía. (Claverías y Manrique, 1983:19-21). El 75% de las lluvias se concentra allí entre los meses de diciembre y marzo, mientras el restante 25% se distribuye desde septiembre a noviembre y en abril. Las sequías suceden con más frecuencia en los meses extremos de septiembre-octubre y marzo-abril, con un máximo anual en octubre. La experiencia contemporánea y la literatura histórica europea llevan a distinguir entre los efectos circunscriptos de un año de sequía y los mucho más deletéreos de una sucesión plurianual de sequías, como la experimentada en el altiplano en la década de 1800.

Estudios climatológicos contemporáneos sugieren que el período largo 1720-1860 estuvo caracterizado en los Andes por un grado máximo de sequía. (Thompson, Mosley-Thompson, Bolzan y Koci, 1985).⁴ Dentro del mismo los años 1800-1805 presentaron una sucesión verdaderamente excepcional de años de sequía. Paria fue especialmente afectada pues allí la falta de agua se prolongó durante los seis años.⁵ En Omasuyos la sequía duró desde 1800 hasta por lo menos 1804.⁶ El intendente Viedma informaba a fines de 1800 acerca de la severidad de la falta de agua durante ese año en Cochabamba; en 1803 reaparece la sequía en la región y en 1804 es ya considerada como la peor de la que se tuviera memoria, prolongándose aún durante todo 1805. (Larson, 1988:329)⁷ En Potosí la sequía se deja sentir, sin interrupción, desde 1801 hasta 1805.⁸ En la ciudad de La Paz se registra en 1803 y 1804.⁹ En este último año se extiende a Puno, Sicasica, Carangas, Oruro, Chayanta, La Plata y el territorio controlado por los Chiriguano, continuando durante 1805.¹⁰ Durante esos años iniciales del siglo XIX se registran también sequías en el actual territorio argentino, tanto en su región noroeste como en el litoral atlántico. (Prieto y Jorba, en prensa, figs. 3, 4 y 5, y anexo.)

La grave sequía afecta a las cosechas y produce la mortandad del ganado por falta de pastos. Los contemporáneos registraron el paso de la "escasez" a las "hambres". Sucede así en Carangas, donde "no ha habido lugar" exceptuado,¹¹ en Chayanta,¹² Cochabamba,¹³ Omasuyos,¹⁴ Paria,¹⁵ Puno,¹⁶ Sicasica,¹⁷ Yamparaez¹⁸ y el territorio chiguano.¹⁹

En los mercados urbanos aparecen las "carestías" cuya distribución espacial nos permite confirmar que la sequía afectó a un área que excedió al Alto Perú. En efecto, tanto Lima como Buenos Aires parecen haber sufrido sus efectos. Marcel Haitin detectó la carestía en Lima atribuyéndola a "un complejo de factores internos aún no identificados". (Haitin, 1985:182). Para 1804, con base 1798-9=100, los precios de los garbanzos, el sebo de cerdo y las papas alcanzaron allí índices de 134.84, 116.67 y 155.23 respectivamente. (Haitin, 1983:351, 355-356). En Buenos Aires el alza de precios parece haber sido aún más acentuada. Con base 1776-1800=100, los precios del trigo, los garbanzos y los porotos subieron en 1804 hasta niveles de 286, 193 y 157 respectivamente. (Johnson, 1989).

La carestía se hizo presente el mismo año en Arequipa, ya que la cosecha de trigo se redujo a la mitad en las regiones que abastecían regularmente a la ciudad. El Cabildo reaccionó como lo habrían de hacer sus similares de distintas ciudades altoperuanas ensayando una intervención directa en el mercado del abasto urbano. En junio de ese año mandó inspeccionar los stocks de los depósitos de granos y de los quince molinos de la ciudad, y petitionó a las autoridades reales para restringir las ventas de trigo y limitar los envíos en dirección a la sierra. (Wibel, 1975:64)

Para la región del Arzobispado de Charcas disponemos de la serie correspondiente de diezmos así como de un índice de precios agrícolas elaborado a partir de los vigentes en el mercado potosino. (Tandeter-Wachtel, 1983:45-76). Los datos de 1800-1805 muestran incrementos en los precios agrícolas para 1801-1802 y 1803-1805, con porcentajes importantes de alza respecto del año anterior en 1802, 1804 y 1805 (20.6, 17.2 y 34.9%, cf. cuadro I). El movimiento nominal de los diezmos, que por razones especulativas suele

acompañar al de los precios, (Larson, 1988:227-231) lo hace también en estos años aunque con matices. Así en 1801 el alza en los diezmos nominales es el cuádruple del de los precios; en 1802 vuelve a registrar un alza que, aunque muy significativa, es inferior a la de los precios (13.1 contra 20.6%); en 1803 los diezmos vuelven a subir a pesar de que los precios marcan un descenso, mientras que en 1804 el movimiento es el contrario. En 1805 tanto diezmos como precios registran sus alzas mayores (28.7 y 34.9%). A pesar del carácter especulativo de los diezmos, sus valores deflacionados marcan con nitidez el descenso de la producción agraria en estos años.

Desde enero de 1804 el Cabildo de Potosí observa con preocupación la evolución de los precios del trigo en la ciudad. Su primer intento consistió en coaligar a los panaderos para acordar los precios y la ocasión de las compras, pero éstos actuaron individualmente deseosos de mantener su abastecimiento.²⁰ En febrero la carestía es visible en varias ciudades del Alto Perú. En Cochabamba el trigo y el maíz duplican su precio a 8 y 6 pesos respectivamente.²¹ En Potosí se optó en ese momento por el establecimiento de una alhóndiga donde los introductores de las harinas estarían obligados a depositarlas para su venta. Al mismo tiempo se reguló el precio en 8 pesos (64 reales) para que los panaderos "amasaran a razón" de él, es decir, redujeran el peso de los panes sin modificar los precios unitarios de venta.²² La alhóndiga, institución habitual en los centros urbanos de la Nueva España, tuvo sólo existencia esporádica en los Andes. En Potosí un proyecto en ese sentido fue largamente debatido durante 1766 y 1767 sin arribar a ninguna resolución.²³ En febrero de 1804 se lo adoptó ante la urgencia de la carestía, con providencias complementarias tendientes a lograr que los Subdelegados de las zonas productoras intervinieran para asegurar que la harina se dirigiera hacia la ciudad.²⁴

Según la continuación inédita de los "Anales" de Potosí, entre el 4 de abril y el primero de junio la entrada de víveres a la ciudad se interrumpe por completo.²⁵ En julio la "carestía y aflicción" reinan en la ciudad. El "estanco" de la provi-

sión de trigo a través de la alhóndiga no parece ser muy efectivo. El Cabildo comprueba que los panaderos continúan haciendo muchas de sus compras fuera de la alhóndiga y envían "arquiris" para interceptar a los proveedores en los caminos de acceso a la ciudad. Algunos panaderos son sorprendidos en plena infracción pero el Intendente Francisco de Paula Sanz decide no castigarlos ante la evidencia de que todos lo hacen. Los panaderos que tienen contratos pendientes con hacendados prefieren no traer las harinas para no verse obligados a repartirlas con los demás.²⁶ El Cabildo intenta paliar la escasez mediante sucesivos cambios de las horas de venta de las panaderías. Primero se prohíbe que las pulperías e ingenios se surtan en ellas antes de las once de la mañana para facilitar el acceso del "pueblo" en general. Luego, se elimina la restricción para que la "gente miserable" y los "trabajadores del Cerro" puedan abastecerse desde la madrugada en pulperías de la ciudad y de los ingenios.²⁷

Pero la carestía se ha agravado más aún para el mes de agosto. Según las compras que hace el Convento Franciscano de Potosí, las papas alcanzan entre agosto y diciembre los precios máximos del período. (Tandeter-Wachtel, 1983:cuadro IV) (Cf. gráfico I) El 7 de agosto el Cabildo decide suspender el "estanco" de la alhóndiga y aumenta el precio regulado de la harina a 10 pesos.²⁸ Pocos días después, el Cabildo vuelve atrás y decide ensayar una nueva política. Restablece el estanco y baja el precio a 8 pesos 4 reales ante la noticia sin confirmar de que en Porco y Chayanta hay harinas disponibles. Se decide el envío de Comisionados a esas provincias para averiguar.²⁹ Con la previsible oposición del gremio de panaderos el Cabildo intenta una nueva aproximación a la carestía autorizando la apertura de tres nuevas panaderías que se agregan a las diez ya existentes.³⁰

En septiembre la continuación de la escasez lleva al Cabildo al convencimiento de que los productores se oponen a la "casa de abasto" y que debe restablecerse la libertad de contratación si se quiere aumentar la provisión de harinas. En consecuencia, propone al Intendente la abolición del "estan-

co". Pero Sanz se opone; según el Intendente, a pesar de la existencia de trigo en Porco y Chayanta, es problemático aumentar el abasto de la ciudad ya que la falta de agua paraliza a los molinos o reduce considerablemente el ritmo de molienda. El precio es entonces aumentado a 10 pesos.³¹ En el mismo mes de septiembre se extiende la preocupación por la falta general de alimentos en la ciudad. La atención se enfoca en los dueños de las "canchas" quienes se toman "la arbitraria libertad ... en subir y bajar los precios de los víveres, o lo que es más claro el convenir según los respetos del Introdutor en darle los precios".³² Es decir que el Cabildo teme que las relaciones personales entre introductores y "canberos" y sus mutuas preferencias agraven la escasez de la ciudad y decide intervenir para impedirlo.

Durante el mes de octubre el Cabildo se ocupa también del cuidado de la calidad y el peso del pan.³³ En noviembre la situación parece haber empeorado. El Síndico Procurador del Cabildo propone la suspensión de la "alhóndiga" por dos meses (Cf. gráfico I).³⁴ En diciembre de 1804 la harina cuesta ya en Cochabamba 16 pesos 4 reales, (Larson, 1988:329) mientras que en la ciudad de La Paz su precio llegará en enero de 1805 a los 20 pesos.³⁵

El Cabildo de Potosí sigue concediendo nuevas habilitaciones para panaderías a pesar de la reiterada oposición del gremio. En febrero de 1805 el Cabildo insiste en el ataque al "estanco". Algunos de sus integrantes llevan su posición hasta el límite del conflicto institucional que culmina cuando el Intendente les impone "perpetuo silencio" sobre el tema.³⁶

Será recién en junio de 1805 cuando se rebaje el precio de la harina a 9 pesos y se consiga la aprobación de Sanz para suspender la "alhóndiga".³⁷ La provisión de harinas parece normalizarse desde marzo de 1806 y el precio será rebajado a niveles inferiores a los del comienzo del "estanco" (Cf. gráfico I).³⁸

En situaciones de extrema sequía la carestía de una ciudad podía tener consecuencias graves en otros mercados urbanos. La decisión potosina de febrero de 1804 de establecer su estanco de harinas y elevar el precio a 8 pesos, contribuyó a acentuar la escasez en La Plata. En abril Marino Fari-

ñas y Pacheco preparó una "Planilla en que se demuestra la diferencia del producto líquido de las Arinas en Chuquisaca comparado con Potosí con expresión de los precios a que ahora corren en ambos lugares y descuento de los costos de fletes que tienen respectivamente desde los Molinos de las Riberas de Cachimayo, Pilcomayo y Chichapilcomayo..."³⁹ La conclusión era que los costos de transporte desde esos molinos a Potosí eran superiores entre 66 y 218% a los costos de transportar harinas a La Plata, aun incluyendo en estos últimos el real por fanega que se pagaba en esta ciudad y de la que Potosí estaba exento como centro minero. Sin embargo, la diferencia de los precios entre Potosí, 8 pesos, y La Plata, 7 pesos, permitía obtener en la Villa Imperial ganancias que superaban entre 5.9 y 11.3% a las realizables en Chuquisaca.⁴⁰ Más aún, Potosí tiene la ventaja de la "prontitud y facilidad" de los pagos, mientras los panaderos de Chuquisaca son de escasa fortuna y no pueden comprar las harinas al contado sino al fiado con plazos prolongados. Fariñas y Pacheco concluye que mientras subsista esta situación han de quedar "ilusorias cuantas providencias han tomado para evitar la extracción de granos y harinas". Propone, entonces, que el precio sea elevado a 7 pesos 4 reales y se establezca un "Posito", otro nombre para las temidas alhóndigas, donde se pueda acumular "cuanta porción / de harinas / fuere posible".⁴¹

Pocos días antes el Intendente-Presidente de la Audiencia Pizarro había optado por el camino mucho más drástico de enviar tres delegados para embargar los trigos y harinas existentes en la zona. Sin embargo, las expediciones no habían de resultar muy fructíferas. El primero de los delegados comprobó en los molinos de Guanipaya, Guadalupe, Cucuri, Portillo y Sicca una "total escasez de harinas", además de verificar que la falta de agua impedía moler en muchos casos desde febrero y que el producto de algunas de las últimas moliendas se había dirigido a Potosí.⁴² Aun menos encontró el segundo enviado.⁴³ El tercero tuvo mejor suerte. En la hacienda Pitantorilla y en el molino de Nucchu encontró "harinas de multitud de particulares". También

pudo interceptar indios que iban hacia Potosí con sus cargas y los dirigió hacia Chuquisaca, pero, en general, los molinos no tenían stocks puesto que en los últimos tiempos sólo habían venido indios y "piqueros" con sus cortas cantidades de trigo y maíz.⁴⁴

El precio fue elevado antes de fin de abril a 7 pesos 4 reales, pero aún así subsistía la atracción de Potosí.⁴⁵ En Yanparaez el Subdelegado publicó el bando haciendo obligatorio llevar todos los granos comestibles a La Plata pero los hacendados escabullen sus cargas hacia los mercados de Chayanta.⁴⁶

En agosto y septiembre de 1804 el Cabildo de La Plata tiene que seguir la tendencia alcista de Potosí aumentando el precio primero a 8 y luego a 9 pesos, aunque siempre se mantendrá la diferencia a favor del mercado minero (Cf. gráfico I).⁴⁷ La consecuencia es que los escasos stocks disponibles, muy en especial los acumulados por los recolectores de diezmos, son dirigidos durante el resto de 1804 y la primera mitad de 1805 hacia fuera de la Intendencia.⁴⁸ Más aún, se generan circuitos de contrabando de pan hacia Potosí. Al amasarlo fuera del control de calidad y peso del Cabildo, la harina se llega a pagar a 15 pesos.⁴⁹ En consonancia con las circunstancias que llevaron a la baja del precio de la harina en Potosí hacia junio de 1805, al mes siguiente comienza la liberalización progresiva del mercado de Chuquisaca.⁵⁰

Las epidemias

La sucesión de sequías fue acompañada por un conjunto de epidemias que abarcaron un área geográfica igualmente amplia. En 1802 una epidemia de viruela habría afectado a todo el Perú y el Alto Perú. (Balcazar, 1956:122) La carestía fue precedida en Buenos Aires a fines de 1802 y comienzos de 1803 por una "peste" indeterminada que, según el Protomedicato, estaría causalmente vinculada con la sequía y los calores.⁵¹ En Omasuyos se registra una primera epidemia durante 1803,⁵² mientras otra epidemia se extiende durante 1804 y 1805 a Copacabana, Achacachi, Guayri-

na, Pucarina, y Laxa. En Omasuyos se marca un límite norte de estas epidemias ya que los pueblos más septentrionales de Escoma, Guaycho, Carabuco y Ancoraymes no fueron afectados.⁵³ En las tres parroquias indígenas de San Pedro, San Sebastián y Santa Bárbara, ubicadas fuera de los muros de la ciudad de La Paz, y también dentro de la misma, habría “grasado” en 1803 una “peste general de escarlatina” que provocó una gran mortandad en víctimas de ambos sexos.⁵⁴ La peste se prolonga hasta por lo menos mediados de 1804, “seguida de una no ponderada carestía de Pan, en que apenas acallan los hijos, y los Pobres, con poco más de tres onzas que pesa cada uno /de los panes/”,⁵⁵ cuyo mayor efecto se registra “en la pleve”.⁵⁶

En Paria, a la esterilidad siguen desde febrero de 1804 el hambre y la peste cuyo final sólo se empieza a vislumbrar con las lluvias de comienzos de 1806.⁵⁷ En Sicasica, a la “extremosa hambruna” y los “consecutivos años de escasez de frutos” se suma desde marzo de 1804 una “epidemia o peste de erisipela, anginas, y otros males”:⁵⁸ En la ciudad de La Plata, en plena carestía hay ya una “epidemia” declarada en abril de 1804.⁵⁹ En junio del mismo año la “peste” ha llegado a Puno.⁶⁰ Epidemias afectaron también en ese año a Oruro, Yamparaez, Chichas y Atacama.⁶¹

A mediados de 1804 llegan también las epidemias a Chayanta,⁶² donde para 1805 se han extendido por lo menos a Urucarasi, Micani, Moscarí, San Pedro de Buenavista y Acasio.⁶³ El subdelegado recordará años después que la “peste provino de la escasez de lluvias, y de víveres, a lo que se siguió el Hambre, y las Epidemias contagiosas”.⁶⁴ Su diagnóstico sobre la peste en Chayanta muy preciso, se trataba de la “monstruosa Erisipela y la Esquinencia que llamavamos la Guillotina”.⁶⁵

El mismo año en Carangas se han agregado al hambre “los accidentes del fuerte apretón de Garganta, tabardillos y el mal de la Erisipela”, “una erisipela que les carga el brazo y pasando al corazón los mata en menos de siete días”.⁶⁶ Se menciona también el “tabardillo y cortado” y “un mal incógnito esto es que hinchándoseles la cara no duran sino tres días”.⁶⁷

Los caciques de Guayllamarca y varios curas adicionan a la lista “la enfermedad del asma, proveniente por el fuerte trabajo de la mita de Potosí”.⁶⁸ Los curas de Guayllamarca y Totora coinciden en que se trata del “mal principal” que afecta a sus feligreses, la “raíz de la notable disminución de sus habitantes”.⁶⁹ Más aún, para el cura de Turco, “no se conoce otra enfermedad que los (sic) que contraen en Potosí los Indios de Mita, que vuelven mortalmente heridos de asma o pulmonía de la que mueren más o menos temprano según la diferencia de edades y complicaciones”.⁷⁰ Se trata, evidentemente, de la silicosis generada por el depósito en los pulmones de las partículas desprendidas de la molienda del mineral. Esta afectaba, naturalmente, sólo a los mitayos “mortiris”, es decir, aquellos asignados a los ingenios, y no a los “apiris” destinados a las minas del Cerro Rico. El cura de Guachacalla confirma esa distinción al declarar que no hay mal alguno en su pueblo “pues aunque toda la gente de comunidad está dedicada al Real Servicio mitario, como están designados para el trabajo del cerro y no de los morterados a excepción de los indios uros de Chipaya que por voluntad del amo del ingenio son destinados al morterado donde contraen el mal del asma”.⁷¹

En la misma ciudad de Potosí la “peste” se hizo presente a fines de 1804 y se mantuvo con toda fuerza hasta abril de 1805, coincidiendo con el pico más alto de los precios (Cf. gráfico I).⁷²

Subsistencia y mercados

Los patrones que han permitido y siguen permitiendo en los Andes el acceso a diferentes niveles ecológicos tienen como una de sus funciones la de disminuir el riesgo que enfrenta al agricultor ante las variables condiciones climáticas con sus terribles consecuencias sobre cosechas y ganados. (Murra, 1972; Golte, 1980; Lehamann, 1982). Para el siglo XVII surandino Thierry Saignes ha presentado la hipótesis de que el mercado colonial llevó a reformular algunos de esos antiguos patrones incluyendo en los movimientos migratorios estacionales tanto los desplazamientos para abas-

tecer los mercados urbanos como los períodos de trabajo por jornal en minas y haciendas. (Saignes, 1987) Saignes subraya que la dirección de esos movimientos dependerá de las cambiantes condiciones climáticas. (Saignes, 1987) Sin duda, la hipótesis merece ser explorada para períodos posteriores. En el mercado agrario charqueño de la segunda mitad del siglo XVIII, donde el crecimiento semisecular de la producción agraria satura en años normales los mercados urbanos y deprime los precios (Tandeter-Wachtel, 1983), Brooke Larson ha mostrado que los años de escasez y precios elevados ensanchan el mercado para los granos de Cochabamba permitiendo incluir los centros mineros del altiplano (Larson, 1988: 231-241).

El problema reside en diferenciar condiciones locales y limitadas en el tiempo de períodos excepcionales como el de 1800-1805. Como veremos más abajo, la presión tributaria se mantuvo en esos años al mismo nivel global para cada comunidad en su conjunto y, por tanto, la necesidad de recurrir al mercado para obtener el metálico con el que hacer frente a las demandas estatales seguía presente. Algunos "indios" y "píqueros" o pequeños traficantes podían aprovechar el alza excepcional de los precios para dirigirse a Potosí.⁷³ Pero para la mayoría, un lustro de sequías implicaron más bien la disrupción de su acceso al mercado. En Paria, por ejemplo, el "total exterminio de los ganados de ambas especies que hacían toda /la/ subsistencia de los Indios" determina la imposibilidad de conseguir en La Paz y la costa coca, bayetas, vino, aguardiente, ají, y algodón para, a su vez, proveer los mercados de Potosí, La Plata, Aullagas y Chichas.⁷⁴ En zonas del altiplano el fracaso de varias cosechas sucesivas implica no sólo la falta de excedentes comercializables sino aún el consumo de toda reserva así como de las semillas, impidiendo la reproducción del ciclo agrícola. Aparece el recurso a plantas silvestres cuya ingestión puede tener resultados funestos. En Paria en 1804 se registra la alimentación a base de "achacara" y de "raíces de tola".⁷⁵

Los habitantes de las punas migran los valles con la esperanza de poder alimentarse. En algunos casos, particular-

mente en Chayanta, se trata de la prolongación de un movimiento estacional habitual cuyo retorno ahora se posterga.⁷⁶ En otros, es una dispersión hacia destinos más lejanos y permanente. Sucede así en Carangas,⁷⁷ y Paria.⁷⁹ En los valles, también afectados por la sequía, encuentran muchas veces la "peste".⁸⁰

A la falta de excedentes comercializables se suman en 1800-1805 dificultades propias de los mercados consumidores urbanos así como trastornos en los mercados de trabajo mineros. En efecto, los años iniciales del siglo XIX acusan una baja de la producción minera en varios centros altoperuanos que se traduce en un debilitamiento de la demanda.⁸¹

Un caso particular es el de Potosí. Allí confluyen varios factores para que la minería entrara en 1801 en una crisis prolongada (Tandeter, 1980a: cap. V). El primero fue de orden geológico ya que en los últimos años del siglo XVIII resultó perceptible al agotamiento de los "grandes desmontes", es decir, de los restos de antiguas explotaciones mineras que habían permitido a los empresarios contar durante todo el siglo con la ventaja de una explotación que, aunque rindiera poca plata pura por unidad de mineral refinado, era rentable por la escasa inversión y la disponibilidad de trabajo forzado de bajo costo y alta productividad. (Tandeter, 1980b).

El segundo debe vincularse con el ciclo de guerras europeas en las que se vio envuelta España (García-Baquero González, 1972). Gracias a la producción de azogue de Huancavelica la minería de Charcas se había caracterizado durante los siglos XVI y XVII por un altísimo grado de autosuficiencia, pero ahora, a comienzos del siglo XIX, dependía en forma casi absoluta de la provisión desde fuentes europeas como Almadén e Idria, la que se vio interrumpida por las guerras (Tandeter, 1980a: cap. V).

El tercer factor es la misma sequía que afecta a toda la región. El agua no es sólo un insumo fundamental del proceso de amalgama con mercurio, sino también la fuente exclusiva de la energía que mueve la maquinaria de molienda

de los ingenios de Potosí. Si bien la Ribera contaba con un sistema de lagunas que permitía distribuir durante el año el resultado de las precipitaciones de la temporada de lluvias, éste no era suficiente para los casos de sequía severa. De ese modo, la falta de mercurio y de agua llevará a la parálisis absoluta de la Ribera de Potosí desde fines de 1801 hasta mediados de 1803 (Tandeter, 1980a: cap. V).

A su vez, una vez restablecidas la provisión de agua y de mercurio, la Villa Imperial se vio afectada por una disminución de casi un 25% en su provisión de mano de obra forzada. Desde 1803 hasta 1807 los mitayos que debían llegar de las distintas provincias dependientes de la Intendencia de Puno fueron retenidos allí por decisión del Intendente Josef González (Tandeter, 1980a: cap. V). La falta de agua y azogue vuelven a llevar al paro total de la Ribera desde mayo de 1804 hasta enero de 1805.⁸² Es precisamente en esos meses que se produce la mayor carestía de víveres en la ciudad (Cf. gráfico I) y la "peste". La falta de trabajo, la carestía y la epidemia llevan a muchos de los habitantes de la ciudad a abandonarla. Cuando a comienzos de 1805 se reinicia el trabajo en la minería, las autoridades y los empresarios enfrentan no sólo el problema de la falta de trabajadores libres, sino también "la deserción de la Mita...tomando como toman por pretexto la falta de alimentos".⁸³ El Cura de la parroquia de Indios de San Benito y Santa Bárbara resume elocuentemente en marzo de 1805 la complejidad del proceso que está aún en pleno desarrollo en la Villa. Dice que

"es muy cierta la mortandad de gente que ha asombrado al vecindario de esta Villa, no siendo otros los muertos que los infelices indios cedula, criollos y pocas castas de mestizos y otros de la infima plebe pero todos pobres sin que haya fallecido ninguno que tenga algunas facultades deduciéndose por lo mismo que la hambre, la penuria de víveres y la exesiva pobreza de los miserables indios ha sido la única causa de su muerte, y que al paso que los comestibles han estado en sumo grado escasos, los indios que por todo el tiempo de la parada de la Ribera han estado sin trabajo los encontró la hambre exhaustos de dineros y sin proporciones para comprar los víveres, pues aunque en el día ya sigue el trabajo de los in-

genios y minas, sólo ha servido no para auxiliar a los miserables indios y demás personas sino para acabar de destruir unos hombres extenuados e inútiles para el trabajo principalmente cuando sigue con mayor tesón la escasez de comestibles".⁸⁴

El resultado fue que los ingenios tuvieron que volver a suspender el giro, ahora por falta de trabajadores. En los primeros cinco meses de 1805 la producción de plata fue sólo la mitad de lo que había sido en igual período del año anterior.⁸⁵

Durante los años iniciales del siglo las importaciones europeas, los llamados efectos de Castilla, tuvieron acentuadas fluctuaciones que deben ser atribuidas a la irregularidad de la oferta que las guerras causaron tanto en el Pacífico como en el Atlántico (cf. cuadro II) (García-Baquero González, 1972). Así el resultado del abrupto aumento de las entradas en 1804 es "que al mismo paso que los efectos abundan están excesivamente caros, y no se venden", por lo que algunos comerciantes optan por "menudear su factura", es decir, comercializar al por menor lo que normalmente vendían al por mayor.⁸⁶ Las entradas a Potosí de Efectos de la Tierra, en cambio, muestran una clara baja desde 1802 a 1805, que debe relacionarse directamente con la caída y disrupción de la demanda urbana causada por las interrupciones en la minería y las epidemias (Cf. cuadro II).

También en Oruro se hizo sentir la falta de trabajadores por la emigración hacia afuera de la ciudad.⁸⁷ La carestía impulsará a los indígenas residentes en La Paz a migrar hacia las yungas y los valles.⁸⁸ La demanda mercantil urbana se ve reducida, a la vez, por las mortandades, la emigración y la "miseria" de los que quedan.

La medición de la mortalidad

Más allá de la abundancia de fuentes cualitativas que aseveran la gravedad de la crisis de comienzos del siglo XIX, necesitamos precisar mucho más su intensidad. Un elemento significativo aludido en varias fuentes es el desborde de los cementerios. En La Plata, junto al Hospital de Santa Bár-

bara, existía un cementerio, que era "el lugar más asqueroso y perjudicial p.a contagios pestilentes p.r hallarse en un barrio poblado y en el costado de una plazuela por donde todo el vecindario entra y sale del Paseo público de la Alameda".⁸⁹ En 1804 se proyecta construir otro cementerio en San Roque. "p.a evitar las contagiosas epidemias que han grassado este vecindario por causa del vapor pestilente de los sepulcros".⁹⁰ El nuevo cementerio sería común para todos los habitantes de la ciudad.⁹¹ En 1805 en la Iglesia del Convento Hospital San Juan de Dios en La Paz no había "lugar el más corto en q.e poder supultar un cuerpo a menos de extraer otro", mientras que en el cementerio anexo "los cadáveres se hallan casi fuera de tierra...p.r lo mismo es mayor la podredumbre y pestilencia fácil de ocasionar no solo en los Barrios inmediatos sino en toda la Ciudad una peste irremediable".⁹² También el Cabildo de La Paz encara, en consecuencia, la construcción de un nuevo cementerio.⁹³ En ese mismo año el Virrey Sobremonte expresa su preocupación por la falta de cementerios en Chayanta.⁹⁴ El tema, con todo, no es sencillo pues precisamente en Chayanta los conflictos entre Estado e Iglesia han llevado, a fines del siglo XVIII, a la eliminación de una serie de ingresos eclesiásticos, y los curas manifiestan ahora su imposibilidad de encarar las obras sin contar con fondos adicionales.⁹⁵ Más aún, uno de ellos, el cura de Micani, expresa sus dudas acerca de la aceptación que la medida tendría entre sus feligreses.⁹⁶

Mayor precisión cuantitativa acerca de la intensidad de la mortalidad puede obtenerse de algunas certificaciones elaboradas en los años de la crisis. En Omasuyos, por ejemplo, a pesar de que no todos sus pueblos fueron afectados por la crisis, el conjunto de la provincia perdió 20.25% de su población entre la Revisita de 1803 y fines de 1805. La pérdida estuvo constituida en un 83% por muertos y 17% de ausentes. En algunos repartimientos como Guarina y Pucarina las pérdidas llegaron al 50.1 y 42% respectivamente.⁹⁷ Los registros parroquiales son, por supuesto, la fuente que ha permitido fundar sólidamente la demografía histórica europea en general, y el estudio de las crisis demográficas en particu-

lar. Lamentablemente, el único estudio con el que contamos para el siglo XVIII andino, el libro pionero de N. D. Cook sobre el Valle del Colca, se interrumpe en 1800 y por tanto no nos informa sobre la crisis que ahora nos preocupa (Cook, 1982). En una exploración preliminar en los registros parroquiales de Capinota, Cochabamba, se han identificado entre 1672 y 1868 quince crisis de mortalidad, de entre las cuales la de 1804 es la segunda en intensidad, sólo superada por la de 1834. (Terrazas A., Claros R., Mancilla A., Corrales, Udaeta y Domínguez, 1987:28).

La frecuencia y magnitud de las crisis de mortalidad que presentan las curvas correspondientes a las defunciones de las cuatro parroquias potosinas relevadas por nosotros entre 1690 y 1811 y de Sacaca y Acasio entre 1692 y 1811 no difieren sustantivamente de las calculadas para la región parisiense entre 1681 y 1720 (cf. cuadro III).⁹⁸

Sorprendentemente, los años entre 1801 y 1805 no alcanzan niveles de crisis en las curvas de ninguna de las tres parroquias potosinas para las que disponemos de información.⁹⁹ La respuesta detallada nos la ofrecen los mismos párrocos potosinos. Diego Joaquín de Alvarado, párroco de San Pablo y San Sebastián, dos de nuestras parroquias, informa a mediados de mayo de 1805 "que desde el día tres de enero del corriente año, hasta esta fecha, ha sepultado poco más de cincuenta cuerpos de los cuales han sido seis indios cédulas, algunos criollos, y los demás de los que han arrojado a los cementerios por las noches".¹⁰⁰ El cura de Copacabana y Santiago enterró 60 cuerpos de varones de "parroquia desconocida", los que no ha podido hacer figurar en los registros por haberlos encontrado arrojados en los cementerios.¹⁰¹ En San Pedro y la viceparroquia de San Francisco el Chico se han enterrado solo 7 feligreses contra 247 individuos que se encontraron "arrojados".¹⁰² En San Roque las proporciones son más parejas: 34 varones feligreses y 46 "pobres...arrojados" incluyendo "españoles, mestizos, mulatos e indios".¹⁰³ En el Convento Hospital de Nuestra Señora de Guadalupe ha habido 300 difuntos entre enero y abril de 1805, los más de "ínfima plebe", muchos de los cuales

fueron arrojados a la puerta.¹⁰⁴ La causa del sub-registro de las defunciones es explicitada aún más claramente por el cura de San Benito y Santa Bárbara quien dice no poder informar sobre el número de muertos ya que “no todos eran mis feligreses y se ignoraban la Partidas en los libros de Iglesia /salvo/...de aquellos que me constare eran parroquianos que han sido muy pocos”.¹⁰⁵ También los curas Rectores de la Iglesia Matriz dicen que contra los españoles y mestizos “cónocidos”, se enterraron otros 300 en la Misericordia “cuyas partidas no se sentaron en los Libros por ignorarse su nombre y apellidos y no haber habido quien diese razón alguna de ellos. De ellos serían como ... ochenta trabajadores del Cerro según su vestimenta y el resto entre hombres y mujeres pobres”.¹⁰⁶ El cura de San Lorenzo y San Bernardo se refiere a los “muchos que por haber sido expuestos en el cementerio a deshoras de la noche, y a su consecuencia ignorarse su origen y nombres no se hallan asentados en las Partidas”.¹⁰⁷

¿Por qué tantos cadáveres “arrojados”, “abandonados”, “desconocidos”? Sabemos que en el caso de Nueva España colonial las ciudades eran polos de atracción en épocas de carestía y epidemias, lo que tendía a aumentar el contagio (Morin, 1979:57; Scardaville, 1977:53-55). Pero no parece haber sucedido así en los Andes, ya que en ninguna de nuestras fuentes se alude a recién llegados ni a vagabundos. Por el contrario, hemos citado testimonios de Potosí, Oruro y La Paz que aluden a un movimiento inverso desde las ciudades hacia el campo, a los valles en particular. Más aún, hemos visto referencias concretas según las cuales los muertos eran “indios cédulas”, “trabajadores del Cerro” o “indios criollos”, es decir migrantes forzados o residentes permanentes de la ciudad.

¿Por qué, entonces, tan pocos de los enterrados eran feligreses de la misma parroquia? El cura de San Juan y de la vice-parroquia de San Martín aporta un testimonio que contribuye a explicarlo. Desde el primer día del año hasta mediados de junio de 1805 en su parroquia han habido 42 entierros, incluyendo varones, mujeres y “párvulos”, “todos

feligreses”: “Y por lo que respecta a los enterrados de calidad, así mestizos como Indios de otras parroquias, puede ascender el número de muertos poco más o poco menos al de trescientos”.¹⁰⁸ Es decir que los no feligreses eran “enterrados de caridad” y no pagaban los aranceles eclesiásticos fijados para los entierros. En una situación de carestía y falta de trabajo la “ínfima plebe” optaba en su gran mayoría por abandonar a sus muertos en los cementerios, hospitales o iglesias para no pagar el entierro en su parroquia, un pesado arancel que siempre había figurado prominentemente entre las cargas que pesaban sobre los indios mitayos y criollos en Potosí (Tandeter, 1980a: caps. II-III). El resultado de esa práctica fue un subregistro tal de las defunciones que la crisis no aparece marcada en los datos de las parroquias potosinas.

La crisis en Chayanta

Los registros parroquiales de San Luis de Sacaca y San Juan de Acasio en Chayanta, en cambio, registran con toda nitidez los efectos de la crisis de 1801-1805 sobre la mortalidad.¹⁰⁹ Es el paso del mundo urbano al rural el que explica el por qué no parecen presentarse en Chayanta análogos problemas de subregistro. Mientras en Potosí resultaba fácil escapar al control de los curas, en las parroquias de Chayanta eso era casi imposible. En efecto, sus doctrineros no estaban dispuestos a permitir ningún entierro sin el pago de un arancel, y llegaron al extremo de dejar cadáveres insepultos aún en plena epidemia para asegurar sus ingresos.¹¹⁰ El resultado es que las series de defunciones de Sacaca y Acasio muestran sin lugar a dudas el impacto de la mortalidad entre 1801 y 1805. Medida su intensidad con el Índice de Dupâquier, nueve de los diez años/parroquia en cuestión resultan ser años de crisis, con magnitudes entre 1 y 3 (cf. cuadro IV). Es decir que en esos cinco años se concentran 9 de los 47 años/parroquia de crisis detectados en Sacaca y Acasio entre 1692 y 1811 (cf. cuadro III). Más aún, debe hacerse notar que la limitación más evidente del Índice de Dupâquier se

presenta en casos de crisis plurianual, como el que nos interesa, ya que la magnitud de la crisis en un año determinado se ve disminuida por los valores elevados de los años anteriores.

Otro modo de medir la intensidad de la mortalidad en estos años de crisis es compararla con el promedio de los 25 años anteriores que incluyen, tanto en Sacaca como en Acasio, años "normales" y años de crisis (cf. cuadro V). Si consideramos la suma de ambas series, las defunciones entre 1801 y 1805 igualan en un caso y superan en los otros cuatro el promedio de 1775-1799, culminando en 1804 y 1805 con valores que duplican o más que cuadruplican los del período base.

Durante toda la primera década del siglo XIX las series mensuales de defunciones de Sacaca y Acasio presentan movimientos y niveles muy similares, destacándose la culminación de la crisis en el segundo semestre de 1805. (cf. gráfico II). Sin embargo, los niveles de mortalidad alcanzados en una y otra localidad durante los años de crisis tienen significados diferentes en la comparación de largo plazo. En efecto, mientras en Sacaca sólo los años 1803-1805 exhiben índices superiores al período 1775-1799, en Acasio el incremento de la mortalidad respecto del mismo período base es muy notable en todos los años entre 1801 y 1806. (Cf. cuadro V) Es probable que esta diferencia entre puna y valle refleje la migración de una a otro, que, impulsada por la búsqueda de alimentos, terminaba frecuentemente en el encuentro con la "peste". Un refuerzo de esta hipótesis se puede encontrar en el análisis de la estacionalidad de las defunciones. Las defunciones de ambos pueblos reconocen en el siglo XVIII estacionalidades "normales" diferentes.¹¹¹ En Sacaca se concentran entre los meses de agosto y enero, con picos máximos en septiembre-noviembre y enero, y mínimos anuales en junio-julio, mientras que en Acasio los máximos se dan entre octubre y diciembre, con mínimos en marzo-abril (Cf. gráficos III y IV). La estacionalidad en este último caso parece asemejarse a la que descubrió Cook para otra situación de valle en el mismo siglo (Cook, 1982: 73). Hemos grafica-

do las defunciones registradas en Sacaca y Acasio durante los años críticos de 1804-1806 junto con la distribución que les hubiera correspondido si el mismo número de muertes se hubiera producido en esos tres años siguiendo la estacionalidad regular del período largo (Cf. gráficos III y IV). Se evidencia que la crisis en la puna no modificó fundamentalmente el patrón de la estacionalidad de las defunciones, mientras que sí lo hizo en el valle donde la dislocación de los patrones migratorios anuales aumentó la población y el contagio.

De modo tentativo hemos calculado las tasas brutas de mortalidad de Sacaca, Acasio y la suma de ambos pueblos (cf. cuadro V).¹¹² Dada la falta de estudios demográficos detallados sobre poblaciones andinas de los siglos XVIII y XIX es poco lo que podemos comentar con alguna seguridad sobre estos resultados. El hecho de que las tasas obtenidas para 1775-1799 sean inferiores a las estimadas para diversas regiones europeas en el mismo período sugiere la necesidad de controlar y corregir en el futuro el subregistro sistemático de las defunciones en los registros parroquiales americanos.

Los datos sobre los nacimientos durante los años de crisis nos enfrentan con resultados sorprendentes (cf. cuadro VI). En efecto, los índices de Sacaca se ubican por debajo del período base 1775-1799 pero sólo marcan una clara baja para el año de 1805. Sumando ambas series, se comprueba que la natalidad se mantuvo elevada durante los años de crisis, con tasas anuales superiores a la del período base, salvo en el año excepcional de 1805. Esta vitalidad en condiciones de crisis, que se ha encontrado en diversos casos europeos (Cf., por ejemplo, Lebrun, 1971:329-387; J. Ruwet, 1965), merecerá ser explorada comparativamente en el futuro en el contexto andino.

La nupcialidad acusa más nítidamente la crisis, aunque con cronologías diferentes en puna y valle. (cf. cuadro VII). En Sacaca es claro desde 1800 un aumento del número de matrimonios respecto del quinquenio anterior. En la puna la baja de los matrimonios y de las concepciones es visible durante todo el año de 1804 y el primer semestre de 1805,

adelantándose al momento culminante de la mortalidad en el segundo semestre de 1805. (cf. gráficos III y V). En 1806 el número de matrimonios aumenta abruptamente, bajando en 1807-1808 y remontando en 1809-1810. En Acasio, en cambio, el número de matrimonios se mantiene en 1800-1801 cercano al promedio del quinquenio pre-crisis, se ubica en niveles inferiores en 1802 y 1804 (1803 presenta una laguna en la información) para subir muy abruptamente en 1805, en la culminación de la crisis, y en 1806.

Dado que la mortalidad ha afectado de modo parecido a ambos sexos, encontramos tanto viudos como viudas entre los contrayentes. En particular desde 1805 aumenta muy considerablemente el número de matrimonios en los que uno o aún los dos contrayentes han enviudado previamente (cf. cuadro VIII). Hemos calculado las tasas brutas de nupcialidad que, en especial para el período 1795-1799, ofrecen valores muy bajos. (cf. cuadro VII) ¿Se reflejarán así la existencia de prácticas andinas "matrimoniales" no sancionadas por la Iglesia? Las series de bautismos no ayudan a aclarar el tema pues el porcentaje de nacimientos ilegítimos bautizados, tanto en Sacaca como en Acasio, es de sólo el 7.3%.

Las series de Sacaca y Acasio nos permiten intentar definir mejor las causas de la mortalidad durante los años de crisis. Como vimos más arriba las fuentes contemporáneas nos ofrecen una variedad de diagnósticos para las epidemias de la época, algunos de los cuales aparecen reiterados. Los registros no señalan en ningún caso el motivo de la defunción de modo que deberemos recurrir a indicadores indirectos. Un camino posible es el de examinar la especificidad de la mortalidad en cuanto a edad y sexo. El control de la mortalidad por el sexo durante los años de crisis respecto de promedios anteriores no ha ofrecido variantes significativas. En cambio, la mortalidad según grupos de edades durante esos años ofrece diferencias relevantes. (cf. cuadros IX, X y XI). Los porcentajes respectivos de difuntos de menos de un año ("párvulos"), entre 1 y 12, y de más de 12 en los años de crisis no coinciden con los registrados como promedio de los períodos largos. (cf. cuadro IX). Sin embargo, el sentido de las

discrepancias varía de un año a otro. La pluralidad de diagnósticos mencionados en las fuentes podría inducirnos a buscar correspondencias entre patrones de la mortalidad de años determinados y características de enfermedades específicas. Así, por ejemplo, podríamos proceder a partir de la comprobación de una elevadísima mortalidad en el primer año de vida en Sacaca durante 1800 y 1801. (Cf. cuadro IX)

Pero la hipótesis más interesante surge de la definida acentuación de la mortalidad adulta tanto en Sacaca como en Acasio durante 1804 y 1805. (Cf. cuadro IX) Más en particular, se trata de un incremento de las defunciones para los grupos entre 20 y 69 años (Cf. cuadros X y XI). Este patrón específico se corresponde muy bien con lo que sabemos de la enfermedad más frecuentemente citada en las fuentes de aquellos años, "la monstruosa Ericipela". El llamado "fuego de San Antonio" es una infección febril de la piel causada fundamentalmente por estreptococos del grupo A que afectaba a grandes grupos de población en el pasado siempre con una gran especificidad en cuanto a la edad de los enfermos, ya que era común en la infancia, muy rara entre los 6 y 30 de edad, y predominantemente una afección de la "middle age" (Beeson y McDermott, 1967:167). Este diagnóstico concuerda también con algunos de los síntomas y características observadas en las fuentes. Recordemos el "mal incógnito...que hinchándoseles la cara no duran sino tres días" y la "erisipela que les carga el brazo y pasando al corazón los mata en menos de siete días". En efecto, las localizaciones más frecuentes de la erisipela son la cara y el brazo (Jorup-Ronstrom, 1986:522). El final fulminante al que aluden los documentos se daría por trombosis y shock séptico, complicaciones que en el caso de una localización en el brazo parecerían efectivamente "apuntar" hacia el corazón (Jorup-Ronstrom, 1986:522). Más aún, el diagnóstico de la erisipela se complementaría bien con el de la esquinencia o "fuerte apretón de garganta" que también mencionaban las fuentes, ya que se trata de una complicación de las infecciones causadas por estreptococos del grupo A, y se caracteriza precisamente por el dolor y la hinchazón del cuello (Bee-

son-Dermott, 1967:167).

A pesar de la coherencia entre los diagnósticos de erisipela y esquinencia propuestos por las fuentes con los síntomas descritos en las mismas y la especificidad del patrón de edad de las defunciones en 1804 y 1805, queda, sin embargo, el problema de los muchos otros diagnósticos que se encuentran en los documentos de aquellos años.¹¹³ Notemos que, aún en el caso de que los médicos altoperuanos de comienzos del siglo XIX estuvieran en condiciones de diagnosticar con precisión las epidemias que se sucedían, ninguno de los documentos que hemos consultado proviene de sus plumas. Sin embargo, puede ser útil plantear la hipótesis de que todos los diagnósticos registrados corresponden a enfermedades epidémicas efectivamente presentes entre 1801 y 1805 en el Alto Perú. En ese caso, la inusual sucesión de sequías y hambrunas durante cinco o más años, habría llevado a la población a un estado de desnutrición tal que sus niveles de inmunidad habrían bajado masivamente favoreciendo la expansión simultánea del conjunto de enfermedades mencionado por las fuentes.¹¹⁴ La especificidad del patrón de mortalidad en 1801-1805 tendría en esta hipótesis una explicación diferente. Se trataría, entonces, de olas de enfermedades que atacan primero a niños, jóvenes y ancianos, es decir a los grupos menos resistentes, para luego, después de varios años, afectar a los adultos entre los 20 y los 69. Estos últimos no sólo serían probablemente los grupos con más resistencia sino que, en tanto constituyentes de la fuerza de trabajo podrían haberse beneficiado de una alimentación relativamente mejor durante los primeros años de la crisis.¹¹⁵

Esta hipótesis que acentúa el papel de la desnutrición en la propagación de un conjunto de enfermedades es particularmente compatible con los testimonios acerca de la crisis en Carangas. Recordemos que allí los curas destacaban como una de las causas principales de la alta mortalidad registrada el "asma" contraído por los mitayos en los ingenios potosinos. Pero ni la silicosis es contagiosa ni hay motivo

para suponer que su incidencia haya aumentado precisamente en los años en los que la Ribera potosina experimentó las más prolongadas interrupciones en su actividad. En cambio, lo que sí sucedió en los años de la crisis fue que las sequías y hambrunas al producir un estado extremo de desnutrición agravaron los efectos de la silicosis hasta hacerla letal. En un organismo normal las partículas inhaladas y depositadas en el pulmón son parcialmente expulsadas, lo que limita las consecuencias de la silicosis. Cuando la desnutrición afecta de forma severa al organismo la expulsión de las partículas se detiene y aparecen las complicaciones que pueden conducir a la muerte (Davis, 1986).

Crisis y tributos

Los efectos de la prolongada crisis se hicieron sentir de múltiples maneras en la sociedad altoperuanana de las vísperas de la Independencia. Vagabundaje y violencia son marcas de la época. Ya Nicolás Sánchez-Albornoz observó que en esos años "El fugitivo no termina ... de forastero, el ausente suele ahora engrosar la falange de vagos" (Sánchez-Albornoz, 1978: 59). El fenómeno preocupa ya en 1802 en el altiplano cuando al nuevo Teniente general del Alcalde Provincial de la Santa Hermandad de Oruro, Paria y Carangas, se le establece como objetivo específico la "expulsión de los vagos malhechores".¹¹⁶ En 1805 se reitera la preocupación por los "muchos vagos" que rondan entre los "minerales" de la puna,¹¹⁷ y por la "mendicidad pública".¹¹⁸

La amenaza de la violencia parece más presente en la sociedad colonial de comienzos del siglo XIX. El intendente de Cochabamba expresaba su temor de que ante la carestía "la gente miserable...intenten valerse de la fuerza para aliviar su necesidad".¹¹⁹ El Síndico Procurador del cabildo de Potosí se sorprendía de que "faltando el Pan.../no/ se notase desorden, ni movimiento en la Plebe".¹²⁰ Hacia 1804 la ciudad de La Paz se verá efectivamente "inundada de Ladrones y capeadores".¹²¹ Los caminos de Paria se llenan de "violentos robos e inhumanos asesinos".¹²² La violencia culmina por entonces en la gran ofensiva chiriguana de 1804. Según

un testigo, ante la falta de comestibles, los chiriguanos decían que “si hemos de morir de hambre vamos a morir a manos de christianos”.¹²³ La insurrección resultante fue de una gran ferocidad y requirió una activa movilización militar que se prolongó hasta fines de 1805.

En las ciudades la crisis generó proyectos de mayor control de los trabajadores mineros y de la plebe en general. Los empresarios potosinos formulan a comienzos de 1806 el más ambicioso de sus planes para domar la proverbial falta de docilidad de los mingas.

Todo trabajador del cerro o de los ingenios debería conchabarse “so pena de que encargándose a todas la Justicias y Alguacil mayor el que procuren recoger esta clase de gentes que encuentran vagas por la Villa, después de arrestados en la carcel, serán distribuidos desde ella por el mismo Gobierno, a las Minas, con un grillete para asegurar y sus Personas y precaver su fuga, puesto que las anteriores paradas y escaseces de víveres, han constituido a mucha, o la mayor parte de estos tan necesarios operarios en la mayor holgazanería y gravamen del mismo Pueblo”.¹²⁴ Pero la propuesta iba aún más allá ya que “para el mejor cumplimiento, y éxito de esta determinación” le parecía conveniente al gremio que fueran sus propios integrantes los que ejercieran el nuevo poder de policía, “quienes por medio de sus dependientes pueden proporcionar mejor que otros, por ser conocidos de ellos, el recojo de esta clase de operarios presentando a este Gobierno cuantos puedan coger vagos por las calles”.¹²⁵ Más aún, los azogueros se proponían agregar a los elementos a su disposición el control de la cobranza de tributos de los indios residentes en la ciudad.¹²⁶

El Presidente-Intendente de La Plata declaraba en 1807 que la ciudad se veía azotada por “el atrevimiento de los malévolos que en estos últimos años están escandalizando la República con Robos y muertes alevosas ejecutadas con Armas prohibidas y en cuadrillas que vagan por las calles”, y en consecuencia proponía un programa de control especialmente dirigido contra “Indios, Mestizos, Negros y Mulatos libres o esclavos”.¹²⁷

Paradójicamente, esos años de crisis forman parte de la década de máximos ingresos de la Cajas Reales del Alto Perú desde fines del siglo XVII (Klein, 1986). Respecto de los años 1790-1799 en la década 1800-1809 los ingresos de las Cajas de Charcas subieron 18.5%, y más aún, los ingresos por el ramo tributos se incrementaron entre ambas fechas 24.1% (Klein, 1986:cuadro A6). Los tributos recolectados aumentaron en todas las Cajas con excepción de las de Cochabamba y Potosí, donde se registraron caídas del 10.8 y 11.5% respectivamente (Klein, 1986:cuadro A6).¹²⁸

Es decir que durante los años de la crisis la Corona intentó aumentar la recaudación tributaria y, en general, parece haberlo conseguido. Sin embargo, las dificultades para mantener los niveles de recaudación pese a la mortandad y a la “miseria” de los sobrevivientes fue tema de numerosas presentaciones.¹²⁹

El ejemplo de Chayanta, partido dependiente de la Caja de Potosí, es particularmente interesante. Años después de la crisis, ya vuelto a España, el subdelegado de entonces recordará que en aquellos “tiempos calamitosos...anduvo recorriendo la provincia administrando Justicia, y socorriendo a los enfermos, y aún a los moribundos, en parages donde jamás habian visto ningun otro Juez” y gracias “a su atención y vigilancia, a su pureza”, a pesar de que murieron “diez mil Indios la mayor parte Tributarios”, los tributos fueron ingresados a las Cajas Reales en esos años “*como si no hubiera muerto ningún Indio Tributario*”.¹³⁰ Los indios y caciques de Chayanta no admiraban precisamente el celo de su subdelegado. Por el contrario, enviaron innumerables protestas a la Real Audiencia de Charcas y al Intendente de Potosí reclamando contra los precedimientos que permitían cumplir con los tributos sin “quiebras”. Estos consistían en cobrar las tasas no sólo de los tributarios sobrevivientes, sino también de “castas no tributarias”, de reservados, de “entrantes sin edad” o próximos y de viudas. El Intendente Sanz, poco susceptible de ser acusado de parcialidad hacia los indios, comprueba en una visita a Chayanta en 1806 que las acusaciones contra el subdelegado estaban absolutamen-

te fundadas, y que "su despotismo y mal trato a los indios, son de un hombre casi frenético" y "el terror y aversión con que es mirado por todos aquellos habitantes no es ponderable".¹³¹ En Acasio, en 1805, la cárcel tenía como uso principal el de encerrar a los indígenas que se atrasaban con sus tributos.¹³²

Los mismos recursos de cobrar a viudas y próximos parecen haber sido utilizados con éxito fiscal en otras regiones tocadas por la crisis.¹³³ Habiendo afectado especialmente la mortalidad de 1804-1805 a hombres y mujeres adultos, (cf. cuadros IX, X y XI), la sociedad de los supervivientes, con una elevadísima proporción de niños, debe haber experimentado dificultades en hacer frente a las tareas productivas necesarias a la reproducción de la comunidad. El aumento de los matrimonios, en especial entre viudos recientes (cf. cuadro VII y gráfico V), re-equilibró hogares pero a nivel del conjunto de la comunidad más bien agravó la situación a corto plazo al contribuir a elevar la natalidad (cf. gráfico V). Quizás una reasignación de tierras aumentando las de los forasteros pueda haber ayudado a mantener la producción de las comunidades. Sin embargo, el cultivo de buena parte de las parcelas "vacas" sólo debió haber sido posible con la llegada de nuevos inmigrantes. Así, entre los Auquimarcas de San Pedro de Buenavista y los Chulpas de Chayanta, los "indios suplantados en las asignaciones de las tierras de los muertos son traídos de diferentes partes y recién establecidos que comienzan a tributar con la connaturalización de originarios".¹³⁴ Estos inmigrantes deben haber sido recuperados de la masa flotante de vagabundos generada en los mismos años de la crisis.

La presión tributaria mantenida a los niveles pre-crisis o aun aumentada, contribuyó a agravar la "miseria" resultante de la crisis. El Intendente de Potosí, a propósito de los cobros de tributos durante esos años en la región, comentaba que "ha sido un especial favor de la providencia el que no hayamos tenido una nueva sublevación en Chayanta".¹³⁵

A modo de conclusión

En otra ocasión hemos reunido las referencias a sequías, epidemias, paros mineros, hambrunas, escaseces o carestías que nos ofrecen las fuentes de la segunda mitad del siglo XVII y de todo el siglo XVIII, y las relacionamos con los máximos que registran las series de los precios del mercado de Potosí (Tandeter-Wachtel, 1983:cuadro 8 y *passim*). En la presente investigación de los registros parroquiales de Potosí, Sacaca y Acasio hemos comprobado una alta frecuencia de años de "crisis" de mortalidad durante ese período. (Cf. cuadro III). Sin embargo, en el conjunto de la historiografía colonial andina de esos siglos el lugar de las fluctuaciones económicas y demográficas cortas es prácticamente inexistente.¹³⁶ Nuestro análisis de la crisis de 1800-1805 muestra la complejidad de los procesos involucrados y la intensidad de sus consecuencias. ¿La investigación en detalle de las crisis anteriores descubrirá fenómenos de igual magnitud? Creemos que no. Nuestra hipótesis es que las crisis de los siglos XVII y XVIII fueron muy amortiguadas en sus efectos sobre las comunidades andinas por la eficacia, aún en años de carestía y/o epidemia, de sus patrones de subsistencia y reproducción, que incluían no sólo formas tradicionales de acceso a recursos, sino también el abasto a los mercados urbanos y la participación en los mercados de trabajo rural y urbano (Saignes, 1987).

La crisis de 1800-1805, en cambio, presentó características mucho más agudas con consecuencias que afectaron al conjunto de la sociedad y economía andinas. Las diferencias respecto de las crisis anteriores no podrían explicarse exclusivamente por su excepcional duración en el tiempo. Sin duda, un elemento distintivo fundamental es la coincidencia e interacción en 1800-1805 con la crisis minera, en particular la potosina, con la consiguiente alteración de los mercados urbanos, tanto en su capacidad de consumo de mercancías como en la de absorber fuerza de trabajo indígena.

Pero un tema aún más importante queda por ahora sin definir. El estudio de los diezmos de Charcas nos ha permi-

tido identificar una expansión sostenida de la producción agrícola del Alto Perú desde la década de 1730 hasta la de 1790 (Tandeter-Wachtel, 1983:65-76). Sabemos que los diezmos reflejan fundamentalmente la producción de las haciendas en tanto los indígenas estaban exentos de su pago. Por tanto, al comprobar una prolongada expansión de la producción de las haciendas entre las décadas de 1730 y 1790, hemos formulado la hipótesis de que se trató de un aumento del área cultivada obtenido a costa de una disminución correlativa de las tierras disponibles para las economías indígenas (Tandeter-Wachtel, 1983:90). Esta reducción se habría dado precisamente durante el medio siglo de mayor crecimiento de la población indígena. Así, para fines del siglo XVIII la ecuación tierras/hombres se habría modificado de modo muy negativo para las economías indígenas.

Las sequías y las epidemias de 1800-1805 se ubican, entonces, al cabo de medio siglo de deterioro de los recursos disponibles para las economías indígenas, y en coincidencia con una crisis minera que alteró los mercados urbanos de mercancías y trabajo.

Los años de 1800-1805 parecen inaugurar en Bolivia un nuevo tipo de crisis, de efectos más agudos, que será propia del siglo que se inicia y cuya recurrencia se registra por lo menos en 1834, 1856 y 1877-1879 (Griehaber, 1980; Terrazas et al., 1987; Pentimalli de Navarro y Rodríguez Ostría, 1988).

La década inicial del siglo XIX no tiene hasta ahora un perfil propio en la historiografía andina. Los movimientos independientes nacen así de un cierto vacío inespecífico que transcurre en el largo cuarto siglo que viene después de la represión de Tupac Amaru y Tupac Catari. Sin embargo, la evidencia que hemos presentado acerca de los años de 1800-1805 plantea la necesidad de enraizar los análisis de los orígenes de la independencia en un contexto social, político e ideológico marcado fuertemente por la experiencia de hambre y muerte con la que se inició el siglo. Ya Brooke Larson supo relacionar la crisis de esos años con la bancarrota del programa reformista borbónico desde la óptica regional de Co-

chabamba (Larson, 1988:284-294). Se impone ahora extender el análisis al conjunto del área andina.

NOTAS

1. La investigación para esta ponencia fue iniciada gracias a una beca post-doctoral del Joint Committee on Latin American Studies del Social Science Research Council y del American Council of Learned Societies. Para la recolección de información he contado, en distintos momentos, con la ayuda de María Cecilia Cangiano, Ricardo Cicerchia, Ariel de la Fuente, Roberto Schmidt, Sergio Serulnikov y Bibiana Tonnelier en Buenos Aires, y la de Carmen Aycart en Sevilla. Luis Acosta me ayudó en la presentación cuantitativa del material. Mi visita a Sacaca y Acasio en 1987 y el aprovechamiento de lo que allí pude ver y conversar fue facilitado por la generosidad de Fernando Cajías, Teresa Gisbert, Olivia Harris, Carmen Beatriz Loza, Lucio Montesinos, Tristan Platt y Elayne Zorn. Versiones preliminares de este artículo fueron presentadas al Simposio Internacional F.L.A.C.S.O.-C.L.A.C.S.O. sobre "La Comunidad Indígena Andina en el siglo XIX", Quito, marzo de 1989, y al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, julio de 1989. Agradezco los comentarios de los asistentes a dichas reuniones así como los de Noble David Cook, Friedrich Katz, Erick Langer, Brooke Larson, Robert McCaa y Ann Zulawski.
2. C.E.D.E.S.; C.O.N.I.C.E.T.; Universidad de Buenos Aires.
3. Los libros originales se encuentran depositados en el Obispado de Potosí. Nuestro trabajo se efectuó sobre los microfilms provistos por la Genealogical Society de Salt Lake City, Utah, USA.
4. Debo esta referencia a la gentileza de Nils Jacobsen.
5. Archivo Nacional de Bolivia, Sucre (en adelante: ANB), EC 1806, 181; E. 1805, 198; E. 1808, 124.
6. Archivo General de la Nación, Buenos Aires (en adelante: AGN), XIII 17-10-1; IX 23-6-3, exp. 466.
7. AGN, IX 5-8-7; IX 19-2-3; IX 5-9-1.
8. ANB, Audiencia de Charcas 1802, E.4; Telégrafo Mercantil, Buenos Aires, 15/8/1801; ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, tomo 59, passim; AGN, IX 34-6-6, exp. 3223.
9. AGN, Andrés Lamas, leg. 35.
10. Archivo Histórico de La Paz, La Paz (en adelante: AHLPA), EC 1804; AGN, IX 30-7-7, exp. 19; IX 34-6-8, exp. 3281; ANB, EC 1804, 146; AGN, IX 34-6-1, exp. 3104; Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante: AGI), Charcas 426; Charcas, 584; AGN, IX 23-2-4. Debo todas las referencias a los Chiriguano a la gentileza de Thierry Saignes.
11. Bartolomé Vilca, cacique de San Salvador de Sabaya, Guayacalla,



- 17/7/1805, AGN IX 34-6-8, exp. 3281.
12. Antonio Alemán de Malnerschitsch a Pedro Ceballos, Madrid, 4/4/1816, AGI, Charcas 426.
 13. Jose de Soliveres al Tribunal de Cuentas, Buenos Aires, 3/11/1808, AGN IX 19-2-3.
 14. Juan de Santivañez, Coscachaca, 16/11/1803, AGN XIII 17-10-1.
 15. Villegas a Pizarro, Guari, 16/3/1806, ANB, EC 1806, 181; ANB, exp. 1805, 198.
 16. Intendente Josef González al Obispo de La Paz, Puno, 13/6/1804, AHLP, EC 1804.
 17. AGN IX 30-7-7, exp. 19.
 18. AGN IX 34-6-4, exp. 3183.
 19. AGN 23-2-4, cuaderno 1, f.5, cuaderno 2, ff.4, 95-v, 97
 20. Acuerdo del Cabildo de Potosí, 6/1/1804, ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, tomo 59, f.6v.
 21. Viedma al Virrey, Cochabamba, 15/2/1804, AGN IX 5-8-7.
 22. Acuerdo extraordinario, 18/2/1804, Idem, ff.20-23.
 23. ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, tomo 51, ff.103; 104v-105; 106-222v.
 24. Acuerdo extraordinario, 18/2/1804, ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, tomo 59, ff.20-23.
 25. ANB, Mss.Ruck.
 26. Acuerdos, 10/7/1804, 17/7/1804 y 22/7/1804, ANB, Idem, ff.58v-59, 60v-61v, 62-65. Sobre los "arquiris" en el abasto de las ciudades, cf. Lewinski, 1987:455-458
 27. Acuerdos, 10/7/1804, 17/7/1804, ANB, Idem, ff.58v-59v, 60v-61v.
 28. Acuerdo, 7/8/1804, Idem, ff.66v-67.
 29. Acuerdo, 12/8/1804, Idem ff.69-70v.
 30. Acuerdo, 21/8/1804, Idem, ff.74-v.
 31. Acuerdos, 17/9/1804, 18/9/1804, Idem, ff.95v, 103-104v.
 32. Acuerdo Extraordinario, 11/9/1804, Idem, f.94.
 33. Acuerdos, 16/10/1804, 30/10/1804, Idem, ff.112, 115v-116.
 34. Acuerdo, 6/11/1804, Idem, ff.118v.
 35. Manuel de Villegas al Intendente, La Paz, 6/11/1805, AGN, Andrés Lamas, leg.35.
 36. Acuerdo, 2/2/1805, Idem, ff.140v-144v.
 37. Acuerdo, 5/6/1805, Idem, ff.159v-160.
 38. Acuerdos, 4/3/1806, 18/3/1806, 15/4/1806, 22/4/1806, 30/5/1806, 28/8/1806, Idem, ff.212v, 214, 232, 234v-235, 241-2, 259-v.
 39. La Plata, 19/4/1804, ANB, EC 1804, 144, ff.19-20v.
 40. Idem, f.19.
 41. Idem, ff.20-v.
 42. Idem, ff.1-5.
 43. Idem, ff.7-9.
 44. Idem, ff.10v-18.
 45. Idem, f.23-28.

46. Idem, ff.31-v.
47. Acuerdos, La Plata, 13/8/1804, 17/9/1804, Idem, f.37.
48. ANB, EC 1805, 58; 174; 224.
49. ANB, EC 1805, 111.
50. ANB, EC 1805, 34, ff.8-v.
51. AGI, Buenos Aires, 335. Debo esta referencia a la gentileza de Ricardo Cicerchia.
52. AGI, Juan de Santivañez, Coscachaca, 16/11/1803, AGN XIII 17-10-1.
53. AGN IX 23-6-3, exp.466.
54. Manuel Pantoja y Moreno, La Paz, 11/6/1811. AGN XIII 17-10-2.
55. Manuel de Villegas al Intendente, La Paz, 6/6/1804, AGN, Andrés Lamas, leg.35.
56. Pedro Bejar, procurador del Convento Hospital de San Juan de Dios, La Paz, 7/10/1805, AHLP, EC 1805.
57. Villegas a Pizarro, Guari, 16/3/1806, ANB, EC 1806, 181, f.74v; Julián Pinto y Origuela, San José de Poopo, 25/11/1804; José Manuel Montero, Culta, 14/11/1804; Matias Hermosillo, San Juan Bautista de Challapata, 1/12/1804, ANB, E 1805, 198.
58. Subdelegado Gregorio José de Baranao a caciques, Sicasica, 8/1/1805, AGN IX 30-7-7, exp.19.
59. Valentín González al Cabildo, La Plata, 11/4/1804, ANB, EC 1805, 174, ff.5v-7.
60. Josef González al Obispo de La Paz, Puno, 13/6/1804, AHLP, EC 1804.
61. Tomas Barrón, Oruro, 7/12/1804, ANB, EC 1804, 146; AGN IX 34-6-4, exp.3183; AGN IX 14-3-11; AGN IX 14-3-7.
62. Antonio Olave, Condocondo, 30/11/1804, ANB, E 1805, 198.
63. Virrey Sobremonte al Subdelegado de Chayanta, Buenos Aires, 27/8/1805, Archivo del Cabildo Eclesiástico de Sucre (en adelante: ACES).
64. Relación de méritos y servicios de A.A de Malnershitsch, Madrid, 10/3/1815, AGI, Charcas 426.
65. Ibidem.
66. Bartolomé Vilca, cacique de Sabaya, Guayacalla, 17/7/1805; cacique de Totora, cura de Andamarca, 24/9/1805, AGN, IX 34-6-8, exp.3281.
67. Cura de Curaguara, 12/10/1804, Idem.
68. Ibidem.
69. Cura de Guayllamarca, 27/9/1804; cura de Totora, 22/10/1804, Idem.
70. Cura de Turco, 2/11/1804, Idem.
71. Cura de Cuachacalla, 1/11/1804, idem.
72. AGN IX 7-9-1; Archivo Histórico de Potosí, Casa de Moneda, Banco 295; AGN IX 34-6-4, exp.3186.
73. La Plata, 19/4/1804, ANB, EC 1804, 144, ff.10v-18.
74. ANB, EC 1808, 156; Exp. 1805, 198.

75. ANB, Exp. 1805, 198.
76. ANB, Exp. 1805, 198.
77. AGN IX 34-6-8, exp.3281.
78. Viedma a Regente de la Real Audiencia de Buenos Aires, Cochabamba, 12/2/1808, AGN, Andrés Lamas, leg.35.
79. Villegas a Pizarro, Guari, 16/3/1806, ANB, EC 1806, 181.
80. ANB, Exp. 1805, 198.
81. AGN, IX 34-6-1, exp.3104; ANB, Exp. 1805, 198.
82. AGN IX 34-6-4, exp.3200, ff.11, 13.
83. Acuerdo, 19/2/1805, ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, t.59, f.149.
84. Cura de San Benito y Santa Bárbara de Capitán de Yanaconas, Potosí, 12/3/1805, cit. en certificación del mismo, Potosí, 22/6/1805, AGN IX 34-6-4, exp. 3186.
85. Certificación de Ministros del Real Banco de San Carlos, Potosí, 22/6/1805, AGN IX 7-9-1.
86. Tagle a M/G. de Zamalloa, Potosí, 26/6/1805; J.P. de Zamalloa a M.G. de Zamalloa, Jujuy, 3/7/1805, en Romero Cabrera, 1973: 131, 135.
87. AGN IX 34-5-8, exp.3082.
88. AGN IX 32-8-8, exp.1430.
89. Pizarro a José Antonio Caballero, La Plata, 25/11/1804, AGI, Charcas 583.
90. Ibidem.
91. Circular del Dean y Cabildo de La Plata a Curas de Chayanta, La Plata, 5/11/1805, ACES. Toda la ciudad de La Plata se vió inundada por la preocupación de las epidemias y el modo de prevenirlas. En la Casa Pretorial donde funcionaba la Real Audiencia y habitaba la familia del Presidente, no existía un "lugar común /en que sus habitantes/ hagan sus actos corporales". El Presidente solicitó autorización a Buenos Aires para emprender esa obra ya que "Por no tener un lugar común...han sido sus viviendas bajas un deposito de inmundicias, cuya fetides en las actuales circunstancias en que reinan enfermedades epidémicas puede redundar en perjuicio de la salud pública". AGN IX 7-9-1.
92. Pedro Bejar, procurador del Convento Hospital de San Juan de Dios, La Paz, 7/10/1805. AHL, EC 1805.
93. Matías de Arrascaeta, Síndico Procurador del Cabildo, La Paz, 9/10/1805, Idem.
94. Sobremonte al Subdelegado de Chayanta, Buenos Aires, 27/8/1805, ACES.
95. Joaquín Barrón al Dean de La Plata, Carasi, 23/11/1805; Mariano de la Vega, Micani, 23/11/1805; Manuel de Lossada y Amezaga, Chairapata, 9/12/1805, ACES.
96. Ibidem.
97. AGN IX 23-6-3, exp. 466.
98. A efectos comparativos utilizaremos el Índice de Intensidad de crisis

- de mortalidad propuesto por Jacques Dupâquier, calculado según la formula $I=D-M/E$, en la que D-defunciones del año en cuestión, M-media de las defunciones de los 10 años anteriores, y E-desviación standard de las defunciones de los diez años anteriores. Dupâquier distingue magnitudes diversas de crisis según los índices obtenidos. Así, la magnitud 1, o crisis menor, corresponde a índices entre 1 y 2; la magnitud 2 o crisis media a las intensidades de más de 2 y menos de 4; la magnitud 3 o crisis fuerte a las intensidades entre 4 y 8; la magnitud 4 o crisis mayor a las intensidades entre 8 y 16; la magnitud 5 o super-crisis a las intensidades entre 16 y 32 y la magnitud 6 o catástrofe a las intensidades superiores a 32. Cf. Cabourdin, Biraben y Blum, 1988:178.
99. La parroquia de la Concepción presenta una laguna en sus registros de defunciones entre 1802 y 1809.
 100. Potosí, 15/5/1805, AGN, IX 7-9-1.
 101. Ibidem.
 102. Cura de San Pedro, Potosí, 15/5/1805, Idem.
 103. Teniente de cura de San Roque, Potosí, 16/5/1805, Idem.
 104. Prior del Convento, Potosí, 17/5/1805, Idem.
 105. Potosí, 22/5/1805, Idem.
 106. Potosí, 24/5/1805, Idem.
 107. Potosí, 24/5/1805, Idem.
 108. Nuestros subrayados. Potosí, 16/5/1805, AGN, IX 7-9-1.
 109. Como observaba un revisador de fines del siglo XVIII, las migraciones estacionales en Chayanta ("doble domicilio"), tendían a producir "defectos" en los libros parroquiales. (Cf. Santamaría, 1977:254). Para controlar esas eventuales limitaciones de las fuentes intentaremos simultáneamente analizar los datos de Sacaca y Acasio por separado y en conjunto.
 110. Virrey al subdelegado de Chayanta, Buenos Aires, 27/8/1805; virrey al intendente de Potosí, Buenos Aires, 12/9/1805; carta Deán y Cabildo de Catedral de La Plata a curas de Chayanta; La Plata, 12/10/1805; respuestas de los curas de Carasi, Joaquín Barrón, Carasi, 23/11/1805, y de San Pedro de Buenaista, Manuel de Lossada y Amezaga, Chairapata, 9/12/1805, ACES.
 111. Para Sacaca nos hemos basado en las defunciones entre 1693 y 1792, mientras que para Acasio hemos tomado los datos entre 1736 y 1811. La estacionalidad ha sido determinada mediante la variante multiplicativa del programa estadístico TSP que elimina la tendencia de largo plazo de la serie.
 112. La población 1775-1799 ha sido estimada sobre la base de las revisitas de 1786, 1792, y 1798, mientras que las tasas 1800-1806 han sido calculadas sobre la base de los datos de la revisita de 1798. (AGN XIII 18-10-3, lib.4; 18-10-4, lib. 2; 19-1-1; 19-1-2, libs. 3-4; 19-1-4, libs.1-2; 19-1-3, lib 4). Si bien no se ha intentado corregir las defunciones, bautismos y matrimonios por sub-registro, de hecho las tasas incluyen

una cierta corrección en tanto los datos de registros vitales corresponden aproximadamente en un 10% a mestizos y españoles, mientras que las revisitas solo enumeran población indígena.

113. Señalemos, al pasar, que ante esa variedad de diagnósticos en los testimonios resulta muy sorprendente que un autor concluya sin más que se trató de la peste bubónica, enfermedad a la que ninguna fuente alude. Cf. Saguier, 1988:78.
114. La hipótesis me fue sugerida por el Dr. Stephen R. El EII de la Universidad de Chicago.
115. Esta hipótesis puede incluir en primera línea a la erisipela ya que se sabe que la inmunosupresión favorece su contagio. Jorup-Ronstrom, 1886.
116. AGN IX 31-8-3, exp. 1308.
117. Tomás Barrón, Oruro, 31/5/1805, AGN, IX 34-6-1, exp. 3104.
118. Cura de San José de Poopó, Julian Pinto y Origuella, 25/11/1804, Antonio Olave, cura de Condocondo, 30/11/1804, ANB, E. 1805, 198.
119. Viedma al virrey, Cochabamba, 15/2/1804, AGN, IX 5-8-7.
120. 27/9/1805, ANB, Libros de Acuerdos del Cabildo de Potosí, tomo 59, f.219.
121. Juan Santillana al Intendente, La Paz, 22/3/1806, AHLP, Caja EC 1806.
122. José Manuel Montero, cura de Culpa, 14/11/1804, ANB, E. 1805, 198.
123. Eusebio Padilla, capitán de milicias, AGN, IX 23-2-4, cuaderno 1, f.21.
124. Diputados del gremio de azogueros al Intendente, Potosí, 30/1/1806, AGI, Charcas 711, ff.7-v.
125. Idem, ff.7v-8.
126. Idem, f.9.
127. Bando, La Plata, 11/7/1807, ANB, EC. 1806, 45, ff.4-5v.
128. Los incrementos fueron del 581.6% en Arica, 9.8% en Carangas, 13.8% en Charcas, 207.9% en Chucuito, 7.5% en La Paz, 12.9% en Oruro y 18.6% en Santa Cruz. Para Cochabamba Brooke Larson registra una baja de 17.1% (Larson, 1988:288-291 y cuadro A-6).
129. Bartolomé Vilca, cacique de San Salvador de Sabaya, Guayacalla, 17/7/1805, AGN, IX 34-8, exp.3281; IX 14-3-11; IX 14-3-7; Subdelegado de Tomina, Tarabuco, 1/12/1804, IX 23-2-4, cuaderno 2, ff.95v; Viedma al Regente de la Real Audiencia de Buenos Aires, Cochabamba, 12/2/1808, Andrés Lamas, leg.35; Manuel María Garrón, Guaylabamba, 16/10/1804, ANB, EC 1804, 146, ff.22-23; E 1805, 198.
130. Relación de méritos y servicios de A.A. de Malnershitsch, Madrid, 10/3/1815, AGI, Charcas 426.
131. Francisco de Paula Sanz, 27/12/1806, AGN IX 7-9-1.
132. Marcelo Collado al Subdelegado, Acasio, 22/9/1805, ANB, EC 1805, 188, f.4v.
133. Pedro Cossio al Intendente Burgunyo, 15/6/1804, AGN, IX 23-6-3, exp.466; Tomás Barrón, Oruro, 7/12/1804, ANB, EC 1804, 146,

ff.22-3; 24v-26v. En el contexto posterior a la crisis de 1857, en cambio, el paso de viudas y próximos a la categoría plena de tributarios en ocasión de los nuevos padrones parece haber sido una táctica utilizada por las comunidades para afirmar sus derechos sobre las tierras (Grieshaber, 1980:256-257).

134. Carlos Coca, Manuel Talavera y Melchor Chipaca, agosto de 1806, ANB, Mano de obra 1192, f.2.
135. Sanz, Potosí, 27/12/1806, AGN, IX 7-9-1.
136. Una excepción la constituye la epidemia de 1718-1720, en particular en la región de Cusco. (Dobyns, 1963; Colin, 1966; Sánchez-Albornoz, 1978; Glave y Remy, 1983, Wightman, 1983).

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, CARLOS S.,

- 1985 "La Crisis Demográfica del Siglo XVI y la Transición del Tawantinsuyu al Sistema Mercantil Colonial" en Nicolás Sánchez Albornoz (comp.), *Población y Mano de Obra en América Latina* (Madrid), pp. 69-93

BALCAZAR, JUAN MANUEL

- 1956 *Historia de la Medicina en Bolivia* (La Paz)

BEESON, PAUL B. y WALSH McDERMOTT (comps.),

- 1967 *Cecil-Loeb Textbook of Medicine*, 12a. edición (Philadelphia y Londres)

BRADING, D.A.

- 1978 *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860* (Cambridge)

BRADING, D.A., y CELIA WU

- 1972 "Population Growth and Crisis: León 1720-1860", *Journal of Latin American Studies*, N.5, pp.1-36

BROWN, KENDALL

- 1990 "Price Movements in Eighteenth-Century Peru: Arequipa" en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter (comps.), *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America* (Albuquerque)

BUSTAMANTE C.M.F., P. José Antonio

- 1985 *Apuntes para una Historia de la Iglesia en Sakaka (1560-1985)* (Karipuyo)

CABOURDIN, GUY, JEAN-NOEL BIRABEN y ALAIN BLUM

- 1988 "Les Crises Démographiques" en Jacques Dupâquier (dir.), *His-*

toire de la Population Française. 2. De la Renaissance a 1789 (Paris)

CALVO, THOMAS

1973 *Acatzingo: Demografía de una Parroquia Mexicana* (México)

CANGIANO, MARIA CECILIA

1987 "Curas, Caciques y Comunidades en el Alto Perú: Chayanta a Fines del Siglo XVIII" (Jujuy, ECIRA)

CHARBONNEAU, HUBERT y ANDRE LAROSE (comps.)

1979 *The Great Mortalities: Methodological Studies of Demographic Crises in the Past* (Lieja)

CLAVERIAS, RICARDO y JORGE MANRIQUE (comps.)

1983 *La Sequía en Puno: Alternativas Institucionales, Tecnológicas y Populares* (Puno)

COLIN, MICHELE

1966 *Le Cusco à la Fin du XVII et au Début du XVIIIe siècle* (Paris)

COOK, NOBLE DAVID

1981 *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620* (Cambridge)

1982 *The People of the Colca Valley. A Population Study* (Boulder)

COOK, SHERBURNE F. y WOODROW BORAH

1971-4 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean* (Berkeley y Los Angeles) 2 vols.

COOPER, DONALD B.

1965 *Epidemic Disease in Mexico City, 1761-1813* (Austin)

DAVIS, GERALD S.

1986 "Pathogenesis of Silicosis: Current Concepts and Hypotheses", *Lung. An International Journal of Lungs, Airways, and Breathing*, (Nueva York) 164,3 pp.139-154

DOBYNS, HENRY F.

1963 "An Outline of Andean Epidemic History to 1720", *Bulletin of the History of Medicine*, (Baltimore) XXXVII, 6 pp.493-515

EVANS, BRIAN M.

1988 "Death in Aymaya 1580-1623", ponencia presentada al 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam

FLORESCANO, ENRIQUE

1969 *Precios del Maíz y Crisis Agrícolas en México (1780-1810)* (México)

FLORESCANO, E. y E. MALVIDO (comps.)

1982 *Ensayos sobre la Historia de las Epidemias en México* (México) 2 vols.

FLORESCANO, E. y R. PASTOR (comps.)

1981 *La Crisis Agrícola de 1785-1786*, (México) 2 vols.

FLORESCANO, E. y V. SAN VICENTE (comps.)

1985 *Fuentes para la Historia de la Crisis Agrícola (1809-1811)* (México)

GARCIA-BAQUERO GONZALEZ, ANTONIO

1972 *Comercio Colonial y Guerras Revolucionarias* (Sevilla)

GLAVE, LUIS MIGUEL y MARIA ISABEL REMY

1983 *Estructura Agraria y Vida Rural en una Región Andina. Ollantaytambo entre los Siglos XVI y XIX* (Cusco)

GONZALEZ NAVARRO, MOISES

1983 *Cinco Crisis Mexicanas* (México)

GOUBERT, PIERRE

1960 *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730* (Paris)

GRIESHABER, ERWIN O.

1980 "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison", *Journal of Latin American Studies*, 12,2 pp. 223-269

HAITIN, MARCEL MANUEL

1983 "Late Colonial Lima: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution", (Tesis doctoral, University of California, Berkeley)

1985 "Prices, the Lima Market, and the Agricultural Crisis of the Late Eighteenth-Century in Perú", *Jahrbuch von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 22 (Colonia).

HARSIN, PAUL y ETIENNE HELIN (comps.)

1965 *Problèmes de Mortalité. Méthodes, Sources et Bibliographie en Démographie Historique* (Lieja)

JOHNSON, LYMAN L.

1990 "The Price History of Buenos Aires During the Viceregal Period" en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter (comps.), *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America* (Albuquerque)

JORUP-RONSTROM, CHRISTINA

1986 "Epidemiological, Bacteriological and Complicating Features of Erysipelas", *Scandinavian Journal of Infectious Diseases*, (Estocolmo)

KLEIN, HERBERT S.

- 1986 "The Economies of New Spain and Perú, 1680-1809: the View from the Royal Treasuries", ponencia presentada al VII Simposio Internacional de la Comisión de Historia Económica de CLACSO, Lima

LABROUSSE, C. E.

- 1933 *Esquisse du Mouvement des Prix et des Revenus en France au XVIIIe siècle*, (Paris) 2 vols.
1944 *La Crise de L'Economie Française à la Fin de L'Ancien Régime et au Début de la Révolution*, (Paris)

LARSON, BROOKE

- 1980 "Rural Rhythms of Class Conflict in Eighteenth-Century Cochabamba", *Hispanic American Historical Review*, 60 pp 407-430
1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900* (Princeton)

LEBRUN, FRANÇOIS

- 1971 *Les Hommes et la Mort en Anjou aux 17e et 18e Siècles. Essai de Démographie et de Psychologie Historiques* (Paris)

LEWINSKI, LILIANA

- 1987 "Una plaza de Venta Atomizada: la Cancha de Oruro, 1803 y 1812" en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social. Siglos XVI a XX* (La Paz)

MEUVRET, JEAN

- 1971 "Les Crises de Subsistance et la Démographie de la France d'Ancien Régime" (publicación original de 1946) en sus *Etudes d'histoire économique* (Paris) pp. 271-8

MORIN, CLAUDE

- 1973 *Santa Inés Zacatelco 1646-1812* (México)
1979 *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial* (México)

MURRA, JOHN V.

- 1972 "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en las Economías de las Sociedades Andinas" en Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco 115621* (Huánuco) vol.2, pp. 429-476

PENTIMALLI DE NAVARRO, MICHELA y GUSTAVO RODRIGUEZ OSTRIA

- 1988 "Las Razones de la Multitud (Hambruna, motines y subsistencia

1878-79)". *Estado y Sociedad*, (La Paz) año 4, No.5 pp.15-33

PEREZ MOREDA, VICENTE

- 1980 *Las Crisis de Mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX)* (Madrid)

PLATT, TRISTAN

- 1978 "Mapas Coloniales de la Provincia de Chayanta: Dos Visiones Conflictivas de un solo Paisaje", en *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.* (La Paz)
1982a *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributo en el Norte de Potosí* (Lima)
1982b "Commodity Regime in Northern Potosí (Bolivia)" en David Lehmann (comp.), *Ecology and Exchange in the Andes* (Cambridge) pp. 27-69

PRIETO, MARIA DEL ROSARIO y RODOLFO RICHARD JORBA

- 1111 "Anomalías Climáticas en la Cuenca del Plata y el NOA y sus Consecuencias Socio-Económicas durante los Siglos XVI-XVII y XVIII", *Leguas* (Buenos Aires, en prensa)

RABELL ROMERO, CECILIA A.

- 1975 *San Luis de La Paz: Estudio de Economía y Demografía Históricas 1645-1810* (México)

ROMERO CABRERA, L. B.

- 1973 *José Miguel de Tagle. Un Comerciante Americano de los Siglos XVIII y XIX* (Córdoba)

RUWET, J.

- 1965 "Crises de Mortalité et Mortalités de Crise à Aix-la-Chapelle" (XVIIe-début du XVIIIe siècle) en Harsin-Helin, 1965: 379-408

SAGUIER, EDUARDO R.

- 1988 "La Penuria de Agua, Azogue y Mano de Obra en el Origen de la Crisis Minera Colonial. El Caso del Potosí a Fines del Siglo XVIII", *HISLA*, (Lima) XII

SAIGNES, THIERRY

- 1987 "Ayllus, Mercado y Coacción Colonial: El Reto de la Migraciones Internas en Charcas (siglo XVII)" en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social. Siglos XVI a XX* (La Paz) pp.113-132

SANCHEZ-ALBORNOZ, NICOLAS

- 1967 "Les Registres Paroissiaux en Amérique Latine. Quelques Considerations sur leur Exploitation pour la Démographie Historique", *Revue Suisse d'Histoire*, 17 pp.60-71
1978 *Indios y Tributos en el Alto Perú* (Lima) 1978

SANTAMARIA, DANIEL J.

- 1977 "La Propiedad de la Tierra y la Condición Social del Indio en el Alto Perú, 1780-1810", *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, (Buenos Aires) Vol. 17, 66

SCARDAVILLE, MICHAEL C.

- 1977 "Crime and the Urban Poor: Mexico City in the late colonial period", (Tesis doctoral, University of Florida)

SECRETARIA DE AGRICULTURA Y RECURSOS HIDRICOS

- 1980 Comisión del Plan Nacional Hidráulico, *Análisis Histórico de las Sequías en México*, (México)

SERULNIKOV, SERGIO

- 1988 "Tomás Catari y la Producción de Justicia" (Buenos Aires, CEDES)
1989 "Reivindicaciones Indígenas y Legalidad Colonial. La Rebelión de Chayanta (1777-1781)" (Buenos Aires, CEDES)

TANDETER, ENRIQUE

- 1980a "La Rente Comme Rapport de Production et Comme Rapport de Distribution: Le Cas de l'Industrie Minière de Potosí, 1750-1826", (Tesis doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)
1980b *Trabajo forzado y Trabajo libre en el Potosí Colonial Tardío* (Buenos Aires)
1990 "Mercados y Precios Coloniales en los Andes", *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. Emilio Ravignani"*, (Buenos Aires) No.2 Tercera época

TANDETER, ENRIQUE y NATHAN WACHTEL

- 1983 *Precios, y Producción Agraria. Potosí y Charcas en el Siglo XVIII* (Buenos Aires)

TERRAZAS A., ISRAEL, ROSARIO CLAROS R., WILMA MANCILLA A., RAMIRO CORRALES, GILDA UDAETA y ANA MARIA DOMINGUEZ

- 1987 "Epidemias Históricas en Capinota, Durante los Siglos XVII-XIX. Años 1672 a 1868. Etapas y Resultados de Investigación", *Estudios-UMSS*, (Cochabamba) No. 1

THOMPSON, L.G., E. MOSLEY-THOMPSON, J.F. BOLZAN y B.R. KOCI

- 1985 "A 1500-Year Record of Tropical Precipitation in Ice Cores from the Quelccaya Ice Cap, Peru", *Science*, vol. 229, 4717, pp.971-973

WALTER, JOHN y ROGER SCHOFIELD (comps.)

- 1989 *Famine, Disease and the Social Order in Early Modern Society* (Cambridge)

WIBEL, JOHN FREDERICK

- 1975 "The evolution of a regional community within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845", (Tesis doctoral, Stanford University)

WIGHTMAN, ANN MARGARET

- 1983 "From Caste to Class in the Andean Sierra: The Seventeenth-Century 'Forsteros' of Cuzco" (Tesis doctoral, Universidad de Yale)

WRIGLEY, E.A. y R.S. SCHOFIELD

- 1981 *The Population History of England 1541-1871. A Reconstruction* (Londres, Edward Arnold)

Fronteras étnicas en litigio

Los ayllus de Sakaka y Kirkyawi

(Bolivia), siglos XVI-XX

Xavier Izko

Introducción

La importancia de las rivalidades interétnicas entre ayllus y señoríos de las antiguas confederaciones prehispánicas ha sido destacada por Platt (1987) en su modelo del "Estado segmentario" aymara, afianzado sobre la posibilidad de conciliar igualdad con jerarquía, "guerra violenta" (*ch'axwa*) con "simetría balanceada" (*tinku*).

Los conflictos interétnicos y los enfrentamientos entre ayllus diversos o entre parcialidades de un mismo ayllu constituyen, de todas maneras, un dato muy antiguo, recogido por los cronistas (la violencia de los *aucaruna*, las preincaicas "cruelas guerras" entre *mallku* aymaras referidas por Vázquez de Espinosa o los combates rituales entre *hanan* y *urin* en el Cusco narrados por Molina) y representado en la iconografía (Hoquenghem, 1978). Su existencia ha sido puesta de relieve repetidamente como un dato omnipresente en la constitución y desarrollo de las sociedades andinas, relacionada con la dinámica segmentaria y la lucha por la

tierra y el territorio.

Algunas veces los análisis hacen referencia de manera más detallada a la "cotidianidad del conflicto"; en ocasiones, se trata de conflictos multiseculares, con apropiación violenta de la tierra y destrucción de linderos, como el aludido por Stavig (1985, 458) en referencia a Paucartambo (Perú), o el reseñado por Glave (1988: 67-69) para Canas y Canchis, atestiguado durante más de dos siglos por los documentos escritos, y cuyos desarrollos contemporáneos en referencia a la misma zona han sido analizados por diversos autores (Alencastre y Dumezil, 1953; Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962). Otras veces se subraya incluso la posible o real incidencia de la activación de las antiguas tensiones sobre el desarrollo mismo de las guerras de Conquista (Saignes, 1985: 427-428); pero no conocemos estudios de caso que analicen con detención suficiente nuestro tema en referencia al largo plazo.¹ De ahí que, aunque existe un relativo consenso sobre la importancia creciente de esta clase de conflictos, su significado y alcance quedan muchas veces en la penumbra.

En referencia a los Andes bolivianos, la situación actual certifica la existencia de constantes conflictos entre *ayllus* — independientemente de su adscripción a uno u otro segmento de las antiguas confederaciones—, que parecen poseer profundas raíces en el tiempo. Pero la literatura etnográfica documenta sobre todo los conflictos intraétnicos (luchas entre mitades o *sayas* de un mismo ayllu máximo/grupo étnico), ritualizados en el *tinku*;² los conflictos entre mitades de un mismo ayllu poseen, sin embargo, implicaciones político-simbólicas distintas de las de los conflictos entre ayllus máximos diferentes, sobre todo los pertenecientes a confederaciones étnicas diversas, como el que intentamos analizar ahora (cf. nota 1). Nuestras reflexiones se concentran, por tanto, en la dimensión estrictamente "interétnica" de los conflictos, dentro de la común etnicidad andino-aymara, referidos a la existencia de dinámicas segmentarias contrapuestas que no han sido resueltas en alianzas (ver n° 4).

Las páginas que siguen constituyen precisamente el

análisis de una extensa "probanza", el proceso testimonial de un largo conflicto interétnico. Protocolizado en 1894 e iniciado en 1646, aunque los primeros documentos recopilados se remontan a 1591, hace referencia directa a los litigios entre dos ayllus, y permite visualizar también indirectamente la naturaleza de las relaciones entre el ayllu y la "sociedad mayor". Dado su peculiar carácter, comenzamos con la consideración de los antecedentes históricos (siglos XVI-XVII) del problema que nos ocupa, ya que sin ellos serían ininteligibles los desarrollos posteriores; incluimos también algunas de las proyecciones contemporáneas del conflicto. Inevitablemente, el punto de vista adoptado es el presentado por los caciques de uno de los ayllus (el gran ayllu Sakaka), introductores de las demandas y solicitudes de amparo para los linderos del ayllu frente a las pretensiones de los demás ayllus, aunque intentaremos captar también, entre líneas, la percepción del principal ayllu rival (Kirkyawi), cuya situación socio-económica desarrollaremos de manera más detallada en referencia al Siglo XIX.

Exordio

El 25 de setiembre de 1894, a las 11 a.m., se presentaban ante el Notario Público de Sakaka (Norte de Potosí, Bolivia) los cuatro jilakatas cobradores de Chaiquina arriba y abajo, ayllus menores del gran ayllu Sakaka, sede de los caciques de la mitad Charka de la prehispanica Confederación Charka-Qaraqara (cf. Espinoza Soriano, 1969). Solicitaban dar y conferir "poder especial, legal y necesario" a Diego Caricari, indígena de Chayanta, "para que en representación de sus personas, acciones y derechos" procediera a realizar los trámites necesarios ante las autoridades correspondientes, en orden a solicitar el amparo definitivo de sus tierras de origen, con el consiguiente deslinde y amojonamiento.³

Diego Caricari invocaba el "testimonio de unos títulos antiguos", recordando cómo el 20 de setiembre de 1646, don Alvaro Pinto, en nombre y representación de José Villca, Gobernador y Cacique de San José de Sacaca, introdujo

ante la Real Audiencia de Charcas una demanda de deslindes que se remontaba a los primeros años de la Colonia. El Rey de España, con fecha 24 de octubre de 1646, había amparado "el dominio y señorío de los insinuados ayllus de Jilavi y Chaiquina en favor de mis atendientes y representantes" a través del juez Revisor, don José de la Vega Alvarado; y el 30 de octubre del mismo año se procedía a la ejecución del amparo de posesión y amojonamiento (CI, f. 32-33).

Los incidentes evocados por el apoderado de indios Diego Caricari venían a renovar ahora las causas del antiguo pleito: "como quiera que han venido haciendo propases en los respectivos ayllus Jilavi y Chaiquina, los indígenas de los ayllus Pupuygua, Sorasora, comprensión de Tapacarí del Departamento de Oruro, de Paria, de Totora, de Chayanta, de Pocoata, y Macha, corresponde deslindar de una vez para siempre la propiedad de todos los ayllus respectivos a fin de evitar constantes luchas entre los indígenas que represento y los usurpadores". Una vez más, aunque con nuevos matices, la historia parecía volver a repetirse.

Antes de introducirnos en ella, creemos importante, sin embargo, subrayar la especificidad de nuestra aproximación al pasado. Nacida del interés por superar esa "falacia del presente etnográfico", con la que todo antropólogo se confronta de manera más o menos directa en su trabajo de campo, nos preocupaba encontrar las raíces históricas que permitieran comprender mejor la situación con la que nos habíamos confrontado (cf. Izko, s/f); sin embargo, una vez localizada la explicación en el pasado (en los documentos cuya exégesis intentamos ahora), el presente no aparecía ya simplemente como el "presente", sino como el "desarrollo futuro" de la historia que antecedía y, en cierto modo, como su prolongación y consecuencia. El intento de una "historia prospectiva" nos pareció, sin embargo, peligroso por estar acuciado con demasiada frecuencia por la búsqueda de continuidades; por otra parte, éramos conscientes de que los hechos pasados no constituyen necesariamente la causa de los actuales, sino simplemente —a menudo— sus antecede-

ntes. El análisis del presente etnográfico y de la estructura de los ayllus —proyectado sobre la historia anterior de la que era, sin embargo, desarrollo—, parecía proporcionarnos, más bien, la respuesta al problema de la causalidad y del sentido (el «por qué» del conflicto y, a la vez, de la identidad que en él se revelaba). De esta manera, paradójicamente, el reenvío entre presente y pasado nos permitió acceder a una suerte de "historia retrospectiva", posibilitada precisamente por los desarrollos del pasado: la situación actual, elucidada por los documentos históricos, hacía posible, a la vez, nuevas interpretaciones de la historia pasada.

Recorramos hacia atrás esa historia (la historia antecedente), para poder considerar luego el momento de la renovación del conflicto (siglo XIX) y, con posterioridad, sus "desarrollos futuros".

1. El recurso a los orígenes

1.1. *Los linderos de los ayllus y las partes en litigio*

Corría el año 1646, cuando Alvaro Pinto, apoderado de José Villca, Gobernador y Cacique principal del pueblo de San José de Sakaka, presentaba a la Real Audiencia de Charcas una petición de amparo para las tierras "de los naturales de la parcialidad de Aransaya y Urinsaya del ayllu Jilavi y Chaiquina".⁴ Dichas tierras les habían sido adjudicadas por Fray Luis López, Obispo de Quito y primer Juez Revisor de los Charka, en virtud de dos Reales Cédulas dirigidas a los indios Jilavi y Chaykina en 1591 por el Rey Felipe II. (ver No. 1.3 y 1.4). Alvaro Pinto hacía a continuación un resumen de la querrela contra los ayllus limítrofes, poniendo a la Real Audiencia "en posesión y conocimiento de los linderos que deslindan con los mencionados pueblos", cuyos Caciques comparecieron en la citación de deslinde que pondría fin provisorio a la contienda. Los ayllus nombrados son "los dichos pueblos de Tapacarí, Sora de Paria, Chayantakas, Sikuyas y Chullpas"

Seguía luego una larga lista de los mojones; entre ellos, aparece citado "un cerro alto o elevadísimo Condor Iquiña,

lugar divisorio con Sacaca y Arque..., (luego) prosigue la bajada hacia la derecha en dirección del norte, punto donde se halla una estancia del nombre del mojón perteneciente a la hacienda Tangatanguilla..., este mojón es el punto que divide...las comunidades de Sacaca y Quirquiavi (Arque) y es el punto de partida para la continuación de la línea divisoria de dichas comunidades” (CI, f.3); más adelante aparece nombrada la estancia Aquerana, jurisdicción de Kirkyawi, cuyos comunarios se convertirán en los principales opositores del ayllu Sakaka a través de su permanente confrontación con los comunarios de Chijmu, Mamanimarka, Utalaka y Arki (ayllu Chaykina arriba y abajo) (CI, f.21).

Si bien existe preocupación por delimitar claramente los linderos correspondientes, la enemistad entre los ayllus de Sakaka y Kirkyawi no es citada expresamente ni por Diego Caricari ni por Alvaro Pinto en sus respectivos “prolegómenos”. Parecen ser, más bien, los otros ayllus limítrofes de Chayanta y Oruro los principales “agresores” e invasores de los límites interétnicos; concretamente, los Sura (Sora) –junto con los Killaka (confederación étnica del altiplano de Oruro)– eran considerados por los Charka “naciones por sí y gente extranjera, siendo como somos nosotros las dos naciones Charcas y Caracaras indios naturales desta provincia” (Espinoza Soriano, 1969). Podría tratarse de una omisión de los apoderados de indios, teniendo en cuenta que los ayllus citados lo son sólo a manera de ejemplo, o de un intento de enfatizar la importancia de otras fronteras étnicas menos tenidas en cuenta y cuya atención recaía, a la vez, en otros revisitadores; documentos posteriores como el de la Revisita de 1646 hacen, sin embargo, clara referencia al conflicto –tal vez demasiado conocido–, al convocar entre otros “a los Gobernadores de los pueblos Tapacari, Sora de Paria, Quirquiavi...que unos y otros exhiban todos los instrumentos que tienen”. (CI, f. 15). Por otra parte, es también probable que la emergencia de Kirkyawi como referente principal del conflicto en los documentos escritos se haya ido afirmando a medida que las fronteras interétnicas se convirtieron en fronteras interdepartamentales (ver n° 3.1.).⁵

En respuesta a un enigma histórico, el ayllu *Kirkyawi* formaba parte del grupo étnico de los Turpa (Torpas) –hasta ahora desconocido–, como se desprende del testimonio de don Myn Tacana, Kuraka de Tapakarí, en el interrogatorio de los indios de Sipi-Sipi, naturales del valle de Cochabamba (1573):... “e que al tiempo que el dicho Guayna Capa... vino después a este valle (Cochabamba), trajo a vivir en él a los indios Torpas de Quyrquyhauí (Quirquiavi/Kirkyawi) y de Taracache y Tangatanga y este testigo los vio venir a la dicha sazón...e que el dicho Guayna Capa vio este testigo que repartió las tierras deste valle y dellas dio a los indios mitímaes que en él vivían para ellos y tomó para sí muchas tierras del valle e hizo suyus y suertes de ellas y señaló a los indios que hizo venir para sembrarlas y beneficiarlas de fuera del valle para el propio Inca la que cada nación de indios habían de beneficiar...”(AHC, EC 1.1557-1742, fs. 48-48v). A partir de las toponimias citadas, el territorio ocupado por los Turpa abarcaba toda la actual provincia Bolívar (Kirkyawi-Tanqatanqa) y el centro-sur de la contigua provincia de Arque (Tarakachi, hoy zona de ex-hacienda) (ver mapa).⁶

Se trataba, seguramente, de uno o varios grupos étnicos/ayllus máximos diferenciados, cuya afiliación pasada a una u otra de las Confederaciones (Charka/Sura) o, alternativamente, cuya independencia de ambas intentaremos precisar, aunque es una cuestión pendiente de esclarecimiento. A partir del análisis de documentos históricos posteriores (ver No. 3.2) y de la situación actual, podemos inferir que se trataba al menos de un ayllu máximo. Las comunidades del ayllu Kirkyawi por ejemplo, estaban organizadas, y siguen estándolo todavía, en dos mitades (aransaya/urinsaya), con una estructura similar a la de otros ayllus máximos colindantes, como los Sakaka (mitades, ayllus menores y comunidades o cabildos), aunque la dinámica segmentaria poseía un menor desarrollo relativo (ver nota 22); la zona de Tarakachi, en cambio, fue parcialmente desestructurada por las haciendas cochabambinas, e ignoramos si formaba parte de los Kirkyawi o constituía un ayllu separado (cf. Izko, s/f). Paralelamente la presencia de los Turpa en otros lugares del valle de Co-

chabamba va asociada en diversos documentos históricos a la de los Charka, aunque siempre son nombrados expresamente como Turpa (cf. Schramm, s/f). Las alianzas preferenciales de los Sakaka con los Incas a costa de los Turpa de Kirkyawi, han debido contribuir también sin duda, a resucitar antiguas rivalidades segmentarias, dejando al descubierto la precariedad de las viejas relaciones (ver más abajo).

En cuanto a los Sura, su territorio parecía extenderse desde Oruro hasta la colonial provincia de Arque, que incluía a Kirkyawi [hoy Bolívar] (cf. Capoche, [1585] 1959; Wachtel, 1981:25-26; Bouysse-Cassagne, 1987:211). Pero, en realidad sabemos que los Sura (concretamente, los ayllus de Challaquillu-Paria y Toledo) tenían islas étnicas en pisos ecológicos más distantes, y no poseían una territorialidad continua; el sitio de Arque, que dará el nombre a la futura provincia, parece haber sido fundado por los indios de Challaquillu (Viedma, 1836:71), quienes mantuvieron una "hacienda étnica" hasta la Reforma Agraria en la zona de Chapapani, mientras que los comunarios de Toledo (Oruro) reivindicaron sin éxito durante la Revisita de 1897 la posesión de las fincas de Sikaya (Arque), otorgadas en propiedad a sus ayllus por la Corona de España y denegadas posteriormente por razones procedimentales (Izko, s/f); ver doc. cit. en nota 19, f. 86; cf. Larson, 1987:185-186 [ver mapa].

En conjunto, la precisa localización geográfica de los Turpa tal como aparece en el documento más arriba citado, su tipificación como un grupo étnico distinto de los Sura y los Charka, y la virulencia y permanencia en el tiempo de los litigios con los ayllus limítrofes (particularmente los Sakaka), sugieren la posibilidad de que los Turpa constituyeran un grupo étnico intermedio entre las dos grandes confederaciones (Charka-Qaraqara y Sura), que nunca formó parte estable de ninguna de ellas, o una micro-confederación localizada entre ambas, como parecería señalarlo la pluralidad de referencias (Kirkyawi, Tanqatanqa y Tarakachi).

Aparecen citados, además, los mojones limítrofes entre el ayllu Sakaka, los Auquimarcas (Awkimarka) y Cayanas (Qhãna), ayllu del valle y cabecera de valle, con los que nunca parece haber habido conflictos por razón de linderos, así como los

mojones Cavacavani y Chiquirihuata, que "lindan con los indios del dicho distrito de Cochabamba", no lejos del pueblo de San Juan de Acacio, anexo de Sakaka en el valle. En uno de los linderos (el de Cotaña Pampa, al noroeste del ayllu Sakaka) son citados los Carangas, confederación altiplánica del occidente de Oruro; se trata probablemente de alguna de sus islas étnicas.⁷ Otro de los mojones, finalmente (el de Calasururu), "se asegura haberse usurpado por los teatinos que vivían en Quirquiavi, (habiendo sido) las estancias reclamadas sin operación alguna" (CI, f. 2-3).

Una relación más pormenorizada de la extensión y calidad de las tierras del ayllu Sakaka aparece en el informe del Juez Revisor, don José de la Vega Alvarado (Villa de Potosí, 30 de octubre de 1646). Después de enumerar todos los mojones del ayllu, el informe pasa revista a cada uno de los "veinticuatro capítulos de tierra" consignados por el primer Revisor, el Obispo de Quito; la revisión de los más importantes nos da una idea aproximada de las características ecológicas del ayllu Sakaka (CI, f. 29-32).

Entre los principales recursos del ayllu, son nombradas tierras de temporal (Chañaviri, Kasi-Kasi, Chakuma...), situadas en las inmediaciones del pueblo-reducción de Sakaka (3.600 m.s.n.m.), productoras —entonces como ahora— de papa y "maíz chiquito" (el actual *sara ch'isiwayu* o, con más propiedad, *muqu sara*); hay tierras más frías que producen papa y oca, y tierras de puna donde se cultiva papa amarga (las actuales variedades *luk'i* y *saqampaya*), aunque "las más sirven de pasto de ganados", así como las tierras altas localizadas en los límites del actual departamento de Oruro y, al otro extremo, cerca de los linderos con el ayllu Qhaña (Cayanas), a unas cinco leguas de Sakaka.

Son nombradas a continuación las "tierras calientes"; en primer lugar, "las tierras del dicho pueblo y anexo de San Juan de Acacio, donde está la reducción principal de indios labradores a nueve leguas del dicho pueblo principal (Sakaka)", productoras de maíz temporal (CI, f. 27). A tres leguas de Acacio (2.600 m.s.n.m.) están las tierras de Yamboata, Caruta y otras, productoras de papa y maíz temporal, y las tierras de Calamani, tierras de puna para pasto comunal,

“que confinan con las de los indios de San Pedro de Buena Vista y Vitora”. Bajando hacia Mizque (Cochabamba), a doce leguas de Sakaka y dos o tres de Acacio, se encuentran las tierras de Palca y Taquina Palca, que “son tierras de maíz, ají y algodón y otras legumbres de riego”; estas tierras “son a las que antiguamente, antes de la visita del dicho señor Obispo de Quito, pretendió derechos las comunidades adjudicadas a dicho pueblo de Sacaca”, particularmente el entonces Cacique de Sakaka (Juan de Ayaviri); el Obispo de Quito, primer Revisitador, confirmó al Cacique la viña que allí tenía, con cuatro fanegadas de sembradío de maíz, y el agua de las acequias para que “la gozasen él y los indios en todo y por todo”. Finalmente, en las alturas de Taquina Palca mirando hacia Mizque, se localiza el último mojón, situado a catorce leguas de Sakaka y cinco de Acacio, en tierras de pasto (Cf, fs. 179-180). Es citada, además, la vice-parroquia de Iturata, la “cuchillada frente de Apillapampa” (valles de Cochabamba), el tambo de Ovejería (en los límites de Arque, Cochabamba) y “el pueblo viejo de San Gerónimo de Charcas que se desdobló del dicho pueblo de Sacaca”.⁸

En este vasto territorio multi-ecológico vivían en tiempos de la Revista de Fray Luis López, Obispo de Quito (1593), “2.595 almas varones y mujeres de toda edad, los quinientos setenta y tres indios casados y ochenta y cuatro solteros y el resto de viejos, mozos y niños”; durante la Revista de José de la Vega Alvarado (1646) “se hallaban 636 indios tributarios, que muchos de ellos estaban huidos y ausentes” (CI, f. 29).⁹

1.2 Incas y españoles

Diego Caricari se acogía en 1894 a la autoridad de los documentos antiguos; Alvaro Pinto, en 1646, hacía “prestación de los instrumentos” que acreditaban su demanda en representación de los indios de Sakaka. En uno y en otro, la autoridad invocada era el Rey de España y sus representantes, los jueces revisitadores que evaluaban las probanzas y ejecutaban los reclamos; el mismo preámbulo de las Cédulas

Reales hacía constar claramente el origen y naturaleza del nuevo poder (“por haber yo sucedido eternamente en señorío que tubieron los indios y los señoríos que fueron dellos de mi patrimonio, Corona Real...”). La posesión de las tierras es relacionada incluso directamente con la *mit'a* potosina, que habría constituido el verdadero ‘título’ para la adjudicación/confirmación del acceso a la tierra (CI, f. 4).

Sin embargo, más allá de los documentos, aunque referida a la vez de los testimonios en ellos contenidos, una autoridad aparece constantemente nombrada: la de los Incas. Don Carlos López Bilbao y don Rafael Cabazote, indios caciques principales del pueblo de Sakaka, se refieren, por ejemplo, en una declaración de 1643 a “(las tierras) que el común de mi pueblo de la parcialidad Jilavi y Chaiquina ha poseído del tiempo de los incas...” (CI, f. 20). De igual manera, Diego Caricari introducía así una de sus peticiones: “Por los cuerpos de títulos primordiales que acompaño, se acredita de la manera más clara que desde los incas los aborígenes de razas verdaderamente peruanas, como mi comunidad, han sido dueños de sus sayañas dentro de sus límites señalados por Fray Luis López...”. Y corrobora su recurso a los Incas recordando que el Obispo de Quito visitó las tierras de Sakaka “en la época en que Luis Martínez Inca Huallpa, Gobernador de ese distrito (Quito), obtuvo la adjudicación real del Rey Felipe II en una extensión considerable” (CI, fs. 33-34; cf. f. 151). Incluso Alvaro Pinto, en una frase enigmática, declara que las tierras les fueron adjudicadas “en virtud de las Reales Cédulas [ver No.1.3], en que estamos en quieta y pacífica posesión desde el tiempo de los Incas” (CI, f. 2).

El recurso a los Incas, constante, por ejemplo, a lo largo de todo el Memorial de Charcas, puede constituir simplemente un recurso retórico y, al mismo tiempo, una apelación a la más cercana y constringente autoridad que pudiera ser citada ante el Rey de Castilla en apoyo de una posesión impugnada “de facto” por los ayllus vecinos, aunque probablemente más antigua que los propios Incas; no es descartable, sin embargo, una confirmación o ampliación expresa de las posesiones preincaicas, a costa de los ayllus vecinos, dada

la alianza prioritaria establecida entre Incas y Charcas-Caracas (CI, fs. 17-18).¹⁰

Como quiera que sea, la existencia de un principio de autoridad anterior al de los Reyes de España, aunque inoperante sin su ratificación y consentimiento, es reconocida también por los propios funcionarios coloniales. El amparo de los linderos del ayllu Sakaka por Fray Luis López en 1591 a partir del testimonio oral constituye ya, sin duda, una aceptación implícita de la validez del recurso a los incas; dicha validación se constituirá de hecho en el referente no probado de que los derechos del ayllu Sakaka sobre la tierra se remontaban al Inca. Por otra parte, uno de los documentos, incluido como prólogo de la Revisita, suscrito el 30 de octubre de 1645 por Miguel García Morató, escribano de su Majestad y "corregido y confrontado con el original a pedimento de los indios", está encabezado por el siguiente párrafo: "Y comenzaron los mojones, límites de tierra que el Inca ha amparado a los indios Jilavi Chaiquina del pueblo de Sacaca. En ella, no se entremetiesen los indios de este pueblo y otros indios de otros pueblos. Como mojones divisorios que el dicho Inca le dio a los indios de Sacaca Jilavi y Chaiquina, es en la forma siguiente...". Y acaba: "...y así siempre sea desde el tiempo de los Incas hasta hoy en día..." (CI, f. 12). Más allá de su veracidad, la referencia a los Incas es acogida por los jueces revisitadores, por lo tanto, como una referencia 'histórica', a la que se concede credibilidad a partir del testimonio de los propios indios Sakaka, y ante la inexistencia de pruebas más contundentes por parte de los demás ayllus.

1.3 Las dos Cédulas Reales de 1591

La solicitud de ratificación del amparo de las tierras de Sakaka se basaba de manera mediata, más acá de los Incas, en las Cédulas Reales de 1591. En el documento que estamos analizando, las Reales Cédulas, a petición del Escribano de su Majestad, son exhibidas por Alvaro Pinto como "testimonio que se solicita de los documentos presentados, cuyo tenor a la letra es como sigue" (siguen las Cédulas) (CI, f. 8).

Ambas Cédulas están dirigidas a los indios de Sakaka, y son una aplicación específica a la situación de los ayllus locales, de las Reales Cédulas sobre venta y composición de tierras, promulgadas por Felipe II el mismo año para todas las Indias (1 de noviembre de 1591; cf. Konetzke, 1953/1: 619-20).¹¹ Por el mismo hecho de su direccionalidad, y de acuerdo a los usos de la época, debemos pensar que ambas Cédulas constituyen al mismo tiempo una respuesta a una petición anterior de los indios de Sakaka, ausente, sin embargo, en la documentación compilada. Los antecedentes parecen estar dados suficientemente por el Memorial de Charcas, presentado al Rey por Francisco de Ayaviri en 1582 (es decir, 9 años antes de las Cédulas de 1591), cuyo tenor general era el de la restauración de los derechos y privilegios de los caciques de Charcas. Hasta el momento, desconocemos la acogida dispensada al Memorial por el Consejo de Indias (cf. Saignes, 1987: 143). En este sentido, las dos Cédulas Reales de 1591 podrían cumplir la función de respuesta parcial a algunas de las inquietudes planteadas por los Caciques (cf. Espinoza, 1969), particularmente la disminución creciente de los recursos, las reivindicaciones planteadas frente a la usurpación de tierras por los españoles y, sobre todo, la confirmación de su "señorío" frente a los señores de los ayllus vecinos. La recuperación de la cabecera política para Sakaka, solicitada por los caciques en el Memorial, es validada "de facto" por los hechos que aquí analizamos, sobre todo por el permanente pronunciamiento de los jueces revisitadores en favor de Sakaka desde la primera Revista de Fray Luis López en 1593.¹²

La primera Cédula (CI, f. 8) comienza recordando que el Rey de España, sucesor del señorío de los Incas, es "señor de los valdíos, suelo y tierra dellas que no estuviere concedido por los señores Reyes mis predecesores". Los planteamientos básicos de la Cédula son los siguientes:

— el Rey manifiesta su voluntad de repartir justamente las tierras "a los lugares y Concejos...para que tengan suficientes ejidos propios y términos públicos", así como "a los

naturales indios y españoles”;

– reconoce, sin embargo, que “por culpa y omisión de mis Virreyes, Audiencias y Gobernadores pasados”, algunas personas a quienes se hizo merced de tierras, habían ocupado otras “sin título, causa ni razón y que otros las tengan y conserven con títulos fingidos e inválidos”. Además, el hecho de tratarse de “la mejor y mayor parte de toda la tierra”, ha impedido “que los Concejos e indios tengan las que necesariamente es menester”;

– en consecuencia, dispone que “toda la tierra que posea sin justos y verdaderos títulos se me restituya según y como pertenece”, para que reservado lo que pareciere oportuno para “plazas, ejidos propios, pastos y baldíos” de los lugares poblados, se reparta a los indios “lo que buenamente hubieren menester”, confirmándoles sus actuales posesiones y añadiendo lo que fuese necesario; para ello, debían ser nombrados “los títulos que todos tuvieren de las tierras, chacras de los indios Sacaca” (única alusión directa en toda la cédula, además del encabezamiento);

– el resto de la tierra debía quedar libre “para hacer merced y disponer della a mi voluntad”.

La segunda Cédula, fechada igualmente en El Pardo el 1 de noviembre de 1591, ratifica por un lado, la Cédula anterior (la “cédula mía de la fecha desta”), reforzándola con la orden de “restituir todas las tierras que cualesquiera persona tenga de los indios de Sacaca” sin justo derecho, haciendo examinar los títulos correspondientes. Por otro lado, sin embargo, manifiesta su voluntad de acceder a “alguna cómoda composición” (arreglo económico conveniente a ambas partes), tanto “por hacer merced a mis vasallos”, como para “formar una gruesa armada” que proteja “esos reinos y estos” de los enemigos comunes.

Después de amparar los “ejidos propios, pastos y baldíos” necesarios para los lugares y Concejos poblados, ordena preocuparse expresamente “del aumento y crecimiento que puede tener cada uno de los indios Jilavi y Chaiquina”, concediéndoles “lo que tuvieren menester para hacer sus se-

menteras, labores y crianzas”. Las demás tierras en propiedad de españoles que poseyeran justos títulos podían ser confirmadas; las que carecieran de ellos debían ser compuestas, “sirviéndome por ello con lo que fuere justo”. La Real Cédula reitera después la necesidad de “dar y conceder de nuevo” todo lo demás (es decir, lo que hubiera sobrado, una vez confirmadas y compuestas las otras tierras) “a los indios que hubieren menester y les falte para sus sementeras y crianzas”, por ser tierras “pertenecientes a los mismos indios de Sacaca de la parcialidad Jilavi y Chaiquina”. Finalmente, las tierras de las personas que se negaron a avenirse a los términos de la composición, debían ser restituidas a la Corona (CI, f. 9).

Ambas Cédulas fueron pregonadas en la ciudad de La Plata “con trompetas, caja y chevino”. En una provisión posterior fechada en la Ciudad de los Reyes (Lima) y dirigida a la Audiencia de la ciudad de La Plata, el Virrey Don García de Mendoza ratifica la orden de no dar ni repartir ninguna tierra sin atenerse a lo contenido en las Reales Cédulas (CI, f. 11), procurando tanto “el servicio de su Majestad” como el “bien y actividad de los naturales”.

En general, es evidente el tenor ambiguo de las Cédulas en relación a los indios: si bien, por una parte, insisten en la necesidad de concederles tierras suficientes, por otra, la concesión y amparo están supeditadas, de hecho, a la asignación previa de tierras a los concejos y a los españoles, y a la necesidad de dinero de la Corona, justificada por el Virrey García Hurtado de Mendoza en función de “la defensa de la cristiandad contra los herejes y en una guerra armada” (CI, f. 12). En relación al expediente que analizamos, lo que importa resaltar es, sin embargo, la apropiación de las Cédulas, validadas por las mesas revisadoras, por parte de los caciques de indios y sus apoderados para probar la validez de los propios reclamos, aunque conviene subrayar el hecho de que son aplicadas sobre todo, significativamente, a los conflictos con los ayllus limítrofes, pero no tanto a los conflictos con el pueblo y con los españoles, salvo en el caso de la hacienda de Juan López (CI, f. 32).

1.4 La Revisita de 1593

La última autoridad invocada por los caciques es la de Fray Luis López, Obispo de Quito, primer Revisor de las tierras de los indios Charka en 1593. Fray Luis es designado en los documentos con el apelativo de “nuestro Juez Santo Malcota”, referencia inequívoca a la calidad de *mallku* (jefe-antepasado) que le es atribuida, sin duda por haber amparado las posesiones de los indios Sakaka, delimitando los linderos del ayllu conforme a la “antigua posesión desde el tiempo de los incas”.¹³

Los documentos citan la larga lista de mojones establecidos por Fray Luis López como linderos del ayllu, en “veinticuatro capítulos de tierras”, que serán repetidamente consignados en todas las sucesivas protocolizaciones (ver No. 1.1. y 2.1.), aunque no aluden de ninguna otra manera a las modalidades mismas del amojonamiento ni a los eventuales conflictos surgidos. La Revisita de 1593 constituye, de todas maneras, el referente concreto más importante para los posteriores reclamos, ya que la delimitación de los contornos del ayllu realizada por el Obispo de Quito implica al mismo tiempo la validación de las Cédulas Reales en 1591 como referente inmediato de las probanzas y el reconocimiento de un “derecho consuetudinario” anterior, que se remonta “a los incas”. De hecho, los documentos de la Revisita de 1646 hacen referencia simultánea a los “títulos del señor Obispo de Quito” y a la “memoria referida de los indios y todas las almas presentes y ausentes pertenecientes al dicho repartimiento de Sacaca”.

2. La Revisita de 1646

Con la consigna del Virrey García de Mendoza de “beneficiar” el máximo de tierras para su Majestad “con el mayor provecho de la Hacienda Real que sea posible” (CI, f. 13), comenzaba Don Juan de la Vega Alvarado en 1645 la Revisita de tierras de los indios Charka. Revisemos sus principales resultados.¹⁴

2.1 Deslinde y amojonamiento

Como introductor de la renovada petición de amparo, se constituía esta vez en “defensor de los naturales” Don Juan Quiñones Osorio. Le acompañaban Don Pedro García Ayaviri, “indio principal y Gobernador antiguo”, segunda persona de José Bilbao Ayaviri [que aparece en documentos anteriores como José Willka Ayaviri], “Gobernador del pueblo de San Luis de Sacaca de la parcialidad de Aransaya Jilavi y Chaiquina, que por la ocupación de la mita de Potosí no pudo parecer personalmente” y “nieta de Don Juan de Ayaviri, Gobernador y Cacique principal que fue del dicho pueblo de Sakaka”; Don Pedro Characayo, Gobernador de la parcialidad Urinsaya; Miguel Ignacio, “principal del ayllu Collana del dicho pueblo” y Juan Ayaviri, “cacique del dicho pueblo pequeño de San Juan de Acacio”, el anexo del valle, “y otros indios principales”. Estaba también ausente Ildefonso Caricari Ayaviri, el otro Gobernador de la parcialidad Urinsaya, por estar ocupado —como Juan de Ayaviri— “en el despacho de la gente que ha de trabajar en la labor de las minas de Potosí” (CI, f. 27-28; cf. fs. 13 y 32).

La petición de amparo y la “presentación de los títulos que el señor Obispo de Quito les dejó”, estaba acompañada por una queja sobre lo “infructífero” de las tierras de puna y la insuficiencia de terrenos “según las muchas almas” (CI, f. 27), a pesar de los muchos indios “huidos y ausentes”, en cuyo nombre “los dichos principales...estaban puestos por cabeza” y cuyos títulos originarios reclamaban “por excusar costas”.¹⁵ En contrapeso de “las pocas tierras que tienen para su sustento”, los indios principales expresaban al Juez Revisor “las obligaciones que estaban de acudir a la mita de Potosí, en cuyas minas se ocupan de ordinario 124 indios tributarios que se remudaban y asimismo la carga de tasa para su Majestad y otras sugerencias” (CI, f. 28). Seguía después una larga lista de los mojones y lugares que demarcaban los contornos del ayllu Sakaka.

El doce de octubre de 1646 daba inicio el amojonamiento de los linderos del ayllu, con la citación de todos los caci-

ques de los ayllus vecinos "con sus instrumentos", incluyendo a Don Felipe Arias, Gobernador del pueblo de Chayanta. El Juez Revisitador fue recorriendo los distintos parajes nombrados en los documentos, verificando uno por uno el emplazamiento de los mojones y reponiendo aquellos que habían sido removidos. En el paraje de Incachapi, "la parte donde se les habían introducido los Sicoyas", dio comienzo el deslinde; y después de reponer "mojones de piedra del alto de dos varas", el Juez Visitador notificó a los caciques de Chayanya y del ayllu Sikuya que "pena de cien azotes" respetaran los límites establecidos (CI, f. 14). Otros límites, en cambio, habían sido respetados, como sucedió con los tres mojones que separaban al ayllu Sakaka del ayllu Chullpa de Chayanta y de los ayllus de la provincia de Paria (Oruro).

Al contrario de lo que había sucedido con los demás ayllus, los documentos consignaban detalladamente el deslinde del ayllu Sakaka con el ayllu Kirkyawi. El Juez Revisitador verificó los mojones, conforme a los documentos presentados por los indios Sakaka, a lo largo del camino Cruce-ro Lupiara "que linda con los indios Quirquiari" a la altura de la comunidad de Tanqatanqá, y sancionó su validez "según parece por los instrumentos reales y provisiones dados de amparo y demás diligencias practicadas por mis antecesores" (CI, f. 15). No tuvieron la misma suerte los documentos probatorios presentados por Juan Pedro Mamani, Gobernador interino del pueblo de Kirkyawi; en palabras de la mesa revisadora, "es de advertir que los instrumentos presentados por el Gobernador de Quirquiavi y su comunidad de indios no tienen principio ni fin, ni en ellos se habla instrumento jurídico ni amparo alguno que haga a su favor...". El deslinde y amojonamiento concluyó, de esta manera, con el amparo "en la posesión que tenían de sus tierras". Por su parte, el Gobernador del pueblo de Sakaka "se puso en posesión de dichas tierras de Tanqatanqá, arrancó hierbas, tiró piedras, se revolcó e hizo otros actos de verdadera posesión" (ib.), ratificando físicamente en nombre del ayllu la reapropiación de los terrenos colectivos.

La insistencia —única a lo largo de los documentos con-

signados— en este tipo de detalles, confirma la importancia del conflicto entre ambos ayllus; la memoria oral contemporánea de los comunarios del ayllu Kirkyawi, por otra parte, recuerda que la zona de Tanqatanqá, una de las cabeceras políticas de los Turpa (ver No. 1.1.), fue usurpada parcialmente por los Sakaka (cf. Izko, s/f). Las probanzas aducidas por los indios Sakaka resultaba, así, fidedignas y quedaba reforzada la identidad referencial del ayllu frente a sus más peligrosos vecinos. La ingerencia de un poder externo como mediador de los conflictos, experimentando ya —aunque con otras implicaciones— durante los Incas, representaba a la vez, sin embargo, una distorsión radical del antiguo esquema de "igualdad y asimetría" (Platt, 1987), en el que las guerras y las alianzas se sucedían al ritmo de los conflictos, pero eran solucionadas al interior de los límites étnicos; aunque, en realidad, la prevalencia de los Sakaka —como hemos subrayado anteriormente— se afirmaba esta vez, tanto en relación a otros grupos étnicos de la misma antigua confederación (los Sikuya y los Chayantaka, por ejemplo) como, sobre todo, ante ayllus con los que era improbable que hubieran existido alianzas, al menos de la misma naturaleza, como los Kirkyawi.

2.2 *Las tierras sobrantes*

José de la Vega Alvarado manifestaba en el preámbulo a la Visita su intención de proceder a la "medida, venta y composición de tierras..., y en especial para lo tocante a tierras de pueblos y repartimientos de indios, en orden de dejarles en suficiencia para los presentes y ausentes que se puedan reducir y los que en algún tiempo pueda haber de multiplico" (CI, f. 27). Hasta ahora, las tierras obtenidas por el ayllu Sakaka lo son a expensas de los demás ayllus, únicos supuestos culpables de despojo, lo que es ratificado de manera expresa por la misma declaración de los caciques sobre las tierras sobrantes quitadas a los ayllus limítrofes con ocasión de la Visita de Fray Luis López, Obispo de Quito (CI, fs. 17-18; ver más abajo). Los documentos añaden, sin embargo, nuevas informaciones acerca de la índole del reclamo del ay-

llu Sakaka y de su relación con los intereses de la Corona.

Además de las tierras en litigio con los ayllus vecinos, los principales del ayllu solicitan al Juez Revisor la adjudicación de cuarenta leguas de "tierras vacas..., demasías de puna que desde el señor Obispo de Quito, juez Visitador que asimismo fue en estas provincias, se quitaron a los pueblos de Tapacará y de Paria, Quirquiavi, Sicuyas y Chullpas de Chayanta" (CI, f. 17-18); se trataba, por tanto, de tierras reservadas para la expansión demográfica del ayllu y objeto posible de la ambición de los españoles o de la misma Corona. Conscientes de ellos, los caciques del ayllu ofrecieron "por su propia voluntad... servir a su Majestad con 250 pesos". Este gesto de aparente "generosidad étnica", más que ratificar la concepción indígena de las relaciones con la Corona en la dirección de un "pacto informal de reciprocidad", suponía un conocimiento preciso de los márgenes que el nuevo esquema de poder ofrecía a la iniciativa del ayllu.

El Rey de España, abiertamente declarado en todos los preámbulos de las Cédulas nuevo dueño de los indios y sus señoríos, había manifestado claramente su intención explícita de "componer" las tierras consideradas vacías. Con el gesto "voluntario" de pagar 250 pesos, los indios no hacen, en realidad, sino anticiparse a una probable objeción de la mesa revisadora. Las tierras "sobrantes" del ayllu constituían la base para su reproducción a la vez demográfica, económica y política, y su confirmación no podía ser librada a la casualidad o ser simple objeto de súplica. La diferencia radical que la nueva situación representaba frente al pasado inmediato se manifestaba, obviamente, en la necesidad misma de ofrecer una compensación por el reconocimiento de derechos colectivos que antes eran activados internamente conforme a las necesidades del ayllu.

El Juez Revisor, por su parte, otorgará la posesión de las tierras sobrantes subrayando que "se les concede con la dicha atención de que no sea perjudicada de la vecindad de españoles y otras personas, que con más comodidad puedan acudir a la mita de Potosí y demás obligaciones". La "concesión" al ayllu de lo que antes era suyo es hecha, por

tanto, en vistas precisamente de que pudiera seguir alimentando el nuevo esquema de poder; la reproducción del ayllu era vista como funcional a y condición de la propia reproducción de la Corona, y sólo en esta medida se toleraba, aunque requería la aceptación de una cláusula general: la aceptación 'voluntaria' de pagar una 'cómoda' composición.

2.3. Tierras amparadas para la Corona

Además de las composiciones pactadas, y fiel a la consigna de velar por los intereses de su Majestad, la Revisita de 1646 declaró "amparadas en dicho pueblo de Sacaca" parte de las tierras contenidas en los 24 capítulos reconocidos por Fray Luis López.

"Las tierras calientes" de los valles lejanos fueron las primeras en quedar amparadas y, por tanto, a libre disposición de su Majestad o al servicio de los españoles. La razón invocada es "por lo lejos e incómodas y de muy poco provecho... y como tales (tierras calientes) de mucho riesgo de enfermedad a los dichos indios de Sacaca y Acacio, hechos a su temple frío", y por estar despobladas (CI, f. 30). Las tierras calientes habían sido arrendadas por don José Bilbao Ayaviri, "desde la dicha línea de don Juan de Ayaviri como padre de los indios" (sucesor, por tanto, de los primeros caciques hereditarios de los Charka en el privilegio de acceder a las tierras de valle), a un mestizo llamado Juan Sánchez, "arrendero de los indios de Sacaca, a quien parece que don José Bilbao Ayaviri le ha arrendado todo en treinta o cuarenta pesos" (CI, f. 31). El Juez Revisor confirmó, en cambio, la posesión de las tierras de cabecera de valle de Toracará, "que posee José Bilbao de Ayaviri, nieto de don Juan Ayaviri... y que parece las ha menester" (CI, f. 32).

También las tierras frías colindantes con la estancia Huanacoma del español Juan López, en la puna (tierras limítrofes con Sicuyas, Chullpas e indios de Quirquiavi) "se dejan a su Majestad", esta vez sin razón aparente alguna, salvo el hecho de que son frías (CI, f. 32). El resto de las tierras fueron asignadas al ayllu, "siendo necesario que de ellas

les de nuevos títulos”.

La Revisita concluye con la recomendación, dirigida a las “segundas personas y demás indios principales y comunas de dicho pueblo de Sacaca, de que en manera alguna vendan dichas tierras ni partan alguna de ellas ni las enajenen ni arrienden pena de ser castigados...si no fuese con licencia de dicho Gobierno, y usen en la forma que han acostumbrado todo con igualdad”. La última advertencia es hecha al Corregidor, Teniente y Justicia del pueblo de Sakaka, para que den amparo a las tierras del ayllu “sin consentir ni dar lugar que Juan López ni Pedro Mamani [hacendero español y cacique de Quirquiavi, respectivamente], de quienes se quejan de que se les entran en las dichas sus tierras y lo echan de ellas, lo hagan ni otras personas”(CI,f.32).

Quedaban, así, establecidas las bases de un ‘razonable’ entendimiento entre el ayllu y los intereses de la Corona, aunque las reivindicaciones de los caciques signatarios del Memorial de Charcas en relación a las tierras de valle concedidas por el Inca y negadas por los españoles, no habían merecido esta vez el reconocimiento solicitado (cf. Espinoza, 1969:21ss.).

De cualquier manera, las exigencias de expansión del ayllu Sakaka son confrontadas de manera cruda con las probables necesidades de los otros ayllus, que aparecen tipificados siempre en los documentos como supuestos ‘usurpadores’. La mayor credibilidad otorgada por los Jueces revisitadores a los indios Sakaka frente a los demás ayllus, en referencia probable a su condición de capital de la nación Charca—sede de Francisco de Ayaviri, “señor de los señores de la nación Charca” y uno de los caciques signatarios del Memorial de 1582— y a la alianza prioritaria que establecieron con los Incas, plantean indirectamente, en este sentido, el problema de la organización política de los ayllus y las relaciones de poder en la época pre-colonial.

Aparentemente, la prevalencia de un determinado segmento de la mitad Charka de la antigua confederación Charka-Qaraqara (el ayllu-grupo étnico Sakaka, sede de la

antigua capital de los Charka y presidido por los sucesores de Ayaviri como caciques principales del ayllu durante los dos siglos siguientes), fue ratificada por las nuevas relaciones de poder, conforme a las solicitudes de los caciques en el Memorial de Charcas (1582), tanto frente a los ayllus limítrofes de la ex-mitad Charka como, sobre todo, frente a ayllus pertenecientes a otras confederaciones (en nuestro caso, el ayllu Kirkyawi); ello se manifiesta claramente a través de hechos como el ser destinatarios de las dos Cédulas Reales y, más en general, por los constantes “amparos” a sus peticiones frente a los ayllus vecinos.¹⁶ Las raíces de la ‘benevolencia’ de los representantes de la Corona y de su aparente justicia parecen basarse simplemente, por tanto, sobre viejos, “naturales” desequilibrios entre ayllus, confirmados ahora por el nuevo esquema de poder (ver No. 4).

En este sentido, el amparo omnímodo de las posesiones del ayllu, signo inequívoco de su primacía también política frente a los demás ayllus, podría haber sido experimentado por los indios Sakaka y los caciques sucesores de los señores Ayaviri como una suerte de ‘pacto implícito’ con la Corona, que se articulaba sobre la dinámica segmentaria anterior y, disueltas las antiguas Confederaciones, ratificaba la prevalencia del ayllu Sakaka frente a los ayllus vecinos. Nos preguntamos si la aparente ausencia de participación del ayllu Sakaka en los episodios más representativos de la rebelión de los ayllus contra el Estado (cf. Platt, 1982: 94-111; Flores, 1984) no es debida también, al menos en parte, a este estado de cosas. Los documentos analizados constituirían, así, el testimonio del probable resurgimiento de las rivalidades preincas, “congeladas” tal vez bajo el Tawantinsuyu y reactualizadas bajo la forma de pactos más o menos formales con los conquistadores; rivalidades y pactos que constituyen, ciertamente, “la trama misma del juego segmentario en el sur andino”, conforme a la hipótesis de Saignes (1985:428).

3. Las Revisitas de 1895

3.1 El deslinde "definitivo"

Estos fueron los antecedentes invocados por Diego Caricari el 21 de diciembre de 1894 cuando aducía "el testimonio de unos títulos antiguos". En mérito del "testimonio y del poder adjuntos", Caricari se dirigía ahora al Presidente de la República, "en representación de los indios Jilavi y Chaiquina", para pedir la designación de un "delegado nacional" que marcara los terrenos del ayllu Sakaka frente a los "propases" de los ayllus vecinos (CI,f.22).

En el oficio dirigido al Presidente, Diego Caricari resume el tenor de los documentos adjuntos, y recurre a su conocimiento de las leyes para solicitar nuevamente el amparo de las tierras de sus representados. La primera ley citada, la del 23 de noviembre de 1883, sancionaba la "propiedad y dominio absoluto de sus propiedades actuales" por parte de los poseedores de terrenos de origen "consolidados en la época colonial mediante Cédulas de composición conferidas por los revisitadores de tierras". Nuevas leyes del 5 de octubre de 1864 y del 1 de octubre de 1840 permitían deducir además que los indios propietarios estaban excluidos de la Revisita.

El artículo segundo de la ley de 5 de octubre de 1874, proseguía Caricari, obligaba a los Prefectos y Sub-prefectos "a hacer ejecutar la reivindicación de los terrenos de sentencia anterior ejecutoriada, o sea por autoridad de cosa juzgada". Una nueva resolución del 13 de setiembre de 1883 eximía, por último, a los indios de pagar impuestos de papel, debiendo hacerlo por ellos los respectivos Tesoros departamentales.

En consecuencia, concluye Caricari, "resulta la completa consolidación del dominio de propiedad de los indígenas en las tierras actualmente poseídas por ellos conforme a los lindes de demarcación primitivos y adjudicación y compraventa", por lo que solicitaba el nombramiento de un delegado nacional y de un perito "que en vista de mis títulos de dominio y con la fuerza armada competente deslinde y haga

respetar las posesiones de nuestras tierras" (CI,f.23).

El Ministerio de Gobierno de la ciudad de Sucre, en oficio del 1 de enero de 1895, aprobaba "el testimonio de composición de las ex-comunidades de Sacaca"; pero desestimaba la solicitud de un delegado nacional. En efecto, la ley del 5 de octubre de 1874 "en favor de los indígenas comunitarios, pone a estos implícitamente en la condición de los demás propietarios particulares de la República", y los sometía, por consiguiente, a la jurisdicción de los Tribunales Ordinarios, teniendo en cuenta, además, la disolución del sistema de comunidad conforme al art. 59 del decreto de 29 de diciembre de 1874 y la extinción de la propiedad comunal (cf. Platt, 1988; Langer, 1988).

En consecuencia, los "indígenas de los ex-ayllus Jilavi y Chaiquina de la comprensión de Sacaca" debían hacer valer sus derechos como propietarios en la forma ordinaria y solicitar el deslinde correspondiente ante los jueces de su jurisdicción, porque "no hay ley que permita acudir ante el Gobierno en demanda de derechos privados por el motivo de ser malos los jueces competentes, como lo pretende el apoderado Caricari". El mismo Ministerio, sin embargo, proporcionaba la alternativa legal de recusar a los jueces locales ante el incumplimiento de sus deberes y recurrir al Poder Legislativo "bajo la hipótesis de que el deslinde solicitado resulta ser interdepartamental" (CI,f.24).

Anteriores Revisitas de tierras (concretamente, la de 1881) habían "declarado en suspenso la (revisita) de los terrenos de Quirquiavi y Sakaka, disputados entre las sub-prefecturas de Charcas y Arque", reconociéndose mientras tanto el deslinde practicado en 1864 (Bolivia, 1882:307-308). La contienda por los límites interétnicos había asumido claramente, por tanto, las dimensiones de un pleito interdepartamental, que es confirmado por la existencia de otros deslindes (el de 1864) no consignados en los documentos presentados por el ayllu Sakaka.

En fecha 11 de julio de 1895, la Mesa Revisadora de la provincia de Charcas admitía, finalmente, la demanda de deslinde y ordenaba su ejecución con "exortos a los señores

Revisadores de la provincia del Cercado de Oruro y de Paria” para que confrontasen sus documentos con los de Revisador de los Charcas.

Una vez más, los ex-ayllus de Sakaka obtenían la fe del Gobierno en sus antiguos expedientes. La disolución formal del régimen comunal, sin embargo, había convertido los conflictos entre linderos de ex-ayllus en un litigio interdepartamental, con involucramiento directo de los propios sub-prefectos de ambos departamentos. Esta vez, suprimidos jurídicamente los ayllus, sólo su “elevación” a conflicto de interés nacional había permitido que las autoridades correspondientes le prestaran la atención debida.

3.2 Situación de las comunidades y activación de los litigios

El litigio y sus razones seguirán, de todas maneras, vigentes, aunque en estado provisorio de latencia, y serán siempre los “vencidos” (los comunitarios del ayllu Kirkyawi) quienes asuman la iniciativa en la suscitación del conflicto. Aunque las razones para el litigio estaban ya dadas, y asumiendo que lo verdaderamente importante es analizar el trasfondo de la querrela y la razón de su permanencia en el tiempo, constantemente confirmada por los documentos escritos, diversos factores pueden haber influido sobre la activación de las luchas por linderos a finales del siglo XIX y, en particular, sobre la necesidad de proceder a una protocolización definitiva.

En efecto, la extinción formal de las comunidades originarias decretada por las Leyes de Exvinculación de 1874 y sus complementos posteriores (aplicados en Sakaka y Kirkyawi durante los veinticinco años siguientes), abrió ante los indígenas ex-comunarios un espacio inquietante, en el que la voracidad del Estado y la no menor de los hacendados locales, aunque escasos, y de los mestizos de los pueblos, representaban una amenaza para la seguridad comunal, confrontada con la posibilidad de que fueran enajenados sus medios de producción (cf. Platt, 1982); eran generalizados, por otra parte los problemas de titulación. En este sentido,

urgía delimitar de una vez por todas las posesiones respectivas de cada comunidad y de cada comunario.

La erosión de las tierras de ayllus por parte de los vecinos de los pueblos era ya, de todas maneras, un hecho que podía ser activado por las mismas Leyes de Exvinculación (ver más abajo); en todo caso, su existencia constituía un antecedente que compela también al amojonamiento definitivo de los linderos de los ayllus, para consolidar la tenencia de los mismos.

Veamos, en este contexto, cuál era la situación global de las comunidades en relación a su estructura agraria. Ello nos permitirá profundizar a la vez en el problema y establecer algunas conexiones con los factores nombrados.

Consideraremos, sobre todo, los datos disponibles para el ayllu Kirkyawi, ‘responsable’ de la reactivación de los conflictos interétnicos.

La “Matrícula General” de 1880 nos da una idea bastante precisa de las posesiones de los comunarios del ayllu.¹⁷ Analicemos brevemente la situación de las comunidades o estancias de ambas mitades, en relación a la estructura de tenencia de la tierra de los comunarios que poseían título de “originarios”¹⁸ (Ver Cuadro I).

Como puede observarse, existen diferencias significativas entre la cantidad de tierra y, sobre todo, el valor de las asignaciones correspondientes a cada originario en función de su adscripción a una u otra mitad (*aransaya* o *urinsaya*). En términos generales, las desigualdades existentes son debidas a la conjugación de ‘adscripción comunitaria’ (que condiciona sobre todo la calidad de los recursos, en función de la localización de cada estancia y comunidad) y ‘diferenciación demográfica’, de la que depende la cantidad de terrenos adjudicada a cada familia y su consiguiente usufructo; pero la existencia de tierras de distinta extensión y calidad dentro del ayllu remite a un largo proceso histórico ritmado, no sólo por las alternativas de la dinámica segmentaria, sino sobre todo, por las distintas relaciones de las comunidades con la ‘sociedad mayor’. Ello es particularmente evidente en relación al valor diferencial de los terrenos de las fracciones

o sayañas de cada mitad; de hecho, el valor promedio de las fracciones asignadas a cada comunario de las comunidades *urinsaya*—casi tres veces mayor que el de las fracciones *aransaya*— es explicado por los revisitadores debido a su “inmediación a los mercados de la altiplanicie de Oruro” (camino Sakaka-Oruro y vía férrea Oruro-Cochabamba). Las comunidades de la mitad *aransaya*, por tanto, se encontraban en situación de inferioridad relativa, particularmente comunidades pastoriles como Aqirana, con menos recursos, situadas en los límites del lindero mayor con el ayllu Sakaka; durante la última fase de la Revisita (1897), y en conformidad con disposiciones de marzo de 1888 (reglamento 8), las comunidades de *urinsaya*, obligadas antes a pagar la cuota territorial de 10 bs. y 25 cts., quedaron sujetas, en cambio, al pago de la contribución catastral, a ser determinada por una comisión especial conforme al valor de cada asignación.

Es importante precisar que las tierras fueron distribuidas por el primer Revisor (1880) en partes iguales a cada originario, independientemente del número de miembros de cada familia. Transcribamos, como ejemplo, la fórmula de adjudicación recurrente en la Revisita, en referencia a la comunidad de Pakachani (mitad *urinsaya*): “La adjudicación a cada uno de los designados en esta matrícula es de 4 fanegadas y 7 almudes de terrenos entre los de labor y por descuajar, incluso pastos y arbustos que son comunes, y se conservan usos y costumbres en el laboreo y cultivo, importando el valor de cada asignación la suma de 783,30 bolivianos” (f.45). El último Revisor (1897) se quejaba, sin embargo, de “la notable desigualdad del valor en las signaciones o sayañas”, referido a la comparación de la tenencia de tierras entre ambas mitades, que él atribuía a que “no se hizo un reparto exacto y proporcional” por parte de los anteriores revisitadores de tierras (fs.81-82).

Es necesario tener en cuenta, además, la erosión de terrenos originarios por parte de pequeños hacendados y vecinos de los pueblos. Revisemos la información que nos proporciona la Revisita. Conforme al estilo prevaleciente en otras Revisitas de la época (cf. Platt, 1982), la razón del “atra-

so” es achacada al hecho de que los indios “son orgánicamente desidiosos y sin ninguna aspiración al porvenir”. La causa fundamental de que, a pesar de que haber “ocupado y poseído extensos terrenos”, no hayan producido “ninguna utilidad”, es atribuida, sin embargo, a que “no han pasado de ser simples usufructuarios”. En otras palabras, conforme a la mentalidad liberal-mercantilista de la época, sólo la propiedad privada de la tierra y la interpolación con el mercado podían garantizar una adecuada productividad; y eso era precisamente lo que la Ley de Exvinculación de 1874 (art. V) procuraba. Sin embargo, “como sucede generalmente en el día”, los originarios transfieren sus asignaciones a “personas extrañas a su raza... apenas adquieren el título de propiedad que la Revisita les otorga”, sin conocer el mal que se causan. De esta manera, las tierras “pasan a manos industriales particulares, perdiendo desde luego la denominación de tierras de origen”. La productividad de la tierra quedaba, así, asegurada; pero sólo a través de su enajenación, que aseguraba un uso de “capitales adecuados para interés propio, de los que carecen los pobres indios, o teniéndolos no quieren exponer por su mismo carácter egoísta y reservado” (fs.77-78).

De hecho, conforme a la Revisita de 1897, existían ya 46 propiedades “usurpadas por poseedores extraños a la raza o mestizos, conocidos en el lugar como ‘mozos’..., que aun cuando las hubieran poseído por más de quince años, les faltaba estar matriculadas, por lo que no contribuyen ni con un centavo al fisco.”¹⁹ El valor de estos terrenos, sin embargo, era considerablemente superior al de los indígenas “en atención al progreso material y comercial a los que están llamados por su proximidad a la línea férrea” (Ib.,f.84). Más adelante el Revisor recomienda que se de curso al deseo de adquirir algunos de esos terrenos por los vecinos de Kirkyawi, de manera que no queden en manos de los indios “que no adelantan nada en agricultura” (Ib., f. 85 va.).

De todas maneras, la actitud normal del ayllu frente a las Leyes de Exvinculación fue recurrir a una de las posibilidades ofrecidas por las leyes, concretamente la confirma-

ción de las propiedades comunales remanentes "en lo proindiviso" (un único título compartido por toda la comunidad); el propio Revisitador informa que se han concedido escrituras de propiedad "por estancias o aillos" (f.81). Se trataba, obviamente, de una defensa de las comunidades frente a eventuales despojos, mejor garantizada por la naturaleza comunal de los títulos. En este sentido, la actitud de los indígenas ante la Revisita estuvo caracterizada por su "natural desconfianza, aversión y repugnancia", llegando a provocar "desórdenes y sublevaciones que ocasionan hecatombes lamentables", justificando en algunos casos el recurso a la fuerza armada. El Revisitador afirma haber recurrido antes, sin embargo, a la amonestación frecuente sobre las ventajas de la ley para suavizar "el carácter solapado, áspero y rebelde" de los indios con "sagacidad, tino y la energía necesaria" (f.78).

Las sublevaciones de los indígenas locales continuarán, no obstante, durante las primeras décadas del siglo XX. Como narran los periódicos de la época, "las amenazas provenían de varios caciques y cabecillas que descollaban en la tradicional timidez y sometimiento de indígenas, colonos y campesinos", y sus móviles eran impedir que tanto los hacendados como los colonos arrendatarios efectuaran trabajo de barbecho fuera de los terrenos de la hacienda, avanzando sobre los terrenos comunales. Los enfrentamientos dieron lugar a largos pleitos, resueltos siempre en contra de los comunarios (Rivera, 1987:141-43; cf. Flores, 1984:131).

Conviene precisar, sin embargo, que la usurpación de terrenos del ayllu, en el caso de Kirkyawi, se localizaba sobre todo en la mitad *urinsaya*, la más rica y mejor comunicada; de hecho, las únicas haciendas de la zona (Kaymani, Challa-Uma y Comuna) estaban localizadas en el camino de Oruro o en la vía férrea entre Oruro y Cochabamba. No pudo haber sido experimentada, por tanto, por las comunidades de *aransaya* (en particular por las más alejadas y menos apetecidas como Aqirana) sino como una amenaza general. En conjunto, si bien la erosión de los terrenos comunales —ya en acto, aunque en pequeña escala—, ha podido

contribuir a incentivar periódicamente la reactivación del litigio con Sakaka (aumento de la presión sobre la tierra), el contexto exvinculatorio indujo a las comunidades en litigio, no tanto a una reactivación del conflicto, cuyo carácter era permanente, sino a la protocolización de los testimonios históricos de cara al deslinde definitivo de los terrenos.

Los indígenas del ayllu Sakaka poseían, en general, extensiones mayores y de mejor calidad que los Kirkyawi, incluyendo las tierras de pastoreo en los ayllus fronterizos (Chaykina, por ejemplo), como se deduce de los croquis de cada sayaña anexados a la Matrícula General del ayllu²⁰; a ello hay que añadir el acceso a tierras de valle en el caso de ayllus menores como el Qullana. La relación hombre-tierra, por tanto, era más favorable en el ayllu Sakaka y menor la presión sobre los recursos, aunque durante las décadas siguientes se dará inicio a un proceso de fragmentación de los pastizales para usos agrícolas, generalizable a otras zonas del Norte de Potosí, que afectará negativamente a la ganadería (Mamani, 1978:89; cf. Godoy, 1983). Las diferencias entre comunarios y comunidades son, por otra parte, significativas, debido a factores similares a los analizados para Kirkyawi, a los que se añade el mayor peso histórico del relacionamiento diferencial de las comunidades con la 'sociedad mayor', que ha condicionado posibilidades mayores de control de los recursos tradicionales y de enriquecimiento relativo (algunos descendientes de los Ayaviri, por ejemplo).

Por otra parte, aunque el contexto exvinculatorio influyó en la necesidad de un deslinde definitivo, la presión sobre las tierras comunales por parte de pequeños hacendados del pueblo era también un hecho en el caso de Sakaka. Uno de los trámites más comunes para la conformación de pequeñas haciendas fue la pérdida de tierras por "avance de linderos" y deudas con los vecinos del pueblo; se trataba, concretamente, de préstamos en dinero para poder cancelar la tasa de la tributación o en especie para subvenir a necesidades personales, como comida en un año de malas cosechas. En el siglo XIX era ya generalizada la práctica de hipotecar las tierras de origen endeudadas, que eran retenidas

por los prestamistas hasta el pago de la deuda; el incremento de los intereses de la deuda no pagada hacía cada vez más difícil, sin embargo, la recuperación de la tierra, que pasaba de facto a manos del prestamista. Posteriormente, la situación era 'arreglada' legalmente en los juzgados locales; algunas de estas tierras de origen fueron adquiridas formalmente "mediante adjudicación judicial y en pública subasta" (Izko, s/f).²¹

El cuadro No. II nos proporciona una visión de conjunto de la distribución de las tierras de hacienda en relación a las de ayllu. A finales del siglo XIX había en el ámbito del ayllu Sakaka 34 haciendas de diversos tamaños, la mayoría de pequeñas dimensiones (entre 3 y 10 yanaconas); la población de algunas, sin embargo, puede ser equiparada a la de algunos de los ayllus menores de la zona, como en el caso de las haciendas Churitaca (51 yanaconas), Iraguani (48) y Chojlla (43), teniendo en cuenta que muchos yanaconas eran adultos casados y con familia. Gran parte de las haciendas estaban localizadas en los lugares más feraces, como los cantones de valle (Acacio, Arampampa, Santiago, Catacora) o en la zona intermedia entre puna-valle y cabeceras de valle (Iturata); algunas de ellas, sin embargo, abarcaban también parte del páramo de altura, como la hacienda Ch'ujlla (Chojlla), concedida por el Rey Felipe II en 1590 al capitán Vela en la villa de Oropeza (Cochabamba) y desmembrada posteriormente en haciendas más pequeñas, aunque llegó a abarcar inicialmente una gran extensión (ver mapa; cf. Izko, s/f). De todos modos, se trata más bien de pequeños y medianos propietarios mestizos, radicados la mayoría de ellos en los pueblos de la zona, salvo las dos haciendas más grandes del cantón de Acacio (valle), que representan la frontera expansiva de la hacienda cochabambina (cf. Platt, 1982; Larson, 1987).

En otro orden de cosas, es interesante contrastar la percepción indígena de los conflictos con la percepción criolla, referido al ayllu Sakaka. Como afirmaba un escritor potosino a principios del siglo XX, "lo criminal y los hechos delictuosos tienen desarrollo frecuente en la provincia de Char-

cas, tal vez porque su población es orgánicamente belicosa, o por el alejamiento en que vive de los asentamientos judiciales, por la extensión de su territorio y porque gran parte de sus moradores son analfabetos... Son conocidas frecuentes colisiones que se producen año por año entre los comunarios de los distintos cantones por motivo de las siembras y cosechas, por cuestión de linderos y posesión de unos metros más o menos de tierras de origen. En estas colisiones se han distinguido siempre las comunidades denominadas Jucumaris (sic) y Pocoatas de la provincia Chayanta, los Chayantacas y Limes de la provincia Bustillo, los de Sacaca de la provincia de Charcas y del cantón Condo de la provincia Abaroa, ocurriendo invasiones de unos y otros en las propiedades colindantes y las consiguientes luchas, depredaciones y hechos delictuosos...de las mas refinada barbarie". En este sentido, la provincia de Charcas es "una de las provincias que provee de mayores asuntos a los jueces ordinarios y que...necesita estar dotada de establecimientos de represión y cárceles con preferencia a otras provincias" (Subieta Sagárnaga, 1918: CCXXXIV-VI).

El largo párrafo citado no necesita comentario, aunque lo tendremos presente para contrastarlo con la interpretación del conflicto desde las percepciones indígenas (ver No.4), algo que evoca, en un nivel distinto, las "visiones conflictivas de un solo paisaje" que analiza Platt (1979), comparando las versiones españolas con las indígenas a propósito de los mapas coloniales de la provincia de Chayanta.

Los documentos analizados no proporcionan más datos para el siglo XIX; pero en realidad, lo verdaderamente importante es todo lo que en él se concentra y anuncia—esta vez al amparo del contexto exvindicatorio y bajo la forma de contienda interdepartamental, a partir de un litigio cuya naturaleza obliga a pensar en las continuidades y, a la vez, las variaciones en torno a un eje que seguirá siendo básicamente el mismo: el conflicto interétnico en los linderos del ayllu.

4. Una *ch'axwa* sin *tinku*. Dinámica de los conflictos interétnicos

El ayllu andino-boliviano, tal como lo conocemos hoy en día, puede ser definido formalmente como una agrupación de naturaleza segmentaria y base territorial, estrechamente vinculada con el acceso a la tierra (Izko, 1986b:73-75). En cuanto referente de la identidad colectiva, configura un sistema socio-espacial de pertenencia, en relación simultánea a la dinámica del parentesco y al territorio poblado por el mismo (sub-)grupo étnico, pudiendo llegar a ocupar un área relativamente extensa, con algunos centenares de familias distribuidas en varias comunidades y agrupadas inclusivamente en niveles organizativos crecientemente englobantes.

Los lazos de parentesco constituyen el punto de partida para la caracterización del espacio político aylluno, que comienza a articularse precisamente a partir de las relaciones políticas exigidas por la estructura familiar. En este sentido, el concepto de territorio, estrechamente vinculado a la constitución del espacio propiamente político, debe ser relacionado con el crecimiento del grupo patrilocal, paralelo a la ampliación del número de alianzas con otros grupos patrilocales y a la necesidad de delimitar el espacio compartido, asegurando el común acceso a pastos y cultivos, instituyendo un sistema de autoridad suprafamiliar y organizando la defensa del propio territorio frente a un real o potencial enemigo. La dimensión mítica, articulada sobre creencias y prácticas relativas a los orígenes comunes (*mallkus* antepasados que habitan en cerros y cumbres), y otros signos de identidad compartidos (lengua y vestido en particular), refuerzan la cohesión del grupo. Poco a poco, el territorio va extendiéndose y van generándose las sucesivas divisiones del espacio político (dinámica segmentaria de fusión/fisión).²²

La división *aransaya/urinsaya* es la más importante "frontera" a nivel intraétnico, y representa probablemente la cristalización de las guerras/alianzas iniciales a partir de la dinámica segmentaria; pero existen, además, otras fronte-

ras —los linderos interétnicos— cuya relación con los primeros es importante precisar.

En un trabajo reciente, Platt (1987) ha llamado la atención sobre la diferencia existente —evocada más arriba— entre *ch'axwa* (guerra) y *tinku* (lucha ritual/competencia). La primera es un enfrentamiento que se realiza en las fronteras interétnicas, sobre los mismos terrenos que constituyen el motivo del conflicto; la segunda se desarrolla sobre todo al interior de las fronteras étnicas y posee su máxima expresión a nivel de las dos mitades de un determinado ayllu, actualizando las hostilidades y el pacto político inicial, que tendría la finalidad de reafirmar la estructura política de la sociedad, consolidando además un equilibrio social inestable (Ib.: 83-84). Ambos tipos de lucha poseerían, sin embargo, una estructura complementaria: la primera se basa en la diferencia, la segunda en la semejanza; el *tinku* supone la noción de "equivalencias emparejadas", mientras que la *ch'axwa* "surge de la mutua atracción y repulsión de dos contrarios irreductibles" (Ib.:93). Más aún, de acuerdo a la dinámica segmentaria de fusión, a la "ruptura violenta" seguiría la necesidad de conciliación en el "encuentro"; de manera que ambos tipos de lucha serían formas contrastadas de expresar las relaciones entre dos contrincantes "con miras a su futura unidad" (Ib.: 93-97).

En nuestro caso, el conflicto entre Sakaka y Kirkyawi es designado expresamente por los campesinos litigantes como *ch'axwa*, y sus connotaciones corresponden a las más arriba descritas; nos preguntamos, sin embargo, dónde queda el *tinku*. Platt pone una vez más de relieve las implicaciones de la violencia interétnica en relación a la organización espacial de la sociedad aymara. Lejos de constituir una sociedad idílica, existían frecuentes conflictos internos, tanto de carácter ritual como guerrero, ya que la misma dinámica segmentaria y la estructura social descentralizada de linajes de ayllus creaba en los límites del sistema comunal continuas rivalidades y fricciones; simultáneamente, la violencia era comprendida como una fuerza que amenazaba constantemente el orden social y que debía ser controlada y canaliza-

da para que la convivencia pudiera afirmarse constantemente de manera renovada.²³ Sin embargo, considerando que el nivel máximo de hostilidad tiene lugar entre mitades, el paso de la *ch'axwa* al *tinku* sólo habría sido posible al interior de aquella precisa dinámica segmentaria que converge en la constitución de dos mitades, indisolublemente confrontadas y relacionadas a la vez dentro de un mismo grupo étnico; pero el esquema podría haber variado en relación a dos grupos étnicos rivales como Sakaka y Kirkyawi, aun dentro de la común etnicidad andina, sobre todo teniendo en cuenta que los Turpa-Kirkyawi parecen haber pertenecido a otra confederación étnica distinta de la de los Sakaka.

En el momento presente, las luchas siguen siendo activadas coyunturalmente a nivel local, cada vez que se vuelve a encender el conflicto con una nueva transgresión de los linderos intercomunales, cuando uno de los comunarios de Aqirana mueve los mojones que separan los linderos de los pastos intercomunales con Chijmu; los dos ayllus, Sakaka y Kirkyawi, siguen 'celebrando' también periódicamente su secular enemistad en otros tiempos y lugares, y continúan extendiendo sus *ch'axwas* locales a todo el ayllu, con ocasión de una fiesta en un santuario de la región, incorporando un ingrediente ritual a los conflictos (fechas, lugares y grupos recurrentes).²⁴ Pero, aunque dotadas de una ritualidad propia, la correspondencia entre *ch'axwa* y *tinku* ha quedado interrumpida. Los aparentes "encuentros" entre Sakaka y Kirkyawi con ocasión de las fiestas intercomunales no celebran ninguna alianza originaria ni renuevan viejas solidaridades, que tal vez nunca existieron; rememoran y actualizan solamente la guerra, una *ch'axwa* sin *tinku* reforzada por el carácter abiertamente guerrero que implica la eliminación directa de un adversario en condiciones de inferioridad, subrayado por casos como el que hemos descrito más arriba (cf. nota 24). En este sentido, la relación entre fuerzas dista mucho de ser equilibrada, lo que permite dudar del significado habitual de la 'complementariedad necesaria para la reproducción', al contrario de lo que sucede con la rivalidad entre mitades del mismo ayllu o entre ayllus del mismo grupo étnico.

La guerra puede señalar también los límites precisos de la reciprocidad. Nos preguntamos si la memoria de eventuales guerras/alianzas iniciales ha desaparecido, o si, al contrario, las alianzas nunca fueron tales, como parecen señalar para el largo plazo los testimonios que hemos presentado. Como ha sido subrayado por algunos autores (Brush, 1974: 29-30; cf. De la Cadena, 1989), la presencia del conflicto en las comunidades andinas puede ser neutralizado por mecanismos todavía vigentes como la reciprocidad, la redistribución y la nivelación relativa de la riqueza (sistemas de fiestas), o absorbidos e integrados en otra red distinta de relaciones a través de las creencias y los rituales (cf. Gluckman, 1969); pero, en el momento presente, existen pocos mecanismos análogos que puedan ser aplicados a los conflictos intercomunales y, con mayor razón, interétnicos. Por otro lado, en contextos distintos del que consideramos, los análisis de los conflictos permanentes intercomunales se centran fundamentalmente en razones de tipo económico (De la Cadena, 1989:105-109; ver, no obstante, Harvey, n/d). En nuestro caso, sin embargo, la peculiar estructura de los ayllus aymaras andino-bolivianos, a lo que se añade la relativa irrelevancia actual del motivo propiamente económico, nos obligan a profundizar las "otras" razones.

Los conflictos, además de impedir la consolidación de un poder centralizado (válido sobre todo para el pasado), siguen constituyendo de manera precisa referentes de la identidad étnica. Con los litigios sobre linderos y la conciencia de la oposición, se renueva y afianza también, por contraste, la propia identidad diferencial; una identidad básicamente mimética (dos deseos convergentes sobre el mismo objeto; cf. Girard, 1983:153), que surgió precisamente a través del conflicto y que es renovada periódicamente en las luchas por la tierra y el territorio. También aquí "las relaciones interétnicas estables" presuponen una estructura constante de interacción (Barth, 1976:18), aunque el conjunto de preceptos y sanciones que regulan las situaciones de contacto se reconducen, en nuestro caso, a la prohibición sistemática de la interacción interétnica, impidiendo cualquier

tipo de articulación, más allá de la oposición y la guerra. En palabras de Abercrombie (1986b), "el faccionalismo como etnogénesis continúa", aunque se trata esta vez de un faccionalismo fundante que se retrotrae a los orígenes, fijado de una vez por todas y sin hechos que atestigüen su evolución en el tiempo, a pesar de que la frontera haya podido desplazarse. La historia se construye, una vez más, desde las junturas; y la violencia permite plantear el problema del 'otro', el agresor/agredido, que constituye al mismo tiempo una parte del 'yo' (cf. Clastres, 1974, 1981; Renard, 1985), lo que evoca ese "exterior próximo" o "próximo lejano", una de las tres categorías básicas a que Leach (1980) recurre para nombrar la transición entre espacios opuestos, y que Fioravanti-Molinié (1986) aplica al análisis de los simbolismos de frontera en los Andes.

Sin embargo, aunque simbólica y reconducida a espacios interétnicos ritual-religiosos similares a los que describe Poole (1982, 1984), nuestra frontera posee, a la vez, una cruda consistencia "laica", característica recurrente de muchos espacios político-simbólicos en los Andes (ver más abajo), y no constituye ningún "lugar de paso" al estilo de Van Genep, ni una simple "zona neutral" que separa territorios. Es un espacio móvil, contenido y peligroso, pero cerrado, a la vez fosilizado y cambiante; paralelamente, no existe en las confrontaciones igualdad alguna de jerarquías (los de la mitad de arriba y los de abajo), ni se buscan contrincantes 'parejos' como en el *tinku*; de ahí que no podamos nombrar satisfechamente las oposiciones como "rituales de frontera" sin caer en la mera tautología.

Ampliando la perspectiva, y trasladando al ámbito andino viejas disputas académicas, tiene razón en parte Clastres (1981:194 ss.) cuando arguye contra Lévi-Strauss que la guerra no es el simple resultado de una transacción desgraciada (Lévi-Strauss 1967:78); referido a nuestro caso, tanto los datos históricos como la realidad etnográfica contemporánea coinciden en subrayar la no voluntad de intercambio entre Sakaka y Kirkyawi: ni los documentos históricos ni los datos contemporáneos aportan elemento alguno sobre

la existencia de relaciones directas entre ambos ayllus limítrofes a nivel de intercambio de bienes, de estrategias matrimoniales o de transacciones económicas genéricas en las ferias dominicales de Sakaka o Bolívar. La guerra es, por tanto, no sólo anterior al intercambio, sino que parece excluirlo positivamente; aunque, referido al pasado más remoto, nos queda —una vez más— la incógnita de hasta qué punto este tipo de relaciones eran parte integrante del paisaje étnico pre-hispánico, fueron propiciadas por la conquista inca (y ratificadas después de la Colonia), o constituyen, tal vez, el resultado de ambos procesos. Creemos, no obstante, que esta situación debe ser vinculada con el hecho de que ambos ayllus pertenecían a confederaciones étnicas distintas; al contrario, las feroces luchas entre ayllus limítrofes que pertenecieron a la misma confederación, como Laymis y Jukumanis (mitad Qaraqara de los Charka-Qaraqara), no excluyen las transacciones económicas con productos como tejidos y madera (Godoy, 1985).

Las enemistades políticas han debido concretarse, con todo, en el acceso a recursos que ambos disputaban, siendo retroalimentadas luego por formas antagónicas de relacionamiento con incas y españoles. De cualquier manera, en nuestro caso el problema no parece ser ni una posibilidad frustrada de intercambio (Lévi-Strauss)—algo que estaba negado de antemano, por no formar parte de las perspectivas relacionales de ambos ayllus—, ni cómo mantener a cualquier costo la propia independencia en la afirmación casi-metafísica del propio "ser para la guerra" (Clastres). Si bien el conflicto aparece también como un mecanismo relativamente 'extremo' de diferenciación, de afirmación de la propia identidad frente a aquello que la amenaza, esta identidad (con sus conflictos) no es una identidad en abstracto, sino que se constituye a partir del acceso conflictivo al territorio y sus recursos. No existe un genérico "ser para la guerra", sino un preciso anclaje del conflicto en las demandas contrapuestas de los litigantes; del mismo modo —aunque los análisis de Clastres hacen, más bien, referencia a otro contexto—, desde la situación andina la "sociedad primitiva" no es una "socie-

dad *contra* el intercambio”, sino una sociedad que practica un intercambio diferenciado, realizado, en nuestro caso, con otros ayllus vecinos con los que no existen problemas de linderos de la misma naturaleza.

Al mismo tiempo, sin embargo, los pleitos por linderos y por las tierras sobrantes, es decir, la lucha económica, aparecen como funcionales a la independencia política del ayllu, garantes de su supervivencia como unidad política independiente, y son llevados adelante por los representantes del ayllu en sus distintos niveles (menor, mitad y/o ayllu máximo, de acuerdo a las circunstancias históricas), y no sólo por los de la comunidad.²⁵ En el pasado, la permanente frustración de las demandas territoriales del ayllu Kirkyawi no ha implicado la desaparición del ayllu, aunque sí la imposibilidad de una mayor autonomía; en el momento presente, la relevancia más bien simbólica de los motivos económicos (algunos mojoneros que son recorridos apenas un par de metros en un paraje donde germinan solamente pastos nativos), es funcional a la reproducción propiamente política de las identidades. Agotadas las batallas legales, a pesar de la invocación ‘formal’ de las autoridades gubernamentales, el conflicto emerge y se reproduce, en busca de una solución improbable, dentro de la dinámica societal ‘aylluna’, al contrario de lo que sucede en otros lugares, donde la resolución del conflicto aparece delegada exclusivamente al aparato judicial del país (cf. Bonilla, 1989:30).

Puede decirse incluso que la reproducción del conflicto es en buena medida el único resultado que se espera alcanzar. En este sentido, existe una cierta analogía con Gose (1986), cuando argumenta que en los Andes lo que propicia la cohesión grupal es, no el intercambio, sino el sacrificio, cuya continuidad permitiría mantener la armonía social (cf. Girard, 1983). Los aspectos sacrificiales de carácter ritual (que implican siempre cierta reiteración de los contenidos y cierto grado de elaboración simbólica), son explicitados de hecho en los santuarios (derramamiento de sangre de los contrincantes, vinculado a la fecundidad). Pero en nuestro caso, no estamos solamente frente a una ritualidad de carácter sacrificial en sentido estricto,

sino —sobre todo— ante una realidad profana, el conflicto violento y la batalla campal en las comunidades de origen, con un propósito definido: reivindicar la propia frontera (cf. Orlove, 1990). A pesar de los santuarios, la confrontación por el acceso al territorio sigue siendo directa. La violencia mimética no es diferida ni absorbida por otra red de relaciones como las sacrificiales; la guerra es su propio sacrificio, y ello debido a la naturaleza misma del conflicto. En las batallas campales no existen substitutos sacrificiales: la inmolación es directa, y no es explícitamente reconducida a un orden religioso.

La realidad, ciertamente, coexiste con el rito; lo religioso con lo profano. Pero, desde la percepción de los contrincantes, la lucha real se superpone a la confrontación ritual. El aparente ‘intercambio de energía’ (Chaumeil, 1985) que se operaría en los santuarios (la fecunda sangre del enemigo) es, en realidad, funcional a la reproducción del conflicto; sirve para reforzar la propia energía en función de la reivindicación contrastada del territorio. Una vez más, la ambivalencia del orden simbólico, que tras el aparente intercambio de sentidos esconde una apropiación unilateral de contenidos y situaciones rituales para reforzar las diferencias cotidianas.

Pero la dinámica de los conflictos interétnicos se proyecta también, inevitablemente, sobre la sociedad mayor: sobre el mundo blanco-mestizo con el que tanto Sakaka como Kirkyawi se ven comúnmente confrontados. En este sentido, no deja de ser paradójico que los límites extremadamente ‘hard’ entre los ayllus (certificados por la duración y virulencia de los litigios por linderos y por la ausencia de intercambios directos entre ambos ayllus a nivel matrimonial y comercial) sean, sin embargo, relativamente ‘soft’ frente a la sociedad mayor y el mundo extra-aylluno, como lo atestiguan las imposiciones del Estado colonial-republicano, la constante erosión de las tierras por parte de los vecinos del pueblo (en cuanto mestizos con raíces rurales, a la vez dentro y fuera de los límites étnicos) y la misma asunción de una identidad relacional “republicana” por parte de los campesinos (elevación del conflicto inter-ayllus a conflicto interdepartamental).²⁶

A ello deberían añadirse quizás las implicaciones de lo que hemos llamado “pacto implícito” entre un poder que se afirmaba avasalladoramente (el de la Corona) y otro que se derrumbaba (el de los caciques de Sakaka), pero que aspiraba a un cierto reconocimiento “póstumo” que interesaba también —aunque con otros propósitos— al primero; tal vez, como hemos sugerido más arriba, esta situación señala un caso particular de la alternativa ‘hard/soft’: los sucesivos caciques de Sakaka, diversamente mestizados, a cambio de conseguir apoyo del Estado, no impugnan excesivamente su actuación, como parecería indicarlo la orientación de las demandas contra los ayllus vecinos y la sistemática ausencia del ayllu en levantamientos de carácter regional (cf. Godoy, 1985).²⁷

La naturaleza del conflicto nos plantea de nuevo, por tanto, el problema del poder, no ya en relación a la propia identidad, contrastada en la *ch'axwa*, sino en relación a la frustrada identidad compartida en el *tinku*, en referencia al carácter ‘hard’ de los límites inter-ayllus. La necesidad de utilizar el nuevo esquema (simbolizado, por ejemplo, en el recurso a los nuevos representantes estatales y en la aceptación de las fronteras interdepartamentales, además de la sistemática utilización de ‘intermediarios’ legales mestizos) señala a la vez el inicio de una utilización ‘oportunistá’ de las relaciones con la sociedad mayor, para poder inclinar al propio favor la balanza de las relaciones interétnicas. En este mismo hecho se revela, al mismo tiempo, la naturaleza ambigua del poder: el interés, reforzado por la creciente precariedad del acceso a la tierra y los despojos de un adversario irreductible (los españoles), prevalece sobre cualquier solidaridad posible; mas allá del juego peligroso de la guerra-alianza, el conflicto se torna permanente y despiadado, probablemente porque lo era ya antes, al menos en potencia.

Interpolando lo ‘hard’ con lo ‘soft’, para las autoridades estatales los pleitos entre las comunidades son solamente un pretexto para afirmar la identidad republicana, como lo señala inequívocamente el título del expediente (“Definición de la contienda interdepartamental...mediada por los liti-

gios sobre terrenos...”); el que se trate de límites interdepartamentales constituye incluso, probablemente, la única razón por la que ha sido protocolizado un litigio multiseccular, que nos da al mismo tiempo la pauta para pensar otros litigios que siguen todavía renovándose. Al mismo tiempo, y a la inversa, la frontera interdepartamental, es utilizada por los ayllus para reclamar atención sobre el conflicto intraétnico, que es a la vez parte esencial de la identidad aylluna, ya que permite —en parte al menos— reproducirla. Desde los legisladores, una frontera (la interdepartamental) recubre y oculta —desplaza— a la otra (la frontera étnica), aunque sobre ella se había constituido; desde los indígenas, la nueva identidad refuerza a la antigua. Se trata, en definitiva, de una frontera cuyo cambiante simbolismo encierra una obstinada continuidad. La “incorporación” a la sociedad mayor confirma al mismo tiempo la vigencia extrema de la antigua sociedad; paradójicamente, la común incorporación de ambos ayllus a la vida republicana sirve para reforzar la parcial oposición: un signo común (la frontera interdepartamental y, al mismo tiempo, interétnica) que renueva las hostilidades, prolongadas en la actualidad a través de antagonismos entre los pueblos de Sakaka y Bolívar (hasta principios de siglo Kirkyawi); tal vez porque el signo era precisamente una frontera, y porque se constituía sobre los viejos límites. Dos memorias diversas, dos “lugares de la memoria” en un mismo conflicto.

Epílogo

El 6 de junio de 1968 Marcelino Cruz Paco, Teófilo Quelca Beltrán y Miguel Herrera Condori, “mayores de edad, casados, labradores campesinos, naturales de las comunidades de Viscachani, Viscoturu y Chijmu” (ayllu Chaykina de Sakaka), elevaban un oficio al Juez Agrario de Sakaka pidiendo la consolidación de derechos de propiedad y la reposición de los mojones en sus respectivas comunidades. En efecto, manifestaban que “desde nuestros antepasados... hemos estado en posesión pacífica y continuada de nuestros

terrenos pastizales"; los propios campesinos de Aqirana (Kirkyawi), sus eternos "enemigos", habían respetado igualmente hasta entonces "los mojones antes indicados sin hacer ningún propaso".

Sin embargo, no podían menos de constatar que "la ambición de las personas, especialmente de introducirse en terrenos ajenos sin respetar los derechos ni límites", había llevado a los campesinos de Aqirana, "influidos por los cabecillas conocidos", a levantar un nuevo plano topográfico "tras nuestras espaldas..., avanzando a nuestros lugares" sin previo aviso; la gravedad del caso estaba reforzada además, a su criterio, por tratarse de mojones divisorios interdepartamentales y provinciales (CI, f.36). Por lo tanto, "apoyados por las disposiciones de la ley de Reforma Agraria que garantiza a todos los comunarios y poseedores de terrenos de origen", solicitaban la consolidación de derechos de propiedad, "teniendo en cuenta que somos nosotros poseedores en conjunto (en lo "pro-indiviso"), con otros contribuyentes que aún no enumeramos por la mucha cantidad de personas" (CI, f.37). Como prueba preconstituida presentaban, "en fojas 24", testimonio del deslinde efectuado en 1894 entre los terrenos del ayllu Sakaka y la jurisdicción de Arque del Departamento de Cochabamba y su cantón Quirquiavi, hoy Bolívar; pedían, por consiguiente, "efectuar la reposición o avivamiento de mojones interdepartamentales". El día 14 de junio, "a horas 10 y siguientes", tenía lugar el deslinde "definitivo", una vez más a favor del ayllu Sakaka.

Nuevas leyes, viejos pleitos. Devaluación de los linderos del ayllu; renovación de las contiendas. Renovada presión sobre las tierras situadas en los límites. La "poderosa imagen" que concreta la idea de sociedad posee también, en nuestro caso, la precisa forma de una frontera en la que el grupo étnico finaliza y, a la vez, comienza; también los "peligrosos márgenes" constituyen aquí una "reserva simbólica" (Douglas, 1973): una muralla de casi dos metros sigue delimitando, agresivamente, el "lindero mayor" entre los dos ayllus y, a la vez, departamentos.

Nos preguntábamos al principio si la historia se repite. Y, a pesar de las discontinuidades evocadas, acabamos pre-

guntándonos si no se tratará de la aparente linearidad de un conflicto, tras cuya repetición se amparará precisamente una cierta circularidad, que permite reproducir todavía parcialmente las identidades.

Sin embargo, en un contexto de creciente interdependencia como el contemporáneo, esta forma de reproducción de la identidad étnica puede tener un precio, relacionado de manera precisa con la "vulnerabilidad" de los márgenes. El contraste entre los límites 'hard' inter-ayllus, pero a la vez 'soft' hacia el ámbito extra-aylluno, puede significar—extrema paradoja—que otras formas de relacionamiento entre ambos ayllus distintas de la guerra, serían solamente posibles a través de un problemático rodeo por la 'sociedad mayor' y el mestizaje.

NOTAS

- * Agradezco los comentarios de Heraclio Bonilla, Jürgen Golte, Penélope Harvey y Enrique Tandeter a la versión preliminar de esta ponencia. Josep Barnadas me animó inicialmente a procesar los materiales que aquí presento.
- 1. El Trabajo de Bastien (1979), en referencia a los Andes bolivianos, es prácticamente el único que analiza con detención suficiente una larga protocolización de luchas por la tierra (1592-1952); pero trata de un litigio por tierras de ayllu entre *callawallas* y españoles, por lo que no se relaciona directamente con nuestro tema. Existen diversos estudios relacionados con conflictos intercomunales, particularmente en el Perú, aunque la mayoría de ellos consideran situaciones como la ausencia de definiciones claras de linderos entre dos comunidades (que se resuelven en el reclamo contrastante de derechos de usufructo y de propiedad) o la presión de la hacienda sobre la comunidad (ver, por ejemplo, Brush, 1974; para el siglo XIX, Bonilla, 1989). La usurpación de terrenos comunales por parte de los caciques u otros comunarios influyentes, normalmente en connivencia con los españoles, es también un hecho frecuente en la vida de las comunidades, y constituye a lo largo del tiempo una fuente permanente de violencia, que no consideraremos aquí por insertarse en la dinámica intracomunitaria y por tratarse de una violencia de naturaleza más bien conyugal (cf. Santamaría, 1977; Sánchez Albornoz, 1978).

En algunos casos, el conflicto intercomunal parece ser utilizado como búsqueda de reconocimiento de las comunidades por el Estado y

cumple —en este sentido— una cierta función 'identificatoria', a pesar de tratarse de "productores rurales sin raíces indígenas" (Bonilla, 1989:30).

El hecho de que nuestro estudio se centre específicamente en la consideración de conflictos permanentes entre ayllus diversos pertenecientes en el pasado a confederaciones étnicas distintas, más que en el análisis de conflictos al interior de una determinada comunidad o ayllu, entre dos comunidades adyacentes o entre comunidad y hacienda, introduce, sin embargo, una dimensión a la vez política y simbólica en el estudio de los conflictos intercomunales, localizándolos (desde el pasado más remoto hasta la época contemporánea) en un contexto de "comunidad ampliada" (el ayllu andino-boliviano), que redefine —como veremos— el significado 'normal' de un mero conflicto por la tierra. Ver de La Cadena (1989) para el análisis de las relaciones entre cooperación y conflicto en contextos intracomunales.

2. La causa más común de estos conflictos es el acceso a la tierra en el momento de abrir al cultivo los terrenos en descanso (las *mantas* en particular), y se traduce en peleas (*ch'axwas*) locales con varios muertos y heridos, reconducidas a veces a lugares y tiempos rituales como las fiestas y los santuarios. En referencia al Norte de Potosí, donde se localiza el presente pleito por linderos, ver Platt, 1976: 17-18, 1980: 154ss., 1987: 82ss.; Izko, s/f, 1986b: 66-68; cf. Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 29-31. Los procesos de fusión-fisión entre ayllus y comunidades remiten también, usualmente, a la existencia de conflictos; ver, por ejemplo, las referencias aludidas por Rivière (1982: 121-122) y Wachtel (1974: 64-65) para el altiplano de Oruro.
Aunque las referencias posibles son muchas, ver Orlove (1990) para una discusión global de las batallas rituales en los Andes del Sur; Harvey n/d para una apreciación global del significado simbólico de las luchas tradicionales, en referencia particular a los Andes peruanos. Ver también Remy, 1990; Sánchez-Parga, 1989: 187 ss. Hartmann (1970-72, 1978) ha analizado el significado e implicaciones de las batallas rituales contemporáneas ("pukara") en Cañar (Ecuador), que Brownrigg (1971) equipara a ritos de pasaje. Burga (1988: 43ss.) ha retomado también recientemente el tema de la violencia intercomunal en el contexto de la "utopía andina".
3. "Definición de la contienda interdepartamental entre Potosí y Cochabamba, mediada por los litigios sobre terrenos de las comunidades de Sacaca y Quirquiavi", 1894 (Juzgado Agrario de Sakaka, Alonso de Ibáñez, Norte de Potosí) (en adelante CI). Es evidente que el término "comunidad", tal como es utilizado en los documentos, remite a un sistema de organización social (el de los ayllus andino-bolivianos) que incluye varios sub-conjuntos comunitarios, de acuerdo a la dinámica segmentaria tradicional.

Los documentos contenidos en la Contienda Interdepartamental

han sido catalogados conforme al orden de presentación, a medida que eran requeridos por las autoridades estatales, por lo que la secuencia de años no es uniforme. En cuanto a la paginación, números secuencialmente los documentos tal como figuran en el archivo. Fuera de las citas textuales, utilizaremos la grafía contemporánea (Sakaka, Kirkyawi, Jilawi, Chaykina), en conformidad con el alfabeto quechua-aymara vigente.

4. La estructura política del gran ayllu Sakaka nos es todavía parcialmente desconocida, tanto para el período actual como para el colonial y pre-colonial. Jilawi, tanto entonces como ahora, formaba parte de la mitad *aransaya* del ayllu Sakaka y Chaykina de la *urinsaya*: ambos ayllus estaban divididos, a su vez, en dos mitades (*aransaya-arriba/urinsaya-abajo*). La hipótesis de que ambos ayllus eran los únicos existentes y de que los 11 ayllus actuales (4 *aransaya* y 7 *urinsaya*) se han originado a través de procesos de fisión (Mamani, 1978: 86) es negada, al menos en parte, por el hecho de que en el documento figuran además los "principales" de otros ayllus, siendo nombrado concretamente el ayllu Collana (CI, f. 27). El que sólo sean citados los tres ayllus, sería explicable porque los principales señores étnicos eran originarios de dos de ellos (Collana y Jilawi), conforme a una tradición recurrente en diversos lugares de los Andes (*qullana*, "el primero"; *jila*, "el mayor"; cf. Abercrombie, 1986a) o por tratarse de ayllus (el Chaykina) cuyos límites eran más severamente amenazados por los ayllus vecinos (en este caso, los vecinos de Kirkyawi). De hecho, sabemos que las estancias del ayllu Chaykina (arriba y abajo) serán el referente inmediato de los conflictos con otras estancias del ayllu Kirkyawi (CI, f. 21); en este sentido, los conflictos de cualquiera de las estancias/comunidades se entendían al ayllu menor (Chaykina en este caso), al mayor (mitades) y al máximo (grupo étnico Sakaka), como sucede todavía en la actualidad, conforme a la dinámica segmentaria (ver No. 4).
5. Paralelamente al que presentamos, existen también diversos documentos que atestiguan la existencia de problemas de linderos entre Sakaka y otros ayllus vecinos. En referencia al s. XIX hemos tenido acceso, por ejemplo, a diversos testimonios relacionados con litigios por linderos entre los ayllus menores Kullki y Sakha (pertenecientes ambos a Sakaka) y varios ayllus menores del limítrofe grupo étnico de los Chayantakas (Chayanta), que tuvieron lugar en los años 1857 y 1901 (Sakaka, Archivo de la familia Ayaviri). Mamani (1978: 93-94) evoca la memoria étnica contemporánea del ayllu menor Shaka y las "batallas campales" (*ch'axwas*) contra los Chayantakas por linderos nunca definidos a satisfacción de los litigantes. Las luchas entre ambos ayllus parecen haberse recrudecido entre 1909 y 1940, con muertos en ambos bandos y saqueos continuos de los ranchos limítrofes (K'ayruma y Fundisyún) por parte de los Chayantakas. El conflicto se solucionó en 1940 con la división en partes iguales de las tierras en litigio ("echaderos").

6. "Proceso sobre las tierras de Calacala. Los indios de Sipesipe contra Diego Mejía de Obando (Juan Diego Nuñez Bazán)", en AHC 2:94-97. Agradezco a Raymund Schramm el haberme proporcionado gentilmente la referencia histórica sobre los Torpas. Ver Schramm (s/f) para mayor información sobre los lugares del valle de Cochabamba donde fueron trasladados por el Inca.
7. Los Charka y los Karanka (Carangas) fueron siempre enconados adversarios "y de perpetuas guerras". En el Memorial de Charcas (1582) los Charka se quejaban de que los Qaranqa habían recibido un trato más favorable (menos "mitayos", tierras en Cochabamba; cf. Saignes, 1985a:428; Wachtel, 1981:26).
8. No son nombrados ya los cocales de Cochabamba (yungas de Tiraque), con los que los indios Charka pagaron tributo a los españoles por lo menos hasta 1556 (cf. Harris, 1978:53), ni otras tierras que los Charka poseían en lugares alejados como Ambaná (Saignes, 1985b:255). En general, los indios Sakaka han ido perdiendo con el tiempo el acceso a sus tierras del valle. Además de las causas nombradas más abajo, este proceso se acentuó con ocasión de la Reforma Agraria (1952), cuando los usufructuarios de las tierras del valle (que trabajaban al partido para los indios originarios de puna) aprovecharon las reivindicaciones de los colonos de las haciendas para reivindicarse a sí mismos como colonizados por los ayllus de puna. En la actualidad, sólo algunos comunarios del ayllu Qullana mantienen pequeños terrenos en el valle (cf. Izko, s/f, 1986a).
9. Aunque las comunidades originarias se despoblaron de manera alarmante en relativamente poco tiempo debido a factores diversos (exacciones tributarias, *mit'a* minera, explotación por kurakas y oficiales reales), es probable que estas cifras estén infradimensionadas, particularmente las que se refieren a 1593. Algunos años antes, la Visita de Toledo (1575) había censado en Sakaka un total de 5978 habitantes. De ellos, 1049 eran tributarios; había además 272 viejos (hombres y mujeres), 1296 adolescentes de ambos sexos y 2544 mujeres (cf. Bouysse-Cassagne, 1987:89). Además del real incremento de indios fugitivos, Saignes (1987:145) aduce como causa probable la presentación de sub-registros en las listas de tributarios por parte de los caciques, debido a su interés por rebajar las tasas y las listas de mitayos para utilizar en su propio provecho las contribuciones financieras (reemplazo de tributos) y la misma mano de obra 'liberada', a veces en connivencia con los corregidores.

Tres siglos más tarde había en el ayllu Sakaka 158 originarios, 2429 agregados y 410 forasteros; las mayores concentraciones de tributarios estaban en la mitad *aransaya* y el conjunto de los ayllus de la ex-mitad Charka de la antigua confederación sumaban 6620 contribuyentes (Matrícula y general empadronamiento de tierras de origen. San Pedro de Buenavista, 1877. Juzgado Agrario de Sakaka).

10. Los Charka estaban exentos de tributo, del trabajo en las canteras, del tejido, del cuidado de los rebaños, de la *mit'a* en Cusco, del trabajo en obras de albañilería y de ser saltimbanquis y bufones. El codiciado título de "guerrero" que les fue otorgado por el Inca (aliados para hacer frente a la amenaza de los chiriguano al este del Imperio), los colocaba probablemente, además, en la cima de la escala social frente al resto de las confederaciones étnicas del Collasuyo (cf. Bouysse-Cassagne, 1987:322-327).
11. Konetzke, sin embargo, sólo incluye la primera ("Real Cédula sobre la restitución de las tierras que se posee sin justos y verdaderos títulos") en su compilación de documentos; en otros escritos posteriores sobre la época colonial (1976:41) cita ya la segunda, tomada de un autor mexicano de finales del siglo XIX y definida como una cédula en la que Felipe II "se declaró dispuesto a mostrarse indulgente con sus súbditos y, mediante una composición, conformarse con un pago de dinero".
12. El trabajo que Saignes, Harris, Platt y Bouysse-Cassagne están desarrollando sobre los Charcas, nos aportará seguramente otros elementos para la mejor comprensión del problema (cf. Saignes, 1988).
13. El *hathalayllu* aymara, a la vez grupo de parentesco y territorio poblado por el mismo grupo étnico, estaba compuesto por diversos segmentos que se articulaban acumulativamente conforme a un principio dualista hasta conformar dos mitades/parcialidades o *sayas*, que constituían la totalidad del grupo étnico (en nuestro caso, los Charka). Cada mitad (*alasya* o *hanansaya*/*majasaya* o *urinsaya*) estaba presidida por un *mallku*, término que también designa a los antepasados/espíritus protectores de la comunidad.
14. En realidad, Juan de la Vega estaba comisionado para la "visita, medida, venta y composición de las tierras de los distritos de los Corregimientos de Cochabamba, Pelaya (?), Pasopaya, Tomina, Mizque, Valle de Chilón, Chayanta, Porco, Arancuta, Mataca Ulsi y Chichas, con término de dos años y diez pesos entregados de salario de la ida, estada y vuelta" (C1, f. 15).
15. Sabemos que las tasas impositivas no recaían sobre los individuos, sino sobre la colectividad. La persecución de los ausentes para obligarles a cancelar la tasa y una compensación por no acudir a la *mit'a* potosina o a la designación de "colque haques/runas" (indios relativamente acaudalados que satisfacieran una determinada suma en compensación por los tributarios ausentes), fueron las dos medidas más comunes para hacer frente al ausentismo. En este caso, sin embargo, los caciques de Sakaka piden directamente quedarse con las tierras de los originarios ausentes para poder hacer frente a la sobrecarga tributaria de la que eran responsables. En otras ocasiones, los kurakas usurparon directamente las tierras de los comunarios so pretexto de cubrir las obligaciones pendientes (cf. Sánchez Albornoz, 1978:69,92ss., 106; Rasnake, 1987:130 ss.).

16. De hecho, sabemos que los Ayaviri (señores étnicos de los Charka) continuarán presidiendo durante los tres siglos siguientes la dinámica del ayllu/ex-mitad de la antigua Confederación. Entre 1582 y 1816, al menos quince Ayaviri se sucedieron en el cargo de Cacique-Gobernador de Sakaka y Acacio (Akasyu); uno de ellos (Felipe Ayaviri) tenía incluso, en 1809, esclavos negros (cf. Izko, s/f).
17. "Matrícula general de tierras de origen practicada en virtud de la ley de 5 de octubre de 1874 en la provincia de Arque, Departamento de Cochabamba, Cantón Quirquiavi" (1880) (Cochabamba, Notaría de Hacienda). La Matrícula, iniciada en 1880, sólo pudo ser completada en 1897 (ver nota No. 19).
18. En padrones anteriores de la provincia de Arque (a la que pertenecía la jurisdicción del ayllu/cantón Kirkyawi), como el de 1870, constan básicamente tres categorías de tributarios: los originarios con tierras, los originarios sin tierras (identificados por los documentos con la categoría de "agregados a los originarios") y los forasteros sin tierras; en otros cantones (Capinota) existían también, sin embargo, "forasteros con tierras" ("Padrón de indígenas de la provincia de Arque, 1870", fs. 125-128va. Cochabamba, Notaría de Hacienda).
19. "Informe que presta el Revisor de tierras de origen de la provincia de Arque y consiguiente conducción en el cantón Quirquiavi, en cuya virtud da cuenta al supremo Gobierno de todas las operaciones que se han practicado en el referido cantón" (mayo 27 de 1897), f.83. Cochabamba, Notaría de Hacienda.
20. Matrícula y general empadronamiento de tierras de origen. San Pedro de Buenavista, 1877 (Juzgado Agrario de Sakaka).
21. Entre 1850 y 1908 se suceden una serie de pleitos, que acaban casi siempre con la pérdida de tierras por parte de los campesinos. En uno de ellos, una rama de la familia Ayaviri perdió parte de sus tierras (heredadas en línea directa desde los primeros Ayavari, que llegaron a poseer una pequeña hacienda en la localidad de Carcoma) en manos de un abogado de Sakaka; las tierras fueron compradas posteriormente por el hermano del litigante.
22. Abercrombie (1986a: 105 y ss.) ha analizado minuciosamente la "controversia y confusión" existentes en torno al parentesco en la antropología andina. Su concepción del ayllu, aunque desarrollada independientemente y con las peculiaridades que confiere el estudio de caso (ayllu K'ulta, Oruro), es concordante con la nuestra. Ver Salomón 1982:80-86 para una síntesis a nivel andino de los problemas relativos a la unidad interna de los grupos étnicos.
 En el momento presente, de todos los atributos 'diferenciales' que configuran la identidad de los Sakaka y Kirkyawi, es precisamente el político-territorial el que más los distingue. Dentro de cada uno de los ayllus, la dinámica segmentaria contemporánea conserva las características básicas de la estructura tradicional, pero la división en mitades es más difusa entre los Kirkyawi, y los ayllus menores poseen

- menor desarrollo relativo. Aunque la cultura referencial sigue siendo la aymara, en ambos ayllus es el quechua la lengua más hablada, si bien algunos ayllus de Sakaka conservan simultáneamente el aymara como idioma materno. Otros signos diferenciales de identidad, como el vestido (los famosos *kurtis*, por ejemplo, en Kirkyawi), tienen sólo una vigencia sectorial (algunas partes altas de la mitad *aransaya*); aunque persiste todavía en ambos ayllus la memoria de códigos culturales diferenciales en relación al vestido (técnicas, colores, simbolismo), como práctica cotidiana la vestimenta se está convirtiendo en un atributo crecientemente genérico, debido a la pérdida de vigencia de las tradiciones y al uso de ropa citadina.
23. De acuerdo al modelo propuesto por Platt (Ib., 75-82), los ayllus aymaras habrían desarrollado, en este contexto, una tecnología social relativamente sencilla, a través de la cual era posible recomponer el equilibrio entre las diferentes unidades sociales e impedir la consolidación de un poder excesivamente centralizado. En lugar de un gobierno altamente centralista y burocrático, el "estado segmentario" aymara parece haberse basado en un sistema dual de poderes complementarios: los segmentos más pequeños de cada grupo étnico estaban integrados en segmentos crecientemente más englobantes, organizados al interior de una división dual (alasitas/majasaya, arriba/abajo); y los grupos étnicos mismos se distribuían entre las dos mitades de un espacio mayor (urqusuyu/umasuyu, cerros-masculino y agua-femenino). Tanto urqusuyu como umasuyu habrían estado divididos cada uno, además, en dos nuevas mitades alasitas y majasaya; de esta manera, fuera de la autoridad intraétnica correspondiente a cada segmento de cada grupo étnico, habría existido una suerte de autoridad interétnica para cada una de las mitades alasitas y majasaya del conjunto de los señoríos aymaras. La distribución espacial alternante de los alasitas y los majasaya habría permitido, además, que en cada segmento intraétnico se encontraran representantes interétnicos, lo que habría ayudado a moderar las eventuales pretensiones expansivas del otro.
 24. Es particularmente relevante la fiesta del Tata Isaltasyún (La Exaltación del Señor), que se celebra en el mes de setiembre en el conocido santuario orureño de Cala-Cala, y a la que concurren comunarios de Sakaka y Kirkyawi. La coyuntura de la fiesta es utilizada para enfrentamientos entre ambos ayllus, aunque existe un cierto control por parte de las autoridades gubernamentales. Durante el regreso a sus respectivos ayllus, todos los comunarios varones marchan en formación guerrera, tocados con sus monteras (cascos protectores) y aprovechan los 2-3 días de camino para realizar sangrientos combates, con varios muertos en cada bando.
 Cualquier otra coyuntura suele ser utilizada para reanudar las hostilidades. El 25 de julio de 1989, por ejemplo, los comunarios de Sillu-Sillu (ayllu Chaykina arriba de Sakaka, donde está localizada la

- comunidad de Chijmu), tuvieron la osadía de bajar a escuchar misa al pueblo de Bolívar/Kirkyawi, porque el cura de Sakaka estaba ausente. Durante el regreso a su comunidad, a la altura del río Bolívar, fueron agredidos por comunarios de Kirkyawi, quienes causaron 5 bajas a los sakakeños. En represalia, durante la fiesta del Tata Isaltasyún en setiembre del mismo año, fueron mayores las bajas de comunarios de Kirkyawi.
25. Como hemos subrayado en otra parte (Izko, 1986 b:74-75), la función estrictamente económica del ayllu se agota en los niveles inferiores de la dinámica segmentaria (comunidades), mientras que la función de los niveles superiores (ayllu menor, mitades y/o ayllu máximo, con sus representantes) es la de reproducir 'políticamente' la identidad total del ayllu, incluyendo a los niveles inferiores y, por tanto, también el acceso a los recursos. En caso de agresión interétnica, todo el ayllu sale en defensa de la parte atacada. A partir de la Reforma Agraria (1953), sin embargo, los pleitos no son planteados solamente por las representantes tradicionales (jilakatas/jilanqus), sino también por las autoridades gubernamentales (corregidores cantonales), aunque éstas son elegidas por las comunidades, quienes proponen una terna, uno de cuyos integrantes es ratificado luego por el Sub-prefecto (representante del Gobierno en cada provincia).
 26. Por límites 'soft' entendemos, no tanto la escasez de atributos diferenciales de un determinado grupo étnico frente a otro grupo (Banton, 1978), cuanto la permeabilidad (relativa en nuestro caso) a los influjos y presencias externas, referido a la ingerencia del mundo extra-aylluno en los asuntos internos y, más en particular, a la expropiación de los recursos iniciales del ayllu a través de mecanismos que van desde las concesiones de tierras y las composiciones a costa de las tierras sobrantes (así se constituyeron las primeras haciendas en la zona), hasta la pérdida de tierras por deuda (ver más arriba). Paradójicamente, ambos grupos poseen todavía en común frente al mundo externo más atributos exclusivos que semejanzas, pero la movilidad interétnica ha sido mucho más fácil entre cualquiera de los dos ayllus y la "sociedad mayor" (mestizaje), que a nivel de los dos ayllus en litigio, entre los que están excluidas, como decíamos, las estrategias matrimoniales.
 27. Conviene precisar, en este contexto, las semejanzas y diferencias existentes entre la situación pre-incaica y la posterior, particularmente la colonial-republicana. La dinámica segmentaria trata a toda costa de preservar o recrear la unidad del grupo étnico a través de la inclusión de los círculos más pequeños en unidades crecientemente englobantes. De ahí también los intentos de instaurar diversos pactos de reciprocidad con los sucesivos Estados (inca, colonial, republicano), asumidos como los círculos más amplios en los que intentan integrarse pero en los que, a la vez, sucumben. Y aquí reside la enorme diferencia: no es ya la lógica del crecimiento, que segrega espontáneamente

cada nuevo círculo de identidad, desde abajo hacia arriba, sino la imposición desde arriba de una adscripción en principio extraña en la que los indígenas intentan reubicarse para no ser destruidos (Izko, 1991).

Si bien es cierto que la situación actual implica formas diversas de aceptación de este estado de cosas como parte de la propia identidad referencial de los indígenas (cf. Abercrombie, 1988b), el hecho —entre otros— de que los conflictos interétnicos continúen vigentes atestigüa la existencia de niveles de autonomía o, mejor, de inadecuada representación por parte del Estado de los niveles inferiores de la dinámica segmentaria, precisamente porque se superpuso a ellos en lugar de construirse a partir de ellos.

BIBLIOGRAFIA

Archivos y Colecciones manuscritas
 AHC Archivo Histórico de Cochabamba
 NHC Notaría de Hacienda de Cochabamba
 JAS Juzgado Agrario de Sakaka (Potosí)
 AFA Archivo de la Familia Ajaviri

FUENTES IMPRESAS

ABERCROMBIE, Th.

- 1986a "The Politics of Sacrifice. An Aymara Cosmology in Action" (Ph. D. Dissertation, University of Chicago)
- 1986b "Articulación Doble y Etnogénesis". Ponencia presentada en el Simposium sobre "Reproducción y Transformación en los Andes". Quito, SSRC
- 1988 "To be Indian, to be Bolivian: Ambivalence and Ambiguity in the Construction of Ethnic and National Identities in Bolivia". Paper prepared for conference on "Indians and State in Latin America". U. of Texas, Austin, 4/29-5/31

ALENCASTRE, A. - G. DUMEZIL

- 1853 "Fêtes et Usages des Indiens de Langui". *Journal de la Société des Américanistes*, XLII: 1-18

BANTON, M.

- 1978 "A Theory of Racial and Ethnic Relations: Rational Choice". Working papers on ethnic relations, 8. Research unit ethnic relations, University of Bristol

BARNADAS, J.

- 1983 "Panorama Historiográfico de Estudios Recientes sobre Charcas Colonial", en *Revista Andina* (Cusco), 1/2:475-544

BARTH, F.(comp.)

- 1976 "Introducción" a *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 9-49

BASTIEN, J.W.

- 1979 "Land Litigations in an Andean Ayllu from 1592 until 1972", in *Ethnohistory* XXVI:101-131

BOLIVIA

- 1882 *Anuario de Leyes y Supremas Disposiciones de 1881*. (La Paz: impr. El Ciudadano)

BONILLA, H.

- 1989 "La Defensa del Espacio Comunal como Fuente de Conflicto. San Juan de Ocrocs vs. Pampas (Ayacucho), 1940-1970". (Lima: IEP)

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Th.

- 1987 *La identidad aymara. Aproximación Histórica (Siglo XV-XVI)*. (La Paz: HISBOL)

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Th. - O. HARRIS

- 1987 "Pacha: En Torno al Pensamiento Aymara", en *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. (La Paz: HISBOL); pp. 11-60

BROWNRIGG, L.A.

- 1971 "El Papel de los Ritos de Pasaje en la Integración Social de los Cañaris Quichuas del Austro Ecuatoriano", *Revista de Antropología*. (Cuenca, Ecuador), 3: 203-214

BRUSH, S.B.

- 1974 "Conflictos Intercomunitarios en los Andes", *Allpanchis*. (Cusco), 6:29-41

BURGA, M.

- 1988 *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas*. (Lima: Instituto de Apoyo Agrario)

CLASTRES, P.

- 1974 *La Société contre l'Etat*. (Paris, Minuit)
1981 *Investigaciones en Antropología Política*. (Barcelona, GEDISA)

CHAUMEIL, J.P.

- 1985 "Echange d'Energie: Guerre, Identité et Reciprocité Sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne", dans *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), LXXXI:35-67

DE LA CADENA, M.

- 1989 "Cooperación y Conflicto", en E. Mayer-M. de la Cadena, *Cooperación y Conflicto en la Comunidad Andina. Zonas de producción y organización social*. (Lima: IEP), pp.77-115

DOUGLAS, M.

- 1973 *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. (Madrid: Siglo XXI)

ESPINOZA SORIANO, W.

- 1969 "El Memorial de Charcas", en *Cantuta* No.4, (Chosica, Perú)

FIORAVANTI E. - A. MOLINIE

- 1986 "El Simbolismo de Frontera en los Andes", *América Indígena* (México), XLVI/4:251-286

FLORES, G.

- 1984 "Levantamientos Campesinos durante el Período Liberal (1900-1920)", en F. Calderón-J.Dandler (comps) *Bolivia: la Fuerza Histórica del Campesinado*. (Ginebra: UNRISD-CERES), pp.121-134

GIRARD, R.

- 1983 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama)

GLAVE, L.M.

- 1988 "Sociedad, Poder y Organización Andina. El Sur Peruano hacia el Siglo XVII", en Alberto Flores G. (ed.) *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*. (Lima: Solidaridad-CONCYTEC), pp.61-94

GLUCKMAN, M.

- 1969 *Custom and Conflict in Africa*. (New York: Barnes and Noble)

GODOY, R.

- 1983 "A new look at the Andean Commune: Agricultural Decomposition in the Jukumani Ayllu, Northern Potosí-Bolivia" (Cambridge, MA: Harvard Institute for International Development)
1985 "Ayllu, State and Ethnicity in northern Potosí, Bolivia", in *Anthropos* (Paris) 79/1-3:53-65

GORBAK, C. - M. LISCHETTI - C.P. MUÑOZ

- 1962 "Batallas rituales del Chiaraji y del Toqto de la Provincia de Kanas (Cusco, Perú)", en *Revista del Museo Nacional de Lima*, XXXI, pp. 245-304

- GOSE, P.
1986 "Sacrifice and the Commodity form in the Andes" in *Man* (London) 21:296-310
- HARRIS, O.
1978 "El Parentesco y la Economía Vertical en el Ayllu Laymi (Norte de Potosí)", en *Avances* (La Paz) 1:51-64
- HARTMANN, R.
1970 "Otros Lados de las Llamadas Batallas Rituales", en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima)
1978 "Más Noticias sobre el Juego del Pucará", en *Amerikanistische Studien*, I. Bonn
- HARVEY, P.
n/d "Traditional Fights in the Andes: Interpretation through Cultural Contextualisation". M. Sc. dissertation, London School of Economics
- HOCQUENGHEM, A.M.
1987 *Iconografía Mochica* (Lima, Universidad Católica)
- IZKO, X.
s/f "Del ayllu a la hacienda. Hitos de una trayectoria" (ms.)
1986a "Cóndores y Mast'akus. Vida y Muerte en los Valles Nortepotosinos", en X. Izko-R. Molina *Tiempo de Vida y Muerte*. (La Paz: CONAPO-IDRC), pp.17-259
1986b "Comunidad Andina: Persistencia y Cambio", en *Revista Andina* (Cusco) 4/1:59-99, 126-129
1991 "Poderes Ambiguos. Ecología, Política y Ritual en el Altiplano Central de Bolivia", en X. Izko - H.O. Urbano *Poder y Violencia en los Andes*. (Cusco, CERA-FLACSO-IFEA)
- KONETZKE, R.
1953 *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1592)*. Vol. I (1493-1592). (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica)
1976 *América Latina*. Vol. I: La Época Colonial. (Madrid: Siglo XXI)
- LANGER, E.
1988 "Liberalism and the Abolition of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia". Ponencia presentada al panel sobre "The State and Ethnic Identity". DePaul University, Chicago (Nov.6)
- LARSON, B.
1987 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba,*

1550-1900. (Princeton, N.J.: Princeton University Press)

- LEACH, E.
1980 "La Nature de la Guerre", dans *L'Unité de l'Homme*. (Paris: Gallimard), pp.299-320
- LEVI-STRAUSS, C.
1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. (Paris:Mouton)
- MAMANI, M.
1978 "El Rancho de Vila Vila. Una Comunidad Originaria Enclausurada en una Región Quechua en el Norte de Potosí (Bolivia)". (La Paz: Consejo Nacional de Reforma Agraria)
- ORLOVE, B.S.
1990 "Sticks and Stones: Ritual Battles and Play in the Southern Andes". University of California, Davis (manuscrito)
- PLATT, T.
1978 "Mapas Coloniales de la Provincia de Chayanta: dos Visiones Conflictivas de un solo Paisaje", en *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza*. La Paz
1980 "El Concepto de 'Yanantin' entre los Macha de Bolivia", en Mayer E. - Bolton R. (comps.). *Matrimonio y Parentesco en los Andes*. (Lima, Pontificia Universidad Católica)
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino. Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*. (Lima: IEP)
1987 "Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*. Para una Historia del Pensamiento Político Aymara", en *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (La Paz: HISBOL), pp. 61-132
1988 "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-century Chayanta (Potosí)", in Steve J. Stern (ed.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean World, 18th to 20th century*. (Madison, Wisconsin U. Press) pp.280-326
- POOLE, D.A.
1982 "Los Santuarios Religiosos en la Economía Regional Andina", en *Allpanchis* (Cusco) 19:75-16
1984 "Ritual-Economic Calendars in Paruro: the Structure of Representation in Andean Ethnography". (Ph. D. Dissertation. U. of Illinois, Urbana)
- RASNAKE, R.
1987 *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power among an Andean People*. (Durham and London: Duke U. Press)

REMY, M.I.

- 1990 "Los Discursos sobre la Violencia en Los Andes. Algunas Reflexiones a propósito del *Chiaraje*". Ponencia presentada en el Symposium sobre "Poder y Violencia en los Andes". Quito, 2-6 de abril)

RENARD-CASEVITZ, F.M.

- 1985 "Guerre, Violence et Identité a partir des Sociétés du Piémont Amazonien des Andes Centrales", dans *Cahiers de l'ORSTROM*, (Paris), 1:81-98

RIVERA, A.

- 1987 "Los Terratenientes en Cochabamba". Informe de investigación presentado a la Interamerican Foundation

RIVIERE, G.

- 1982 "Sabaya: Structures Socio-Economiques et Representations Symboliques dans le Carangas, Bolivie". (Thèse de Doctorat de 3ème cycle. Ecole d'Hautes Etudes, Paris)

SAIGNES, T.

- 1985a "Algún Día todo se Andará: Los Movimientos Etnicos en Charcas (siglo XVII)", en *Revista Andina* (Cusco) 3/2:425-450
- 1985b *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*. (Cochabamba: CERES-IFEA)
- 1987 "De la Borrachera al Retrato: los Caciques Andinos entre dos Legitimidades (Charcas)", en *Revista Andina* (Cusco) 5/1:139-170
- 1988 "Balance y Perspectivas de los Estudios sobre la Historia de Charcas (1570-1730): un Enfoque Preliminar". Ponencia presentada en el Simposio sobre "Antropología e historia andinas". Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas (agosto 1988)

SALOMON, F.

- 1982 "Andean Ethnology in the 1970s: a Retrospective", in *Latin American Research Review* XVII/2: 75-128

SANCHEZ ALBORNOZ, N.

- 1978 *Indios y Tributos en el Alto Perú*. (Lima: IEP)

SANCHEZ-PARGA, J.

- 1989 *Faccionalismo, Organización y Proyecto Etnico en los Andes*. (Quito: CAAP)

SANTAMARIA, Daniel

- 1977 "La Propiedad de la Tierra y la Condición Social del Indio en el Alto Perú, 1780-1810", en *Desarrollo Económico*. (Buenos Aires) 66:253-273

SCHRAMM, R.

- s/f "Mosaicos Etnohistóricos del Valle de Cliza, s.XVII" (por aparecer en la revista *Yachay*, Cochabamba)

STAVIG, W.A.

- 1985 "Violencia Cotidiana de los Naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII", en *Revista Andina* (Cusco) 3/2:451-468

SUBIETA SAGARNAGA, Luis

- 1918 "Diccionario Geográfico-Estadístico del Departamento de Potosí, Letras A-Ch", en *Anuario Estadístico y Geográfico de Bolivia*. (La Paz), pp. LXXXV-CCLXLII

VIEDMA, F. de

- 1836 *Descripción Geográfica y Estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra*. (Buenos Aires: Imprenta del Estado)

WACHTEL, N.

- 1981 "Los Mitimas del Valle de Cochabamba: La Política de Colonización de Wayna-Capac" en *Historia Boliviana* (Cochabamba) 1/1:21-58

CUADRO No. I
Tenencia de la tierra y valor de las asignaciones
(Ayllu Kirkyawi)*

Comunidad	Origina- rios	Fracción por originario		Valor fracción	Pastos y monte	Superficie total		Valor fanegada		Valor total
		(fanegadas y almudes) cultivada	por des- cuajar			cultivada	por des- cuajar	cultivada	por des- cuajar	
[Aransaya]										
Guailloma	4	9,18	0,6	450	100	15	--	80		1800
Jancoaje	8	2,9	1,9	230	80	20	8	80	20	1840
Vilacaima	17	5,32	--	374,7	2800	40	60	70	10	6369,9
Tolapampa	6	5	2	586	1000	30	12	80	10	3516
Huacruyo	10	4,18	--	357,5	835	30	15	80	20	3575
Challwiri abajo	10	4	--	462,2	2222	33,2	24	70	10	4622,62
Choquellusta	7	3	--	280	700	15	6	80	10	1960
Challwiri arriba	10	7,5	--	386	1610	50	25	40	10	3860
Janchallavini	5	4	--	304	600	12	8	70	10	1520
Jorenc arr.	8	2,5	--	227,5	900	12	8	70	10	1100
Jorenc abaj.	4	2,5	--	275	700	5	5	70	10	1100
Patapata	2	7,5	--	585	600	6	9	80	10	1170
Corraluma	13	3	--	284,7	2800	17	22	40	10	3700
Piacaima	9	1,2	--	364	2502	9	18 a l	40	4	2934
Joyuhuma	6	--	2	271,6 ^{••}	1600	--	12	--	5	1690

CUADRO No. I
Continuación

Comunidad	Origina- rios	Fracción por originario		Valor fracción	Pastos y monte	Superficie total		Valor fanegada		Valor total
		(fanegadas y almudes) cultivada	por des- cuajar			cultivada	por des- cuajar	cultivada	por des- cuajar	
Chocorasi	3	--	--	400 ^{••••}	1200	--	--	--	--	1200
Mollepongo	8	3	--	380	1800	20	4	60	10	3040
Falsuri	4	--	10	322	1300	--	40	--	10	3154,24
Arco	8	--	9	394	2434,24	--	72	--	10	3154,24
Matarecota	10	--	6,5	345	2800	--	65	--	10	3450
Guaillahuma	3	--	--	600 ^{•••••}	1800	--	--	--	--	1800
Collpuma	5	1	(descuajada)	380	1899	--	5 (d)	--	20	1800
Pumiri	7	--	--	414 ^{•••••}	2900	--	--	--	--	2900
Llaitani	11	8,8	15	231	1900	2,4		60	10	2543,33
Payuta	4	14	10	345	800	6		40	10	1460
Uyunoma	16	22	23	209	1800	2,23		60	10	1520
Japuhuma	5	9	11	309	900	4		60	10	1520
Aquerana	5	6	14	268	900	4		50	10	1340
Pirguani	4	12	30	425	800	10,16		50	10	1700
Tantagueri	3	6	12	373	700	6		50	10	1120
Churiparada	3	6	24	480	900	10		50	10	1440

CUADRO No. I
Continuación

Comunidad	Origina- rios	Fracción por originario		Valor fracción	Pastos y monte	Superficie total		Valor fanegada		Valor total
		(fanegadas y almudes) cultivada	por des- cuajar			cultivada	por des- cuajar	cultivada	por des- cuajar	
Jamptocaima	4	5	15	277,5	700	5,9		50	10	1110
Tangaleque	15	20	23	244,80	1842	2,31		80	10	3672
Guasitaca	3	6	5	404	802	2,32		60	10	2040
[Urinsaya]										
Chivirapi	5	20	18	1386	120	7,21		300	40	6840
Pampajasi	3	22	36,19	635,46	200	4,18		300	40	8261,12
Cayojhuasi	7	14	21,18	734	80	5,2		300	40	5140
Condorhuacha	11	15,21	16	490,44	80	2,31		300	40	5394,93
Locoloco	3	12	14,9	1416,66	80	8,27		300	40	4250
Chullpani	14	26,17	31,12	671,17	200	4,4		300	40	9396,45
Pacachani	7	32,13	26,15	783,3	200	4,7		300	40	10964,9
Yarvicoya	4	29,926	29,6	748,67	200	3,29		600	300	12178,85
Aicamaqui	2	25,26	27,8	880,54	120	5,1		300	40	8970,46
Carpani	14	36,23	68,19	980,9	800	7,18		300	40	74532,69
Tocconi	2	8,13	18,17	1793,58	160	13,15		300	40	3587,16

CUADRO No. I
Continuación

Comunidad	Origina- rios	Fracción por originario		Valor fracción	Pastos y monte	Superficie total		Valor fanegada		Valor total
		(fanegadas y almudes) cultivada	por des- cuajar			cultivada	por des- cuajar	cultivada	por des- cuajar	
Puitucani/Yana- cueva/Palamaña										
Vilaque	3	5,3	9,21	711,7	60	5,5		300	40	2193,21
Viluyo	2	5,3	9,21	711,7	60	5,5		300	40	2193,21
Collpacota	2	14,3	21,18	847,5	180	5,33		300	40	5264,99
Cotaña	3	6,19	7,12	750,53	800	4,22		300	40	3051,59

- Con posterioridad a la Revisita, fueron añadidas 16 matrículas adicionales de indígenas reclamantes, por un total de 12 asignaciones y 3/4, correspondientes a las comunidades de Carpani, Jancoaje, Jamptocaima, Guailomma puna, Japuhuma, Puitucani, Matarcota, Locoloco, Pampajasi, Challviri abajo y Chullpani.
- "La estancia de Joyuhuma consta simplemente de pastos i monte, teniendo apenas terreno por descuajar [tierras no cultivadas o en descanso] calculado en 12 fanegadas, apreciadas a 5 bolivianos, importando sus pastos i monte 1600 bolivianos" (f. 15)
- "La estancia o ayllu de Chocorasi consta solamente de pastos i monte, sin que el terreno sea adecuado para la labranza por la razón de hallarse en una región muy elevada, importando los pastos i monte la suma de 1200 bolivianos" (f. 16)
- "La estancia de Guaillahuma consta exclusivamente de pastos i monte, sin que el terreno se preste a cultivo alguno por el excesivo frío, hallándose el valor representado en pastos i monte" (f. 16 va.). La estancia de Pumiri no tiene tampoco tierras de cultivo "por excesiva frialdad".

CUADRO No. II

Tierras de ayllu y hacienda en el ayllu Sakaka

	Originarios Agregados		Forasteros/ yanaconas
Cantón de Acacio			
Aillo Samca del Valle	7	61	
Aillo Jilaticani	8	70	
Aillo Collana	14	143	
Aillo Ylavi	10	82	
Hda. de Sarcuri			7
Hda. de Charcamarcavi			23
Hda. Iraguani			48
Hda. Churitaca			51
Hda. Chinopacha			10
Hda. Yambata			11
<i>Viceparroquia de Arampampa</i>			
Pueblo de Arampampa			11
Hdas. Flores i Marcavi			9
Hdas. Guaicuri y Iragua			2
Hda. Mollevilque			4
Hda. Umavisa			3
Cantón de Toracari			
Aillo Collana	-	49	2
Aillo Urinsaya (?)	-	66	
-Estancia Tipani	-	39	
Cantón Sacaca			
<i>Parcialidad Aransaya</i>			
Aillo del pueblo	-	24	
Aillo Collana	15		
-Ecia. Chungara	-	14	
-Ecias. Queaquea y Leoqueni	-	14	
-Ecia. Layupampa	21		
-Ecias. Churijaque y Jancojaque		15	1
-Ecia. Lagualagua		12	
-Ecia. Quenacagua		25	2
-Ecia. Virtoma		6	

CUADRO No. II

Continuación

	Originarios Agregados		Forasteros/ yanaconas
Aillo Sacasaca [mayor]	4		
-Ecia. Ticanoma-Palca			5
-Ecia. Llapa-llapa			19
-Ecia. Camacachi			21
-Ecias. Fundición y Vila-Vila			22
-Ecia. Cairuma			9
-Ecia. Pacocagua			6
Aillo Sacasaca del medio	8		
-Ecia. Challoma			23
-Ecias. Carancani y Chacachata			12
-Ecia. Ticanoma Palca			8
Aillo Sacasaca menor			23
-Ecias. Chacura y Humanita			11
-Ecia. Arcamani			8
Aillo Jilavi arriba			
-Ecia. Catari-marca			25
-Ecia. Callpa-callpa			36
-Ecia. Quetimuyu			15
Aillo Jilavi la baja	4		
-Ecia. Cachari			42
-Ecia. Ventilla			11
-Ecias. Ancoyo y Cusilluni			7
-Ecia. Totoroco			31
-Ecia. Callpa-callpa			18
-Ecia. Coaraque			11
-Ecia. Asanquiri			10
-Ecias. Vitora y Cochiri			17
-Ecia. Ticanoma-molino			11
Aillo Chaiquina la baja	3		2
-Ecia. Chiataca			23
-Ecia. Fundición			10
-Ecias. Jachuma y Jancojano			15
-Ecia. Mamani-marca			28
-Ecia. Lujó			11

CUADRO No. II

Continuación

	Originarios	Agregados	Forasteros/ yanaconas
-Ecia. Sillosillo			30
-Ecia. Sacani	3		11
-Ecia. Chamacoma			25
-Ecias. Tapacari y Mollevilque			14
Aillo Chaiquina arriba			
-Ecias. Chicmo y Seroja	1		46
-Ecias. Viscachani y Viscoturo			24
-Ecias. Guancarani y Guañachaca			26
-Ecia. Seroja			11
-Ecia. Cariña-pampa			16
-Ecias. Acota y Guañachata			29
-Ecias. Guañoma y Chaiquina	2		24
-Ecias. Viloyo y Humamarca			12
-Ecia. Chalviri			49
-Ecia. Arque			22
-Ecia. Guarayo			25
-Ecias. Jancoyo y Janco-cruz			18
-Ecia. Jaroma			17
Aillo Cati-abajo			
-Ecia. Urimarca	10		18
-Ecia. Pararani			27
-Ecia. Jaroma			14
-Ecias. Angostura y Quequesana			13
-Ecia. Pichoya			4
-Ecias. Tococari y Chancani			21
Aillo Taraoca	6		
-Ecia. Nequeri			8
-Ecias. Queguaillumi y Jancarachi			21
-Ecia. Casicasi			13
-Ecia. Chullpani			16
-Ecia. Vilapampa			63

CUADRO No. II

Continuación

	Originarios	Agregados	Forasteros/ yanaconas
<i>Vice parroquia de Santiago</i>			
Aillo Collana	1		74
Aillo Collana baja			24
-Ecias. Quergua y Lagualaguani			16
-Ecia. Changolla Grande			14
-Ecia. Tapacari			9
-Ecia. Arena			6
Hacienda de Santiago			
Hda. de Carcoma			4
Hda. Calapaqueri			13
Hda. Capinota			2
<i>Parcialidad Urinsaya</i>			
Aillo Sulca-Ticani de la puna	1		34
Aillo Sulca-Ticani del valle	2		32
Aillo Samca de la puna	3		69
Aillo Samca del valle	6		69
<i>Vice-parroquia de Catacora</i>			
Aillo Jilaticani del valle	15		96
Aillo Collana			
-Ecias. Jancoyo y Jayojayo			49
Aillo Jilaticani de la puna			85
Aillo Collque			86
-Ecia. Ynguyo			50
Hacienda Charca			20
Hda. Guancuri			7
<i>Vice-parroquia de Caripuyo</i>			
[Parcialidad Aransaya]			
Aillo Jilavi arriba	1		111
-Ecia. Uvicera			20
Aillo Cati			66
-Ecias. Camaná y Asuriri			44

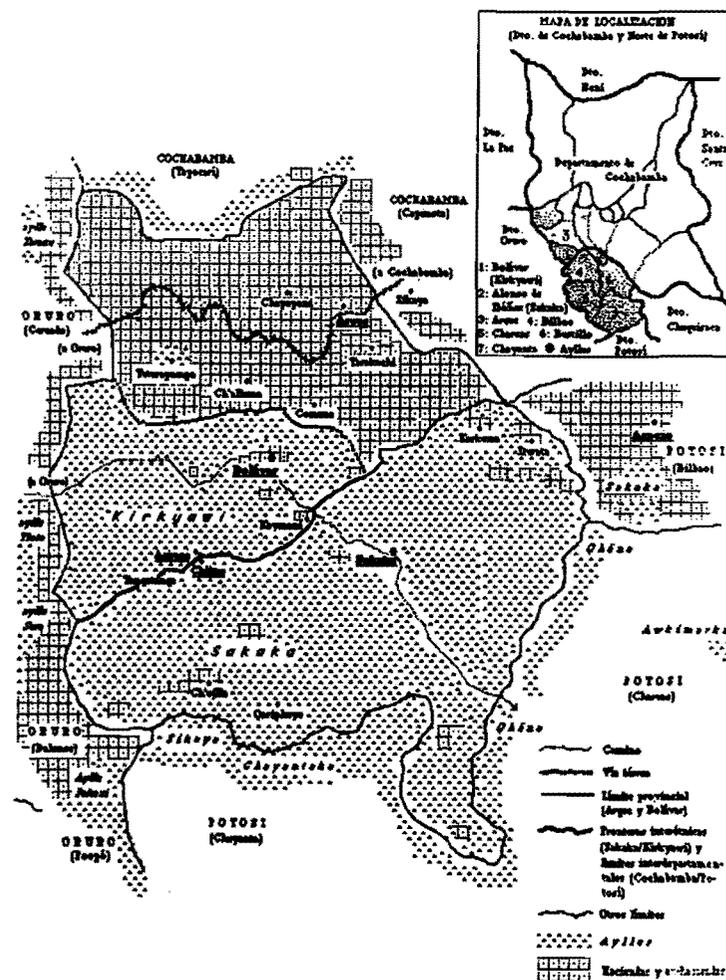
CUADRO No. II

Continuación

	Originarios	Agregados	Forasteros/ yanaconas
-Ecia. Vilasaca			24
-Ecia. Jayoma	1		17
-Ecias. Pisqueni, Choquehuma y Churiparara			96
<i>Vice-parroquia de Iturata</i>			
-Ecias. Querunquerun y Villapampa	4		56
Hda. Choclla			43
Hdas. Jinchupalla y Guanaco-pampa			40
Hda. Llacsá			17
Hda. Lacaya			37
Hdas. Arcuni, Calasaya y Puchupuchu			13
Hda. Rochamayo			20
Hda. Catariri			24
Hda. Coanca		17	
-Ecias. Guanacoma, Guaca- mayo y Cañaviri			21
Hda. Achavi			9
Hda. Chaicuriri			22
Hda. Iruñusata			9
Hda. Challa			23
Hda. Vilacirca			32

(Fuente: "Matrícula y jeneral empadronamiento de tierras de origen". San Pedro de Buenavista, 31 de diciembre de 1877. Juzgado Agrario de Sakaka).

MAPA I
Mapa de los ayllus de Sakaka y Kirkyawi
(Siglos XIX-XX)



Persistencia y cambio en comunidades indígenas del sur boliviano en el siglo XIX

Erick D. Langer

Erwin P. Grieshaber (1977, 1980) ha argumentado que las comunidades indígenas de Bolivia lograron persistir hasta los 1870s virtualmente en todo el país, a pesar de caídas en su población. Afirmaba además que la tasa de supervivencia de las comunidades variaba de acuerdo a las condiciones ecológicas existentes en las diversas regiones de Bolivia y que las haciendas mostraron poca tendencia hacia la expansión más tarde en el siglo XIX. Aunque Grieshaber correctamente distinguió patrones regionales, existen problemas en su análisis con respecto a la periodización de la expansión de la hacienda y a las causas de la persistencia de comunidades en el caso del sur boliviano. Sólo avances recientes han hecho posible ver más allá de la mera contabilidad de poblaciones tributarias y, en cambio, han empezado a enfocarse las dinámicas internas que permitieron a ciertas comunidades defenderse mientras otras desaparecían en un aparentemente inexorable declive. De hecho, las fuerzas inter-

nas de las comunidades indígenas no fueron puestas plenamente a prueba sino en las dos últimas décadas del siglo XIX, cuando el Estado fomentó la expansión de la hacienda y la ruptura de las comunidades indígenas. Los últimos años del siglo XIX mostraron la resistencia (o su ausencia) de las comunidades indígenas y brindaron el escenario para la captura en gran escala de tierras comunales y de mano de obra durante el régimen liberal de comienzos del siglo XX.

El departamento de Chuquisaca brinda un interesante estudio de caso para el examen de las comunidades indígenas durante el siglo XIX. Primero, el departamento contiene pocas comunidades en comparación con el número de haciendas y por lo mismo hace especialmente notable la persistencia de las comunidades. Segundo, el departamento, aunque frecuentemente clasificado como valle, contiene una gran variedad de condiciones ecológicas, desde ventosas punas hasta calurosos valles subtropicales y casi todas las posibilidades intermedias. Finalmente, las comunidades que existieron en Chuquisaca durante el siglo XIX exhiben una amplia variedad de tamaños, desde pequeños ayllus consistentes en un puñado de originarios hasta avanzadas en el valle de algunas de las más numerosas y poderosas comunidades del altiplano de los departamentos del norte de Potosí y Oruro. La distribución de estas comunidades se concentraba principalmente en Yamparaez, Tomina y Cinti, e incluían porciones relativamente grandes de los territorios de estas provincias (ver mapa No. I).

En efecto, la suerte de estas comunidades varió mucho a lo largo del siglo XIX. Al menos tres fases diferentes se pueden distinguir. Durante la primera fase, de la independencia a 1866, las comunidades se mantuvieron relativamente estables. De 1860 a 1880, hubo algunas pérdidas de tierras y una desintegración de las estructuras de autoridad comunal. Desde 1880 hasta el final del siglo, el mayor asalto a las comunidades tuvo lugar. Aquellas comunidades que sobrevivieron esta etapa sobrellevaron grandes cambios, tanto en términos de tenencia de la tierra como en las relaciones entre miembros de la comunidad, las que llevaron a

su completa desintegración, o permitieron su revitalización a comienzos del siglo XX.

Dentro de este marco temporal, el tamaño relativo de la comunidad y su acceso a ciertos tipos de recursos fue más importante para la supervivencia del ayllu. Así, una muy útil distinción puede ser hecha entre ayllus muy pequeños, con pocas tierras y pocos miembros, que por lo general no sobrevivieron mucho más allá de comienzos del siglo XX; comunidades de tamaño mediano que sobrevivieron pero muy debilitadas, y comunidades grandes que o fueron completamente absorbidas por haciendas o sobrevivieron al menos hasta la Reforma Agraria de 1953.

Los cuadros I al III del apéndice muestran esta división para Chuquisaca.

Los ayllus pequeños anotados en el cuadro I eran en su mayor parte *mitmaquna*, probablemente establecidos en la región por el Estado Inca ya sea como guerreros para defender la frontera contra tribus de las zonas bajas, para utilizar las menores altitudes a fin de cultivar ciertos tipos de productos, o para mantener a otros grupos étnicos bajo control. Especialmente en las altamente variadas condiciones geográficas de Yamparaez, el mapa étnico de la región debe haberse parecido, más que a cualquier otra cosa, a un denso mosaico de muchos grupos étnicos pequeños intercalados con otros más grandes que tenían sus principales asentamientos en las montañas occidentales. Así existían grupos como aquel en Huata descrito por Antonio de la Calancha (1639) como "Ingas de sangre real" o aquel otro en Arabate, cuyo centro provenía de la región de Arequipa.

Los ayllus que aparecen como de tamaño mediano eran principalmente los restos de grupos étnicos locales. Este era el caso de los indios de Quilaquila, probablemente miembros de los Yamparas, de los cuales la provincia toma su nombre. El ayllu Tarabuco era un tanto diferente en la medida en que parece haber sido una amalgama de varios grupos del altiplano del lago Titicaca, tanto como indios Yampara que durante el período colonial formaron una nueva unidad étnica. A su vez, los grupos anotados para

Cinti fueron grandes grupos externos de la región de Oruro, que hacia el siglo XIX habían aparentemente perdido todo contacto con los grupos del altiplano. (Langer, 1989:89)

Todos los ayllus grandes anotados para Chuquisaca eran pequeñas colonias agrícolas de las comunidades mayores centradas en las montañas; esto concuerda con el modelo del "archipiélago ecológico" de Murra. Las tierras que estos ayllus controlaban en el departamento estaban localizadas en las más cálidas zonas del valle en Yamparaz, aunque algunas otras tierras en zonas más altas podrían también incluirse. Por ejemplo, las comunidades de Quillacas y Urmiri poseían algunas tierras que iban desde pastos de altura hasta tierras para maíz en las tierras bajas del valle. El catastro de 1881 indica que poseían tres propiedades separadas en el cantón Pocpo. Una propiedad, Quitarje, era principalmente de pastos, aunque también producía 180 fanegas de trigo y 50 cargas de maíz. En otras dos propiedades, llamadas Piosera y Pocpo o Cotomayu, las mismas comunidades poseían tierras que producían una amplia variedad de cultivos que iban desde trigo, papas, cebada, oca hasta maíz. Del potencial de cultivo numerado en el catastro aparece que la mayor parte de los campos estaban localizados en la zona ecológica de cabecera de valle, donde papas, trigo y cebada crecen particularmente bien. La distancia a los centros variaba de 100 a 200 kilómetros aproximadamente, pero parece que en cada instancia habían siempre algunos indios de aquel particular grupo étnico residentes en los valles.¹

Aunque esto es más aparente en el caso de los ayllus grandes, con sus tierras con frecuencia ampliamente separadas tanto en la región de la puna como en el valle, todos los grupos étnicos intentaron mantener una diversidad ecológica dentro de sus respectivos territorios. Los ayllus de tamaño mediano fueron capaces de controlar mayores porciones de territorio, mayormente de forma oblonga, que se extendían de este a oeste y así aprovechaban la gran diversidad de altitudes propias de la cadena de los Andes que se extiende

de sur a norte.² La única excepción aparente era la comunidad de Tarabuco que iba de norte a sur; sin embargo, la diferencia aquí es más aparente que real ya que de hecho las tierras de tarabucos se inclinaban en dirección sur hacia el profundo valle del río Pilcomayo y por tanto siguieron el mismo patrón general, de alto a bajo, que los otros ayllus. Hasta donde sabemos, el ayllu Tarabuco también fue la única comunidad de tamaño mediano que mantuvo muchas tierras separadas de la región de la sierra central por una gran distancia. Aparentemente estas colonias de tierras bajas en el cantón Sopachuy estaban localizadas cerca de 90 km. al este del centro de asentamiento; desafortunadamente, no aparecen en ningún registro de tributos ni de tierras, ya que parecen haber sido campos temporales de maíz cultivados anualmente en el lecho del río una vez que la estación de crecida había pasado. (Langer, 1989:62-63)

La única diferencia en términos de recursos entre los ayllus grandes y los medianos, además del número de miembros de cada ayllu y el total de tierra que controlaban, era que sólo los ayllus grandes tenían acceso a rebaños de auquénidos. Esta probablemente sea una diferencia significativa, dada la importancia que estos animales tienen en la economía andina especialmente en la forma de ahorros. (Flores, 1977). No obstante, parece posible que muchos comuneros mantuvieron también animales domésticos europeos tales como ovejas, burros y vacunos, que pueden haber compensado en parte esta ausencia. Más aún, ciertos grupos étnicos del altiplano, tanto del lago Poopó como de la región de Chayanta, migraron hacia el este con sus rebaños de llamas a los más cálidos valles maiceros de Chuquisaca. El comercio e intercambio estacional entre los grupos del valle y los de las montañas compensaron en gran medida la ausencia de ciertos tipos de recursos de alturas.³

Mientras que la situación era difícil en los ayllus pequeños, en los medianos parece haber habido un esfuerzo concertado (al menos entre originarios) en reproducir un nivel de diversidad ecológica tan alto como fuese posible. Es así que registros de fines del siglo XIX muestran que cada fami-

lia controlaba tierras en un número de diferentes zonas climáticas produciendo diferentes tipos de cultivos. Por ejemplo, en la revista de 1891, Mariano Amaya, del ayllu Picacholo en la comunidad de Quilaquila controlaba un total de 15 hectáreas, 83 áreas de tierras, en las que era posible cultivar cinco fanegas de trigo, cinco cargas de cebada, diez cargas de papas y diez tercios de maíz. Este patrón de diversos cultivos en diferentes altitudes era común en la región y fue posible por lo abrupto del paisaje.

Típicamente, los miembros de los ayllus más pequeños no poseían tierras en muchos nichos ecológicos diferentes. Esto fue difícil para ellos puesto que su base productiva era restringida. Así, el ayllu Presto controlaba casi exclusivamente campos de maíz en el cálido valle de Presto. En otro ejemplo, Santos Flores de Arabate controlaba doce campos que medían juntos 11 hectáreas, 5 áreas, en las cuales podía sembrar 29 fanegas de trigo y cuarenta cargas de maíz.⁵ Así mismo, los pocos miembros del ayllu Yotala también podían sembrar sólo maíz y trigo o incluso sólo uno de ellos, como es el caso de Guadalupe de Ramírez, quien poseía dos terrenos grandes que podían producir 36 fanegas de trigo.⁶

Organización interna

Así como poseemos abundante información sobre tenencia de la tierra para las comunidades del sur boliviano durante el siglo XIX, tenemos mucho menos información sobre su organización interna. El Estado estaba mucho más preocupado en mantener la base de tierras de las comunidades que cualquier estructura política y social al interior de los ayllus. Aun aquellos documentos que podrían brindarnos alguna comprensión, tales como listas de tributarios, fueron compilados con propósitos diferentes al esclarecimiento de la organización interna y por no nativos. Ambos factores hacen difícil evaluar con precisión la dinámica interna de las comunidades. Lo que parece cierto por lo general es que hubo relativamente menos movilidad social (ya sea hacia arriba o hacia abajo) durante la mayor parte del siglo

XIX que durante el período colonial. Sólo en las últimas décadas del siglo XIX, como resultado de la abolición legal de las comunidades y la presión de foráneos sobre la base de tierras de los ayllus, ocurrió una creciente diferenciación.

La comunidad de Tarabuco, reconstruida a través de registros de tributarios, brinda una interesante ventana hacia la dinámica interna de un ayllu de tamaño mediano. Aunque esta información espera aún un tratamiento estadístico más detallado, el tema de quién ocupó qué puesto dentro de la comunidad ayuda a responder la vieja cuestión del significado de las categorías originario, forastero y agregado. En los excepcionalmente detallados padrones tributarios de Tarabuco de 1872 se listan todos los miembros de cada familia y su status para las familias de originarios. Como Tristan Platt (1987b:301-2) ha mostrado para el contemporáneo ayllu Macha, en el norte de Potosí, las diversas categorías fiscales fueron usadas en el siglo XIX en forma diferente que en el período colonial, y no reflejaban las definiciones del siglo XVI. Por ejemplo, Manuel Ilafaya, 54 años, del "Ayllu Tercer Pocco" de Tarabuco tenía seis niños, cuatro de los cuales eran varones adultos. De esta familia, dos eran agregados y dos originarios; uno de los hijos originarios había tomado las tierras de su padre mientras que otro aparentemente recibía tierra de algún otro lado.⁷ Hay muchos otros ejemplos de hijos o hermanos de originarios listados como agregados. Por lo tanto, el status de un individuo (y presumiblemente el acceso a la tierra) tenía que ver con la disponibilidad de tierra más que con la ficción legal de que estas personas eran miembros originales de la comunidad o que habían migrado de algún otro lugar.

En una escala organizacional mayor, desde el período colonial la comunidad de Tarabuco parece haber estado dividida en dos mitades, como era común a lo largo de la región. Esta organización dual permaneció a través del período durante el cual se mantuvieron los registros tributarios, incluyendo el siglo XIX. En 1832, Ciprian Calli era anotado como el Cacique Gobernador del repartimiento de Saropaya; su contraparte en la otra mitad era el Gobernador José

Manuel Yali del repartimiento de Chacras. Ambos caciques o kurakas encabezaban aproximadamente el mismo número de originarios, 125 y 110 respectivamente.⁸ El cambio sólo se hizo aparente en 1848, cuando Yali también fue anotado, como Calli, como Cacique Gobernador. Este cambio implica que Yali adquirió igual status que Calli, aunque su repartimiento había crecido a 201. ¿Significa esto que la organización tradicional en mitades, donde un kuraka, generalmente de la división "alta", era el primero entre iguales, se estaba quebrando?

También tenemos algo más de información sobre la organización del ayllu a comienzos de 1848, cuando los registros tributarios por primera vez dividen la comunidad en ayllus más pequeños, más allá de la división dual. En 1848, la mitad de Yali fue denominada el "repartimiento de Charcas [sic?] de Capaguanco y Pocco" y segmentada en seis ayllus más pequeños o parcialidades. Similarmente, el repartimiento de Calli, ahora llamado "Chacras de Saropaya" tenía tres subdivisiones. Más aún, había un nuevo "repartimiento de chacras" con la adición de dos nuevas parcialidades al final de la lista de tributos (ver cuadro IV).

En 1854 el "nuevo repartimiento" había sido distribuido entre las dos mitades, o, como ahora aparecían en los registros, los dos "Casicascos", encabezados por los mismos individuos (ver cuadro IV).

Estas divisiones se mantuvieron en los dos últimos censos tributarios de 1867 y 1872; el único cambio fue que el "Aillo Oroncota" cambió su nombre a "Aillo Higuera Chillca Oroncota". Cada subdivisión de ayllu o parcialidad tenía a su cargo un pachaca para colectar el tributo. Este era aparentemente un puesto oneroso, como lo afirmaron una serie de revisadores a partir de 1838. De acuerdo a las listas de tributos de 1854, "los contribuyentes no pagan mas que tres pesos tres reales, y como el dicho Pachaca tiene que enterar [entregar?] tres pesos cuatro reales por cada uno de ellos", tenía que pagar un real por cada tributo de su propio bolsillo.⁹ Al final de la lista de tributos de 1854 el revisador explicaba: "Como el servicio de los Pachacas, Alcaldes y cobra-

dores es un cargo pesado y de responsabilidad hay una gran repugnancia entre los Indios para aceptarlo, y por esta razón aquellos que tienen este puesto no son anotados (en los registros) porque ha sido decretado y ha sido costumbre cambiarlos cada semestre de manera que aquellos que son ahora Pachacas y Alcaldes no lo sean el siguiente semestre".¹⁰ Estos documentos sugieren que existía una rotación entre indígenas y que los tributarios no pagaban el monto total. En vez, los pachacas, seleccionados presumiblemente entre los individuos más ricos dentro de la comunidad, pagaban una porción mayor de los costos del tributo. Esto indica una cierta cohesión comunal, ya que las costumbres sólo funcionan (especialmente cuando implican que alguien tiene que sufrir desproporcionadamente) cuando existen suficientes sanciones sociales como para mantenerlas en ejercicio.

Corroborando esta visión de comunidades relativamente cohesionadas, al menos aquellas suficientemente grandes como para mantener la vida comunal, estaba la baja incidencia de ausentismo. A diferencia de gran parte del período colonial, había pocos indígenas anotados en la categoría de "ausentes". Por ejemplo, la comunidad de Quilaquila contaba sólo seis tributarios ausentes en 1877; igualmente cinco años atrás en Tarabuco habían sólo veinte originarios ausentes, cerca del 5% de este grupo tributario.¹¹ Esto sugiere que las comunidades fueron mucho más estables que durante la mayor parte del período colonial, cuando numerosos indígenas dejaban sus lugares de origen para escapar de las cargas de la mita minera y el pago de tributos.

A diferencia de lo que Tristan Platt (1987b) ha descrito para la cercana provincia de Chayanta, a través de la mayor parte del siglo XIX en las comunidades de Chuquisaca eran indígenas y no mestizos los encargados de recolectar el tributo. Esto significa que cualesquiera tierras comunales usadas para conseguir dinero para el tributo probablemente permanecía en las manos de miembros del ayllu, y no se convirtieron en un medio por el cual foráneos podían insinuarse en las tierras comunales. Sólo en el segundo cacizago de

Tarabuco, cuando el viejo Cacique Gobernador murió sin dejar heredero, fue el puesto entregado en 1867 a un oficial cantonal local, el "recaudador y corregidor Juan Mariano Torres". A su vez, en el primer cacicazgo, José Manuel Yali pudo el mismo año dejar su puesto de Gobernador a su primogénito; el septogenario Yali, no obstante, mantuvo su título de Cacique.¹²

En términos generales, las comunidades de tamaño mediano y grande fueron relativamente impermeables a foráneos. Como cada familia tenía un número de terrenos esparcidos en un área grande y mantenían control sobre varios niveles ecológicos para acceder a una amplia variedad de cultivos, había poca necesidad de depender de mano de obra asalariada fuera de la comunidad.

Esto podría también explicar porqué el valor de las haciendas en el distrito estaba muy relacionado con el número de peones en cada propiedad, ya que habían pocos trabajadores foráneos que podían ser atraídos a las propiedades durante periodos de alta demanda de mano de obra, como en la siembra y la cosecha. En el mejor de los casos, el hacendado trataba de atraer más trabajadores durante puntos cruciales del ciclo agrícola patrocinando fiestas, tales como la *mink'a*, donde la chicha fluía libremente y donde comida, coca y tabaco eran ofrecidos a todos los que viniera. Aun así, no había intercambios monetarios y era probablemente difícil atraer muchos trabajadores. (Langer, 1985:263-4).

La expansión temprana de la hacienda

Los conflictos por tierra fueron endémicos en la sociedad del sur boliviano. No sólo involucraban casos entre haciendas y comunidades, sino también disputas intracomunales y luchas sobre tierras entre no-indígenas. Es necesario tener en cuenta que los patrones de tenencia de la tierra en Chuquisaca (y en gran parte del resto de los Andes) eran sistemas altamente complejos y dinámicos que cambiaban con el tiempo. Aunque en Chuquisaca la predominancia de las haciendas es tal vez más marcada en las provincias don-

de también existían comunidades indígenas, es necesario tener en cuenta que había un número significativo de pequeñas propiedades, generalmente de mestizos de pueblos cercanos. Estos pequeños propietarios también fueron actores importantes en los cambios en los patrones de tenencia.

De acuerdo a registros incompletos, las disputas entre comunidades y foráneos fueron relativamente raros antes de los años 1860s. Tal vez pocas disputas fueron a las cortes porque el Estado muy probablemente hubiese favorecido a las comunidades. En un caso muy interesante entre la comunidad de Quilaquila y Romualdo Calvimontes, parece que los indígenas habían podido mantener virtualmente todas sus tierras desde el siglo XVII, ya que usan documentos de 1692 y 1735 para respaldar su reclamo sobre un pedazo de propiedad que Calvimontes reclamaba como suyo. En consecuencia, es posible demarcar con considerable precisión las tierras controladas por la comunidad.¹³

Sólo dos décadas más tarde, con el asalto sobre tierras comunales originado en las leyes de Melgarejo de 1866 y 1868, el balance de poderes cambió significativamente. De acuerdo a los datos oficiales, doce comunidades, todas en la provincia de Yamparaez, fueron afectadas por esta legislación. Además, 82 pedazos de "tierras sobrantes" localizadas en todas las provincias de Chuquisaca, pero nuevamente concentradas en Yamparaez, también fueron parte del bloque rematado.¹⁴ De acuerdo a Erwin Grieshaber (1977:198-202) estas tierras compradas fueron devueltas a las comunidades después de la revolución de 1871, en que ejércitos de indígenas ayudaron a sacar al dictador del poder.²² Sin embargo, hay importantes variaciones regionales. A diferencia del área de La Paz, donde campesinos armados simplemente tomaron las haciendas creadas a partir de compras de tierras indígenas, un patrón diferente emerge para el sur. Los indígenas allí, hasta donde sabemos, no fueron armados en 1871, ni habían ayudado en la revolución. En consecuencia, su posición era más débil que en el altiplano. Más aún, ninguno de los panfletistas que participaron en el debate sobre comunidades indígenas arguyó que

era deseable mantenerlas. Parece que la Convención de 1871 había simplemente cedido al tremendo poder de los indígenas del altiplano movilizados, cuando decretaron que todas las tierras de comunidades vendidas durante el régimen de Melgarejo debían ser retornadas a los indígenas. (Langer, 1989b). Mientras que esta ley fue indudablemente respetada en el norte (donde meramente legitimaba una situación *de facto*), al menos en Chuquisaca los compradores de tierras de ayllus con frecuencia mantuvieron sus tierras a través de maniobras legales. A estas alturas los funcionarios, incluso los que no eran melgarejistas, mostraban más simpatía hacia los compradores; de hecho, en la pequeña sociedad elitista de Chuquisaca muchos eran probablemente sus parientes.

En todos los casos legales encontrados que tratan sobre las ventas de tierras en Chuquisaca, durante el período de Melgarejo, los compradores ganaron todos los juicios después de la caída del dictador. La forma en que los compradores presentaban sus casos durante los juicios es indicativa de las nuevas condiciones que emergían en los 1860s. En primer lugar, ellos resucitaron el recuerdo de reivindicaciones indígenas de tierras de haciendas (implícitamente invocando los peligrosos precedentes sentados por los ejércitos de indígenas del altiplano a consecuencia de la caída de Melgarejo) para ganar sus casos. Así, los hacendados afirmaban que los indígenas estaban tratando de tomar viejas tierras de haciendas o "tierras sobrantes" (aunque era claro que éstas habían sido compradas de las comunidades en los 1860s) cuando montaron su defensa legal.¹⁵

El favoritismo judicial afectó a comunidades de todos los tamaños. El juicio en el que José Santivañez entró en conflicto sobre tierras en los valles de Poroma que habían pertenecido a la comunidad "Asanaque de Condo", y que él había adquirido durante la era Melgarejo, revela las nuevas dinámicas de las disputas de tierras. Santivañez reclamaba que estas tierras estaban desocupadas y, por tanto, no caían bajo la jurisdicción de la ley de 1871. A su vez, los indígenas arguían que la pérdida de estas tierras creaban "gran daño y

perjuicio a la comunidad, que aquella de Condo, se ve privada de su justo dominio sobre estas tierras de valle, que son muy necesarias para mantener sus fuertes exacciones; (ahora estamos) reducidos a puna brava, árida, estéril y sin árboles, que no forma más que un inútil desierto". Este era, por supuesto, el tradicional argumento indígena, que la pérdida de sus tierras les impedía pagar el tributo, que para la mayor parte del siglo XIX había sido el más importante ingreso del Estado.¹⁶ Sin embargo, esta línea de razonamiento ya no funcionó en los 1870s, ya que los impuestos sobre la minería de plata en auge habían disminuido la dependencia del Estado sobre el ingreso por tributos. Como una indicación de la creciente falta de interés del Estado sobre el ingreso por tributos, los indígenas perdieron el caso.¹⁷

Los mismos problemas en las cortes sobre tierras vendidas en la era Melgarejo los hubieron para los ayllus medianos.¹⁸ Esto, combinando con sequías y epidemias a fines de los 1870s y la subsecuente pérdida de población tributaria, debilitó considerablemente a las comunidades entre las de Quilaquila y Tarabuco. De acuerdo al encargado del censo tributario de Yamparaéz, en 1878 "a consecuencia de la seca se han desarrollado la fiebre tifoidea e intermitente en todos los puntos de la Provincia desde mediados de noviembre (de 1877)". Describía, además, a la población de la provincia como "compuesta de gente tan desvalida en la mayor parte de su indiada cubierta de harapos y miseria". Aunque el revisador afirmaba que pocas tierras de comunidad en la provincia estaban en manos de mestizos y aún más raramente en manos de "españoles", encontraba que en Quilaquila un número de originarios estaban dispuestos a dejar sus tierras con tal de librarse del servicio de seis meses que tenían que realizar como postillones. De hecho, sólo permitió renunciar a su condición de originaria a una viuda, porque encontró que nadie más deseaba tomar estas posiciones, aún cuando con ellas se obtenía la tierra prometida y el status de originario.¹⁹

Un proceso similar parece haber ocurrido en Tarabuco, luego del período Melgarejo, ya que en 1872 ocurrió una

reestructuración a gran escala de los patrones de usufructo de tierras comunales. Por ejemplo, once comuneros previamente anotados como agregados o forasteros sin tierras fueron elevados al status de originarios. Aunque es difícil cuantificar, debido a la ambigüedad de los términos usados, parece haber ocurrido una transferencia de tierra de gran escala dentro de la comunidad entre 1867 y 1872, probablemente como resultado de una epidemia. Así, tenemos a muchos hermanos, sobrinos, primos, cuñados y aún parientes ficticios tomando el lugar de originarios. Aparentemente el pariente más cercano tomaba la tierra, con prioridad para el hijo adulto, luego hermano, sobrino y primo. Tal vez porque este censo fue particularmente detallado, queda la impresión de un movimiento no igualado por otros censos tributarios. Durante este período, tres "españoles" (españoles-americanos) se insinuaron en la comunidad y aparecen como originarios. Sin embargo, el número de foráneos intrusos fue muy pequeño y la tenencia, si estos pocos números significan algo, es acentuada por el hecho de que un español-americano también abandonó un origen.²⁰

Las ventas durante el período Melgarejo fueron más desastrosas para algunos ayllus pequeños. Por ejemplo, el pequeño ayllu Huata perdió casi la mitad de sus tierras, los terrenos controlados por nueve (de veinte) originarios, durante los 1860s. Estos no fueron devueltos a la fatalmente debilitada comunidad; en los registros de tributo de 1878 se anota simplemente que "todas las tierras canceladas previamente son de propiedad de los Drs. Mariano Navarro y Vicente Garnica desde el período de Melgarejo".²¹ Aparentemente no hubo intento de reconstituir la comunidad; significativamente, los Navarros y Garnica eran miembros de poderosas familias de la élite de Sucre y probablemente hubieran podido arreglárselas para quedarse con los orígenes.

Por lo tanto, los años 1860s constituyen un punto de quiebre en la relación entre el Estado y las comunidades indígenas del sur de Bolivia. En los casos donde los ayllus eran relativamente débiles y fueron incapaces de recuperar sus tierras por la fuerza, tampoco pudieron hacerlo a través de

las cortes a pesar del hecho de que, al menos en teoría, la ley estaba claramente de su lado. Los compradores usaron el fantasma del creciente poder indígena, manifiesto en el altiplano en 1871, y un número de maniobras legales para quedarse con las tierras. A pesar de la ley de 1871, que uno sospecha fue aprobado por la enorme presión de la movilización indígena del norte, que devolvía todas las tierras comunales, virtualmente todos los miembros de las élites bolivianas favorecían la abolición de las comunidades aunque no estaban de acuerdo en cómo proceder. Mas aún, tal vez lo más importante, el Estado no tenía ya el mismo interés en mantener las tierras de ayllus, ya que el ingreso por tributos devino en una porción irrelevante del ingreso estatal. (Langer, 1989; Sánchez Albornoz, 1978). Por consiguiente, los jueces, también parte de la élite que intentaba abolir las comunidades, podían favorecer a los compradores en lugares como Chuquisaca donde la amenaza de una guerra de razas era improbable.

El verdadero asalto comienza: 1880-1900

No obstante, el asalto a las tierras comunales durante el período Melgarejo fue relativamente menor comparado al de la época que siguió. Desafortunadamente, las estadísticas del período Melgarejo no permiten un análisis comparativo preciso ya que no especifican ni extensiones ni calidad de tierra y mezclan tierras comunales con otros tipos de "tierras vacantes". Sin embargo, las listas de tributarios elaboradas unos años después muestran que todos los ayllus, excepto los pequeños, habían salido sin daños.²² Las tierras comunales estuvieron bajo ataque real comenzando los 1880s. La forma en que la alienación de tierras indígenas procedió, de hecho puede decirnos mucho acerca de la organización de las comunidades y cómo iban a responder a las crecientes presiones en el siglo XX.

Como he detallado en otro lugar, (Langer, 1989), la legislación que permitió en 1874 la exvinculación de tierras indígenas fue aprobada sólo en 1880. A pesar de presiones

de ciertos miembros de las élites, notablemente de los compradores de tierras comunales norteñas quienes lo habían perdido todo luego de la caída de Melgarejo, ambas leyes de 1874 y 1880 en teoría siguieron la doctrina liberal "clásica" que hacía a cada indígena (al menos a los originarios) un pequeño propietario campesino. La tierra de cada indígena debía ser medida y él (o ella) recibiría títulos de propiedad sobre los terrenos que cultivaban. Esto es lo que de hecho ocurrió en Chuquisaca, aunque la mesa revisadora tuvo problemas continuos con la resistencia pasiva y, con menos frecuencia, activa de los comuneros poco cooperativos.²³ A través de la persistencia, el Estado fue capaz de parcelar grandes extensiones de tierras comunales antes de 1900, aunque aparentemente no les fue posible acabar el trabajo antes de 1924, cuando finalmente lo abandonaron hasta retomarlo nuevamente en los años 1950s y 1970s.

Una vez que el proceso de medida y titulación era completado en una parcela, la tierra era libre de ser vendida. Por supuesto, como se mencionó antes, la mayoría de indígenas poseían una serie de terrenos discontinuos esparcidos sobre diferentes altitudes y frecuentemente ampliamente separados. A diferencia del área de La Paz, donde a veces comunidades enteras fueron (ilegalmente) compradas a través de sus kurakas, esto no ocurrió en el sur de Bolivia. Las ventas de tierras casi siempre incluyeron sólo un fragmento del total del terreno de origen. Primero, mientras la revisita parcelaba tierras, éstas pasaban a estar sujetas a leyes de herencia españolas, donde a cada hijo le correspondía una acción proporcional al número de herederos supervivientes. Así, los compradores frecuentemente tenían que pasar un tedioso proceso de adquisición de tierras de cada uno de sus herederos; esto no siempre fue posible. Segundo, casi tres cuartas partes de todas las ventas registradas de tierras comunales anotaban que sólo una pequeña porción de la tierra era vendida.²⁴ Esto probablemente era lógico, ya que los compradores probablemente sólo querían añadir los terrenos contiguos a los suyos, o consolidar una nueva propiedad al "estilo hacendal", donde ésta sería de una sola pieza. Tam-

bién es probable que el comprador adquiriera tierras en una zona ecológica para sembrar un cultivo particular más que reproducir la estrategia orientada a la subsistencia de un campesino andino.

¿Qué nos dicen estas ventas acerca de las comunidades? Claramente, los ayllus cayeron bajo creciente presión tanto de hacendados como de mestizos pueblerinos; muchos, incluyendo a los medianos, mostraron signos de grandes dificultades. Un indicador de esto es que las deudas fueron de lejos la principal razón para la venta de tierras. Las deudas se acumulaban en diversas formas; las principales fueron cargas tributarias y disputas por tierras. Las disputas por tierras, que tan frecuentemente involucraban a comuneros como a foráneos, muestran que la cohesión interna de las comunidades se estaba rompiendo. La dación de títulos de propiedades individuales y las subsecuentes ventas de "tierras vacantes" por las comisiones de revisita exprimían severamente las bases de recursos de las comunidades y llevaron a eternas luchas por la tierra. Una vez que un origen había sido medido y dado a un individuo, no podía ser devuelto más adelante a la comunidad. Por tanto, las periódicas redistribuciones de tierras por el kuraka, para reemplazar comuneros sin herederos o para rotar las tierras, fueron efectivamente detenidas.

Más aún, una vez que el propietario original moría, como ya se dijo, la tierra era dividida entre sus herederos en partes iguales en vez de que la comunidad proveyera tierra de otro lado. Esto creaba eternas disputas, no sólo entre los derechos de los varios herederos sino también con vecinos comuneros, que ahora sólo las cortes podían decidir. A diferencia de comienzos del siglo XIX, cuando importantes disputas con foráneos eran manejadas y financiadas por toda la comunidad, representada por el kuraka, ahora los indígenas tenían que pagar sus propios gastos en los crecientes litigios. Los abogados cuestan y ellos mismos o prestamistas ambiciosos (frecuentemente comerciantes locales) apoyaban a un indígena a cambio de una parcela de sus tierras. Así los registros de ventas de tierras están llenos de declaracio-

nes como la siguiente, hecha en 1896, "todos los terrenos arriba anotados, incluyendo sus pasturas, habrebaderos [sic] y monte, los doy en pago a don Mariano Arósqita (comerciante de Sucre), porque este caballero ha gastado considerables sumas para su devolución, ya que estas tierras fueron usurpadas por los indígenas Eusebio Lampa e hijos contra quienes hemos sostenido todo tipo de litigios...".²⁵ En otro caso, relativo a los espinosos problemas del sistema de herencia española, Basilio Ilafaya, declaraba en 1898: "Aquí cedo y entrego esta sección al comprador sin reserva de ninguno de mis derechos, incluyendo el caso contra mi hermana Rosa Ilafaya, quien ha tomado mis derechos sin permitirme sembrar ni un surco..."²⁶

Una razón aún más importante para vender las tierras eran las deudas por tributos. Aparentemente ciertos individuos inescrupulosos seguían a las mesas y prestaban dinero a los comuneros para pagar los derechos de título tanto como el nuevo impuesto a la tierra, el catastro que las tierras comunales parceladas debían pagar. La suma generalmente era considerable, mucho más alta que los antiguos pagos de tributo. En una transacción típica de las de este tipo, Eugenio Alaka y Mariano Jesús del Ayllu Escota en Quilaquila vendieron un terreno pequeño a una pareja de comerciantes de Sucre porque debían "65 pesos o 52 bolivianos que ya hace ahora más de un año nos prestaron para pagar la contribución catastral correspondientes a nuestros terrenos de origen, bajo la condición de que si dentro de un año no le pagabamos la cantidad mencionada, le venderíamos nuestro lote llamado Santa Ana..."²⁷ Esto fue un aumento considerable en el tributo. Antes pagaban sólo 14 pesos por año.

A veces, tierras comunales terminaron en manos de comerciantes debido a deudas acumuladas por la compra de ciertos bienes. Este fue el caso en 1898, donde Julián y Gregorio Amaya vendieron tres terrenos en Quilaquila por un total de 221 bolivianos, que los vendedores habían ya recibido "al contado o en mercancías"²⁸ Las deudas podían también incluir algunos gastos rituales, como por ejemplo, cuando Martín Salas cambió tierras por, entre otras cosas,

"40 pesos para pasar las fiestas de San Roque en Quilaquila"²⁹. Sin embargo, estos tipos de arreglos eran relativamente escasos en comparación a ventas por deudas provenientes de tributos y litigios. Esto sugiere que la comunidad indígena de Chuquisaca, al menos a fines del siglo XIX, tenía poco contacto con la economía monetaria. Por tanto, era muy difícil para los indígenas encontrar nuevas fuentes de dinero en la economía principalmente de trueque y, consecuentemente, tenían que empeñar las tierras para cumplir sus obligaciones.

Esto, por supuesto, contrasta con los ayllus de la provincia de Chayanta en el norte de Potosí, que por bastante tiempo fueron uno de los principales productores de trigo para los mercados urbanos.

La parcelación de la tierra y la exacción del impuesto de catastro (en vez del antiguo tributo) también debilitó severamente el papel del kuraka. No existe virtualmente ninguna información sobre estos individuos después de 1880, lo que hace difícil un análisis detallado, pero probablemente significativo en sí mismo. La legislación que abolía el tributo no sólo eliminaba la posición del kuraka como representante oficial de los ayllus, de la que los kurakas derivaban gran parte de su poder, sino que además el nuevo sistema en teoría hacía irrelevante el rol que jugaba dentro de las comunidades. Una vez que los títulos de tierras habían sido distribuidos, el kuraka no podía redistribuir tierra (aunque la persistencia de los pastos comunales podrían aún necesitar del puesto). El impuesto de catastro, a diferencia del tributo, era pagado por el propietario de la tierra a un recolector del Estado. Nuevamente, esto obviaba la necesidad del kuraka, quien se había encargado tradicionalmente de recolectar el tributo. Esta pérdida de prestigio del kuraka y la falta de liderazgo sobre las comunidades indudablemente debilitó aún más a los ayllus.

Obviamente la venta parcial de terrenos o de suficientes acciones podía eventualmente llevar a un severo debilitamiento de la habilidad del indígena para mantenerse libre de deuda o simplemente obtener su subsistencia. Mientras

que la base de recursos de algunas familias desapareció, muchas tenían que vender el resto de sus tierras. Este proceso fue especialmente común en el área de Quilaquila, principalmente después de 1900 cuando el proceso de fragmentación hubo avanzado lo suficiente. Aquellos que vendieron todas sus tierras probablemente se convirtieron en peones en sus antiguas tierras. Desafortunadamente, hay muy poca información sobre este aspecto, pero, quizá, el contrato de Teresa Aguilar con el comprador de tierra en Quilaquila en 1899 podría ser típico del nuevo status de los anteriormente comuneros. De acuerdo a este documento de venta, "es también una condición que yo, Teresa Aguilar, mi esposo Mariano Murillo Saigua y toda mi familia permaneceremos en posesión y disfrute de los terrenos localizados en Chaunaca, como socios del comprador, contribuyendo con nuestro trabajo y semillas y dividiendo la cosecha con el último, por tanto tiempo como yo crea conveniente".³⁰

Los indígenas no siempre fueron simples víctimas; aparentemente algunos comuneros pudieron sacar provecho de la nueva situación. Esto fue más marcado en el área de Quilaquila antes de 1900. Un indicador son las compras de tierras que algunos comuneros hicieron de los otros indígenas. Por ejemplo, Pedro Pacheco, un originario (o tal vez un agregado) de este ayllu, compró cinco orígenes entre 1896 y 1904. En ningún caso era el único, puesto que hubieron 21 transacciones de este tipo entre 1897 y 1914.³¹ Aunque el número no es tremendamente significativo en sí, uno se pregunta cuántos de estos tipos de transacciones no habrían sido registradas en las notarías de Sucre.

Ciertos indígenas alquilaban sus tierras a otros como forma de usar completamente sus tierras. Esto era especialmente común para las viudas que no poseían la fortaleza como para trabajar las tierras ellas mismas. Así, la viuda Manuela Amochoy de Quilaquila alquilaba un terreno a dos arrenderos como forma de completar su ingreso.³² Otros, como Félix Yali en Tarabuco, rentaba algunos terrenos sobre la pampa aledaña al pueblo a un mestizo; esta táctica era siempre peligrosa ya que los foráneos podrían reclamar que

la tierra les pertenecía.³³

Como se mostró antes, la sensación que uno obtiene de los registros de ventas de tierras, una de las mejores fuentes para una mirada a ciertos aspectos de la vida comunal a fines del siglo XIX, era que los ayllus estaban en creciente desarraigo. Nuevamente, sin embargo, las distinciones entre ayllus grandes, medianos y pequeños fueron marcadas. Los pequeños fueron esencialmente desaparecidos, aunque incluso no completamente hasta comienzos del siglo XX. Por ejemplo, en Arabate hubieron 39 ventas de tierras registradas, de las cuales 11 ocurrieron antes de 1900. En este cantón, en 1877 existían un total de 33 originarios. Análogamente, en Paccha hubieron 19 ventas de terrenos comunales (sólo 1 antes de 1900), en una comunidad donde habían 17 originarios.³⁴ Aunque el número de ventas de tierras no se correlaciona con la extinción de orígenes debido a la prevalencia de ventas parciales, las comunidades deben haber dejado de existir a la par que los ayllus después de que las ventas decimaran su ya severamente restringida base de tierras.

La suerte de las comunidades de tamaño mediano fue algo menos severa; sólo la comunidad de Quilaquila desapareció. Antes del cambio de siglo, al menos 68 porciones fueron vendidas (196 después de 1900). A su vez los ayllus de Cinti no perdieron virtualmente nada de tierra. Aunque la comunidad de Tarabuco fue también fuertemente golpeada, con 84 ventas de tierras después de 1900, sobrevivió lo suficiente como para participar masivamente en las rebeliones indígenas de los años 1920s. Los ayllus grandes perdieron muy poca área de valle de Chuquisaca. Por ejemplo, hay sólo 4 ventas de tierras registradas para Copavilque, donde el ayllu Condo mantenía sus terrenos. Sapse tuvo 12 ventas de tierras (algunas de ellas probablemente incluyendo tierras bajo control de Quilaquila); Pocpo estuvo afectado en mayor extensión con 11 ventas de tierras (4 antes de 1900) pero registros de Reforma Agraria muestran que las pérdidas reales de tierras fueron mínimas.³⁵

¿Por qué estas diferencias en los efectos de las leyes de

1874 y 1880 de abolición de comunidades indígenas? Una explicación parcial incluye la proximidad a centros urbanos. Ayllus como Arabate y Quilaquila tenían la desventaja de poseer tierras contiguas a Sucre, haciéndose atractivos blancos para aquellos que querían comprar tierras cercanas. Más aún, el ayllu Quilaquila poseía gran parte de las tierras de valle en el área de Sucre, tal vez la tierra más valiosa para aquellos residentes de la ciudad con la ambición de crear haciendas. Esto explica la desaparición de Quilaquila en contraste con la supervivencia de los ayllus de Tarabuco o del área de Cinti, todos distantes de Sucre u otras ciudades importantes.³⁶

Sin embargo, otro factor parece haber sido aún más importante. Los ayllus pequeños no solamente eran pequeños; como mencionáramos antes, no tenían acceso a todos los diferentes niveles ecológicos para poder sobrevivir en el duro escenario andino, con sus frecuentes granizadas, esporádicas pero severas heladas y sequías periódicas. La probabilidad de perder sus cultivos debido a fenómenos meteorológicos localizados era tanto más grande para los ayllus pequeños porque sus tierras no estaban tan dispersas. Además, su falta de habilidad para recrear dentro del ayllu, y mucho menos dentro de la unidad familiar, una diversidad de cultivos suficientes para todas sus necesidades, los exponía a las desventajas de la economía monetaria, donde las condiciones de mercado casi siempre era desventajosas para los indígenas.

Los ayllus medianos eran, a su vez, relativamente auto-suficientes, tanto dentro del ámbito del ayllu como frecuentemente también al nivel familiar. Mientras que esta autarquía les hacía posible mantenerse mayormente dentro de la "economía étnica", los crecientes requerimientos de liquidez de los últimos años del siglo XIX, hacían a estas unidades en extremo vulnerables, ya que la única forma en que muchas comunidades podían conseguir este dinero era vendiendo sus tierras. Esto fue especialmente cierto después de que la estructura de la autoridad tradicional, muy unida a la recolección del tributo, se volvió superflua. A diferencia de

lo ocurrido en Tarabuco, donde a inicios del siglo las pachacas se alternaban cada semestre entre los miembros presumiblemente más ricos de la comunidad para compensar la deficiencia en las recolecciones, después que las revisitas hubieron parcelado la tierra ningún mecanismo formal quedó para redistribuir las exacciones dentro de la comunidad y así amparar a aquellos de menos recursos. Así, la autarquía entre comuneros se convirtió en una espada de doble filo, ya que así como les había ayudado a no ser devorados por las haciendas más temprano, también significaba que era difícil conseguir dinero excepto del proveniente de la venta de la tierra. Este proceso fue más evidente en el ayllu Quilaquila, que tuvo la mala fortuna de estar localizado al lado de un centro urbano importante.

La comunidad de Tarabuco fue más afortunada; durante la mayor parte del siglo XIX la presión sobre la tierra por parte de foráneos no fue tan grande. Además como he analizado en otro lugar, la región de Tarabuco vivió un pequeño boom económico a partir de fines del siglo XIX promovido por la comercialización de la cebada. Afortunadamente para los indígenas, la mayor parte de esta tierra estaba bajo control de las comunidades. Aunque perdieron muchos campos de cebada a manos de foráneos (mestizos de pueblo y hacendados) durante comienzos del siglo XX, esta comunidad pudo defender sus tierras a través de la comercialización de cebada por los miembros más ricos. Esto trajo una creciente diferenciación entre comuneros sin tierra y comuneros ricos (especialmente kurakas), pero la comunidad fue capaz de sobrevivir.³⁷ Parece que en Quilaquila un proceso de diferenciación similar, evidenciado por las ventas de tierras entre comuneros, se llevó a cabo también. Sin embargo, este proceso fue mucho más débil que en Tarabuco, ya que no había un cultivo particularmente valioso que los indígenas pudieran vender y la presión por tierras cercanas a Sucre fue más fuerte y temprana. Esto resultó en la eventual desaparición del Ayllu Quilaquila.

Otro caso interesante es el de los ayllus del norte de Cinti, donde no ocurrió ninguna disminución mensurable de

las tierras comunales. Las comunidades tenían acceso a todos los niveles ecológicos, haciendo a sus miembros auto-suficientes e inmunes a los desastres meteorológicos localizados. Más aún, estos ayllus estaban lejos de los caminos principales y suficientemente alejados de cualquier pueblo importante en una región donde pocos no-indígenas vivían. Como consecuencia, las comunidades permanecieron sin ser molestadas durante este período; de hecho, parece que el Estado ni siquiera envió una mesa revisitadora al área para parcelarla en propiedades individuales.

¿Por qué los ayllus grandes la pasaron tan bien, al menos en Chuquisaca? Sabemos que la ocupación de las tierras de valles era estacional; debido a las enfermedades prevalentes en las zonas bajas y la alta demanda de mano de obra para la agricultura de altura, las comunidades dejaban sólo unos pocos miembros en las áreas maiceras durante gran parte del año. Migrantes estacionales de las alturas sólo ayudaban a sus parientes de los valles durante partes cruciales del ciclo agrícola, tales como las temporadas de siembra y de cosecha. Por supuesto que, como se hizo notar antes, alguna alienación de estas tierras ocurrió, pero fue mínima. La razón de esto es que los ayllus grandes poseían recursos mucho más allá de los de grupos étnicos locales y por tanto eran capaces de pagar aún mayores exacciones. Los recursos representados por rebaños de llamas y alpacas estuvieron completamente ausentes en aquellos grupos étnicos que sólo tenían tierras en Chuquisaca. Con estos rebaños, estos grupos también se involucraban en intercambios de largas distancias que les suplementaban los recursos que no podían controlar directamente. Más aún, las comunidades grandes aparentemente mantuvieron mucho mayor cohesión interna, lo que les fue más simple dado su tamaño sustancialmente mayor. En el caso de los ayllus localizados en Paria, sabemos que ellos compraron la mayor parte de sus tierras del Estado durante la era Melgarejo (Anónimo, 1871:84). Esto no sólo indica los vastos recursos que estas comunidades podían convertir en dinero, sino que también sugiere que posiblemente, y en consecuencia, el Estado no tenía bases legales para

enviar revisitas a estas comunidades, puesto que ellas ya habían comprado sus tierras. Esto previno la parcelación de tierras y la consecuente desintegración de la organización comunal, como ocurrió entre los ayllus de tamaño mediano Tarabuco y Quilaquila en Chuquisaca.

Conclusión

Una mirada a las comunidades de Chuquisaca ha mostrado complejos patrones de cambio, que divergen en forma significativa de aquellos discernidos por Erwin Grieshaber en sus estudios pioneros sobre las comunidades indígenas bolivianas en el Siglo XIX. La extensión de la expansión de las haciendas difirió de la densamente poblada región del altiplano norte. Hubo alguna expansión de los latifundios antes de los años 1860s, aunque esto es difícil de medir ya que no era llamada así y sólo se manifestaba en los inherentemente difíciles de interpretar (y cuantificar) registros de juicios. El período de Melgarejo, a su vez, parece haber tenido un efecto mucho mayor en el sur que en el norte porque, en contraste con los armados y movilizadas indígenas del altiplano, las comunidades del sur tenían poco poder efectivo para recuperar tierra que en cualquier caso las élites creían debían ser eventualmente alienadas. Los ayllus más pequeños, que fueron afectados más aún por adquisiciones menores, sufrieron severamente. Después de 1880, el real asalto a las comunidades comenzó, aunque fue mitigado por venta sólo de fragmentos. No obstante, la mayor parte de los ayllus pequeños y aún la mediana comunidad de Quilaquila comenzaron a perder su cohesión interna como grupos étnicos, proceso que terminó en los años 1920s. Las otras comunidades, especialmente las tierras de valle de las comunidades más grandes de Oruro o Potosí, sobrevivieron a pesar de algunas pérdidas de tierras.

¿Por qué estas diferencias? Aunque en algunos casos hubo factores causales tales como proximidad a centros urbanos, la más importante explicación descansa en la estructura interna de estas comunidades. El número de miembros de la comunidad en sí mismo no es tan importante como la canti-

dad de recursos que un grupo étnico y, más adelante, después de la parcelación, las familias controlaban. Esto, a su vez, se relacionaba con los ideales andinos de autosuficiencia que involucran el control sobre diferentes pisos ecológicos tanto al nivel del grupo étnico como al de la familia. En este sentido, las comunidades de Chuquisaca fueron favorecidos, ya que lo abrupto del terreno permitía a la mayor parte de familias y a todos los ayllus, excepto los más pequeños, acceso a todos los pisos exceptuados los de la puna alta. Esto ayuda a explicar la persistencia de estas comunidades, aún después de un período de desorganización comunal al final del siglo XIX. Fueron sólo los mucho más altos impuestos que las leyes de 1874 y 1880 implícitamente fomentaron que hicieron posible para los foráneos apropiarse de un terreno aquí y otro allá.

Como resultado, en los 1920s los indígenas pudieron forjar una gran alianza entre varios grupos étnicos y peones de hacienda (especialmente antiguos comuneros y sus descendientes que preservaban su conciencia de originarios) para resistir mayores invasiones de haciendas. El final fue, por supuesto, la gran rebelión indígena de 1927, pero una virtual guerra entre comunidades y haciendas persistió hasta mucho más tarde. El motivo de resistencia, que aparentemente comenzó en la segunda década del siglo XX, revitalizó la estructura de liderazgo aun de comunidades altamente amenazadas como Tarabuco (Langer, 1988).

Sin embargo, los resultados de esta persistencia comunal pueden ser seguidos hasta cerca a nuestros días, cuando la reforma agraria de 1953 trajo conflictos faccionales entre residentes de valle y de altiplano en los ayllus más grandes o, en las nuevas reformas introducidas por el régimen de Banzer, en la entrega de títulos de propiedades comunales a los ayllus en el norte de Cinti. Aparentemente incluso los indígenas de Quilaquila y los habitantes de las muchas haciendas en el área al oeste de Sucre se han combinado para formar un nuevo grupo étnico, los Jallqas y reconstituir una parte importante de su herencia.

NOTAS

1. Piosera producía 400 fanegas de trigo, 300 cargas de maíz, 100 cargas de papas, 100 quintales de cebada y 50 cargas de oca, mientras que Pocpo y Cotomayu producían 50 fanegas de trigo, 50 cargas de maíz y 600 cargas de cebada trillada. Ver "Catastro de la Provincia de Yamparaez: Propiedades rústicas (1881), "Pocpo: 10, 7, 9, Fondo Prefectural (FP), Tesoro Departamental (TD), Centro Documental Histórico San Francisco Xavier (CDHSFX). Sobre el modelo del archipiélago ecológico, ver John V. Murra (1975); una importante discusión teórica sobre las formas económicas y sociales andinas está contenida en Jürgen Golte, (1978)
2. Este patrón es también común en el norte de Potosí; ver por ejemplo Tristan Platt (1978).
3. El intercambio estacional entre valle y zonas altas es uno de los aspectos más descuidados de la economía andina. Trabajos recientes sobre este importante aspecto en Bolivia incluyen los de Ramiro Molina Rivero (1986:169-276); y Tristan Platt (1987a: 471-557).
4. Notaría de Hacienda y Minas (Sucre) (NHM), 1903:36, CDHSFX.
5. NHM 1905:39.
6. NHM 1897:18
7. "Padrón de Tomina (1872)", f.12, ANB.
8. "Padrón de Tomina (1832)", Cantón Tarabuco, ANB.
9. "Padrón de Tomina (1838)" f. 72v, ANB.
10. "Padrón de Tomina (1854)" f.41, ANB.
11. "Padrón de Yamparaez" (1877), "Cantón Quilaquila; "Padrón de Tomina (1872)", Cantón Tarabuco, ANB.
12. "Padrón de Tomina (1872)", f. 1.
13. "Juzgado de la Prova de Yamparaez Seguidos por los Indígenas Originarios seguido por la Comunidad Indígena de Quilaquila sobre el deslinde de los Terrenos de su pertenencia con Don Romualdo Calvimontes y sus Compartes (1845)", Archivo de la Corte Superior de Chuquisaca (ACSC).
14. "Cuadro de las tierras sobrantes y de comunidades vendidas en subasta pública desde la publicación del Supremo Decreto del 20 de Marzo de 1866 hasta el 31 de Diciembre de 1869," *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Hacienda presenta a las Cámaras Constitucionales de 1870* (La Paz, 1870), Biblioteca Nacional de Bolivia (BNB).
15. En virtualmente todos los juicios sobre disputas de tierras entre haciendas y comunidades en los años 1870s y 1880s, los dueños de haciendas reclamaban que los ayllus estaban usurpando sus tierras. Aunque esto podría indicar la expansión de comunidades a expensas de las haciendas (especialmente a comienzos de los 1870s), yo más bien sospecho que los hacendados del sur boliviano usaban este argu-

- mento para crear simpatía para su causa por parte del juez, ver, por ejemplo, "Rosa E. de Santivañez con los indios de Condo sobre Alonso (1872);" "Despojo 1872: Benjamín Zegada contra comunarios de Condo;" "1882: Joaquín Torres contra Comunidad de Toca," todos en ACSC.
16. "Rosa E. de Santivañez..." La cita es de los fs. 21-21v.
 17. Para un tratamiento de la caída en la importancia de los ingresos por tributos, ver Nicolás Sánchez Albornoz (1978: 187-218).
 18. Ver por ejemplo "1874 No.2: Saturnino Sanjines con el Fisco;" y "1882: Joaquín Torres..." ACSC.
 19. "Informe," en "Matrícula de la raza indígena de la Provincia de Yamparaez formado por René Dulon (1878)," fs. 171v-172v, FP:TD, CDHSFX.
 20. "Padrón de Tomina (1872)," Cantón Tarabuco. Es todavía necesario cuantificar y comparar listas de tributos sobre este fenómeno.
 21. "Matrícula...de la Provincia de Yamparaez (1878)," Cantón Huata.
 22. Ver "Cuadro," *Memoria...1870*. Existen listas de tributos para Cinti para 1871, Cantón Tarabuco (1872); Tomina (1877) y Yamparaez (1978).
 23. Para una más detallada descripción de esta resistencia, ver Langer (1989:77-79); Tristan Platt (1982) hace un buen análisis de este fenómeno (más vigoroso que en Chuquisaca) para el norte de Potosí.
 24. En los registros de ventas de tierras indígenas para Chuquisaca antes de 1900, 23 indican que los terrenos vendidos fueron sólo una porción del total de la propiedad; en 8 casos los vendedores indican que estaban vendiendo el origen completo. Ver NHM 1891-1899, FP, CDHSFX.
 25. NHM 1896:71.
 26. NHM 1898:43.
 27. NHM 1898:35.
 28. NHM 1898:6.
 29. NHM 1898:19; Tristan Platt (1986: 31-34; 1982: 39-41).
 30. NHM 1899:11.
 31. NHM 1898:37; 1901:1, 17, 29; 1904:17.
 32. NHM 1898:17.
 33. NHM 1896:42.
 34. NHM 1891:1930.
 35. Ibid.; Archivo del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Sucre), cantón Pocpo: Hacienda Piosera, No.3745.
 36. Sobre las motivaciones de los residentes de Sucre al cambio de siglo, ver Langer (1989:38-43)
 37. Para un análisis detallado de este proceso en el área de Tarabuco ver Erick D. Langer (1987:583-601).

BIBLIOGRAFIA

ANONIMO

"Dos palabras sobre la venta de tierras realengas, a la Nación, a la Soberana Asamblea y al Supremo Gobierno" en *Illimani* (La Paz), No.8

CALANCHA, Antonio de

1639 *Crónica Moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú* (Barcelona)

FLORES OCHOA, Jorge (ed.)

1977 *Pastores de Puna: Uywamichig Punarunakuna* (Lima: IEP)

GOLTE, Jürgen

1978 *La Racionalidad de la Organización Andina* (Lima: IEP)

GRIESHABER, Erwin

1977 "Survival of Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia" (Ph.D. Dissertation: University of North Carolina)

1980 "Survival of Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia: A Regional Comparison" en *Journal of Latin American Studies*, v.12, parte 2, pp. 223-269

LANGER, Erick D.

1985 "Labor Strikes Reciprocity on Chuquisaca Haciendas" en *Hispanic American Historical Review*, 65:2, pp. 263-264

1987 "Comercialización de la Cebada en los Ayllus y Haciendas de Tarabuco (Chuquisaca) a Comienzos del Siglo XIX" en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.) *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos* (La Paz: CERES)

1988 "The Great Southern Bolivian Indian Rebellion of 1927: A Microanalysis" Ponencia presentada al 46 Congreso de Americanistas, Amsterdam, Julio 1988

1989a *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930* (Stanford)

1989b "Liberalismo y la Abolición de las Comunidades Indígenas en Bolivia (Siglo XIX)" en *Historia y Cultura* (La Paz), No. 14, pp. 59-95

MOLINA RIVERO, Ramiro

1986 "Estrategias Socio Económicas y Reproductivas en la Comunidad de Pampa Aullagas" en Xavier Izko, Ramiro Molina R. y René Pereira *Tiempo de Vida y Muerte* (La Paz: CONAPO)

MURRA, John V.

1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino* (Lima: IEP)

PLATT, Tristan

- 1978 "Mapas Coloniales de Chayanta: Dos Visiones Conflictivas de un solo Paisaje" en *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza* (La Paz)
- 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributo en el Norte de Potosí* (Lima: IEP)
- 1987a "Calendarios Tributarios e Intervención Mercantil. La Articulación Estacional de los Ayllus de Lipez con el Mercado Minero Potosino (Siglo XIX) en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.) *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos* (La Paz: CERES)
- 1987b "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots and Rebellion in 19th Century Chayanta (Potosí) en Steve Stern (ed.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison)

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

- 1978 *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima: IEP)

CUADRO No. I

Ayllus pequeños en los 1870s

Provincia	Cantón	Nombre Ayllu	Originarios	Forasteros/ Agregados
Yamparaez	Yotala	Yotala	23	0
	Arabate	Arabate	33	38
	Paccha	Paccha	17	0
	Huata	Huata	11	0
	Sapse	Uruguayo	27	13
Tomina	Presto	Presto	13	0

Fuentes: "Matrícula de la Provincia de Yamparaez, formado por el Apoderado Fiscal René Dulon (1878);" "Matrícula jeneral de contribuyentes de la Provincia de Tomina formada por el Apoderado Fiscal Ciudadano Agustín Barriga", TNC, Archivo Nacional de Bolivia.

CUADRO No. II
Ayllus medianos en los 1870s

Provincia	Cantón	Nombre Ayllu	Originarios	Forasteros/ Agregados
Yamparaez/ Tomina	Tarabuco, Tacopaya	Tarabuco	381	2 ^a
Yamparaez	Quilaquila, Huaillas	Quilaquila	162 ^b	60
Cinti	Acchilla, Collpa	Ocururo	190 ^c	174
	San Lucas, Acchilla	Quellajas	202	82
		Asanaque	93	166
		Yucasa	148	0

Fuentes: "Matrícula de la Provincia de Yamparaez, formado por el Apoderado Fiscal René Dulong (1878);" "Matrícula jeneral de contribuyentes de la Provincia de Tomina formada por el Apoderado Fiscal Ciudadano Agustín Barriga en el año 1877;" "Matrícula jeneral de contribuyentes de la Provincia de Tomina (1872);" "Padrón General de los contribuyentes que contiene la Provincia de Cinti en 1871," TNC, Archivo Nacional de Bolivia.

- a. Debido a la organización de la matrícula, es imposible distinguir entre forasteros de haciendas y aquellos pertenecientes al ayllu.
 b. "Hijos de originarios que pagan como forasteros."
 c. "Forasteros con tierras."

CUADRO No. III
Ayllus grandes en los 1870s

Provincia	Cantón	Nombre del Ayllu	Origen	Origen en Chuquisaca	Miembros en su propia prov.
Yamparaez	Copavilque	Condo	Oruro	24	1,876 ^a
	Pocpo	Urmiri, Quillacas	Oruro	N/A	2,169 ^b
	Sapse	Huari	Oruro	N/A	1,876 ^a
	Poroma	Tinguipaya	Potosí	N/A	1,230

Fuentes: "Matrícula de la Provincia de Yamparaez, formado por el Apoderado Fiscal René Dulong (1878);" "Padrón de Paria (1877);" "Padrón de Porco (1877);" "Catastro de la Provincia de Yamparaez: Propiedades rústicas (1881); Fernando Quiroga S., *Informe de la Prefectura y Comandancia General del Departamento de Chuquisaca* (Sucre: Imprenta Bolívar, 1896), pp. 66-67, ANB. (Las cifras de Paria y Porco gentilmente proporcionadas por E.P. Grieshaber, comunicación personal).

- a. Incluye Condo y Santiago de Huari.
 b. Incluye Quillacas y Challapata.

CUADRO No. IV

Organización de la Comunidad de Tarabuco de acuerdo a los registros de tributo de 1848

Chacras de Capaguanco y Pocco (Casique Gobernador José Manuel Yali)	Chacras de Saropaya (Casique Gobernador Ciprian Calli)
Parcialidad del Ayllu Puno Ayullo 1o. Pocco Parcialidad de Capaguanco	Parcialidad de Pacaja Saropaya Parcialidad de Herrera Chillca Parcialidad del Ayllu Yampara-Toca
Parcialidad de Achaya Parcialidad del Ayllu 2do. Pocco Parcialidad del Ayllu 3o. Pocco Del Nuevo Repartimiento de Chacras (No Casique) Parcialidad de Pocco Parcialidad del Ayllu Oroncota	

Fuente: "Padrón de Tomina" Cantón Tarabuco, 1848, fs. 93v-113, TNC, ANB.

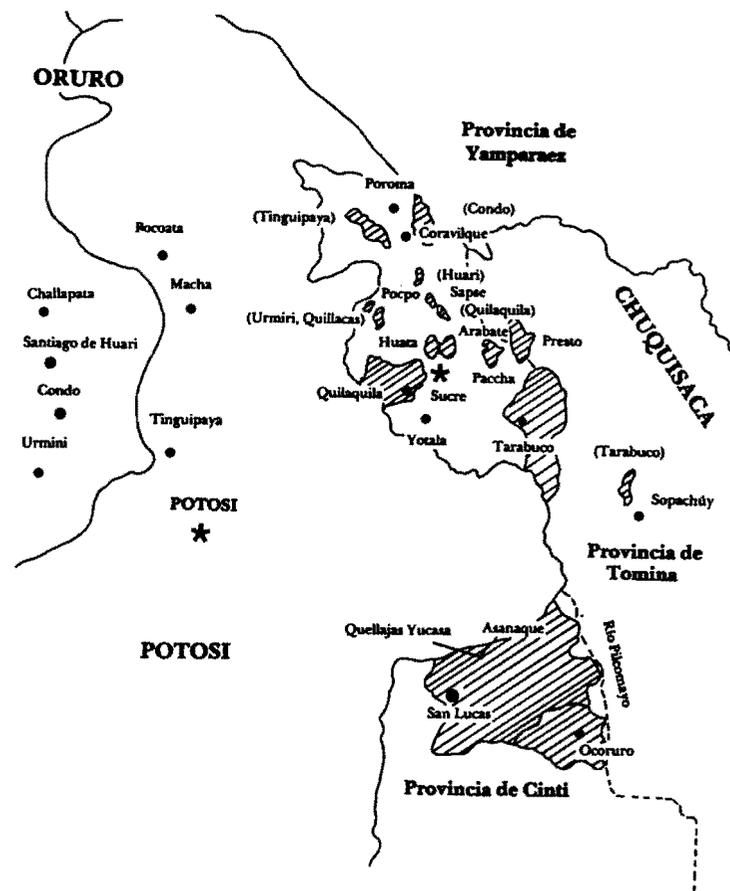
CUADRO No. V

Organización de la Comunidad de Tarabuco de acuerdo a los registros de tributo de 1854

Aillo Capaguanco-Puno (Primer Casicasco)	Segundo Casicasco
Aillo 1o. Pocco Aillo Capaguanco Aillo Achaya Aillo 2o. Pocco Aillo 3o. Pocco	1a. Parcialidad de Saropaya 2o. Aillo Pacaja 2o. Saropaya 3o. Parcialidad de Herrera Chillca 4o. Yampara Toca Aillo Oroncota (del nuevo repartimiento)
Aillo 4o. Pocco "del nuevo repartimiento"	

Fuente: "Padrón de Tomina" Cantón Tarabuco, 1854, fs. 14-27v, TNC, ANB.

MAPA I
Distribución de comunidades en Chuquisaca (Siglo XIX)



Las comunidades indígenas en el Bajo Piura, Catacaos y Sechura en el siglo XIX

Alejandro Diez Hurtado

Introducción

La agrupación de agricultores de la región andina en comunidades campesinas no es un fenómeno reciente. Muchas de las que existen actualmente tienen su origen en las reducciones de indígenas creadas durante el período colonial; otras surgieron en la república, por división de las comunidades coloniales. En los últimos años asistimos además a la revitalización de las comunidades campesinas o, por lo menos, a un sorprendente proceso por el cual gran número de grupos campesinos piden ser reconocidos como tales. No todos éstos provienen del período colonial, ni siquiera de los primeros 150 años de la época republicana, por el contrario, son un producto inesperado de la Reforma Agraria de 1969. Estas nuevas comunidades no corresponden necesariamente al mismo patrón de organización de las comunidades llamadas "tradicionales".

Las nuevas investigaciones históricas y antropológicas

nos presentan un panorama muy diverso de las comunidades campesinas. Se hace necesario entonces replantear nuestros conceptos y nuestras definiciones. La visión indigenista, casi romántica, de una comunidad perenne superexistente en la sierra peruana se desdibuja frente a la evidencia.

Por ello, para entender las comunidades campesinas andinas en su diversidad, es necesario entenderlas en su momento histórico y su ubicación regional. El estudio de las comunidades campesinas indígenas se ha centrado tradicionalmente en la sierra —y sierra sur, además— del territorio peruano, esto hace interesante y necesario un estudio de las comunidades costeñas.

De las probablemente más de 4.000 comunidades reconocidas a la fecha, 119 corresponden al departamento de Piura.¹ Si bien la mayoría se ubica en la sierra, 15 de ellas se hallan en la costa; el peso regional de éstas es significativo: comprenden el 67% del área comunal del departamento y más de la mitad del total de comuneros inscritos (CIPCA 1988: 9).

Entre las comunidades de la costa de Piura, las de Castilla, Catacaos y Sechura ocupan 1'024.539 hectáreas (60.7% del área comunal total del departamento), y cubren 12 distritos.² Las dos últimas se hallan entre las más grandes del país, no sólo por su extensión sino también por el volumen de su población: según proyecciones, para 1987 la población del valle debía ser de 158.921 habitantes (INE 1987).³

A pesar de hallarse en una zona muy integrada al mercado agroexportador desde hace un siglo, Catacaos y Sechura se precian de contarse entre las comunidades más “tradicionales” del país. Sin embargo, desde inicios del siglo XX, estas tres comunidades —incluida la de Castilla— presentan una forma de organización y una directiva comunal “moderna”. La forma de gobierno impuesta por la ley de comunidades campesinas y nativas no modificó, en lo fundamental, su forma anterior de gobernarse.

Sin embargo, no sabemos cómo se produjo la transición —si la hubo— entre la forma tradicional (colonial) de gobierno y la forma moderna aparecida a inicios del siglo XX.

En este trabajo pretendo brindar una aproximación histórica a las comunidades de indígenas de Catacaos, Castilla y Sechura durante el siglo XIX, centrando la atención en la estructura interna de las mismas y tratando de definir “lo comunal” en las actividades desarrolladas e implementadas por los indígenas del bajo Piura.

Para facilitar el análisis pretendo revisar los tres rasgos que, según Matos, definen las comunidades indígenas: espacio comunal usufructuado individual y colectivamente; forma de organización social basada en la reciprocidad y una forma peculiar de participación de las bases y; patrón cultural singular que reúne elementos del mundo andino (Matos 1976: 179). Pretendo contrastar estos criterios en el proceso histórico de las comunidades del bajo Piura a fin de precisar su utilidad en el análisis de realidades diferentes a las de la sierra central o sur. A priori, creo que si bien los tres elementos pueden hallarse en la mayoría de las comunidades indígenas que tienen su origen en la colonia, se presentan desigualmente en cada una y adquieren singularidad según el caso que se analice.

Por otro lado, creo que en el bajo Piura del siglo XIX no se puede postular la existencia de comunidades indígenas sino de “elementos comunales”. Estos son los que permitirán el resurgimiento de las comunidades en el siglo XX. En general, en el bajo Piura la respuesta indígena ante la nueva situación republicana fue lenta en términos de propuestas propias de gobierno y desarrollo social. Tal como las conocemos hoy, las comunidades campesinas, tienen su antecedente político en el desgobierno del siglo XIX y el religioso y social en el siglo XVIII. Los factores de “recreación” de las comunidades indígenas en el siglo XX serían las luchas por dominar el medio geográfico y la defensa de la tierra.

Catacaos y Sechura, dos comunidades en el Bajo Piura

Territorio y población

El valle del bajo Piura se inicia en la ciudad de su nombre. De la otra banda del río que cruza la ciudad, se encuen-

tra el Tacalá (hoy Castilla) que inicialmente pertenecía a la comunidad de Catacaos. Por la parte de abajo de este pueblo, el valle se abre, cruzado por una serie de vegas que salen del río, para estrecharse antes de la zona de la Muñuela, frontera de las dos comunidades; desde este punto, el valle se vuelve a ensanchar cerrándose al llegar a Sechura (Moreno, 1890: 231). Se puede hablar entonces de dos sub-valles correspondientes uno a cada comunidad y con diferentes características, determinadas por su posición en la cuenca del río, la inclinación del terreno y la cercanía al mar.

Catacaos, al situarse cuenca arriba, podía contar con agua en años en que ésta no llegaba a Sechura. Sin embargo, tenía el inconveniente de que la parte occidental del valle estaba más elevada que la oriental por lo que después de algunos períodos de avenidas de agua, el área de cultivo podía quedar más alta que el río, impidiendo el riego por gravedad. En Sechura, por el contrario, la inclinación es casi nula y el río no sólo no tenía cauce fijo sino que podía tomar, literalmente, cualquier camino (Stiles, 1906: 14-15). Por último, la cercanía al mar brinda condiciones especiales para la agricultura⁴ además de permitir el desarrollo de la actividad pesquera.

Por otro lado durante el siglo XIX, la población indígena de Piura —que ya venía recuperándose desde el siglo anterior— experimentó un significativo incremento, duplicándose de la primera a la segunda mitad del siglo. Porción significativa de indígenas —más de la mitad de la población general según los censos de 1837, 1844 y 1876— que en su mayor parte se hallaban en los distritos de Catacaos y Sechura. Durante todo el siglo, la población indígena de estos distritos representó la quinta parte de la población del departamento (ver cuadro I).

El espacio inestable

La región costera piurana es constantemente afectada por largos períodos de sequía interrumpidos por años muy abundantes de lluvias (ver esquema I). Los pueblos del bajo Piura se ven entonces obligados a convivir en un medio en el

cual el agua es sobreabundante o escasea por completo. Sin embargo, lo normal es que el agua falte. Esto limita la capacidad del terreno para las especies vegetales, los animales y, por consiguiente, también para los seres humanos. La agricultura debió adaptarse a las condiciones del medio: inicialmente se cultivaban algunos productos de subsistencia y sólo posteriormente, mediante innovaciones tecnológicas y sistemas de irrigación, el valle se pudo especializar en el cultivo del algodón.

Si bien las lluvias proveían el agua para irrigar las chacras y sementeras, era el río el que proporcionaba la mayor parte del agua para la agricultura. El río Piura es estacional, sólo tener agua sólo cuatro o cinco meses al año, entre febrero y septiembre.⁵ El río variaba no sólo su caudal sino también su cauce, por lo que era conocido en la zona de Sechura como “río loco”. En el mapa I podemos ver los últimos cambios del río registrados a fines del siglo XIX; en él se pueden apreciar las variaciones del cauce debidas a las crecientes de 1871 y 1891.

Las condiciones geográficas mencionadas son fundamentales para entender el proceso histórico del bajo Piura. Cualquier cronología que se establezca para periodificar esta zona debe incluir las fechas de las grandes lluvias y las grandes sequías. El siglo XIX, por ejemplo, se inició con un largo período de sequía que explica la gran migración que hubo en la época y la debilidad del aparato comunal de gobierno. Por su parte, la guerra con Chile se produjo en un período entre grandes lluvias que afectó los cultivos del valle; situación que, sumada a los requerimientos de cupos de guerra y al control del comercio internacional por las tropas de ocupación, dejó la región exhausta luego de la guerra (Melo, 1888: 78).⁶

Por otro lado, la estacionalidad de las lluvias y la movilidad del río no sólo limitaban el desarrollo agrícola, haciéndolo dependiente del control de las fuerzas naturales, sino que también ocasionaban litigios y disputas por tierras y riego. Así, la historia agrícola del bajo Piura está ligada a los renovados intentos de innovación tecnológica, muchas veces

interrumpidos pero nunca detenidos por las crecidas del río o los períodos de sequía.

Por último, las grandes avenidas tienen una significación especial en el modo de pensar de los pobladores; implican un cambio en la mentalidad y en la conciencia colectiva: el río se lleva los viejos espíritus y trae otros nuevos; se lleva a los "antiguos" o les hace cambiar de residencia; éstos se van al desierto, alejándose del "progreso". Creo que esta característica de la población bajopiurana habría favorecido, de alguna manera, la aceptación de los cambios tecnológicos con menor resistencia por parte de los indígenas.

Las actividades productivas

Al iniciarse la república, la economía indígena se basaba en los cultivos de subsistencia, en la pesca y en el desarrollo de otras actividades como la explotación de sal, venta de legías, el arrieraje y la artesanía.⁷ Según el censo de 1876, las tres cuartas partes de la población de la provincia se dedicaban a actividades agrícolas o artesanales. Situación que se reproduce en los distritos de Catacaos, Sechura y, en menor medida, en Castilla (ver cuadro II). Además, en la provincia de Piura, la pesca, la extracción de sal y el ejercicio de la arriería eran actividades casi exclusivamente de los sechuranos.

Algo que resulta por demás sorprendente en los resultados censales es que los agricultores de Catacaos representan únicamente el 6,1% de la población distrital, mientras que en Sechura corresponden al 37,4% y en Castilla al 23%. La única manera de explicar esta incongruencia estaría en una imperfecta, o incompleta, recolección de los datos censales: probablemente se ha recogido únicamente una de las actividades desarrolladas por los indígenas.

Si analizamos la distribución de la población artesana (ver cuadro III) encontramos que en Castilla y Catacaos la artesanía es una actividad tanto masculina como femenina en tanto que en Sechura, la principal actividad artesanal (hilería y costurería), es predominantemente femenina.

Entre las actividades artesanales desarrolladas por los indígenas de Catacaos, destaca como la más importante la

confección de sombreros de paja. A ésta se dedicaba, según el censo, el 89,7% de la población activa, la que representaba además el 99,1% de la población que se desempeñaba en esta actividad. La producción de sombreros llegó a ser muy importante en el desarrollo económico del departamento, alcanzando a representar el 39,3% del total de sus exportaciones⁸ además de ayudar a mejorar los ingresos fiscales mediante un impuesto a la paja toquilla, primero, y a los sombreros después (Helguero, 1905: 3).

Otra actividad artesanal de los catacaos era la alfarería de vasijas utilitarias (Conde, 1874: 1). Sin embargo era muy diferente a la fabricación de sombreros, dado que el producto estaba destinado al uso de los propios indígenas y no a la exportación, siendo distribuida mediante intercambio sin la mediación de moneda. En cambio, la "industria" de los sombreros de paja implicaba una monetización de las relaciones de producción; era mediante ésta que el indígena, dedicado a una agricultura de subsistencia, obtenía el dinero para el pago de sus tributos y para realizar otros gastos para su producción social.

La tierra y el agua

Tierras de indígenas

Si bien durante la colonia la tierra era relativamente "comunal", ya a fines del siglo XVIII se empiezan a desarrollar derechos de usufructo y apropiación individual de los terrenos de cultivo, reconociéndose incluso el derecho de ventas entre comuneros.⁹ La apropiación individual (familiar) empezó a ser motivo de discordia, intranquilidad y disputas entre ellos. Sin embargo, sólo se disputaba aquella que se hallaba irrigada o con posibilidades de estarlo; el resto del territorio era común, en principio, todos podían beneficiarse, por ejemplo, de las salinas y los pastos naturales.

El derecho de propiedad a las tierras debe haber sido el mismo para el conjunto del territorio comunal: las tierras de cultivo son usufructuadas y apropiadas familiarmente; las tierras secas son comunales. Al parecer hasta mediados del

siglo XVIII, el área de cultivo alcanzaba para todos. En todo caso, la ocupación inicialmente desordenada y algo arbitraria de los terrenos fue institucionalizándose en derechos de propiedad. Probablemente el proceso se produjo primero en Catacaos debido a que su mejor acceso al agua le permitía contar con más áreas con posibilidad de irrigarse en los próximos años.¹⁰

Muestras del desarrollo de los derechos privados de apropiación de la tierra son los casos de la hacienda Chochoylla y la división de las tierras de San Clemente. En el primero, el común de Catacaos compra "comunalmente" las tierras de una hacienda —ubicada en el límite entre ambas comunidades— pero al interior, "se distribuyeron entre varios indios dichas tierras, a proporción del dinero con que cada uno contribuyó para dicha compra".¹¹ En el segundo, en los primeros años de la república (1823), los comuneros de Sechura solicitan que se les reparta la tierra situada a ambos lados del río que hasta entonces había sido apropiación libre entre los comuneros, pero que en los últimos años habían sido motivo de disputas.¹²

En general, en el bajo Piura del siglo XIX, tierra comunal era aquella no usufructuada para uso agrícola por ningún comunero; por tanto, podía ser reclamada y usada por todos (generalmente para pastos). La tierra apropiada individualmente, aunque en principio era también comunal, al hallarse cultivada y en uso, era de propiedad individual: el trabajo agrícola determinaba la forma de propiedad de la tierra.

Legalmente, la forma de tenencia de la tierra de comunidad era "en común pro indiviso", es decir, perteneciente a un conjunto de personas sin opción a ser dividida.¹³ Todo el conjunto de tierras del antiguo común pertenecía al conjunto de los indígenas. No sabemos hasta qué punto el pago de la contribución constituía un seguro para garantizar la propiedad, pero en algunas ocasiones era invocado en ese sentido.¹⁴

La república fue escenario de un doble proceso en la propiedad de la tierra en el bajo Piura: división y desacumu-

lación y, reconcentración de la propiedad. El primero, que se produjo por mecanismos de herencia, afectó la estrategia productiva tradicional de los indígenas consistente en poseer dos o tres terrenos separados en espera que el río irrigara alguno de ellos. Por su parte, el proceso de concentración de tierras fue iniciado por algunos vecinos opulentos de Catacaos, a veces mestizos, que compraban u ocupaban tierras "baldías". Individuos como José María Fernández, Belisario Mendoza o J. Vilchez acumulaban propiedades dispersas, reproduciendo, en alguna medida y a mayor escala, la estrategia agrícola mencionada líneas arriba.¹⁵

El agua y la irrigación

Al aumentar la importancia del algodón como cultivo de exportación, empieza a cambiar la estructura productiva del valle. Se incrementan los litigios por derechos de aguas entre indígenas y hacendados, llegan las bombas a vapor y las desmotadoras de algodón (Del Valle, 1878: 32) y se inician diferentes estudios y obras para irrigación (Melo, 1888: 40).

Los proyectos privados de irrigación fueron poco significativos comparados a los emprendidos por los indígenas en el siglo XIX. El más importante fue el promovido por los indígenas de Catacaos con la creación de la Sociedad de Agricultura, que se propuso la reparación del antiguo Tacalá¹⁶ (Cruz, 1982: 267). Si bien el Tacalá nunca llegó a ser reparado, seguramente sí se llegaría a construir algunos canales. Posteriormente habrían otros intentos de irrigación (Leguía y Martínez, 1914: 182). Por otro lado, los sechuras, mediante iniciativas individuales y aprovechando los accidentes del río, construyeron una serie de canales que llegaron a formar un complicado sistema de irrigación (Moreno y García, 1893: 171).

La guerra del Pacífico trajo consecuencias que afectaron a la agricultura del valle del Bajo Piura. Las grandes lluvias de esos años (1877, 1878 y 1884) —que destruyeron los canales de irrigación y las bombas de riego— junto con los cu-

pos de guerra terminaron por agotar las reservas económicas de la región.¹⁷ Además, la crianza de ganado había decaído significativamente, lo que no permitía regresar al sistema económico anterior (Melo, 1888: 78).

Se inicia entonces un proceso de concentración de tierras en manos de capitales peruanos y extranjeros. Entre 1886 y 1905, personajes como Hibock y Romero forman propiedades entre 200 y 300 has. tanto por compra como por despojo a los indígenas (CC.CC. Catacaos, 1973: 7). Este proceso afectó inicialmente más a Sechura. Por el contrario, desde mediados de la segunda mitad del siglo XIX, son los mismos sechuranos -los vinculados a actividades comerciales- los que empiezan a acumular tierras, con una lógica similar a la que seguían anteriormente los catacaos: la adquisición de pequeñas parcelas no necesariamente contiguas.¹⁸

El proceso de acumulación de tierras avanzaría codo a codo con las nuevas obras privadas de irrigación (Leguía y Martínez, 1914: 184). A fines del siglo XIX y primeros años del XX, encontramos en el valle gran cantidad de medianos fundos y una cantidad aún numerosa pero cada vez menor de pequeñas parcelas ocupadas por indígenas. En 1914, en Catacaos, de 6.941 hectáreas irrigadas, sólo 1500 pertenecían a los indígenas.

Un intento de periodificación

Con la finalidad de comprender mejor el devenir de las comunidades indígenas del bajo Piura, he elaborado una periodificación tentativa basada en los años de las grandes lluvias y algunos momentos del proceso social e histórico del país, tratando de resaltar en ella los momentos y procesos más importantes de la historia agrícola y social del valle durante el siglo XIX (ver esquema II). La periodificación comprende cuatro momentos:

I - entre 1828 y 1844. Durante este período, de indefinición política del Estado peruano, los comunes de indios se desestructuran siendo reemplazados por los municipios. Se trata,

además, de un período de indefinición económica, ya que si bien decae la economía ganadero-industrial imperante en los últimos años de la colonia, aún no se vislumbra con claridad cuál será el derrotero económico de la región bajopiurana.

II - entre 1845 y 1864. Encontramos la presencia de un Estado mejor organizado en términos de una relativa estabilidad de sus representantes locales. A pesar de tratarse de un período de sequía, se empieza a producir el cambio hacia una economía basada fundamentalmente en la exportación del algodón, aunque aún no se introducen mejoras tecnológicas; la fibra es comprada a los agricultores, en su mayoría indígenas, quienes lo cultivan aún de manera tradicional. Casi a fines del período se produce el boom del algodón y la creación política del departamento de Piura.

III - Entre 1864 y 1877. En este período se producen las iniciativas locales de irrigación; los indígenas, liberados de la contribución y gracias a siete años sin sequías, emprenden un proyecto (inducido) de desarrollo. La alternativa municipal-comunal es más fuerte que las iniciativas de particulares, lográndose la construcción de algunos canales en Sechura y Catacaos. La producción indígena, orientada sobre todo al autoconsumo y la fabricación de sombreros, intenta volverse hacia los cultivos agroexportadores.

IV - Luego de la guerra del Pacífico el panorama fue muy diferente: la irrigación y los cambios tecnológicos, introducidos ya por los acopiadores desde el período anterior, son asumidos por particulares y luego por empresas constituidas al efecto. El capital extranjero, antes dedicado al comercio, se vuelca hacia la agricultura, iniciándose con fuerza un proceso de acumulación de tierras a costa de los predios de indígenas.

La organización política y social en el proceso

El nuevo Estado republicano, que desactivó gran parte del aparato administrativo colonial español, no logró reemplazarlo. La nueva legislación que constituye en municipios a las antiguas doctrinas y que desconoce la tenencia comunal

de la tierra nos obliga a cuestionar a la comunidad indígena como forma de organización autóctona y autosuficiente políticamente, por lo menos a aquellas que "desaparecieron" al no contar con el reconocimiento del Estado, como son los casos de Catacaos y Sechura. Un dato central para la comprensión de éstas es la ausencia de una instancia propia de organización o representación política en el siglo XIX. Hubo, sin embargo, una serie de funcionarios y representantes reconocidos por el Estado que encaraban la defensa de los intereses de los indígenas y de las comunidades.

Los representantes políticos

La acción del Estado estaba mediatizada por la acción de las autoridades políticas locales. El mayor cambio político republicano fue el reemplazo de los cabildos de indios por los municipios. Sin embargo, la municipalidad no fue una institución continua; varias veces fue reemplazada por juntas de notables y corporaciones distritales de acuerdo a la política de los diferentes gobiernos que se sucedieron durante el siglo XIX. La principal función del municipio era encargarse del gobierno local; sin embargo, frecuentemente la exigüedad de su presupuesto no le permitía cumplirla a cabalidad.

El análisis del cargo municipal de Síndico Procurador es fundamental para este trabajo. Quien lo ocupaba estaba encargado de los asuntos referentes a los indígenas, siendo, de cierta manera, su representante legal y su defensor; fueron los síndicos, en tanto representantes del "común", quienes encabezaron las protestas de los municipios contra los proyectos privados de irrigación (Cruz, 1982: 241); además, algunas veces este cargo era ocupado por indígenas.

Era regla general que las personas que ocupaban los cargos no cubrieran los requisitos formales para ello. Los prefectos informaban que los municipios funcionaban de manera muy irregular, no sólo porque no se podía reemplazar a sus miembros sino que además: "en muchos de aquellos (distritos), si los nombrados reunieran todos los requisitos que la ley determina, no se podría completar el número

de miembros con que deben contar los consejos" (Del Valle, 1878: 9). Por otro lado, el poder de estas personas se basaba en su prestigio social, no tenían ninguna forma de ejercer coerción para que se les obedezca.¹⁹

Otra autoridad importante en los distritos era el Juez de Paz, sobre quien se decía lo mismo que de los demás miembros del municipio, añadiéndose que éstos no tenían "la menor" idea de justicia y de las sagradas obligaciones que les incumben" (Conde, 1874: 8). Aún así, el poder de los jueces era muy grande al interior de los distritos; se encargaban de resolver todo tipo de litigios —incluidos los referentes a tierras— debido a la falta de jueces instructores y a que los de primera instancia no se daban abasto (Del Valle, 1878: 23).

Si bien las autoridades mencionadas, Síndico y Juez de Paz, debían representar y defender a los indígenas, necesitamos saber cuál era el grado de su representatividad política en relación a sus defendidos. En 1842, tanto los jueces de paz como el Síndico Procurador eran elegidos por una junta de electores; ésta, a su vez, lo era por voto popular, siendo necesario contar con los sufragios de 2/3 de los ciudadanos en ejercicio.²⁰ Los electores, siempre los mismos, no pasaban de ser 20 personas; entre ellos se nombraba los jueces de paz y el síndico. El grupo se repartía los cargos.²¹ Este mecanismo no permitía una verdadera representatividad "comunal". Los indígenas no tenían en realidad opción a participar en las decisiones del gobierno. Es así que el comportamiento positivo de las autoridades representantes de los indígenas, muchas veces comuneros acomodados y frecuentemente con cierta educación, debe explicarse por relaciones de afinidad e identificación para con sus representados, muchas veces vinculadas a la condición étnica.

Las diferencias entre autoridades y municipios de indios, fueron una de las causas de la separación de la parroquia-distrito-comunidad de Castilla. Luego de una serie de litigios por límites entre los distritos de Catacaos y Piura,²² Castilla se constituiría en viceparroquia y, con la creación del departamento de Piura, en distrito; once años después, cortará sus últimos vínculos con Catacaos al erigirse también

en parroquia a petición de su Síndico Procurador.²³

El proceso de división de los originales "comunes" coloniales no es privativo del bajo Piura. Sin embargo, luego de la separación del Tacalá, no se segregó de Catacaos ningún otro caserío; Sechura, por su parte, cuenta hasta la fecha con todo su territorio. Dado el volumen poblacional de estas comunidades y su extensión territorial, la separación habría sido la consecuencia lógica al empezar a desarrollarse formas de autogobierno durante las luchas por la defensa de la tierra. Proceso que, sin embargo, no se produjo. Creo que ello se debió básicamente a tres factores: la inestabilidad del medio, que no permitía que ningún grupo de indígenas optara por separarse del conjunto comunal reclamando un pedazo del valle que en cualquier momento podía quedar eriazo; la proximidad relativa de los caseríos, que impedía el aislamiento y permitía que se mantuvieran vínculos muy fuertes entre unos y otros, además de relaciones de parentesco e intercambios matrimoniales entre familias comuneras; y la existencia de una fuerte conciencia de unidad comunal, o al menos distrital, que los identificaba como cataquenses y sechuranos, dos conjuntos humanos diferentes pero unitarios.

Autogobierno y trabajo comunal

Ya hemos visto que el Síndico no representaba el gobierno comunal, sino que era el "encargado de asuntos indígenas del municipio". Sin embargo, en el siglo XIX surgieron algunas formas de organización que debemos analizar ya que, si bien no eran formas de autogobierno comunal, asumían la representación y eran capaces de movilizar a los indígenas.

Convocada por la agencia municipal, la Sociedad de Agricultura llegó a constituirse como defensora de los derechos comunales; si bien siempre bajo la responsabilidad del Síndico, logró reunir a los indígenas del distrito en una obra común. Aunque la iniciativa no partió de los indígenas, la obra no habría sido posible sin su aceptación y participa-

ción; además, la convocatoria incluyó también a aquellos comuneros que se hallaban dispersos por las haciendas como yanaconas o colonoos (Cruz, 1982:269-271).

En general, el trabajo en la construcción, reparación o limpieza de las acequias era responsabilidad del Síndico. Posteriormente habrían regidores inspectores de aguas encargados de revisar el estado del sistema de riego antes de la llegada de las aguas.²⁴ En cualquier caso, los trabajos de irrigación y para obras públicas incluían a todos los pobladores. No se trata pues, de un trabajo específicamente comunal.

Por otro lado, si bien hay referencias a trabajo colectivo entre los indígenas (mingas), sólo corresponden a fuentes indirectas publicadas o recogidas como testimonio en el presente siglo. Sin embargo, es posible que en el siglo XIX existieran formas de trabajo colectivo, pero no tengo referencia a su magnitud ni difusión en el valle, sobre todo teniendo en cuenta que la agricultura intensiva del algodón Pima tiene su origen en este siglo y que la técnica en el siglo pasado requería poca mano de obra. En resumen, podemos decir que si bien la totalidad del trabajo colectivo realizado en el bajo Piura no tiene necesariamente características "comunales", parte de él sí las tenía, al menos aparentemente.

Las diferencias "culturales"

Blancos e indígenas

Independientemente de ser o no "comunidades", los distritos de Catacaos y Sechura mantuvieron durante todo el siglo XIX, y hasta la fecha, la característica de ser "pueblos de indios". La etnicidad se convierte entonces en factor quizás de unión, pero sobre todo de "separación" del mundo de los blancos de la ciudad de Piura.²⁵

El cercado de Piura se consideraba una ciudad abierta al progreso, pero, como en el resto del país, imperaba una concepción del indígena como individuo de segunda categoría, incivilizado, borracho, idólatra y fanático, e incapaz de progresar por sí mismo (Leguía y Martínez, 1914: 185,194).²⁶ A pesar de la proximidad geográfica, la distan-

cia cultural entre Piura y Catacaos (y Sechura) era muy grande. Los indígenas no sólo eran individuos de otro color de piel, sino que también se vestían diferente y eran fácilmente identificables, tanto por esas vestimentas como por su modo peculiar de pronunciar el castellano.²⁷ Otra diferencia era la particular importancia que otorgaban los indígenas a sus fiestas y a las ceremonias de difuntos, que incluían una serie de costumbres y usos propios, de los cuales muchos resultaban escandalosos y bárbaros para los blancos de Piura.²⁸

Los indios eran diferentes y tenían su propio patrón cultural pero el mantenimiento de un patrón cultural común a un grupo, ¿implica la existencia de una comunidad indígena? Creo que establecer la diferencia no es suficiente para hablar de identidad comunal, es necesario que el patrón cultural simbolice o muestre expresamente la unidad.

Fiestas, cofradías y parcialidades

Entre los grupos indígenas, las fiestas religiosas suelen ser uno de los mecanismos de integración por excelencia. En el bajo Piura, en particular, parecen haber proliferado desde muy antiguo, a tal punto que en 1869, Raymondí afirmaba: "no falta en ninguna semana del año alguna fiesta religiosa y la música ayuda a animar este torbellino de indios" (1901: 158). Esta impresión puede ser corroborada cualquier domingo, en nuestros días, visitando Catacaos o Sechura.

En el siglo XIX, la institución encargada de la realización de las festividades era la cofradía;²⁹ esta institución de origen español se difundiría sorprendentemente por todo el territorio virreinal durante la colonia. El cambio de régimen político no afectó inmediatamente el funcionamiento de las cofradías: un análisis de los ingresos de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Catacaos muestra muy poca variación entre el ingreso de la cofradía entre los últimos años de la colonia y los primeros de la república.³¹ Sin embargo, terminaría afectándolas de manera indirecta. El inicial des-gobierno eclesiástico, debido a la vacancia del obispado de

Trujillo entre 1820 y 1836 (Klaiber 1988: 63), causó también descontrol sobre las cofradías: si bien esta situación les dio mayor libertad de acción en el manejo y desarrollo del culto y la administración de los fondos, ocasionó al mismo tiempo su disminución.³¹

Por otro lado, las cofradías del Santísimo de Catacaos y Sechura se hallan íntimamente relacionadas con la división de los pueblos en "parcialidades", éstas tienen su origen en los pueblos originarios del territorio que, agrupados en repartimientos, fueron reducidos a pueblos durante el gobierno del Virrey Toledo (Diez, 1988:21). En la actualidad, las cofradías de Catacaos se componen de 12 mayordomos, uno de cada parcialidad y dos de las más numerosas; cada mayordomo debe buscar su reemplazo en su parcialidad. Por otro lado, el conjunto de parcialidades es concebido como dividido en dos "dinastías": Narigualá (con las parcialidades de Narigualá, Muñuela, Mecache, Melén y Marcavelica); y Menón (con las parcialidades de Menón, Motape, Pariñas, Mechato y Mécamo) (Cruz, 1982:488-489).³²

Gracias a esta forma de participación de las parcialidades, era posible que los pueblos de Catacaos y Sechura concibieran, cada uno, como una unidad que se representaba en las actividades y celebraciones de las cofradías.³³ Cada parcialidad es caracterizada e integrada en el conjunto.

En Sechura, las parcialidades son concebidas, además, como "grados" de pertenencia al pueblo: desde una parcialidad más "indígena", o más originaria (Sechura), hasta una parcialidad más mestiza, o compuesta por "extranjeros" (Punta). Esta clasificación permitía además a los sechuranos ir asimilando a los foráneos al pueblo sin variar su estructura de organización. En Catacaos encontramos también un criterio de pertenencia-foraneidad, aunque menos desarrollado que en Sechura.

Sin embargo, en el Bajo Piura, la integración del pueblo por las cofradías no alcanza una dimensión más allá de la organización religiosa. La cofradía simboliza la unidad del pueblo pero no existe una organización política como correlato. Los individuos y sus familias se sentían miembros de la

cofradía ejerciendo los cargos y pagando la limosna, identificándose, por ejemplo, con el *pueblo* de Catacaos, pero no es posible precisar si también lo hacían con la *comunidad*.

Esto marca, de alguna manera, el "límite" de la integración: la pertenencia al "pueblo" puede no implicar necesariamente la pertenencia a la comunidad. Por ello, creo que para que la identificación se produzca, es necesario que la comunidad, como instancia organizada, haga "suyas" las parcialidades. No siendo así, es posible explicar el ocaso actual de las parcialidades, ahora no sólo necesarias como referencias para completar los miembros de la cofradía.

En otro nivel, la forma específica como actúan las dos comunidades marca también una diferencia entre ellas mediante un principio de separación de espacios y una inversión de tiempos en términos rituales. Por ejemplo, algunas manifestaciones culturales se invierten: las roscas de muertos en Catacaos, se convierten en roscas de Semana Santa en Sechura. Por otro lado, los sechuras son "pescadores" independientemente del hecho de que la mayor parte de la población se dedique a la agricultura, en tanto que los catacaos son "agricultores". Con todo, puede decirse que ambas comunidades comparten una misma cultura.

Por último, creo necesario hacer notar que, en el aspecto ritual, muchas de las "costumbres indígenas" tienen su origen en formas de culto practicadas en el siglo XVIII tanto por indígenas como por españoles de la ciudad de Piura. Queda como tarea pendiente analizar más detenidamente el límite de "lo andino" en la constitución de las comunidades indígenas.

Conclusiones

Si bien el Bajo Piura inicia el siglo XIX republicano como territorio "comunal", ya se había desarrollado al interior de los comunes de indígenas un derecho a la propiedad individual, que no se hallaba necesariamente en contradicción con la tenencia en "común" de la tierra: sólo la tierra cultivada era "apropiable" pero sin dejar de ser territorio co-

munal. El movimiento del río y la falta de consenso sobre los derechos de propiedad ocasionaban frecuentes litigios entre los indígenas. Por otro lado, las tierras extracomunales adquiridas nunca llegaban a considerarse por completo como territorio comunal. El derecho comunal a la tierra es una herencia colonial y se basaba en la propiedad de un territorio usufructuado de manera marginal o que era, sencillamente, eriazos. Las formas de propiedad evolucionan al introducirse los sistemas de riego y aumentar el cultivo del algodón: a fines de siglo, las haciendas crecerán a costa de los terrenos de indígenas, de pequeños y medianos propietarios y de la "comunidad". En cualquier caso, la temprana presencia de terrenos de propiedad individual, nos hace relativizar la tenencia en común como elemento constitutivo de las comunidades indígenas del Bajo Piura.

En el siglo XIX, los indígenas no tenían una forma directa de representación política sino que estaban bajo la jurisdicción de las autoridades municipales y políticas del Estado. Si bien eran representados y defendidos por los Síndicos, sólo se puede hablar de un sistema de autogobierno municipal, pero no comunal. Por otro lado, la necesidad de transformar el medio obligó a los indígenas a adoptar alternativas no generales al interior del grupo pero aceptadas por éstos. Se crea así la Sociedad de Agricultura en Catacaos, en tanto que los propietarios de Sechura, indígenas o no, construyen por iniciativa individual toda una red de canales y represas para irrigar el valle bajo.

En tercer lugar, cada pueblo genera su propia identidad, que distingue y unifica a los "catacaos" y los "sechuras", pero ésta no corresponde necesariamente a una identidad "comunal". Sin embargo, existía conciencia de la presencia anterior de una "comunidad" que era propietaria de las tierras y antecesora de los grupos indígenas. Es a partir de esta conciencia que se recrearán posteriormente las comunidades durante las luchas por la defensa de esa tierra.

En resumen, la ausencia de una organización política propia, autogenerada o reconocida implícita o explícitamente por el Estado, me hace postular que en el bajo Piura

no existieron comunidades indígenas durante el siglo XIX. Sin embargo, creo que sin el concurso, por permanencia, recreación o formación de ciertos elementos "comunales" presentes (memoria colectiva común, tenencia en común de la "tierra de nadie", costumbres compartidas, etc.), no habría sido posible la reconstrucción de las comunidades de indígenas.

Para concluir, creo necesario replantear el concepto de comunidad campesina y propongo la reelaboración del mismo en términos "políticos", pensando la comunidad como un grupo de familias que se relacionan entre sí, unidas por vínculos de parentesco o afinidad, que institucionalizan una forma de autogobierno y cuentan con el reconocimiento del Estado o sus agentes de manera explícita o implícita. La situación actual de las comunidades nos induce a pensar que este reconocimiento debe garantizar además la tenencia comunal de la tierra, independientemente de la forma como ésta se usufructe o de la existencia de una "conciencia comunal".

Las comunidades de la costa de Piura, como instituciones "políticas", podrían ser incluidas en una definición de esta naturaleza no obstante el hecho de constituir un caso atípico en términos de los elementos de "lo comunal" propios de la mayoría de las comunidades campesinas del centro y sur andino peruanos.

NOTAS

1. En el cuadro de la fuente figuran 117 comunidades, sin embargo entre esa publicación y la fecha se han reconocido dos comunidades campesinas más en el distrito de Tambogrande, provincia de Piura.
2. El área comunal total del departamento es de 1686.879 hectáreas. Los distritos comprendidos por las tres comunidades son: Comunidad de Castilla (Castilla); Comunidad de Sechura (Sechura, Bellavista de la Unión, Vice, Bernal, Cristo nos Valga, Rinconada-Llícuar). El distrito de la Unión comprende territorios de las comunidades de Catacaos y Sechura.
3. La cifra no considera la población del distrito de Castilla porque contiene un sector urbano muy importante. Población que según la misma fuente, debía ser de 89,924 habitantes.

4. Ejemplos de esto son la mayor salinidad de los terrenos (que es negativa para los cultivos) y la presencia de la brisa marina (que impide que se produzcan las temidas "heladas" en los algodones).
5. Esta situación varió con la desviación del río Quiroz a la cuenca del Piura y la construcción de la represa de Poechos. En la actualidad, el río tiene agua todo el año pero experimenta grandes variaciones de caudal.
6. La aduana de Paita, centro comercial y de exportación-importación de la región, estuvo bajo el control de las fuerzas chilenas de ocupación. Biblioteca Nacional de Perú (en adelante BNP) D4684.
7. BNP D4705, 1837.
8. BNP D4684, 1891. El dato corresponde a lo exportado por Paita en el año de 1877. El valor total de los sombreros exportados ascendía a 198.740 soles.
9. Archivo Departamental de Piura (en adelante ADP), corregimiento ordinario, legajo 40, expediente 814, 1781; ADP, intendencia, ord. leg. 21, exp 379, 1802. Por supuesto, este derecho era desconocido por la legislación colonial. Las tierras de indígenas eran consideradas inalienables.
10. ADP, intendencia, ord. leg 17, exp 299, 1800.
11. ADP Juzgado de Primera Instancia, causas civiles (en adelante JPIC), leg 65, exp 1291.
12. ADP Protocolos. Manuel Rebolledo, cuadernos de posesiones, leg 107, 1816-1869.
13. ADP JPIC. leg 69, exp 1376, 1847.
14. Archivo Municipal de Sechura (en adelante AMS) Libro de Actas N1, febrero 1890.
15. ADP JPIC leg 118, exp 2367, 1865.
16. Reservorio que irrigaba la banda izquierda del valle de Catacaos desde tiempos prehispánicos. Se ubicaba en el territorio que actualmente se conoce como Castilla (Stiles, 1906:245).
17. El capital producido en la región, que era invertido afuera, también quedó aniquilado: "Antes de 1879, los piuranos invertían en Lima, luego de la guerra, el papel moneda y la liquidación general aniquilaron los capitales" (Eguiguren, 1894:151).
18. Tales son los casos de B. Temoche (ADP JPIC, leg 139, exp 284, 1872); R. Antón (ADP CSJP, 8 de mayo de 1833); y F. Chunga vda. de Ruiz (ADP Isidoro Bustamante, protocolo 15, f1468, 1894).
19. Incluso los subprefectos no tenían otro apoyo a su autoridad que su "prestigio social". Informe del prefecto José María Rodríguez. BNP D4684, 1891.
20. Las elecciones se realizaban durante varios días hasta completar el número mínimo requerido de sufragios. Archivo Arzobispal de Piura (en adelante AAP), Acta de elecciones de electores de la parroquia de la Heroica Villa de Catacaos. 1842.

21. AAP Autos de elecciones de Jueces de Paz y Síndico Procurador, 1845 y 1846.
22. AAP Causas Civiles-República, leg 4, 1826.
23. AAP Correspondencia Catacaos, 9 enero 1872.
24. AMS libro de actas No. 1, marzo 28, 1890.
25. No pretendo negar, de ninguna manera, la presencia de mestizos. Aunque en el censo de 1876 no sean muy numerosos, entonces, como ahora, esa categoría debía comprender más que sólo los individuos nacidos de indio y blanco. Como mencionaremos más adelante, muchas costumbres indígenas tienen, a su vez, mucho de mestizas.
26. Sin embargo, se diferenciaba entre los indios de Catacaos y los de Sechura: los últimos "fueron modernizándose paulatinamente, sustrayéndose así a esa ley de inercia mental característica de la raza" (López Albújar 1933: 194).
27. La lengua original parece haber desaparecido a fines del siglo XVIII. Sin embargo, he tenido referencias de ancianos que aún hablaban una lengua indígena a inicios del siglo XX. Cabe señalar que la pronunciación del castellano por los cataquenses y sechuranos también los diferencia entre sí.
28. "Se sabe el apego que tiene esta raza a sus costumbres, por chocantes, ridículas o perniciosas que éstas sean". AAP Catacaos, correspondencia, marzo 1878.
29. En los últimos años del siglo XIX empiezan a crearse también sociedades y hermandades pero inicialmente no alcanzan la importancia de las cofradías.
30. AAP. Libro de la Cofradía del Santísimo de Catacaos, 1806-1826. Es necesario señalar que la región de Piura no fue mayormente afectada por los gastos de la guerra y que en el territorio no se produjeron acciones bélicas de importancia.
31. Los ingresos de las cofradías de Catacaos y Sechura se basaban en las limosnas; separadas éstas del tributo por el nuevo régimen, se dificultaba su recaudación.
32. En Sechura se hallaba una organización semejante. La cofradía se componía de 24 sacerdotes, seis de cada parcialidad: Sechura, Muñuela, Muñiquilá y Punta. A pesar de su extinción, si preguntamos en la actualidad a cualquier anciano sobre las cofradías nos hablará de las parcialidades y viceversa; esta relación no parece haber sido tan fuerte durante la colonia, es posible entonces que tuviera su origen en el siglo XIX.
33. La unión de grupos diferentes unidos, se consolida bajo la forma de pseudo linaje. Fuenzalida (1976:223), presenta una hipótesis sobre la conformación de la comunidad a partir de los cargos del cabildo indígena y de la cofradía; creo que no es aplicable en el bajo Piura.

BIBLIOGRAFIA

CC. CC. DE CATACAOS

- 1973 *Plan de Trabajo de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos* (Piura, mimeo)

CENSO GENERAL DE LA REPUBLICA

1876

CIPCA

- 1988 *Nuestras Comunidades Campesinas* (Piura, Dossier Regional No. 4 CIPCA)

CONDE, Francisco

- 1874 "Memoria del Subprefecto del Cercado de la Provincia de Piura" en *El Peruano*, 5 set. 1874. (Cendoc-CIPCA)

CRUZ, Jacobo

- 1982 *Catac Ccaos. Origen y Evolución Histórica de Catacaos* (Piura, CIPCA)

DEL VALLE, Ambrocio

- 1878 Memoria Formulada por el Prefecto del Departamento de Piura Don Ambrocio Del Valle en Cumplimiento de lo Ordenado en Circular del 8 de nov. del año próximo pasado. (Piura, Imprenta Espinoza)

DIEZ, Alejandro

- 1988 *Pueblos y Caciques de Piura. Siglos XVI y XVII*. (Piura, Biblioteca Regional, CIPCA)

EGUIGUREN, Víctor

- 1894 "Las Lluvias en Piura" en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo IV, Nos. 7, 8 y 9
1894 "Estudios sobre la Riqueza Territorial de la Provincia de Piura" en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo IV, 2do. semestre 1894

FUENZALIDA, Fernando

- 1976 "Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional. Una Hipótesis de Trabajo" en José Matos (ed.) *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú* (Lima, IEP), p. 219-263

HELGUERO, Juan

- 1905 *Memoria del Presidente de la Junta Departamental de Piura, correspondiente al año de 1901* (Piura, Imp. de la Unión)

INE

1987 *Perú: Características Geográficas a Nivel Distrital* (Lima, Dirección Nacional de Censos y Encuestas)

KLAIBER, Jeffrey

1988 *La Iglesia en el Perú* (Lima, PUC, Fondo Editorial)

LEGUIA Y MARTINEZ, Germán

1914 *Diccionario Geográfico, Histórico, Estadístico, etc. del Departamento de Piura* (Lima, tipografía El Lucero), tomo I

LOPEZ ALBUJAR, Enrique

1933 *Los Caballeros del Delito. Estudio Criminológico de Bandolerismos en algunos Departamentos del Perú* (Lima, Cia. de Impresiones y Publicidad)

MATOS, José

1976 "Comunidades Indígenas del Area Andina" en José Matos (ed.) *Hacienda Comunidad y Campesinado en el Perú* (Lima, IEP), p. 179-217

MELO, Rosendo

1988 *Apuntes para la Irrigación del Valle del Chira* (Lima, Imprenta del Universo)

MORENO, Federico

1890 *Apuntes para una Memoria sobre el Departamento de Piura* (Lima, Mastas y Cia.)

MORENO Y GARCIA

1893 "El Departamento de Piura y sus Irrigaciones" en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo III, Nos. 4, 5 y 6

RAYMONDI, Antonio

1901 "Itinerario de los Viajes de Raymondi en el Perú" en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo IX, Nos. 4, 5 y 6

SEMINARIO OJEDA, Miguel

1986 *Historia de Sullana* (Lima, Consejo Provincial de Sullana)

STILES, Alberto

1906 "Informes Relativos al Departamento de Piura" en *Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú* (Lima, Imprenta Arce), No. 43

CUADRO No. I

Población indígena y total población de los distritos de Catacaos y Sechura - Total y Relativa - Siglo XIX

	1837 (a)	1844 (b)	1876 (c)
Indígena	7886	9848	18341
DISTRITO CATACAOS			
(Castilla en 1876) Total	8155	10158	19916
Indígena	5954	5580	8880
DISTRITO SECHURA			
Total	6091	5693	9095
Indígena	18585	19874	39455
PROVINCIA DE PIURA			
Total	28869	28340	54959
Pob. Indígena Prov. de Piura/ Pob. Total Prov. de Piura	64.4%	70.1%	71.7%
Pob. Indígena Catacaos y Sechura/ Pob. Total Prov. de Piura	74.4%	77.6%	66.4
Pob. Indígena Catacaos y Sechura/ Pob. Total Dpto. de Piura	19.6%	22.8%	20.22%

Fuentes: (a) BNP D4705 1837

(b) Seminario Ojeda 1986: 111

(c) Censo General 1876

Elaboración: A. Diez Hurtado

CUADRO No. II

**Población ocupada por actividades.
Distritos de Castilla, Catacaos y Sechura - Prov. de Piura
Año 1876**

Actividad	Castilla		Catacaos		Sechura		Piura Prov.	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
Agricultura	182	23.0	729	6.1	2359	37.4	10766	31.1
Pesca	-	-	3	-	921	14.6	926	2.7
Comercio	113	14.3	239	2.0	151	2.4	1096	3.2
Arriería	8	1.0	19	0.2	666	10.6	718	2.1
Ganadería	-	-	3	-	18	-	346	1.0
Salinas	-	-	-	-	65	1.0	65	0.2
Artesanía	178	22.5	9798	82.5	2003	31.8	15863	45.8
Chicherías y otros	220	27.8	782	6.6	25	-	1485	4.3
Pers. de servicio	21	2.7	109	0.9	42	0.7	1787	5.2
Profesionales	5	0.6	17	0.1	25	0.4	323	0.9
Estudiantes	64	8.1	183	1.5	29	0.5	1226	3.5
TOTAL	791	100	11882	100	6304	100	34601	100

Fuente: Censo General 1876.
Elaboración: A. Diez Hurtado

CUADRO No. III

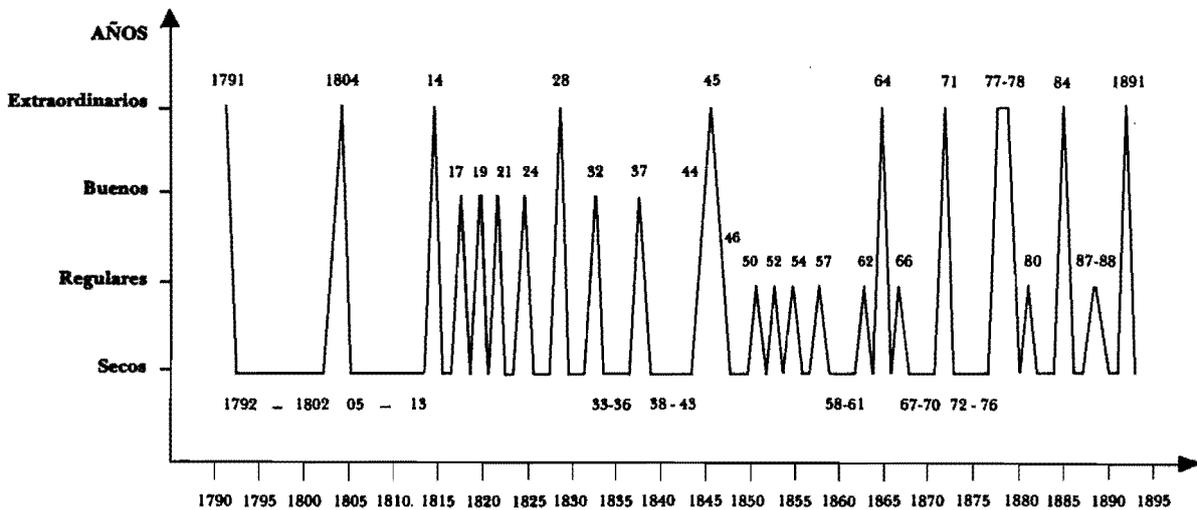
**Población dedicada a actividades artesanales
Distritos de Castilla, Catacaos y Sechura - Prov. de Piura
Año 1876**

	Castilla		Catacaos		Sechura		Prov. Piura	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Alfareros	1	1	49	13	-	-	50	13
Carpinteros	-	-	26	-	18	-	153	5
Costureras	78	-	331	-	-	483	-	3370
Hilanderos	6	-	426	-	-	1385	2	2364
Plateros	-	-	22	-	14	-	-	110
Sastres	11	-	53	-	31	-	-	251
Tejedores	23	5	4447	4348	8	7	4486	4388
Zapateros	30	-	27	1	18	2	301	7
Músicos	6	-	13	-	10	-	48	2
Otros	18	-	39	3	24	3	346	12
Total por sexos	89	89	4676	5122	123	1880	5708	10054
% por sexos	50%	50%	47.7%	52.3%	6.2%	93.8%	36.3%	63.7%
TOTAL	178	-	9798	-	2003	-	15762	-

Fuente: Censo General 1876
Elaboración: A. Diez Hurtado

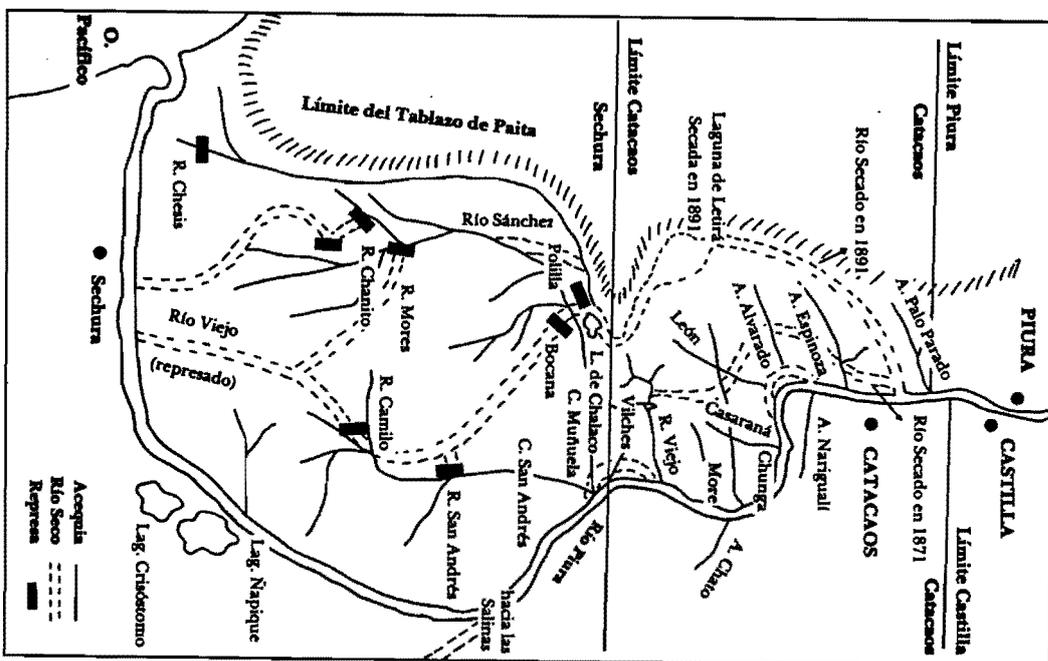
ESQUEMA No. I
Clasificación de años agrícolas según lluvias - Piura 1790-1892

Años	Total	%
Extraordinarios	11	10.8
Buenos	7	6.9
Regulares	11	10.8
Secos	73	71.5
Totales	102	100.0



Fuente: Eguiguren 1894:251. Elaboración: A. Díez Hurtado.

MAPA I
Movimientos del río Piura 1891
Sistemas de irrigación 1906



ESQUEMA II
Periodificación histórica y climática Bajo Piura - S. XIX

Medio Ambiente	Contribución		Periodificación
1800 1805 1810 1815 1820	1804 SEQUIA 1814 1815	TRIBUTOS INDIGENA 1815 TRIBUTOS DE CASTAS E INDIGENAS	COLONIA Economía Ganadera 1821 INDEPENDENCIA GUERRA DE INDEPENDENCIA
1825 1830 1835 1840 1845	1828 1837 SEQUIA 1845	1826 CONTRIBUCION DE CASTAS E INDIGENAS 1840 CONTRIBUCION DE INDIGENAS	PERIODO I PERIODO DE INDEFINICION POLITICA PERIODO II 1860 BOOM ALGODONERO 1861 PIURA: DEPARTAMENTO
1850 1855 1860 1865 1870 1875	1854 1864 1871 SEQUIA 1877	1854 CONTRIBUCION PERSONAL 1867 1877 CONTRIBUCION PERSONAL	Estado más asentado Cambio a la economía algodonera PERIODO III 1867 CREACION DE LA SOCIEDAD DE AGRICULTURA Iniciativas Comunes de Irrigación GUERRA DEL PACIFICO
1880 1885 1890 1895 1900	1884 1891 SEQUIA	1884 CONTRIBUCION PERSONAL 1895	PERIODO DE POST-GUERRA 1891 MAYOR PRODUCCION DE ALGODON EN EL SIGLO Irrigación por particulares. Entra el capital extranjero. Acumulación de tierras

Elaboración: A. Díez Hurtado

Conflictos intercomunales en la Sierra Central, siglos XIX y XX

Carlos Contreras

La comunidad indígena (rebautizada en el Perú, a partir de la Reforma Agraria de 1969, como "comunidad campesina") es esa conocida institución corporativa de los Andes, a través de la cual grupos de familias unidas por vínculos de parentesco o de filiación étnica ancestral, comparten un territorio y sus recursos de manera, idealmente, colectiva y cooperativa. Aunque hay discrepancias acerca del origen histórico de esta institución, se asume que ella se inscribe en un grado importante dentro del patrimonio de la llamada cultura andina.

La vertiginosa multiplicación del número de comunidades campesinas reconocidas por el Estado peruano en los últimos años,¹ ha sido presentada como la prueba contundente de la vigencia y acrecentamiento de un espíritu "andino" y colectivista dentro del campesinado peruano.² Esta percepción, sin embargo, oculta el hecho de que ese crecimiento, ciertamente impresionante, descansa, de un lado, en una actitud pragmática de la población campesina de cobijarse bajo el amparo de una legislación indigenista, que les

brinda facilidades en el acceso a la tierra y a recursos financieros gratuitos, tanto del Estado peruano como de entidades internacionales; y, de otro, en que el mismo se ha producido, no por la aparición de comunidades "frescas" sino a partir del fraccionamiento de antiguas comunidades. Esto se puede demostrar en el hecho que si bien ha aumentado el número de comunidades campesinas, la población comunal en el Perú se ha mantenido estancada en las últimas décadas. Así, si bien hace veinte años dicha población representaba el 25% del total nacional y un 50% de la población rural, en la actualidad representa sólo un 14% de la población nacional y aproximadamente una tercera parte de la población rural.³

La fragmentación de las comunidades ha sido el resultado de diversos procesos, entre los cuales uno de los más importantes fue la generación de prolongados conflictos internos que afectaron estas organizaciones. Dicha fragmentación amenaza la continuidad de estas instituciones, en la medida que cada una de ellas ve reducir la variedad de recursos, agrarios y humanos, que puede combinar. En otros términos, la continua atomización de las comunidades destruye antiguas "zonas de producción": espacios ecológicos para cuya explotación —individual o colectiva— se toman decisiones centrales y planificadas desde una instancia jerárquica (Mayer; 1985). De otro lado, sin embargo, aquella fragmentación obedece a legítimas aspiraciones de la sociedad campesina; tanto en el manejo autónomo de sus recursos, como en su búsqueda de una inserción más favorable dentro de la sociedad nacional.

Este estudio de los conflictos inter e intracomunales, que ahora presentamos, cuestiona la noción muy difundida en la literatura sobre los Andes, acerca de la existencia de una fuerte *solidaridad*, en las comunidades, en sus relaciones internas y entre ellas mismas.⁴ En la construcción de esta imagen, de un mundo solidario, parece haber ocurrido una proyección de los valores morales y éticos que los intelectuales "querían" encontrar en la "arcadia" rural campesina; valores ya perdidos en la sociedad urbana y moderna donde

los intelectuales corrientemente se desenvuelven.⁵ En un solo caso, de los que hemos estudiado, se pudo apreciar a una comunidad campesina defendiendo a su "anexo" contra las pretensiones de un cura que quería apoderarse de unas tierras.⁶

No se trata de negar la existencia de un grado de solidaridad social importante en la esfera de las relaciones intra e intercomunales; sino de reconocer que ella ha sido una construcción cambiante según los tiempos y las circunstancias. No era un valor en el aire ni una "esencia" inmutable inherente al "ser comunal". En varias ocasiones encontramos a comunidades entrando en alianza con propietarios particulares o hacendados para despojar de tierras a otra comunidad; o a comunidades que se alían contra otra de sus semejantes, o a fracciones de una comunidad pactando con fracciones de otra a fin de enfrentar a las autoridades comunales locales. El crecimiento demográfico, la intervención del Estado y sus órganos subalternos, la inserción en el mercado de la economía campesina y el cambio en las filiaciones étnicas o de parentesco; hechos que no solamente fueron externos, sino también internos a la sociedad rural, confluyeron para alterar una solidaridad básica que hasta hoy solamente existió en nuestras cabezas. En la sociedad rural se presentaron fuerzas centrífugas y centrípetas, que hicieron de la solidaridad un punto dinámico de equilibrio.

La solución a los conflictos y tensiones inter-comunales en el período que cubre las últimas décadas del siglo XIX y la primeras del XX, fue casi siempre de fragmentación. Solución temporal y no siempre eficaz, dado que a veces los enfrentamientos volvieron a presentarse. Una característica importante en dicha época fue la presencia de un Estado liberal, que por lo menos en teoría reconocía el albedrío de los ciudadanos para organizarse y desplazarse por el territorio. Esta fue una profunda diferencia con el Estado Inca, cuyo poder se sustentaba en su capacidad de imponer el desplazamiento de poblaciones; y asimismo con el Estado colonial, que además de restringir la movilidad campesina, brindó un trato "protector" y diferenciado a la sociedad indígena,

a través de una legislación ad-hoc para la "República de indios". Este espíritu ha revivido últimamente en el país bajo la figura de diversas leyes y estatutos destinados a gobernar la vida de las comunidades campesinas.⁷

Nuestra investigación sobre los conflictos intercomunales se basa en el espacio de lo que fue la antigua provincia de Jauja, en la sierra central del Perú. Dicho espacio se halla hoy comprendido en el territorio de tres provincias: las de Concepción, Huancayo y Jauja, más una pequeña porción de la de Yauli, todas ubicadas en el departamento de Junín. La documentación, en esta oportunidad, se limita a la existente en la *Zona Agraria* de Junín, oficina dependiente del Ministerio de Agricultura, donde se encuentran los expedientes de reconocimiento de las comunidades de la región.⁸

Al examinar esta documentación, así como también las de las antiguas notarías de Jauja y Huancayo, la de los dos Juzgados de Tierras y la existente en el Archivo General de la Nación, se pudo constatar que hasta la década de 1870 las comunidades no aparecían como unidades "realmente" actuantes. De hecho, sólo de manera muy ocasional se mencionaban a comunidades o autoridades comunales, como agentes en litigios o acuerdos de transacciones y de compra-venta. Lo que aparecía eran individuos, familias, a veces "pueblos", quienes se enfrentaban o establecían contratos. Las pocas veces que se hacía alusión a las comunidades fue con ocasión del manejo de tierras de cofradías (organizaciones con fines de culto que funcionaban dentro de las comarcas de la región). Se hallaron así dos casos de enfrentamientos entre comunidades, por asuntos de tierras de cofradías, uno de los cuales se había iniciado en 1765 (caso 26).

Quizás ese silencio comunal responda a defectos de la documentación, en el sentido que el desenvolvimiento de estas instituciones no pasaba por notarías o instancias del Estado; pero ¿por qué ello habría de cambiar a partir de la década de 1870? Una razón más plausible sería que en el medio siglo que siguió a la independencia hubo en la región una relativa abundancia de tierras, lo que llevó a un período de

"paz social" en el campo y a la ausencia de transacciones y conflictos entre comunidades. Ese medio siglo fue, además, un período de una gruesa afluencia de forasteros, cuya presencia debió alterar las organizaciones comunales. En 1830 y 1876 la población de la antigua provincia de Jauja se duplica, no sólo por el crecimiento interno, sino también por la afluencia de inmigrantes.

En una segunda etapa, a partir de la década de 1870 y de la víspera de la guerra del Pacífico, las comunidades sí menudean en la documentación. Las hallamos en litigios por tierras contra particulares, sus propios comuneros; contra agentes del Estado, como gobernadores o subprefectos, luchando contra minas, enganchadores y gamonales; también contra otras comunidades. Constantemente nombraban "personeros" para que las representasen en los conflictos, reales o imaginarios, que las envolvían. Entre 1874 y 1943 contamos 25 casos de conflictos claramente intercomunales en los papeles de la Zona Agraria.⁹ (Véase anexo). Tales conflictos ocurrieron principalmente en las provincias de Jauja y de Huancayo (la provincia de Concepción se creó recién en 1958), y en menor medida en las de Tarma y Yauli.

Las comunidades en esta época no sólo aparecían litigando sino también comprando tierras a particulares, o vendiéndoselas, aunque éste último caso fue menos frecuente. Asimismo, no solamente entablaban litigios entre ellas, sino también contra haciendas; pero este último tipo de enfrentamientos no llegan a sumar siquiera la mitad de los casos de conflicto intercomunal. No todos los enfrentamientos intercomunales llegaron al litigio judicial; algunos fueron simplemente resueltos apelando al arbitraje de las autoridades estatales (gobernadores o subprefectos) o resueltos finalmente entre las propias autoridades comunales, firmándose posteriormente una acta de "transacción" o de "conciliación" ante un notario.

Procedamos a una clasificación de los conflictos intercomunales. Si tomáramos en cuenta la materia del enfrentamiento, tendríamos que salvo en cuatro casos, todos fueron

por el control de pastos y de tierras –más lo primero que lo segundo. Evidentemente éste era el recurso que en esta época se convirtió en escaso, ante el crecimiento de la población.¹⁰ Los cuatro casos que no fueron enfrentamientos por pastos o tierras, fueron: uno (entre Comas y Canchamalca; caso 2), por conflicto de poder entre una capital de Distrito y su anexo. La población de este último, dirigida por sus autoridades, se negaron a cumplir faenas de trabajo y entregas de materiales impuestas por la capital. Otro, un pleito desencadenado por mutuos saqueos, sin razón aparente, que caería dentro de los llamados “conflictos imaginarios” según la tipología de Mack y Snyder¹¹ (Carhuacallanga contra Huayllahuara, en el límite con Huancavelica; caso 13); y otros dos casos de separaciones de comunidades sin acarrear problemas de repartición de tierras. Estos dos últimos podrían eventualmente ubicarse dentro de los casos de conflictos por poder, o en otra forma, por filiación étnica.

Propongamos ahora otra entrada a la clasificación, de estilo más empírico y pegado a los documentos. Tenemos así que diez de los 23 casos (excluyendo ya los de Comas-Canchamalca y Carhuacallanga-Huayllahuara), son enfrentamientos del tipo comunidad-madre versus comunidad-hija; siete son conflictos por linderos y/o pastos limítrofes; cinco, por tierras, no necesariamente limítrofes, sino más bien del tipo “islas” o “archipiélagos” ubicados dentro del territorio de la otra comunidad; y además hay un caso (No. 25), finalmente, que combina estos dos últimos tipos. Es muy probable que en estos trece casos de conflictos por tierras o pastos se incluyan otros más de enfrentamientos comunidad-madre versus comunidad-hija; pero las evidencias no permiten demostrarlo en el momento.

Examinemos los conflictos entre comunidades madres e hijas (casos Nos. 5, 7, 9, 14, 15, 22, 23, 24 y 27).

Las comunidades originarias, presuntamente herederas directas de las reducciones coloniales establecidas en los finales del siglo XVI, eran relativamente pocas en la región y se identificaron con las primeras capitales distritales. En 1846, dos años después de introducida la nueva demarca-

ción política, que definió los Departamentos, las Provincias (en reemplazo de los antiguos “Partidos”) y los Distritos (que reemplazaron a las “Doctrinas”), existían nueve capitales distritales en la antigua provincia de Jauja, identificadas con otras tantas comunidades; a saber: Apata, Cincos, Comas, Concepción, Huaripampa, Jauja, Mito, Orcotuna y San Jerónimo. Ellas se asentaban en el valle del Mantaro (Comas, en el valle afluente del Tulumayo) y controlaban tierras en las alturas para efectos de la actividad ganadera. En las punas se habían instalado también algunos propietarios particulares, en virtud de compras o sucesivas “Composiciones de tierras” habidas en la época colonial. Tanto los pequeños propietarios particulares, como los hacendados y las comunidades, remontaban sus títulos a la gran “Composición” que hubo en la región entre 1713 y 1714.

En las punas se conformaron Estancias y luego pueblos con población permanente. En el transcurso del siglo XIX algunos hacendados transfirieron sus pastos a pequeños propietarios y a las propias comunidades originarias, como por forasteros provenientes de otras comunidades o de otras regiones. Estas aldeas consiguieron abrir algunos terrenos de cultivo intermitente en las alturas, logrando una mayor autonomía en su canasta de consumo con respecto a los pueblos asentados en la parte baja.

Con el correr del tiempo esos anexos de las punas buscaron su emancipación política. Ella les permitía una relación más directa con el Estado, autonomía en el manejo de la caja fiscal y librarse del pago de arbitrios (algunos pueblos anexos de San Jerónimo se quejaban de los arbitrios impuestos por la capital distrital de sus artesanías) y del cumplimiento de faenas colectivas y de entrega de materiales que sólo beneficiaban a la comunidad madre.¹² En efecto, los pueblos grandes del valle emprendieron en el siglo XIX diversas obras, como construcciones de escuelas, locales comunales o del Ayuntamiento, apertura de caminos, puentes y también canales de riego, etc. Para ello convocaban el trabajo de “todos los comuneros”, entre quienes incluían a todos los del Distrito que controlaban, y obligaban a los ane-

xos a contribuir con tejas, adobes, puertas, etc. Como repetidas veces se quejaron los anexos, tales obras no les reportaban beneficios. Percibieron entonces estas relaciones como profundamente asimétricas e injustas y buscaron su emancipación; ya sea luchando por constituir una nueva cabeza de distrito o procurando deslindar claramente que ellos eran "otra" comunidad.

El asentamiento y la asimilación de forasteros en las aldeas anexas fue seguramente un ingrediente importante en crear nuevas identidades, desafiándose de las antiguas, que los emparentaban con la comunidad madre. En pocos casos (solamente dos: el 5 y el 15), la ruptura es pacífica, no poniendo obstáculos la comunidad madre para la emancipación de la hija; ya sea por no poseer intereses en el territorio de ésta o por buscar la preservación de la paz. Pero en la mayoría de los casos la separación se da a través de un abierto conflicto, en el cual la comunidad madre procura mantener su territorio de dominio. Aun cuando ésta se resigne a la independencia de su antiguo anexo, el conflicto se da en la repartición de las tierras y los pastos. De un lado, la comunidad madre no quiere perder el acceso a los pastos de la puna, que permiten su actividad ganadera, complemento sustancial de la economía campesina en la región. De otro, reclama, con razón, poseer títulos de dominio de pastos y tierras en las alturas, ya sea por compras realizadas con aportes de dinero o por "posesión inmemorial". En uno de los casos, la comunidad de Ricrán señala que de permitirse la emancipación de sus anexos, la propia existencia de la comunidad se vería amenazada con dicha desmembración (caso 22).

Sin embargo, casi siempre el anexo consigue su independencia, constituyéndose en una nueva comunidad. El problema de la repartición de los pastos, y eventualmente tierras, se resolvía comprando la comunidad hija tales derechos a la madre. Las sumas con que se practicaba la transacción eran bastante fuertes (varios cientos de libras de oro, y a veces más de mil libras, que los notarios testificaban haber presenciado la entrega). Los comuneros de la nueva comu-

nidad reunían colectivamente la cantidad, según el tamaño de las parcelas que ya controlaban o de las que habrían de tomarles. A fin de no perder totalmente el acceso a los pastos de la puna, las comunidades madre frecuentemente obtenían reservar algunos espacios para ellas o que se estableciera un condominio sobre los pastos. Esta transacción era en el futuro la fuente de otros conflictos, por linderos o "daños" (invasión de animales en los predios vecinos).

Es fácil ver que dentro de un tiempo el problema se reproduciría, cuando la nueva comunidad se convirtiera, en un ciclo casi indefinido, en comunidad madre de nuevos anexos. Cuando estos pretendan su emancipación, ella reclamaría entonces haber comprado el territorio con el aporte de todos sus miembros. Piénsese que hoy en día el número de comunidades en el espacio de lo que fue la antigua provincia de Jauja supera ya los 300 (eran solamente nueve en 1846). Algunas de las comunidades emancipadas tuvieron éxito en convertirse en cabezas distritales; considerándose en la memoria colectiva local a los dirigentes de tal conquista como héroes populares, y al hecho mismo como un acontecimiento histórico y feliz (como puede comprobarse leyendo las muchas "monografías históricas" escritas por personajes locales acerca de sus pueblos).¹³ En 1876 el número de distritos había aumentado a 17 (contándose nueve en la provincia de Huancayo y ocho en la de Jauja) y en 1940 a 43 (24 en Huancayo y 19 en Jauja).

Como se advirtió al inicio, este interminable proceso de fragmentación limita cada vez más los eco-sistemas de cada comunidad. Pero debe reconocerse que, contra lo sugerido por Mayer (1985:69), no es el Estado quien principalmente alienta este proceso, sino que el mismo nace del proceso histórico de las propias comunidades. Tal parece que cada concentración aldeana, una vez alcanzado cierto nivel, aspira a transformarse en una comunidad autónoma. Lo que nos induce a pensar que, en el caso de la región del valle del Mantaro, estamos ante la presencia de modelos de comunidad aldeana de tipo universal, y no de viejos modelos "andinos", en los que la filiación étnica o totémica prime sobre la econo-

mía cotidiana.

Tenemos, además, siete (u ocho) casos de conflictos por linderos (casos Nos. 1, 6, 8, 10, 11, 12, y 17). Se trata de zonas de pastos, aunque ocasionalmente ellos incluyen terrenos de cultivo poco intensivo. No necesariamente se trata de enfrentamientos entre comunidades madres e hijas; a veces es el caso de dos anexos en camino a independizarse o de dos comunidades antiguas. Los litigios se ven precedidos o acompañados de batallas campales, el saqueo de las cosechas o el apresamiento de animales. No siempre el pleito llegaba ante el juzgado, puesto que en ocasiones se pactaban arreglos entre las partes directamente, los que luego se legalizaban en alguna notaría. Lo más frecuente era, sin embargo, que una vez iniciado el juicio, en el que no solamente se ventilaba la cuestión de los linderos, sino también las acusaciones de muertos y heridos en los enfrentamientos con piedras y palos, las partes en conflicto llegaban a un arreglo amistoso, haciendo desistimiento de sus demandas en el juzgado, incluyendo las de los heridos.

En el caso del conflicto entre dos anexos de una misma comunidad, las autoridades de la comunidad central solían arbitrar y, por lo menos en un caso (el No. 11), conseguir un arreglo amistoso, basado en el uso común de los pastos en litigio. En otras ocasiones se recurría al arbitraje de la autoridad de la provincia (el subprefecto). Pero en líneas generales las comunidades recelaban mucho de la neutralidad de las autoridades estatales; especialmente en el nivel de gobernadores.

Los linderos de pastos en la época colonial eran bastante vagos; casi podría decirse que no existían linderos, en el sentido preciso del término. Esto reflejaba la abundancia de tierras y la escasez de hombres. En el siglo XIX se inició la práctica de colocar hitos y en general se advierte un mayor cuidado en la "linderización" o "alinderamiento". Tienden a desaparecer así los antiguos "echaderos": vastas extensiones de pastos en las punas en las que dos o más comunidades colindantes soltaban sus ganados sin crearse problemas en el uso compartido. El rápido crecimiento de la población en el

siglo pasado, la desaparición del Estado colonial, que si bien expoliaba, también "protegía" los territorios comunales, y el avance en el proceso de mercantilización de la economía regional, hizo de tierras y pastos un recurso escaso.

En la medida que la explotación del territorio se hizo más intensiva, las posibilidades de la organización comunal para mantener una fórmula colectivista en el uso de los recursos, se fueron volviendo cada vez más y más estrechas. O, en otras palabras, las presiones por autonomía en sus decisiones económicas, por parte de las familias, se tornaron más fuertes.¹⁴ La más estricta delimitación de los pastos fue una consecuencia de este proceso. Hacia las décadas finales del siglo XIX muchas comunidades se lanzaron a la tarea de "levantar planos". Para ello contrataban los servicios de ingenieros, cuyos servicios eran pagados con el aporte de los comuneros. La intención era luego legalizar el plano ante las autoridades competentes, a fin de contar con una garantía legal para el usufructo del territorio. El solo hecho de "levantar planos" era percibido como una amenaza por las comunidades vecinas; hubo conflictos desatados sólo por este hecho, antes de que la comunidad supuestamente agresora hubiese comenzado en sí la tarea de la elaboración del plano.

El conflicto se producía, no por la intención de una comunidad de usurpar pastizales de la colindante, sino por el sólo hecho que una de ellas se propusiese "linderizar". Probablemente, en estos casos se producía un conflicto de intereses: a una comunidad le interesaba la linderización mientras la otra prefería mantener el condominio; probablemente por hallarse ésta en un menor grado de mercantilización, o por carecer de una presión demográfica interna importante.

Una solución común en estos conflictos fue también la venta de los parajes en litigio por parte de una comunidad en favor de la otra. Realizada la transacción se procedía al establecimiento de los linderos, poniéndose esta vez mucho cuidado en señalar los hitos; por ello se valían de los ríos, peñascos, ángulos geométricos; y cuando esto no era posible, se colocaban hitos artificiales.

Con la introducción de límites precisos se dificultaba a veces los acarreo de ganado; la simple intromisión de un animal en el territorio vecino durante las labores de pastoreo podía significar la pérdida del mismo y la denuncia penal por "daño". A fin de esquivar tales problemas se señalaba en las actas de transacción, que se permitía el libre tránsito y la irrupción "casual" de animales. El decomiso de los animales sólo procedería en el caso que estos permaneciesen por más de 24 horas en el territorio ajeno o si la invasión fuese reiterada. Los trasgresores de los arreglos serían castigados con fuertes multas; siendo las autoridades comunales quienes se responsabilizaban por el cumplimiento.

Adicionalmente, hallamos cinco (o seis) conflictos por tierras (no pastos), no necesariamente limítrofes (casos Nos. 3, 4, 14, 16 y 21). Estos pleitos tenían muchas veces su origen en la separación de las comunidades hijas. Ocurría que algunas familias moradoras en la nueva comunidad mantenían el usufructo de tierras de cultivo en la comunidad madre (a través de compras o por herencia). También se daba el caso inverso: integrantes de la comunidad madre con tierras en la comunidad derivada. Rara vez se contaba con los títulos de posesión en regla, por lo que había de convocarse a testigos: personas ancianas, vecinos de otras comunidades o autoridades o personajes importantes de la sociedad local. Por ello era muy importante mantener buenas relaciones con estos potenciales testigos. Cuando se exhibían los títulos, era frecuente que estos discreparan. En el conflicto entre las comunidades de Hualhuas y Saño, por ejemplo (caso 17), la primera argumentaba tener títulos del virrey García Hurtado de Mendoza, mientras la segunda, los de Catalina Huanca.

Los pleitos por tierras también sucedían a raíz de la posesión de antiguas tierras cofradiales. En tales casos la comunidad hija reclamaba derechos por estas tierras, ahora cautivas en la comunidad madre, quien proclamaba su derecho a su posesión exclusiva. Las soluciones fueron a veces la venta del terreno; en otros casos se establecía la propiedad en condominio, pero arrendando el terreno y procediéndose a la

repartición de la renta. Condominio, en estos casos, no implicaba entonces trabajo colectivo o cooperativo, sino simplemente dicho reparto.

En el caso de tierras que no eran cofradiales y en que no se procedió a la venta como medio de resolución, se procedió a respetar la posesión de una comunidad de terrenos albergados en el espacio de la obra, estableciéndose cuidadosamente los límites de estos "archipiélagos". Dado que el compromiso para el cumplimiento de las "minkas" o faenas colectivas alcanzaba a todos aquellos que usufructuaban tierras en el territorio de la comunidad receptora en lo concerniente a "servidumbres" de agua y otros manejos del ciclo de cultivos; dos, que cumpliría sus "minkas" únicamente en la comunidad en la que residía (casos 11 y 25). En un caso, no obstante (No. 25), algunas familias moradoras en la comunidad madre, respetándose dicho deseo. Aquí se presentó un caso de clara contradicción entre la práctica económica y la filiación étnica. El resultado era la mantención de una doble filiación, que sería importante rastrear en el tiempo.

Finalmente, procedamos a resumir las causas de estos conflictos intercomunales en la antigua provincia de Jauja en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras del presente, e intentemos establecer su significado.

Una primera causa tuvo que ver con un cambio institucional en el nivel de la organización política del país: la introducción del régimen de municipalidades en la década de 1840. Mediante dicho régimen se estableció una línea de jerarquía claramente delimitada en el acceso al poder: Departamentos, Provincias y Distritos. Si bien esta reforma puede hallar sus antecedentes en la delimitación borbónica de Intendencias, Partidos y Doctrinas (establecida en 1784) y, antes aún, en el sistema de Audiencias y Corregimientos coloniales; el sistema colonial tenía una diferencia fundamental con el republicano. Esta consistía en la existencia de múltiples vías de acceso al poder y de mecanismos de control recíprocos. El Corregidor, el Visitador o el Protector de Indios, podían ser utilizados paralela y eficazmente desde una remota comunidad de indígenas para persuadir a las instan-

cias de decisión. Este sistema de poder de instancias superpuestas y mutuamente controladas desaparecieron con la República; lo que ocasionó que nadie quisiera perder terreno en la nueva red arborescente de la representación política.

Un segundo elemento importante en la génesis de los conflictos fue la presión demográfica. Los 60 mil habitantes de la antigua provincia de Jauja en 1830, se transformaron en 121 mil con ocasión del censo de 1876, y en 223 mil con ocasión del de 1940. Hacia 1880 la población regional recuperó el nivel presente antes de la Conquista, calculado en 135 mil habitantes por John Rowe, según menciona Adams (1959: 11). Esta fuerte recuperación demográfica terminó con la existencia de tierras vacías, incrementando la presión sobre los recursos.

Otro factor importante fue la creciente inserción de la economía regional en una economía de mercado a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Ella se daba no solamente orientando la producción agraria para la venta, y ya no para el mero autoconsumo, sino también a través de migraciones estacionales que la población campesina practicaba hacia los centros mineros y los fundos del cercano oriente a fin de conseguir moneda.¹⁵ Este proceso incrementó el valor de la tierra y los pastos, surgiendo una mayor preocupación para su delimitación y control. Dentro de las propias comunidades surgieron fuertes presiones de parte de las familias para privatizar el usufructo, sino la propiedad, de antiguas heredades colectivas: tierras cofradiales, pertenecientes al Municipio o a la comunidad en tanto persona jurídica. La idea era incorporar estas parcelas al circuito mercantil, del que su naturaleza de "bien común" hasta el momento las había marginado.

Los conflictos intercomunales también se desataron como resultado de la liquidación de antiguas filiaciones tribales y la formación de nuevos referentes de identidad, de tipo más bien local o aldeano. La erradicación de los sistemas coloniales de recaudación fiscal, que gravaban al "común", como tal, antes que a los individuos o familias, sumada a los

efectos de la llegada de contingentes de forasteros de las provincias y distritos vecinos, llevaron a este proceso (véase Samaniego 1978 y 1980). La desaparición de las viejas lealtades, que antaño dieron legitimidad a las relaciones asimétricas entre las comunidades madres y sus anexos, fue otro ingrediente decisivo para la verificación de las luchas intercomunales.

La promulgación del Estatuto de Comunidades Indígenas en 1920 por el Presidente Leguía, tuvo, por otro lado, efectos análogos al de las leyes de la municipalización en la década de 1840. Si con ésta surgió el arrebató por convertirse en distrito independiente, con aquella apareció "el sueño de la comunidad propia": autónoma e independiente. Así como los anexos pugnaban en el siglo pasado por ser reconocidos como distritos, a partir de 1920 todas las comunidades "hijas" comenzaron a luchar por su reconocimiento independiente, desligándose de su antiguo tutelaje. Ello les abrió oportunidades para una relación más directa con el Estado y, sobre todo, con su recién estrenada política indigenista —traducida frecuentemente en subsidios, donaciones y un régimen en general "proteccionista".¹⁶

Por último, intervino el rol de "los agitadores". Coloco este factor al final debido a que, en nuestra opinión, tuvo menor relevancia que los otros. Es frecuente entre los "campesinistas" señalar a los agitadores extraños como los responsables de la violencia y los conflictos internos en la sociedad campesina, dado que en su concepción ésta es básicamente "buena" e incapaz de ejercer violencia y generar contradicciones dentro de sus miembros. Cuando ello sucede, acusan como culpables a elementos ajenos: las autoridades del Estado, el "capitalismo" o "el mercado".

Ciertamente, hubo sujetos interesados en desatar y prolongar los litigios intercomunales. Gamonales y hacendados, que aplicaban la máxima de "dividir para vencer" y "tinterillos". Estos eran abogados o aprendices de tales, que vivían de los ingresos que les daba el trabajo de gestión y representación de las comunidades en los litigios judiciales. Uno de los tipos de documentos más recurrentes en los li-

bros notariales son los testimonios por los cuales una comunidad otorgaba poder a un individuo para que la representase en diversas causas judiciales. Estos personajes no eran generalmente miembros de la comunidad, sino mestizos que deambulaban por la región ofreciendo sus servicios. Historiadores y antropólogos han solido condenar moralmente a estos tinterillos; pero es necesario también reconocer que su labor ayudó a muchas comunidades a defenderse de las pretensiones de gamonales y hacendados, por la vía judicial.

Pedro Angelino Turín transcurrió algunos años de su vida, por lo menos entre 1910 y 1923, en el valle del Mantaro. Fue apoderado ante los tribunales y notarios de por lo menos una docena de comunidades en dicho período. Promovió muchos litigios, varios de los cuales derivaron en enfrentamientos inter-comunales. En una oportunidad fue denunciado como un sujeto nefasto, que "había hecho de ser apoderado de las comunidades su medio de vida". Cuando mi imagen de él era la de un tinterillo mezquino, que explotaba impunemente la existencia de antagonismos entre diversas comunidades, dí con un documento en que una autoridad lo denunciaba como "agitador comunista".

Finalmente, Pedro Turín resultó ser un limeño, descendiente de italianos; presuntamente un intelectual, y miembro de la Asociación Pro-indígena Tahuantinsuyu. Cumpliendo un encargo de la Asociación, y seguramente motivado por una gran sensibilidad hacia las injusticias cometidas contra los indios, se trasladó a la sierra central a fin de velar por los derechos de las comunidades. Un personaje, en suma, lleno de buenas intenciones, pero que, como el hechicero de los cuentos, terminó desatando males que luego fue ya incapaz de conjurar.¹⁷

Terminemos estableciendo un balance de estos conflictos intercomunales, que de modo más importante que el enfrentamiento comunidad-hacienda, delinearon la historia de la región de la sierra central. Primero, quisiera señalar que en la documentación se advierte claramente que las comunidades percibían los conflictos como negativos. Procu-

rabán evitarlos y, si esto no era posible, resolverlos prestamente. Constantemente sus autoridades se quejaron de que los litigios les ocasionaban pérdidas en las cosechas, de animales, de dinero, e incluso de vidas. Igual que a la mayor parte del mundo, nada les parecía mejor que trabajar y producir en paz. Tanto era esto así que en ocasiones algunas comunidades terminaban cediendo sus derechos sobre algunos bienes en disputa, con el único fin de comprar la paz. Desde este punto de vista resulta falso, que dentro de su percepción, el conflicto fuera funcional a la reproducción de su sistema social, como eventualmente pudiera pensarse a partir de la experiencia de otras regiones.¹⁸

Otra de las consecuencias de los conflictos fue la pérdida de poder de las viejas élites distritales, ya documentada por Alberti y Sánchez (1974) para el caso de Mito, en el mismo valle del Mantaro. La descentralización distrital despojó a aquellos sectores de su capacidad de control y usufructo de amplios sectores de la economía campesina. El mayor grado de articulación con el Estado y con el mercado nacional, terminó desenmascarando la ideología de la reciprocidad, que antes tan eficientemente permitió el funcionamiento de relaciones asimétricas de intercambio.

ANEXO

Conflictos intercomunales en la antigua provincia de Jauja, según expedientes de la Zona Agraria de Junín

1. Comunidades de Cullhuay contra Yantac, 1888.*
2. Comas contras Canchapelca, 1937.
3. Llocllapampa contra Huaripampa y Muquiyauyo, 1921.
4. Muquiyauyo contra Paccha-Huaripampa, 1925.

* Las fechas son referenciales. A veces se refieren al año en que sentó la denuncia o demanda ante las autoridades por parte de uno de los litigantes; otras, a la oportunidad en que se expidió el dictamen o sentencia; en otras, finalmente, al momento en que se "protocolizó" el arreglo ante el notario.

5. Canchamalca contra Chupa, 1935.
6. Comas contra Pomamanta, 1940.
7. Chaquicocha contra San Roque de Huarmita, 1938.
8. Chaquicocha contra Chala, 1937.
9. Chaquicocha contra Santa Rosa de Huarmita, 1927.
10. Chaquicocha contra Quero, 1924.
11. Tistes contra San Blas, 1915.
12. Vicso contra Tistes y Alata, 1918.
13. Carhuacallanga contra Huayllahuarca, 1921.
14. Colca contra Laria, 1851.
15. Huahuanca contra Ragra y Rimaycancha, 1917.
16. San Jerónimo contra Apata, 1914.
17. Huallhuás contra Saño, 1874.
18. Huallhuas contra Cajas, 1923.
19. Apata contra barrio Piñiscancho, 1914.
20. Chicche contra San Antonio, 1913.
21. Concho contra Marco, 1880.
22. Ricrán contra Jajchaca, 1938.
23. Marco contra Tragadero, 1889.
24. Comas contra Chaca, 1943.
25. Viquez contra Huacrapugui y Cacas, 1922.
26. Chongos contra Huasicancho, 1833.
27. Apata contra Masma-Chicche, 1915.

NOTAS

1. En 1969, año de la Reforma Agraria, se hallaban reconocidas 2.338 comunidades; en el momento se supera ya largamente las cuatro mil.
2. Véase, por ejemplo, la *Presentación* de Alberto Flores-Galindo al libro editado por él (1987).
3. La población comunera se estima en unos tres millones [ver Efraín Gonzales de Olarte (1984: 17)] y la población nacional en algo más de 21 millones, de la que un 40% es población rural.
4. Para el caso de la sierra central peruana, véase por ejemplo, Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez (1974) y, sobre todo, el ya clásico libro de Florencia Mallon, titulado precisamente "La *Defensa* de la Comunidad..." (1983) (cursivas mías). Ahí expresa que si bien menudeaban los conflictos internos e intercomunales, las partes se cohesionaban frente a la aparición de un enemigo externo (p. 32). Esto resulta bas-

tante lógico y, de hecho, forma una parte bien conocida de la teoría del conflicto; pero debiéramos añadir que la aplicación de este principio ("el conflicto con grupos externos aumenta la cohesión interna") en un contexto histórico cambiante es complicada; para decirlo de otro modo, la regla es aplicable siempre y cuando el grado de integración de las corporaciones o grupos sociales no se halle demasiado mellado, como en nuestra opinión ocurrió con las comunidades indígenas durante el siglo XIX. Si dos comunidades se hallaban en litigio, la aparición amenazante de un hacendado podía culminar, no en una suspensión de las hostilidades intercomunales a fin de enfrentar conjuntamente al hacendado, sino más bien en la formación de una alianza entre una de las comunidades litigiosas y la hacienda, en contra de la otra comunidad.

5. Este hecho, además, ha sido común en otros contextos, y particularmente en los Estados Unidos, respecto a los estudios sobre las comunidades rurales. Véase E.F. Schumacher (1973) y Howard Newby y Eduardo Sevilla-Guzmán (1938: V).
6. En 1860 la comunidad de Chupaca defendió al anexo de Acac. Zona Agraria de Junín; expediente de Acac-Bellavista. Cod. 49, 1960.
7. Sobre la política del Estado peruano frente a los indios véase Thomas Davies Jr. (1974).
8. Agradezco a Ramiro Villa, diligente funcionario de la Zona Agraria, por las facilidades concedidas para el trabajo en el archivo. Asimismo, a Jorge Bracamonte, por haberme asistido en dicho trabajo.
9. Nuestra revisión de los expedientes comprendió hasta aquellos en los que los conflictos se iniciaron por lo menos en 1924. Después de esta fecha se desataron, obviamente, muchos otros enfrentamientos entre comunidades.
10. Sobre la existencia de tierras vacías, véase el libro de Nelson Manrique (1974: 148-149).
11. Este tipo de conflictos, según Mack y Snyder, se refieren a enfrentamientos que carecen de causas "reales"; no son conflictos en los que se disputan recursos escasos o cuotas de poder. Más bien se trataría de luchas desatadas por factores tales como la mutua suspicacia, la tradición histórica o el error. Cfr. Raymon Mack y Richard Snyder (1974).
12. El archivo de la Prefectura de Junín está lleno de reclamos de los anexos acerca de los abusivos pedidos de materiales, pongos y postillones, que recibían de las capitales distritales. Más ilustraciones acerca de las desiguales relaciones entre los anexos y las capitales, pueden verse, también, en el libro ya citado de Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez (1974: cap. 2) y el artículo de Carlos Samaniego (1978).
13. A propósito pueden verse los trabajos citados en la nota anterior, así como los de Carlos Samaniego (1980).
14. Sobre la creciente presión ejercida por las familias para ganar independencia en su manejo económico, véase el trabajo de Enrique Mayer (1985) y también el de Daniel Cotlear (1988).

15. Véanse los trabajos de Florencia Mallon (1983) y Nelson Manrique (1987). Sobre la migración minera, mi trabajo (Contreras, 1988).
16. En los expedientes de las décadas de 1920, 1930 y 1940 del archivo de la Zona Agraria, abundan las solicitudes de reconocimiento como "comunidades" de antiguos anexos. La reacción de las autoridades estatales fue enviar un funcionario para que evalúe, sobre el terreno, el grado de desarrollo y autonomía logrado por el centro solicitante. Los informes de estos funcionarios concluían siempre en que el anexo había ya alcanzado los niveles necesarios para que la petición fuese admitida, o, en su defecto, que estaba en proceso de alcanzarlos y bien podía accederse desde ya a la solicitud.
17. Datos sobre Pedro Angelino Turín pueden hallarse en diversos expedientes del Archivo de la Prefectura de Junín, entre los años de 1910 y 1923, así como en algunos de la Zona Agraria.
18. Por ejemplo la de Ayacucho, según el trabajo de Jaime Urrutia (1988). También en el trabajo de Tristan Platt, sobre "Pensamiento político aymara", puede hallarse la idea del conflicto intercomunal como elemento ritual y finalmente cohesionador del sistema social; léase también la nutrida bibliografía sobre "el tinku" en el sur andino.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Giorgio y Rodrigo SANCHEZ

1974 *Poder y Conflicto Social en el Valle del Mantaro* (Lima, IEP)

CONTRERAS, Carlos

1988 *Mineros y Campesinos en los Andes. Mercado Laboral y Economía Campesina en la Sierra Central, Siglo XIX* (Lima, IEP)

COTLEAR, Daniel

1988 "Cambio Institucional, Derechos de Propiedad y Productividad en las Comunidades Campesinas" en *Revista Andina* (Cusco), Año 6, No. 1

DAVIES, Thomas

1974 *Indian Integration in Perú: A Half Century of Experience, 1900-1948* (Lincoln, University of Nebraska Press)

FLORES GALINDO, Alberto

1987 "Presentación" en Alberto Flores Galindo (ed.), *Comunidades Campesinas, Cambios y Permanencias* (Chiclayo, CES)

GONZALEZ DE OLARTE, Efraín

1984 *Economía de la Comunidad Campesina* (Lima, IEP)

MACK, Raymon y Richard SNYDER

1974 *El Análisis del Conflicto Social* (Buenos Aires, Nueva Visión)

MALLON, Florence

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalista Transition 1860-1940* (Princeton, Princeton University Press)

MANRIQUE, Nelson

1987 *Mercado Interno y Región. La Sierra Central 1820-1930* (Lima, DESCO)

MAYER, Enrique

1985 "Production Zones" en Shozo Mazuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.) *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementary* (Tokio, Tokio Press)

NEWBY, Howard y Eduardo SEVILLA GUZMAN

1983 *Introducción a la Sociología Rural* (Madrid, Alianza Universidad)

SAMANIEGO, Carlos

1978 "Peasants Movements at the Turn of the Century and the Rise of the Independent Farmer" en Norman Long and Bryan Roberts (eds.), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Perú* (Austin, University of Texas at Austin)

1980 "Campesinado en el Perú" en *Estudios Andinos* (Lima), No.6

SCHUMACHER, E.F.

1973 *Small is Beautiful* (Londres, Paladin)

URRUTIA, Jaime

1988 "Territorialidad y Conflicto Intercomunal En Ayacucho, Siglo XIX" Ponencia al Seminario *La Comunidad Campesina en la Historia del Perú* (Lima, IEP)

**Los campesinos leen su historia:
un caso de identidad recreada
y creación colectiva de imágenes
(Los comuneros canas en Cusco, Perú)**

Luis Miguel Glave

El crecimiento de la estrategia campesina de enfrentamiento del mercado y de la reproducción biológica y social debía chocar con el hambre de recursos que el sector mestizo o misti venía desarrollando desde mediados del siglo XIX. Los abusos por expropiación de tierras se dieron desde hacía un largo tiempo,¹ pero se agudizaron a fines del siglo XIX, al amparo de una ley que de alguna manera retrotraía en algo la legislación hasta las normas liberales de inicios de la República. Se trataba de la ley de 1899 respectiva a los terrenos indígenas. Alguna vez se consideró que esa ley reconoció implícitamente la existencia de las llamadas comunidades indígenas, amparando sus propiedades colectivas en una reedición del apoyo estatal que desde la colonia se dio a los indios para garantizar la reserva colonial de mano de obra. En esa oportunidad fueron otros los intereses que la originaron. Los campesinos pudieron ver en este tipo de

legislación alguna garantía a sus posesiones, pero lo que ocurrió fue que dentro de las colectividades campesinas, al desarrollarse una de las formas de posesión y usufructo, de carácter individual, se abrió paso a la posibilidad de mayores enajenaciones como realmente ocurrió.²

El esquema de exacciones era muy simple: al diferenciarse el acceso a los recursos internos dentro de las colectividades campesinas y primar algunas veces el uso individualizado por familias, los conflictos por linderos y por herencia dieron lugar a ventas tras las que se ocultaban los intereses de los mistis. Amparados en un poderoso local, algunos linajes lograban defender sus tierras o ganar las de otras familias, terminando el control de las mejores tierras o pastos en poder de los llamados gamonales. Ello fue más dramático en la época que trataremos que cuando fue planteado el problema todavía en el siglo XIX. Cuando se suscitaban problemas, los mistis presentaban verdaderos o fraguados contratos escritos, frente a la sola tradición verbal de los linajes campesinos, de ahí que las autoridades, vinculadas a los mistis por supuesto, amparan a éstos y acusaran de "*fabuladores y viles*" a los indios desde su "*idiosincracia*". Los abusos por servicios personales y la agitación campesina en su contra, particularmente en Chucuito y el actual departamento de Puno fueron otro detonador de conflictos y nueva conciencia campesina.³ Los abusos denunciados por los campesinos tienen características de exacciones directas y violentas. Implicaban compromisos serviles de trabajo y el uso directo del poder y la violencia. Tenemos casos de pastores que debían pagar ovejas supuestamente perdidas por ellos y eran expropiados, o expropiaciones por falta de pago de arrendamientos de las propias tierras campesinas que eran anexadas en los fundos de los mistis. También, el incumplimiento del pago de tributos que eran cobrados coactivamente en especies. Todas estas cobranzas y embargos implicaban el uso de la violencia y la fuerza local, de carácter étnico, con mestizos reclutados en bandas y apoyados por una pequeña y dispersa gendarmería cuando era menester. Ello condujo a un necesario afloramiento de la violencia más primitiva y a los

robos y depredaciones propias de una guerra interna a propósito del control de los recursos.

La situación general que todo esto implicaba era la de una subordinación india que se mantenía en ese dominio interno a cambio de una supuesta protección paternalista y a un sistema de alianzas clientelistas con sus vecinos mistis. La protección que los campesinos recibían de sus señores implicaba resguardo a la rapiña tributaria y estatal pero también a la de los otros mistis. Ese clientelismo terminó invirtiendo las fuerzas y convirtiendo lo que pudo ser un acuerdo de los indios con los mistis en un enfrentamiento cuando éstos se apropiaron de los recursos y pretendían monopolizarlos.⁴

Hay que señalar además que estos pastores no eran pobres, tenían el control de los recursos más estimados para el desarrollo de la ganadería en las punas y manejaban el mercado para satisfacer sus necesidades de moneda y acceder a otros bienes. La situación de las economías campesinas había cambiado radicalmente del estado de penuria por la que atravesaron al promediar la mitad del siglo XIX; habían ampliado sus fronteras de pastos e integrado en un hábil manejo de la zonificación las altas estepas, sus productos habían mejorado en sus términos de intercambio con el mercado exterior al que se vinculaban y la tributación de tipo colonial, que con otros nombres se mantenía, había descendido en su impacto interno sobre los recursos campesinos.⁵ Pero sus intereses estaban enfrentados con los de los mistis. En el contrapunto y en la disputa por los recursos, el enfrentamiento de ambas partes se agudizaba, tenía que explotar. Ello ocurrió en la década que comentamos, cuando la rebelión estuvo latente y la ideología y la lucha legal estuvieron en la vida cotidiana.

La coyuntura de 1920 se abrió en el marco del desarrollo de nuevas corrientes políticas que se manifestaban también a nivel local, así como en los cambios sociales y económicos que el desarrollo del mercado y de la nueva sociedad nacional habían introducido.⁶ Las protestas por abusos serviles y por la tierra se hicieron entonces más frecuentes, más ideológicamente cargadas y más irritantes para el sector

misti, ahora convertido en un aletargado conjunto de comerciantes y terratenientes rurales, enfrentados al campesinado de una manera violenta y muy cargada ideológicamente.⁷ Los documentos utilizan incesantemente términos como “gamonal”, “crimen abominable”, “raza miserable” y por supuesto los de “misti” y de “indígena”, comunmente aceptados y manejados por los actores como identificatorios de los grupos. El desarrollo de una ideología campesina del “nosotros”, atada a una historia recreada en el mito, en el ritual y, como veremos, en la protesta legal, fue el factor más saltante que esta coyuntura nos ofrece. Las referencias a las denuncias legales pueden ser cansadoras, en Coporaque, particularmente en Pichigua, en Yauri por supuesto y en toda la zona baja de Langui y Layo.⁸ Todos estos, pueblos de la región de los antiguos indios canas, ubicados al sur del actual departamento de Cusco, en Perú, de donde tomamos el caso que en este trabajo analizamos.

Ello por cierto ocurrió en un marco generalizado de violencia y enfrentamiento. Paralelo a una reformulación de la presencia del Estado que implicó el final “reconocimiento” de las comunidades de indígenas, instituciones que terminarían siendo depositarias del contenido de esta ideología y de esta historia recreada, reductos finales de la defensa del “nosotros” y de la reproducción económica del campesino indio frente a la arremetida mestiza y la subordinación neo colonial.

Tocroyoc 1921

No bien iniciado el período gubernamental de Augusto B. Leguía, se desataron las tensiones y fue el año 1921 el más violento y representativo de la nueva situación. En una aldea campesina, estratégicamente ubicada en las punas de la flamante provincia de Espinar, se iniciaron las hostilidades. Un jefe o “cabecilla” campesino fue el personaje central, su nombre fue Domingo Huarca Cruz.

Como muchos de los importantes acontecimientos y procesos de la historia de los pueblos, éste de Tocroyoc fue

rescatado por un estudio intuitivo y relevante de hace unas décadas. Fue J. Piel (1969) quien rescató la figura de Huarca y la violencia reeditada en la historia de los canas. El estudio de Piel adolecía de una serie de problemas que han hecho de la difusión del tema parte de una creación imaginaria, pero tuvo indudables aciertos que justifican su trascendencia y pertinencia. Un primer problema que en un estudio de historia rural debe detectarse es que en el texto se presenta a Tocroyoc como una comunidad campesina, cuando no lo es. Tocroyoc era sólo parte de la gran comunidad o hatun ayllu de Antaycama, un grupo indio que durante las reducciones del siglo XVI fue asentado entre los indios Yauri, pero originario de la cabecera étnica de Hatun Cana, es decir, un agrupamiento sociopolítico que mantuvo, por largo tiempo una doble filiación. Pero, a pesar de ese desconocimiento, en cambio, Piel señala muy bien el cambio social que se percibe entre los indios desde fines del siglo XIX. Dice el texto en cuestión que los Huarca fueron ricos y Domingo Personero, en base a la tradición oral.⁹ Las condiciones de la rebelión serían las clásicas de abusos frente a los que reaccionan espasmódicamente los campesinos. En términos de contacto político anota la existencia del Congreso Indigenista convocado en Puno ese año de 1921. Señala que estuvo el movimiento aislado por lo localizado. Su principal acierto creo que es el enfoque que le da en sentido de ser una lucha campesina por la modernidad. La principal causa de objeciones, debe ser por supuesto que en su texto, salvo la alusión equivocada a la segunda mitad de 1921, no da ninguna fecha (!).

Conviene ubicar mejor el proceso económico seguido por el poblado desde fines del siglo XIX. Tenemos para ello los materiales fiscales a nuestra disposición. Entre fines del siglo XIX y 1917, se produjo en Yauri un aumento del número de propiedades ganaderas y de propietarios de esas estancias y ganados. En 1895 se registraron 216 propiedades mientras en 1917 fueron 266; en términos de propietarios individuales, en 1895 fueron 203 frente a 250 en 1917. La mayoría eran propiedades del mínimo de renta imponible, al que estaban sujetos la mayoría de los linajes campesi-

nos. El crecimiento del número de estancias y de propietarios revela el aumento de los pastos y de los espacios en actividad ganadera entre ambas fechas. Pocos fueron los que tenían más de una propiedad, normalmente las familias mistis de poder local. La economía pastoril creció. Entre estos pastores, algunas familias son más representativas, tienen ganado en distintas parcialidades o ayllos de la comunidad de Antaycama y se relacionan entre ellos por parentesco, aumentando su importancia interna dentro del grupo. Los Huarca pertenecían a este grupo. En 1895 los Huarca tenían ocho estancias, todas en la parcialidad de Chorrillo, donde se fundaría Tocroyoc; sólo Mariano Huarca registró dos estancias de su propiedad, uno de los pocos dobles propietarios de todo el distrito. Mientras los Saico, que veremos tenían relación política con ellos, tenían ocho estancias y los Samata una. Es decir, aunque el apellido no figura con la misma proporción que en 1895, es de suponer que no perdieron sus tierras sino que las difuminaron entre la parentela con otros apellidos. No se trataba de la única familia campesina con recursos apreciables, otros casos son todavía más llamativos, pero sin duda que ellos tenían una ascendencia y un poder internos muy apreciables. En este grupo es que creció Domingo Huarca, pensando en formar un pueblo con capitalidad política y liberando su tráfico comercial de la tutela de pueblos languidecientes de mistis como Ocoruro. La rivalidad con Ocoruro y el deseo de profundizar su mercado y ser capital de distrito es una bandera de lucha de Huarca. La lucha por esta reivindicación de carácter político administrativa y comercial, estuvo entonces atada al crecimiento de nuevos poblados que rearticulaban el espacio campesino, lo que arrojó como resultado una nueva fuente de diferenciaciones y conflictos, como este de Tocroyoc y otros en Acocunca y posteriormente en Sillacunca o El Descanso.¹⁰

Volviendo a la narración de Piel suscitadamente, se puede subrayar la evolución de los hechos notables de la historia de este conflicto rural. Huarca, nombrado *cabecilla* presenta reivindicaciones. Hay miedo en los vecinos que conside-

ran a los indios en rebelión. Aparentemente los indios toman o intentan tomar el pueblo de Ocoruro. Señala como antecedente de la final represión lo que ocurrió en Alcasana y Chañi de Pichigua en 1914, cuando mucha gente reclutada por los mestizos atacaron las estancias indias robando ganado y enseres y luego quemando las viviendas. Finalmente, Huarca es asesinado por los mistis.

Otros estudios nos dan alguna otra referencia sobre los sucesos de Tocroyoc. M. Burga (1986) vincula la agitación del año 1921 con los mensajeros del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Como veremos, esta es una realidad muy importante para comprender las agitaciones campesinas. Sabemos también gracias a este estudio que los desórdenes de Yauri se produjeron en mayo de ese año. El dato más importante de Burga es la transcripción del informe del Subprefecto de Espinar, Gregorio Alvarez Valer, del 12 de mayo.¹¹ Burga señala que fue en Yauri la manifestación campesina del 2 de mayo que estremeció a las autoridades y mestizos de la zona, pero fue realmente en Tocroyoc y el día del mercado. Fue encabezada por Huarca, de "la parcialidad grande" de este pueblo, con 4.000 indios a los que se les leyó un comunicado con acuerdos del Comité Central Tahuantinsuyo. Esta fue la única acción documentada del movimiento de Tocroyoc; por lo demás, la toma de Ocoruro que mencionaran las fuentes orales de Piel puede ser el mismo intento de copar la hacienda de Hector Tejada del que otro testimonio local nos informa (Alencastre, 1942). Los campesinos indudablemente estuvieron agitados, pero no hay más evidencias de actos de rebeldía que estas y el recuerdo oral que Piel recogió y que se conserva hasta hoy (Lienhard, 1988).

Por su parte el trabajo de Kapsoli (1984) nos ofrece además la evidencia de la prensa gremial del Comité Central Tahuantinsuyo, que refiere la mitológica inmolación de Huarca, con extracción de ojos y exhibición del cadáver en Ocoruro o Yauri, al estilo de los escarmientos punitivos coloniales. La imagen fue muy difundida entonces en varios escritos políticos.¹² Fue el "mensaje" de forma mítica en que se

convirtió el asesinato del líder, transformado en un mártir de connotaciones simbólicas, por ello la reiteración de figuras violentas propias de las imágenes andinas de sacrificios en pos de redención futura. Además, Kapsoli aporta nuevas evidencias de la ramificada conexión de Huarca con el Comité Central Tahuantinsuyo, gracias a varios memoriales previos que desde Yauri se llevaron a la Asociación Pro-Indígena y a un texto de José Gardella publicado en Buenos Aires en 1923. En ese texto se refiere un memorial de los campesinos de Yauri, Ocoruro y Condorama, obviamente los que conformarían la comunidad Antaycama, donde afirman que las 39 parcialidades de estos pueblos habían dado sus poderes para que los representen a los obreros de Lima que se aprestaban a celebrar el primer Congreso Indígena. Ello ocurría en el centenario de la Independencia del Perú, cuando se fundaba la organización indigenista más importante de la historia moderna andina (Gardella, 1923).

Sabemos algo más de las acciones que condujo Domingo Huarca gracias al material que se conserva en la propia localidad de Tocroyoc.¹³ El Ministerio de Fomento, a través de su Dirección de Obras Sanitarias, cuando todavía no se había formado la Sección de Asuntos Indígenas (Davies, 1974), emitió un oficio con fuerza ejecutiva ya que se refrendó como Resolución Suprema que llevaba la firma del Presidente de la República y de su secretario Rada Gamio. Su fecha el 14 de abril de 1921. El oficio fue una concesión a las gestiones que como delegado indígena de Espinar había realizado Huarca. Por el oficio sabemos que 23 delegados indígenas, jefaturados por Huarca, habían estado en Lima haciendo gestiones de defensa campesina. Lo que confirma el tenor del comunicado de los campesinos de Yauri al Congreso del Comité Tahuantinsuyo (Gardella, 1923) y la persistente actuación de estos promotores indios que remembaron el accionar de los curacas andinos del siglo XVII. Ellos fueron los que en las localidades fueron identificados como "cabecillas". Los delegados campesinos decían llevar el mensaje de los indígenas a la capital, en ese año simbólico del Centenario de la Independencia. En medio de una más vio-

lenta exacción de recursos y de tierras por parte de los mestizos en los pueblos, los indios se presentaron ante el Estado en demanda de "protección", de la misma manera que lo hicieron los señores étnicos de la época colonial temprana. En grupo, desde las provincias altinas y sureñas de Cusco, demandaron garantías y arrancaron un nombramiento oficial del Ministerio de Fomento como Delegados de las Comisiones de Indígenas. Ellos debieron sentirse como funcionarios oficiales, tenían el amparo estatal a su liderazgo campesino local.

Con ese amparo estatal, Huarca y sus compañeros regresaron a Cusco. A los pocos días, la comunicación se extendía por las punas. El dos de mayo, un jueves de mercado en Yauri, con su grupo, Domingo Huarca llevó esta noticia y la de las organizaciones indígenas que se centralizaban en la capital de la República. Esa resolución ministerial fue realmente como su condena de muerte. Las actividades que desde entonces realizó, en medio de un temor generalizado de los mestizos, fueron consideradas como una sublevación india y como tal fue enfrentada por las bandas armadas que se formaron en los pueblos, apoyadas por las gendarmerías nacionales de las capitales de Provincia. Su final no podía ser otro que el asesinato del líder, un personaje de indudable carisma y ascendencia en la masa campesina.

La defensa legal ante el Estado como protector, en la época de la fraseología indigenista y la organización dispersa de un *partido de los indios*, con sus fraternidades secretas de apoyo llamadas la rama, se mantuvo aún luego de la violenta respuesta mestiza de 1921. En Tocroyoc fue Nazario Saico quien volvió a Lima con varios memoriales de protesta. Recordemos que los campesinos de lo que sería pronto la Comunidad de Antaycana habían presentado repetidos memoriales ante el Comité Pro-Indígena entre 1910 y 1920 (Kapsoli, 1984: 48-49). En 1922, Saico juntó diversas acusaciones contra gamonales por abusos y expropiación ilícita de tierras.¹⁴

Las acusaciones indias son exactamente iguales a las que el Gobernador pampamarquino de 1922, expresando el

pensamiento *misti* frente a la situación de agitación, señalará como *calumnias y mentiras*: robo de ganado, apropiación ilícita de tierras, incendios de chozas, obligación de pagos por servicios no cumplidos o ganado perdido, etc. El carácter eminentemente servil de la dependencia personal entre los indios y los señores mestizos era lo que se ponía en tela de juicio. Por eso, los delegados de las Comisiones Indígenas, como lo hicieron sus antecesores, mallkus y curacas andinos del siglo XVII, adjuntaron leyes a su favor que los protegían de los *servicios personales*. El propósito era hacer ver ante el Estado benefactor y protector, que no se cumplían sus prevenciones a favor de la raza. Por eso podemos ver todavía en 1922 que un delegado campesino lleva una Resolución Suprema de 1888 por la que los antecesores campesinos de la robusta colectividad de los antiguos antas de Yauri, habían conseguido la protección del Ministerio de Gobierno y Policía contra los *servicios personales* gratuitos que los "*naturales, por error o abuso*" seguían cumpliendo en las punas sureñas. Junto con un memorial de creación y defensa de las "*escuelas indígenas*" en seis parcialidades, esta antigua resolución fue juntada a la demostración de la continuidad de la opresión que representaban los memoriales que los campesinos de Yauri presentaron. Paralelamente, los familiares de Domingo Huarca y de los campesinos de Ichulagua, seguían juicio contra los masacradores (no parece haber otro nombre para ellos) del 29 de junio, fecha de la cruenta ejecución de Huarca y de otros campesinos. La hermana de Huarca, ya viuda, fue en ese tiempo depositaria de los documentos que Huarca había presentado y que Samata llevó como su sucesor Delegado de Espinar a Lima. La continuidad y la memoria se mantenía en constante recreación, hasta su posterior plasmación colectiva y ritual. Todavía en 1927, poco antes que los juicios por los enfrentamientos de 1921 (los de Layo y los de Yauri eran los más importantes) fueran sobreesidos, Samata estaba protestando por las penas ridículas que los *mistis* locales habían recibido por las muertes que causaron.

Como hemos visto, la familia de Huarca era acomodada, pero no dejó de estar atravesada por las contradicciones

propias de la sociedad campesina diferenciada. La posesión de tierras y de solares, cuando Tocroyoc fue por fin declarada capital de un nuevo distrito y sede de una feria comercial de importancia, fueron objeto de disputa entre sectores de la familia.¹⁵ Esas contradicciones entre sectores de los anexos de lo que ya era la comunidad indígena de Antaycama, no fueron impedimento para que el mito de Domingo Huarca se extendiera y arraigara entre los campesinos (Lienhard, 1988). Cada 28 de junio, la víspera de la fecha de su inmolación, desde cada anexo comunal se concentran en la plaza del pueblo, "danzando por sus ayllos" diría un informe colonial, en representación teatral de la muerte de Huarca, inmolado por la colectividad india y en crecimiento constante hacia el mañana, como la muerte de Atahualpa comenzó a ser representada en el ritual del siglo XVII (Burga, 1988).

No existe ninguna prueba de alzamientos efectivos en el sentido de acciones violentas de protesta conducentes a algún fin, salvo algunas concentraciones y concertaciones políticas de nuevo tipo, que pusieron a los gamonales sobre aviso y los cargaron de temor. Como veremos de inmediato además, los campesinos actuaron dentro de un comportamiento regido por el simbolismo y el mesianismo, expresados en una forma más ritual que militar o política. Por el lado de los mestizos enfrentados en cuanto que sector de clase con los campesinos, lo que se manifestó fue un miedo generalizado a un ataque violento contra ellos, como ha sustentado muy bien el estudio de J. Deustua (Deustua y Rénique, 1984: 76 y ss). Ello ocurrió en el contexto de una agitación que ha sido llamada por Burga (Burga y Flores, 1980: 45-48) la "Gran Sublevación", un proceso que duró hasta 1923 y que fue una conjunción entre temores y estallidos dentro del accionar nuevo de los "profetas de la rebelión" (Burga, 1986), esos mensajeros indígenas que se llamaron delegados o *cabecillas*, vinculados con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las acciones más concretas y dramáticas sin embargo fueron las de los hacendados que mataron probablemente a centenas de campesinos, en medio de un hambre

generalizado por apoderarse de sus tierras y un gran temor a la defensa desesperada y políptica de los indios.

Layo 1921

Casi en el mismo momento que los sucesos de Toco-yoc, en Layo y toda la comarca del lago de Langui y Layo, se suscitaron otros violentos enfrentamientos. Es importante para nosotros notar que en esta nueva coyuntura de la historia de los antiguos canas, en un mismo momento se produjo un estado de agitación y violencia, cargado de expresiones rituales y de un mensaje mesiánico, en toda la comarca, entonces dividida en dos provincias, Canas y Espinar. Lo curioso es que nuevamente, las explosiones y la organización interna manifestó los antiguos segmentos en que se dividían las personas. Los canas de urco, asociados a las punas y cuya cabecera estaba ahora no en Pichigua sino en el territorio de los antas de ese pueblo, poblados en Yauri. Los de uma, asociados a la humedad, al lago de Langui, cuyo centro estuvo en un cerro sagrado en las orillas del lago. Los sucesos de Layo y la zona del lago fueron contemporáneos a los de Toco-yoc, se diría casi coordinados. Fueron también claras las influencias de los mensajeros indios vinculados al Comité Central Tahuantinsuyo y la de los líderes de los levantamientos de Huancané y Azángaro, violentamente reprimidos un tiempo antes.

El testimonio más sugerente de este suceso violento es el que dejara don Andrés Alencastre, testigo de los acontecimientos y vinculado a ellos por la muerte de su padre, jefe de los mestizos del pueblo.¹⁶ Seguiremos su relato para presentar los hechos. Según Alencastre había sido nombrado Gobernador del distrito el mestizo Luis Condori, lo que soliviantó a los vecinos que estaban acostumbrados sólo a la autoridad de los "caballeros". Condori fue atemorizado con violencia por unos mozos del vecindario. Con dos gendarmes que le dio el Subprefecto, quiso hacer justicia sin lograrlo, lo que lo motivó a pasarse al bando indio que ya estaba en efervescencia por los conflictos por la tierra y la influencia de los

líderes de Puno. Se hizo *cabecilla* como entonces lo era Huarca en Yauri.

El cerro o *apu* de Rumi Taque (Rumitaque), un morro al sur oeste del lago desde donde se domina toda la hoyada del mismo, fue el lugar donde se reunió la muchedumbre para atacar la población. Los campesinos hicieron largas reuniones donde se consumió alcohol y coca. Algunos quisieron acabar sólo con los abusivos y nombrar nuevas autoridades, otros pretendían exterminar a los blancos y restaurar el Tahuantinsuyo: "hasta los perros y gallinas blancas deben ser muertos" decía el mensaje de los rebeldes mesiánicos. Las quejas que se destacaban en el sentir campesino eran por los renovados servicios personales por los que eran expropiados de sus bienes. Se juntaron los indios con los licenciados del ejército y se prepararon para atacar.

Mientras, los mistis se habían agrupado y llamado a Leopoldo Alencastre¹⁷ que estaba en su hacienda Lupinayra (Chihuinaura), a 50 leguas de Layo. Alencastre tenía ascendencia en los mistis y en la masa por ser hombre de trabajo, había sido arriero y conducía vinos y licores al Cusco. Con el dinero compró tierras. Según nuestro testimonio sin embargo, no dejaba de tener serios conflictos con los campesinos. Los mismos indios lo habrían hecho latifundista pues en pleitos con familiares, dentro de un ayllu o en una estancia, los que reclamaban derechos, hicieron que Alencastre fuera su apoderado, recuperando los terrenos y quedándose ellos de pastores allegados. Así acaparó tierras y tenía aliados entre los indios, así como enemigos.

Alencastre envió un espía, Carlos Mamani, para que se infiltrara entre los sublevados. Pero Mamani delató la maniobra y desarrolló un papel de contraespía despistando a los mistis. Alencastre con unos 20 vecinos fue a Cusibamba pata, donde estaban las huestes indias. Entonces no eran pocos pues según el testimonio del hijo de Alencastre, habrían ido a Toco-yoc en ayuda de los sublevados, para atacar la hacienda Boston y entrar en Yauri, pero fueron derrotados, restituyéndose los alzados de Layo a su emplazamiento.¹⁸ Alencastre y su gente fueron conducidos a una trampa don-

de unos 400 indios los atacaron con piedras y garrotes. La captura del líder de los mestizos se habría producido así:

"...el cholo licenciado Cruz Pineda logró cojer del poncho a don Manuel [Leopoldo Alencastre, N.M.] y tirándolo con fe-roz impulso lo bajó al suelo. El caballo zafó atropellando a la muchedumbre. Don Manuel quedó cojido por los indios, los demás mistis no regresaron a rescatarlo; los indígenas ebrios de alcohol y furia, lo torturaron brutalmente; él les pidió que no lo victimaran, les dijo que le pidieran lo que quisieran que si se trataba de los terrenos él estaba llano a devolverles, por-que sólo le habían dado los otros indios que no estaban allí, les ofreció también dinero, pero cada palabra que pronun-ciaba era contestada con actos horripilantes, y así le cortaron la lengua, le saltaron los ojos, le arrancaron los cabellos y le machucaron los dedos. La sangre que manaba tomaron a sorbos y una vez cadáver, lo botaron a un profundo barran-co."

Eran las primeras horas del 1o. de julio.

Ya en la mañana del día siguiente, junto con vecinos de Langui y gendarmería enviada por el subprefecto, los de Layo fueron a rescatarlo, pero se encontraron con la muche-dumbre que ascendió al morro de Rumitague y desde ahí atacó con piedras que las mujeres les alcanzaban a los hom-bres, danzando y levantando las polleras en mofa de sus ad-versarios. Con fuego de fusiles lograron los atacantes derro-tar la resistencia india y pusieron en fuga a los alzados, de-jando 34 muertos en la meseta.

El proceso judicial fue típico. Las acusaciones fueron falsas por ambos lados. No avanzaban las diligencias por años, hasta que el representante parlamentario de Canas lo-gró suspender las acciones por lo que se llamaba la "*Masacre de Rumitague*".

Un trabajo reciente (Valencia, 1980) ha seguido los testi-monios de Alencastre y añadido referencias que provienen de la tradición oral en el pueblo. Señala un antecedente en Hampatura en 1914, en protesta por la expropiación de te-rreno. Eso habría sido un síntoma de protestas incubadas desde antes del momento de la sublevación. Señala también la influencia muy marcada de los movimientos puneños.¹⁹

Junto con la influencia de los líderes puneños, confirma la presencia de delegados del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, desde 1919, antes de su instalación en 1920. Esto parece claro por todos los otros testimonios. En-tre el Comité Central Tahuantinsuyo y los líderes de Puno se introdujeron los llamados *ramalistas*. Con esa logia secreta de ayuda, la práctica de los mensajeros mesiánicos se hacía todavía más eficiente en medio de las dificultades de comu-nicación en estos espacios abiertos de pastores. Además del encuentro en Rumitague, Valencia sigue a Jaime Alencastre sobre otras batallas que se habrían producido, la de Checa Pucara es a la que debe haber aludido Chaparro, el Juez cuyo testimonio seguiremos más adelante. El encuentro de Checa fue el 17 de junio. Dice que hubo 50 muertos.

El texto que ahora seguimos para completar la imagen dejada por el de Alencastre insiste con acierto en que los campesinos buscaron coronar los cerros para sus manifesta-ciones de hostilidad y usaron en las batallas la táctica de que-mar los pastos y formas de acción de enorme similitud con las batallas rituales. Por lo demás no altera la narración de Andrés Alencastre salvo en que Mamani según sus infor-mantes fue descubierto por los indios y los Paqos (jefes an-cianos) lo atemorizaron para que confesara.²⁰

Al relato presentado, Valencia añade otros posibles en-frentamientos entre los mestizos y los indios. El 31 de julio se habría producido la primera batalla según los testimonios que recoge, provocada por los mestizos, que tenían a los in-dios de sus haciendas entre sus huestes. Como hemos visto sin embargo, la batalla se produjo el primero de julio y no en la fecha que erróneamente estos testimonios o un error en la interpretación de los mismos, parecieran indicarnos. El triunfo fue de los indígenas que usaron la quema del cerro y una trampa para encerrar a los mestizos. Usaron las latas de alcohol vacías llenas de piedras, que dejaban caer por la pen-diente, produciendo un ruido ensordecedor y brillos por el reflejo del sol. Con ello espantaban a los caballos, además de herir a los atacantes al caerles los artefactos contundentes. En el transcurso de la batalla, los campesinos entonaron

unos versos guerreros:

*Oye ladrón, hoy ratero te voy a matar
a qué has venido a nuestra casa, a nuestro pueblo
carajo
quién de nosotros va a vuestro pueblo a vuestra casa
ahora dirán todavía carajo
como antes arrodillado tiene que servirme
eso desde ahora ha terminado carajo
ladrón, gente ladrona, ¿dónde están nuestras chacras?
¿dónde están nuestros ganados? mestizos perros ladrones
ahora morirán en nuestras manos
ahora ya no somos como antes
ya no soñamos ni dormimos
ahora ya hemos despertado bien carajo
ahora morirán todos como perros blancos carajo.*

Estos versos de escarnio han sido recogidos en el campo por Valencia y son el aporte principal de su texto.

Respecto a la muerte de Alencastre la afirmación de este texto es que cayó en combate y no por emboscada. Eso sí, confirma por varios testimonios de ambas partes la tortura que sufrió el jefe mestizo. Escenas de crueldad inmensa son descritas, por un claro odio de los campesinos al viejo Alencastre. Ese odio estuvo acompañado de un accionar de tipo ritual, por lo que es pertinente relacionar la acción violenta con el rito. Los indios en los enfrentamientos bailaron sus cashuas y cantaron posiblemente los versos de esas batallas. Esas canciones se relacionan en el mensaje que representan con los versos de escarnio como veremos más adelante. El texto más difundido de los versos del Chiaraque es el siguiente:

*Hermano no vayas a temer
hermano fulano
así cayera granizo de piedras
fulano hermano
dirás que sólo es tostado de maíz
fulano hermano
y si corriera sangre como agua
fulano hermano
dirás que es agua de airampu
fulano hermano.*

El 10. de julio fue la matanza de los campesinos en rebelión. Valencia acepta como dato unos posibles 500 muertos. Luego del escarnio, las fuerzas represoras quedaron en el pueblo cometiendo abusos y cuando los indios quisieron recuperar sus cadáveres, los apresaron y torturaron, cometiendo nuevos atropellos y muertes que fueron denunciadas en Lima. Finalmente, señala que son varias las versiones de la muerte de Alencastre, la que ha dado es de los mestizos y es la más extendida.

El análisis de contenido de los testimonios de que disponemos nos muestra estos hechos como más violentos que los protagonizados en las alturas. En Layo, los campesinos realizaron movilizaciones de tipo tradicional hacia las alturas de los cerros y su hostilidad fue aparentemente mayor. Además, el interesado testimonio de los mestizos buscaba relacionar las acciones con las de Yauri y Tocroyoc como un alzamiento concertado. La coincidencia en el tiempo no es suficiente para probarlo sin embargo. Lo que sí demuestran estos testimonios en cambio es que el temor de los mistis de Layo era mayor por el antecedente de los enfrentamientos de los pueblos anteriores. Ambos bandos entonces iban a un encuentro mucho más abierto y definido. De cualquier manera, Leopoldo Alencastre fue un personaje que reunía todas las contradicciones de ese universo rural convulsionado. Efectivamente su giro comercial tenía que ver con los vinos y los viajes desde la costa hasta Cusco, pero su familia se había asentado ahí mucho antes y se había hecho arrendataria de algunas estancias, emparentando con otras familias poderosas de la localidad como los Zapata.²¹ Habiendo conseguido propiedades, Leopoldo Alencastre, de la segunda generación de la familia en Layo, era un hombre integrado, conocedor de las costumbres y vinculado con los indios por esa red de dependencias personales que le granjearon la alianza con algunos pero la enemistad de muchos. La violencia con que se procedió en el asesinato demuestra que los indios tomaron en él un símbolo contra el que desfogaron iras contenidas. Esa es la evidencia más clara del enfrentamiento de Layo, un violento asesinato acompañado de formas rituales.

El testimonio que afirma que hubieron batallas es sólo una imagen propia de la simbólica representación posterior de los acontecimientos. Veamos otro testimonio confiable de los hechos.

El Juez de Primera Instancia de Canas, con sede en Yanaoca, de apellido Chaparro, informó al presidente del Superior Tribunal de la Ciudad del Cusco, desde Yanaoca el 8 de julio de 1921.²² Según su testimonio, el 30 de junio Leopoldo Alencastre acompañado de dos muchachos se dirigió a Morocoyo, a seis Kmts. de Layo, al anochecer y con el fin de continuar el viaje a su finca Chihuainaira, a cinco leguas de Morocoyo. Se quedó a pernoctar en Morocoyo, sin desvestirse, temiendo un ataque de los indios "*que en partidas de centenares coronaron los cerros*" desde el 24 de junio. Los indios rodearon la finca y cuando fugaron sus ocupantes los atacaron, escapando uno de los acompañantes, que vio a los indígenas irse hacia el cerro que servía de cuartel general. Capturado Alencastre fue conducido a una casa de estancia, siendo cruelmente golpeado, con una ferocidad escabrosa. Fue torturado durante varias horas. Sólo después de muerto, con su propio revolver le reventaron la cara.

En la mañana siguiente, desde las nueve, la tropa de Langui inició la batalla contra los indios. Duró hasta las doce del día cuando huyeron los indios, dejando 24 muertos. Señala Chaparro que comprobó la existencia de piedras distribuidas en forma de depósitos estratégicos que prueban la intención de batalla que tenían los indios. Estaban armados de hondas básicamente, pero algún arma de fuego también estaba en su poder, dando muerte por bala a otro criado del propio Alencastre que estaba entre los represores.

Chaparro afirmó también que encontró propaganda que mostraba que los indios estaban en contacto "*con los de Puno*". Decía el testimonio del juez que los campesinos daban dinero para pagar a los parlamentarios; es mencionado específicamente Manuel Quiroga, que fuera Diputado por Chucuito al Congreso Regional del Sur, autor de un Proyecto de Legislación Indígena, con el que aparentemente tenían vinculación los ramalistas y los delegados indígenas.²³

También se denuncia que daban dinero para la impresión del diario de la raza indígena, compraban a \$01 el periódico "Tahuantinsuyo". Las versiones de esto sin embargo parecen ser de los vecinos y no parece haber ninguna prueba de ello.

Menciona que 86 indígenas habían sido puestos a su disposición por los "sucesos" de Checa, los cuales han sido liberados, aconsejados de que presenten sus quejas por las vías ordinarias de la ley, lo que recomienda se les diga a estos sublevados y acabar con "*la situación azarosa por la que atraviesan esta provincia y la de Espinar*".

Como se puede colegir de este testimonio, igualmente interesado pero útil, es que la única batalla comprobada fue la que suscitó el 10. de julio entre la tropa y los mestizos contra los indios prevenidos en Rumitaque, luego de la muerte de Alencastre el día anterior o la madrugada del mismo día. Esa batalla desigual dejó varias decenas de campesinos muertos y las hostilidades contra ellos duraron varias semanas, con más muertes inexcusables. Antes pareciera que se produjeron escaramuzas o enfrentamientos en Checa, pero no hay en la tradición una descripción como la que se puede encontrar en Layo. La intención de protesta y la organización vinculada tanto al movimiento político del Tahuantinsuyo como al rito violento del tinku, fueron también un hecho comprobado, pero ello no fue suficiente para justificar las acciones de los mestizos que asesinaron a una masa armada de guijarros. Las tradiciones, entre las que se puede ubicar el testimonio de Andrés Alencastre, un niño durante los sucesos, han glorificado la violencia y la supuesta valentía de ambas partes, convirtiendo las acciones en un ingrediente más del imaginario colectivo que representa la constitución de una conciencia étnica campesina.

El miedo de los mestizos

Otras pequeñas conmociones fueron regando por los pueblos surandinos la idea de una sublevación. La violencia era cotidiana en las relaciones entre la gente y las masacres de Tocroyoc y Layo eran un comentario general. Hemos ido

señalando la paulatina cristalización de un ideario mesiánico que acompañó a los sucesos, pero también los mestizos tenían en sus expresiones una forma de entender el universo social y un casi terror por las cosas que parecían escaparse de sus manos por los cambios en las relaciones de poder y la modernización. Tomaremos una pieza de antología para ilustrar lo que ocurría en el pensamiento mestizo, el Oficio de Francisco Guevara, Subprefecto de Canas al Prefecto de Cusco, de Yanaoca a 21 de octubre de 1922.²⁴

Se trataba de un documento probatorio de la situación angustiosa que pasaba el vecindario misti de las localidades de Pampamarca y Tungasuca. Guevara señalaba que hacía más de un año que en Canas y toda la región "*han sentido una conmoción de querer restaurar el antiguo Imperio del Tahuantinsuyo*". Esto demuestra que efectivamente el año 1921 fue un año de agitación ideológica, confabulaciones y temores, que terminaron en sangrientas acciones punitivas contra los campesinos. El documento es interesante en la medida que confirma la continuidad de los temores pero también da algunas evidencias más de la forma de pensar de las autoridades locales de entonces. Dice Guevara que la idea de la restauración nació con el Comité Pro-Derecho Indígena, institución que con nobles principios actuó con buenas intenciones, pero que fueron desviadas una vez que lograron levantar en algo el estado de postración de la raza indígena. Esa desviación se habría manifestado en el "*reparto*" que con aspiraciones a la "*comunidad de las tierras*" habrían hecho los delegados. Vincula esta actitud sin duda alguna con la prédica del "*comunismo*", primera aparición en este proceso de aquel movimiento e ideología. Esto puede relacionarse con los postulados que en el proyecto de legislación indígena de Manuel Quiroga (1920) se presentaron ante el Congreso Regional del Sur; los cuales fueron apoyados por la Rama como se desprendió del informe del Juez Cahaparro luego de los sucesos de Layo. En esa legislación se planteaba un empadronamiento general de los indios con un posterior reparto de tierras comunalmente. Fue la época en que se debatieron sin aplicación alguna hasta cuatro proyectos de legis-

lación indígena (Basadre, 1968, XIII:308). Lo cual antecedió a la agitación india del año 1921. Según el subprefecto caneño, esta era la "*utopía mayor*" en que los indígenas buscaban la "*igualdad absoluta*", social, económica e intelectual y así "*creerse iguales a los blancos o mistis como ellos nos califican*". Esto surgiría del "odio eterno" que el indio tiene al misti. Como corolario de esto, los indios recurrieron a las calumnias, ya que en la "*psicología del indio se contemplan todos los vicios inclusive el de la calumnia*". Señala una serie de supuestas calumnias, del mismo tenor de todos los memoriales que hemos visto presentados en el contexto de la agitación, todos falsos según este pintoresco personaje local.

El temor del vecindario es ilustrado por Guevara con una carta de Pampamarca firmada por M. Lazo donde denuncia las supuestas confabulaciones de los indios para apoderarse de tierras de los mistis, como ocurrió en otro distrito el año 1921, en alusión a los sucesos de Layo. En Tungasuca se manifestaron los mismos temores y en ambos casos los indios se reunían en los cerros aledaños y los vecindarios temían ataques a las poblaciones, que como vimos en Layo, no ocurrieron nunca, salvo la "manifestación" de Tocroyoc. Los vecinos de Pampamarca aseguraban también en otra comunicación que desde los cerros se daban pregones para un alzamiento general y eventualmente ingresaban al pueblo haciendo tocar las campanas y disparando al aire. En la más atrevida construcción de hechos, Facundo Mogollón, de Pampamarca, señaló a Guevara que en un pleito por tierras con una vecina, se habría descubierto toda una estrategia de ataque, desde un pago rural hasta Yanaoca y luego hacia la toma de Sicuani y de ahí al mismísimo Cusco, para la restauración del Tahuantinsuyo, con ayuda de sus "*padres y protectores chilenos*". Los vecinos anunciaban que si no se reprimía a los indios la furia incontenible de los mozos del pueblo y de los notables se manifestaría en una decidida defensa contra estos intentos. Lo mismo que ocurrió en lo que Luis Felipe Aguilar llamó la "*masacre de Layo*". El enfrentamiento se mantuvo pues en los años siguientes a 1921, con las mismas características. Las consecuencias fueron un mayor acapa-

ramiento de tierras, pero dentro de mayor violencia contra los campesinos y un crecimiento de la ideología indianista que interpretaba la historia en función de los derechos ancestrales de los indios a la tierra. Este segundo proceso empató con la presentación de documentos ante los entes protectores de los indios y el reconocimiento oficial de las comunidades Campesinas por el Estado central desde 1924.

Comunidades reconocidas

Aunque el debate sobre el destino de las posesiones de tipo colectivo y la existencia de los agrupamientos campesinos corporados que se denominaron comunidades había empezado desde el inicio de la República, sólo en la época del segundo leguismo fue que se llegó a un definitivo reconocimiento y amparo oficial a sus posesiones y derechos. Luego de largos e inútiles debates y cuando en distintas corrientes políticas se ventilaba lo que se llamaba la cuestión indígena, se inició el proceso de "reconocimientos". La constitución de 1920 amparó esta idea pero sólo se ejecuta cabalmente desde 1925 cuando se manda hacer el padrón de comunidades con sus límites, población y bienes. En 1926 se reconocieron 59 comunidades, en 1927 fueron 54, el año 1928 el número fue más elevado llegando a 97. En 1930 se tenían inscritas 321 comunidades (Davies, 1974: 90). En algunos lugares, donde los ayllos y parcialidades eran la forma fundamental de organización social de los campesinos, como Puno por ejemplo, durante este tiempo no se reconocieron sino el 2.3% de las comunidades que actualmente existen, mientras que desde 1963 se inscribieron el 92% (Sánchez, 1987). En cambio, en la zona de los antiguos canas, particularmente en la parte alta que es el escenario de nuestro análisis, la mayoría de las organizaciones, de distintas maneras, se presentaron con sus documentos y sus datos para ser oficialmente reconocidas. En Espinar, flamante provincia creada en medio del crecimiento de la arremetida mestiza por los recursos, fueron el grueso de las comunidades las que lograron reconocerse. Mientras, en otras zonas

de la antigua provincia de Canas, no ocurrió así. En Yanaoca por ejemplo y en los pueblos de origen canchi, enclavados en medio de las pequeñas propiedades agrícolas, los reconocimientos de comunidades han sido en épocas posteriores. Es de pensarse que la agitación campesina, la ideología comunalista en crecimiento y la lucha por la tierra fueron las causas de esta diferenciación de actitudes. Es probable pues que en agitaciones y conflictos posteriores, en Yanaoca o San Pedro por ejemplo, en medio de los conflictos los campesinos recurrían a esta herramienta legal para su defensa. Sin embargo no debe ser la única razón la lucha por la tierra. Ese factor, junto con la prédica ideológica y los acuerdos internos entre los grupos segmentados de una sociedad dividida por intereses externos, fueron el impulso definitivo. Como quiera que sea, las organizaciones sociales y económicas campesinas de la zona del conflicto y las alteraciones que ahora estudiamos, acudieron masivamente ante la nueva puerta abierta para ellos en su integración y defensa.

En los expedientes de reconocimiento, muchas veces los delegados campesinos, junto con sus datos básicos, reclamados por los funcionarios para empadronarlos, indicaban los nombres de los "usurpadores" de sus tierras, los odiados "gamonales" de la prédica proindígena. Tenemos casos en Coporaque, Langui y Layo, Pichigua y por supuesto Yauri. Algunos son más evidentes como los casos de Langui cuyas comunidades estaban enclavadas en terrenos fértiles y apreciados donde los particulares habían desarrollado la conducción privada y se formaron verdaderas haciendas.²⁵ Ello corrobora la importancia que los conflictos previamente expuestos tuvieron para la coyuntura del reconocimiento.

En los trámites se puede ver además que las contradicciones continuaban. Como los Gobernadores y Subprefectos tenían que informar respecto a la exactitud de los datos dados por los delegados campesinos, se puede apreciar la posición que los mestizos tenían en este nuevo comparendo o medición de fuerzas. Por ejemplo, el Gobernador de Langui fue muy extenso en su informe, justificando la legalidad de las compras de los mestizos a los campesinos propietarios

por herencia de parcelas comunales. Para terminar afirmaba que habiendo exigido a los indios que residían en diferentes puntos “de lo que ellos han llamado comunidad” sus títulos, se había convencido “de que en realidad no existe comunidad según unos papeles que han presentado en la que consta que muchos indios abitan desde la región de Yanacucho hasta Quecra (y) ocupan sus estancias que les pertenese a cada uno de estos i con sus límites conosidos”. Así, la agrupación de pequeños propietarios, donde primaba la conducción individual, no podía ser comunidad, ni siquiera por “unos papeles” que como títulos presentaron los delegados campesinos. Esos títulos provenían de transcripciones de viejos documentos coloniales que las autoridades campesinas, depositarias de la tradición, habían guardado o que en distintas búsquedas por conflictos, habían logrado conseguir de sus vecinos o propietarios privados, manteniendo la generalidad del contenido pero también alterándolo muchas veces o “interpretándolo” de acuerdo a los intereses de las partes. Por eso, abundaba el gobernador Epifanio Miranda, lo que los indios llamaban comunidad se llamaba “parcialidad, que quiere decir una agrupación de individuos que antes obedecía a un sólo envarado que hacía de autoridad entre ellos i servía de intermediario ante las autoridades del pueblo”. De manera que eso no podía ser comunidad y los acusados de usurpadores eran mestizos que sólo habían comprado algunos fundos de los indios que se vendieron por distintos motivos. La prefectura del Cusco respondió al Subprefecto de Canas que el Gobernador debía constreñirse a responder por la exactitud de los informes y evitar “apreciaciones de otro género”.

Los indígenas campesinos tenían de alguna manera un apoyo en las autoridades departamentales, que bloquearon estos intentos de evitar reconocimientos. Pero con todo, en otros informes, donde ya no aparecían las consideraciones acerca de la existencia o no de comunidades, las autoridades locales, luego de señalar la población y los bienes de los “comunitarios de las parcialidades”, informaban que la mayoría de los territorios habían sido “comprados” por distintos mestizos. Alguna vez incluso, señalaron que “dentro de los límites i

mojones señalados en el presente informe aparecen vendidas casi la totalidad del Ayllu”. Los indios, que así se denominaban generalmente los campesinos en los informes de las autoridades mestizas, vivían “libremente” en esas tierras, “gozando de la libertad en sus casas” pero no eran suyas (!) según los informes de los funcionarios civiles locales. Por ejemplo, en Pichigua, cuando se reconoció la comunidad de Mamanoca, se evidenció que casi la totalidad de la parcialidad estaba ocupada por el fundo Boston de Hector Tejada, el patrocinador de la nueva provincia de Espinar. Sin embargo, algunos gobernadores mestizos dejaron escrita la realidad de la vida campesina, señalando que los indios eran “explotados” y las comunidades “completamente despojadas”, como lo hizo el Gobernador de Pichigua Eulogio Alvarez. Luego de los reconocimientos, los conflictos continuaron incluso con mayor violencia en algunas partes. Por ejemplo en Langui, los mismos denunciados en el expediente de reconocimiento de varias comunidades, figuraron en 1929 usurpando tierras y enfrentados con los indígenas, cometiendo, en el lenguaje indigenista de la época “abusos incalificables”. Cuando estos abusos fueron evidentes, como en este caso, los mestizos terminaron purgando prisión, pero ello no obstante, no perdían sus posiciones de fuerza y sus “secuaces”, administradores y otros campesinos allegados, seguían agrediendo a los comunitarios.²⁶

Tanto como los conflictos con agentes externos a los indígenas, identificados como mistis o mestizos, los problemas que se presentaron para el futuro de las comunidades tenían que ver con los conflictos internos. Así lo hacía notar el Gobernador del Cercado de Yauri, Salcedo Cárdenas, que hizo una plantilla igual para informar sobre todas las comunidades de su distrito que pidieron reconocimiento. Decía que “por malquerencias o enemistades que tienen entre ellos, maliciosamente no han querido consignar a todos los comunitarios i así se explica porque de las averiguaciones que he hecho aparecen más pobladores del ayllu que los presentados por los cabecillas de ...”. Así se expresó en cada caso de los que tuvo que informar. Estos enfrentamientos eran normales en el desarrollo de la socie-

dad campesina en su proceso de conversión en el campesinado nacional. En el momento de los reconocimientos, no sólo ocurrieron fenómenos de reintegración o ideologización comunitaria, también se manifestaron las tensiones cotidianas entre los componentes de estas agrupaciones.

El reconocimiento de comunidades implicó pues el encuentro entre la historia larga de estos campesinos y las ideas que de su historia y del mundo se hicieron frente a las demandas de su integración a nuevas formas estatales y de poder que se manifestaban en la década de 1920. En medio del violento enfrentamiento de castas por la lucha económica por los recursos, el acceso al reconocimiento, ganado en el debate político y en la práctica social y política de los campesinos, fue un punto de recuperación de posiciones campesinas. Pero esa recuperación no evitó que la lucha se mantuviera, al punto que luego se volvieron a manifestar cruentas batallas entre indios y mestizos y la lucha política continuó. Lo cierto es que la fracción de clase dominada y diferenciada económica y étnicamente, respondía en distintos planos a su dominación. Uno fue este de los reconocimientos. Otro fue la creación de un imaginario colectivo que se manifestó en el ritual y la expresión artística y en una "*invención de tradiciones*" o lectura campesina de la historia. Veamos el caso más sorprendente de este fenómeno.

La invención de la tradición

Utilizando la forma de aproximarse a la realidad que nos dejan un conjunto de estudios editados por Hobsbawm y Terence, Manuel Burga (1987) ha propuesto la utilización de la figura de los "*inventores de la tradición*" para un grupo de intelectuales provincianos de fines de la República Aristocrática. Estos escritores procuraron rescatar antiguas formas sociales y culturales, supuestamente autóctonas, para incorporarlas en la creación de una conciencia nacional. Ellos habrían inventado estas tradiciones para rescatar ese pasado que consideraban necesario y definir una identidad. La nota de Burga resume los distintos estudios que nos

han mostrado un frondoso grupo de intelectuales que desde diversas disciplinas emprendieron un inventario de las particularidades andinas. Ellos sintieron la necesidad de redescubrir el Perú y dotarlo de una conciencia propia, en el proceso de cambio y modernización que se abría al fin de lo que Basadre llamó la República Aristocrática.²⁷ Con ese espíritu, cometieron inexactitudes y pecaron de excesos interpretativos, construyendo muchas veces historias alteradas del pasado andino. En la zona de Huamanga por ejemplo, los intelectuales como Víctor Navarro del Aguila (1983) crearon un grupo étnico que les diera un asidero en el pasado autóctono. Una imagen del Perú desde las necesidades de una nueva conciencia se abría paso desde entonces.

No obstante que estas creaciones mentales tenían características de concientes elaboraciones de carácter incluso científico, la invención de la tradición no fue sólo patrimonio de los sectores pensantes de las colectividades regionales emergentes, también fue una acción de las mentalidades colectivas populares. Por una sedimentación estratigráfica, se fueron quedando en la memoria y recreando en el ritual, la representación artística y los cantos, una serie de imágenes que permitían a los campesinos indígenas, desde su posición de subordinación estamental, recrear sus identidades y recurrir a figuras que desde la historia los amparasen y defendiesen de los *poderosos extranjeros* con los que necesariamente se relacionaban. La idea de un grupo subordinado creador de estas imágenes ha sido bien planteada por T. Abercrombie (1986) siguiendo un esquema interpretativo de John Comaroff. Según éste, los subordinados de esta sociedad, cuya incorporación segmentada en el cuerpo social mayor que se crea implica alienación y pérdida de independencia, desarrollan una filiación étnica que se manifiesta como atribución de identidad que puede tener poco que ver con la existencia social y cultural previa. Los campesinos también se inventan su tradición. De hecho, en la década de 1920, confluyeron ambas vertientes en la creación de un movimiento ideológico y político indigenista. Al analizar la estructura interna de los ayllos de esta localidad, se puede apreciar la for-

ma cómo de manera muy lenta y pesada, por debajo de las más claras manifestaciones sociales y culturales, fueron "reapareciendo" los viejos ayllos que se registraron en el siglo XVII, recreados en la construcción de esta necesaria identidad en el contexto de enfrentamientos que se dieron desde antes de fines del siglo XIX. En el análisis que ahora presentamos queremos señalar la forma como, además "leyeron a su manera su historia". Se construyeron una propia imagen que enfrentaron al Estado, apoyados por los miembros de ese difuso partido de los indios del nuevo Perú en la búsqueda de nuevas formas de amparo frente a una violenta situación de expropiación, acoso y alguna vez etnocidio. En el arte, como veremos se manifestaron estas formas de creación colectiva, no exentas de contradicciones y violencia. Pero donde ahora puntualizaremos es en el sustento ideológico de sus expedientes de "reconocimiento" como comunidades indígenas. Las ideas sueltas estaban en la fraseología de las denuncias que hemos visto, pero alguna vez, hemos podido ubicar piezas completas de esta lectura campesina de la historia. El tinku de su pensamiento y su ideología con la historia de su subordinación y administración táctica de la misma. Una institución fue la depositaria concreta de esa creación, una creación ella misma en el contexto de la guerra por los recursos en una sociedad fracturada cultural y étnicamente: la comunidad campesina.

Lectura campesina de la historia

La comunidad campesina de Antaycama fue la expresión más importante de una federación de ayllos y parcialidades que mantuvieron una antigua integridad para su reconocimiento oficial durante la época leguista. Ellos lograron su inscripción en el Registro oficial de comunidades en 1928. Es interesante notar que mientras otras comunidades presentaron títulos antiguos, coloniales normalmente, de las distintas visitas de tierras y particularmente de la de mediados del siglo XVII hecha por Domingo de Cabrera Larraín,²⁸ los campesinos de Antaycama tienen en su expe-

diente de la dependencia estatal correspondiente y en sus papeles colectivos, como en la memoria oral, una extensa historia absolutamente original, que escapa a los patrones comunes de títulos coloniales que se pueden ubicar.²⁹

Las supuestas titulaciones coloniales que los campesinos presentaban no eran exactas ni mucho menos auténticas. Algunas eran verdaderas *invenciones* sobre un patrón conocido: en algunos casos, de un título auténtico se obtenía otro, de acuerdo a las tradiciones; en otros, de tantas transcripciones y en pleitos continuos, se alteraban los títulos originales, etc. El caso de Antaycama fue la más clara expresión de estas alteraciones. No fue sólo una necesaria identificación colectiva, donde se pusiera en los documentos el nombre que la entidad tenía para ser presentada ante el Estado; ello fue así al punto que su título no menciona una sola vez el nombre de la comunidad. El documento fue presentado en conjunto por las comunidades que se hicieron reconocer en el distrito de Pichigua, aunque Antaycama pertenecía administrativa y políticamente a Yauri; como señalamos, estos campesinos provenían de una misma matriz cultural, ubicada en lo que desde el siglo XVI se llamó Pichigua, pero estaban emplazados de manera discontinua en el espacio, en territorios de los indios de Yauri. El escrito que comentamos es una interpretación sincrética de la historia donde se justificaba la posesión comunal de las tierras y se identificaba a todo el pueblo de los antiguos canas en su proceso de constitución como comunidades a través del tiempo. El documento guarda algunas de las formas de los expedientes coloniales pero es carente de sintaxis y algunas veces incomprendible. Pareciera alguna vez una traducción de una narración quechua al castellano en la forma documental colonial. Adolece de tantas imperfecciones en sus posibles sucesivas transcripciones que pierde también la lógica muchas veces.

El documento inicia su recorrido por la historia desde 1601, cuando los *principales* y *capitanes* de los Canas, Ignacio Villa, Juan Huahuamozo, Martín Ayerbe, Nicolás Alvarez y José Rodríguez hacen un pedido de revisita. Según el registro histórico, efectivamente, en 1603 se hizo una revisita por

Pedro de Colindres, corregidor de la provincia.³⁰ Los principales eran jefes de Alccasana, Chañi y Collana lo que diera a entender que los jefes canas de principios del siglo XVII pertenecieron a estos ayllos que habrían formado una unidad, a la que pertenecieron los ayllos Anta y Cama reducidos en Yauri. Los canas se declaraban encomendados de Carlos Inca, lo que entonces no era cierto pues su sucesor, Melchor Carlos, heredero de la encomienda, había permutado sus bienes por un título y rentas en España, quedando la encomienda en la Corona, administrada por la Caja Real de Cusco. Entonces, el documento lo que hace es juntar las épocas y recordar la vinculación de este pueblo a uno de los descendientes del Inca. La relación que hacen entre el personaje y el Inca se prolonga a Tupac Amaru quien habría mandado a Carlos Inca a liberar todo un "*departamento del Perú*" y repartir las tierras. A ellos, los canas de esos ayllos de Pichigua, los habría puesto "*en el castillo mismo de Canamarca*", restos incas y preincas ubicados en las cercanías de Yauri, en territorios de una nueva comunidad campesina lindante con Antaycama, donde hoy se celebra la fiesta folklórica de toda la provincia. Luego, introducen la figura de F. Domingo Cabrera, que actuó a mediados del siglo XVII y que fue el visitador más importante en cuanto a exactitud de los títulos. Todo en un mismo tiempo mítico. Cabrera habría dado nombre o puesto bajo la advocación de distintas divinidades a los pueblos: Langui y Layo con Santiago, María Asunción y Corpus con Checa, la "beata" Santa Lucía con Pichigua, Belén para Yauri y Coporaque con San Juan. Así cada una de las cabeceras canas de la altura estaban "bautizadas" en el documento por el Santo Domingo Cabrera. Este bautizo cristiano sin embargo, estaba antecedido en la tradición autóctona que es inmediatamente invocada luego de la mención a las advocaciones cristianas puestas por Cabrera en su mítica dimensión de protector santo y español. Así, el documento dice:

"...que fueron nombrados en el año de mil quinientos treintaicinco por pueblos visitados por todos indios tierra para sus dominios según por Manco Capac que sembró las campa-

ñas por todo el circundo y orbe, año veintidos del siglo, para su dominio y de sus indios y salvajes y forman pueblos en los puntos del mundo donde hay caídas las campañas. Es costa del Inca Manco Capac, para el dominio de los salvajes, no de ninguno de los españoles, vease en la Corte de la gran Ciudad del Cusco, Cabeza del Perú."

Aparentemente, los Capitanes de la Mita y principales, tradicionales figuras de los antiguos curacas y malkus, señores principales de las etnias, hacían el pedido no de una revista, como pudo haber sido según algún documento que celosamente guardó alguna autoridad campesina, sino el amparo en la posesión de las tierras que Carlos Inca, Cabrera Lartaún, la advocación o bautizo cristiano y la eminente posesión de tipo "*ancestral*" y autóctona les otorgaba por derecho. Si no quedó claro el párrafo referido a Manco Capac, los capitanes canas refirmaron que "*poseemos esas tierras con la orden de su archivo del nuestro Rey antepasado Tupac Amaru*".

En su sincretismo, pasan del amparo en la historia autóctona, con personajes como Tupac Amaru o Manco Capac, a la reivindicación del apoyo del Estado Colonial y sus personajes, Carlos Inca aparece como su regente, vinculado al mundo o universo nativo, pero también habría sido un supuesto Juez Visitador, en compañía de otro Juez, nada menos que Francisco Toledo, lo que retrotrae la historia hasta las primeras reducciones coloniales. El documento reproduce la escena cumbre de la posesión:

"...don Ignacio Villa, Juan Huahuamoza, Martín Ayerbe, Nicolás Alvarez y José Rodríguez capitanes del pueblo de Pichigua y en medio de ellos don Francisco de Toledo Juez Visitador salieron del pueblo de Pichigua a horas ocho de la mañana al punto del Castillo Grande Kanamarca y en una música de caja y clarín dio posesión en Mollochahua..."

Luego, el documento recorre los linderos de una gran provincia que habría sido la circunscripción de estas reducciones, con Toledo descansando en algunos lugares y dando gracias en puntos sagrados o fundamentales del espacio pensado por los campesinos, como los arcos de los Pueblos. Finalmente, amparados en el servicio de Potosí, donde los

Capitanes llevaban la mita y en la "faena para elevar la plaza de la ciudad del Cusco", habrían conseguido impedir las pretensiones de los caciques de los pueblos de Checa, Langui y los del de Coporaque. Aquí se debe mencionar que las contradicciones entre los curacazgos canas se habían manifestado desde la reducción toledana. Eso quedó en la memoria colectiva. Toledo habría amparado a los indios de Hatuncana, lo que por otros documentos de nuestra investigación, sabemos no ocurrió, pues las contradicciones continuaron; pero lo interesante es el mecanismo de apelar al recuerdo de los servicios colectivos con los que se selló un pacto colonial entre las jefaturas étnicas y el Estado. Esa memoria no se olvidó y se conservó todavía en los inicios del siglo XX.³¹

En este punto es en el único donde encontramos la alusión a los ayllos Anta y Cama. Junto con los conflictos con Checa, Langui y Coporaque, los capitanes de Pichigua, a los que estaban sujetos los ayllos en cuestión, tenían conflicto con los caciques de Yauri. El litigio estaba en las tierras ocupadas por los indios que devinieron en los antas de Yauri. En esos territorios estaban la fortaleza de Mollochagua, el castillo de Canamarca y el territorio se denominaba Antaymarca, por donde pasaba el río Salado de Huancani, nombre de una de las parcialidades de la antigua jefatura Hatuncana reducida en Pichigua, encomienda de Carlos Inca. En el documento que obra el papel de título, se suceden las diligencias de linderos con cada uno de los pueblos y parece tenerse el recuerdo de la primera década del siglo XVII como el momento en que se dirimieron. En algunos casos, la transcripción usa términos coloquiales campesinos, alejados del lenguaje procesal. Así, los indios de Langui eran "muy abusivos". Luego, cuando trata del caso de los territorios de lo que luego sería Antaycama, regresa el documento al tenor de la súplica india y sus argumentos. Así:

"Ante el señor don Carlos Inca Gran mariscal de su Magestad ilustrada nos exponemos en reclamo de nuestras tierras, pastos, moyas, huaycos y quebradas, con todo posesión y provisión nos dio y dijo nuestro Vice Virrey Francisco de Toledo, él considerado de todos los agravios y crímenes entre no-

sotros, sobre esta tierra nos ha favorecido de todos estos juicios en la región entera del país del Perú, del cual hacemos demostración para que los gozemos en las dichas tierras y pastos..."

Una vez demostrada la legítima posesión, por derecho amparado en el pacto de servicio al Estado y en una mezcla de luchas, abusos aceptados y leyes, los interlocutores de Pichigua, los capitanes reiteradamente invocados, presentan sus amparos ante cada uno de sus grupos vecinos. Luego de ello pasan a defender una forma de manejo de las posesiones que sería la amparada por esta visión ideológica de la historia. Esa forma era la comunitaria. La redacción pasa entonces a la forma de una prédica oral o consejo sabio. El hablante habría sido Alonso Maldonado de Torres, el Oidor que hizo la primera Composición y venta de tierras en la última década del siglo XVI, pero el texto nos traslada casi a una conversación paternal de alguien que está explicando cuál debe ser la forma justa de utilizar estas posesiones ganadas por el sacrificio colectivo de la historia de su pueblo. Así, dice el texto en su parte más coloquial y normativa:

"...y por el señor Oidor Juez Visitador General se hizo su mando que las justicias guarden y cumplan poseyendo y viviendo en todo general comunitarios terrenos, ayllos y parcialidades y para los beneficios de todos los indios de la región de nuestro país del Perú, estos provechos dejados y jurando desir verdad para que nunca desamparen a cualquier otro, así cuando muerto y cuando desfallecido por motivos de sus necesidades, lo amparen de posesión y provisiones y agricultura y cuyos remedios garantizan sus derechos correspondientes. Eso no a cuenta del terreno común sino en forma de devolución. Este arreglo común se practica y arregla, manda fe de unión indígenas a los indios e indios aumentados que no tienen terrenos para que formen cabañas y estancias en los terrenos sobrantes, con los respectivos testimonios de este título y no hay otro título para contradicciones algunas, este me ha dejado; en caso de perderse, pidan y busquen el archivo o caja de libros hasta que encuentren, en la gran ciudad del Cusco, cabeza del Perú y otros a Lima donde han dejado también de este departamento, sino en todos los de-

partamentos de la región del Perú y Chile, del nuestro país, así manda y mande los dichos indios cuando se desamparen y vendan o troquen a otro y dejen testimonios a sus herederos, serán penados y castigados severamente con mil pesos de multa en oro al provecho de la cámara...”

Lo que en un inicio parecía un texto documental colonial se transforma abiertamente en un discurso posterior, en otro tiempo, mezclando a la manera andina los momentos de la historia. La posesión es colectiva, no se puede enajenar, es un mandato que se ampara a los que no tienen pastos, esto es una práctica de reciprocidad (“en forma de devolución”) y restitución de las posesiones al común.³² Este es el título o norma y no hay otro. Debe ser conservado por el común y si se perdiera se debía buscar en dónde fuera, en Cusco, en Lima, en Chile, en dónde fuere de la gran región “del país del Perú”.³³ La enajenación o la violación de la norma se sancionaba en una curiosa alusión a la práctica procesal colonial, con nada menos que *mil pesos de oro*, para la Cámara de Su Magestad (!) como diría la más dura sanción colonial. En líneas posteriores, dice el hablante colectivo que los tratos entre los indios debían ser “*sin contradecir, sin chocar, sin hacer guerra y sin pelear*”, para cuyo remedio se ponía esa multa de los mil pesos. Un llamado a la unidad del “nosotros” indio que se ha ido abriendo paso en esta interpretación indigenista de la historia del Perú. Por si quedaran dudas respecto a esta visión moral india del devenir histórico del país, el documento continua diciendo:

“...la inquietud de nuestro Perú y país se domina con la fuerza derrotando a los españoles por los indios, sobre la muerte de nuestro Rey Tupac Amaru, así publica y circula el referido bando [la orden moral comunitaria que estamos comentando, N.M.] discursando que las justicias guarden y cumplan su previo ordenado por el señor Virrey (!) y no molesten. Se bailen contra ellos comunitarios libres ayllus desde el fin de las calles de los pueblos en todo general nuestro país.”

Poco a poco en el discurso, sin dejar de hacer referencia al Virrey y a formas coloniales, se ha entrado en la historia republicana y es el país el que ampara la propiedad colecti-

va. Son los indios los que han dominado o deben dominar la inquietud del país, derrotando a los españoles sobre la muerte de Tupac Amaru. Es entonces que el texto se traslada al ritual, al taypi andino del pueblo donde se danza, desde los confines de los pueblos por todo el país. Es recién que aparecen las presiones de “otros”, desde los límites de los pueblos y desde el Estado en las punas, por las tierras comunales. Pide entonces el hablante colectivo, en el escenario de su ritual, que se les detenga a “*todos sin salvación de ninguna clase*” porque así se manda y ampara. En caso contrario, aluden a un “*juicio militar*” y a una provisión de “*la patria poderosa*”.³⁴ Termina la parte de la transcripción fechada en la ciudad del Cusco el 9 de octubre de 1608 años (!!!).

Luego el personaje que sigue la defensa del pueblo es el Alférez Nicolás Alvarez, de quien, salvo el apellido, vinculado a Yauri, no tenemos otra noticia. En Alvarez se vuelve a practicar el mismo sincretismo. Aparentemente está haciendo las diligencias de la época de Cabrera Lartaun a mediados del siglo XVII y se ampara en el cumplimiento de la mita de Potosí y la faena de la plaza del Cusco, pero de inmediato obedece órdenes de Tupac Amaru y es miembro de la “*Infantería de Ayacucho*”. Nuevamente especifica otros límites y deslinda con los conflictivos vecinos de principios del siglo XVII. Nuevamente se confunden los tiempos y el Visitador Maldonado de Torres está junto con Cabrera Lartaun. En la ceremonia de posesión, se recurre a la sacralización, entretegiendo los visitadores dos diademas con advocaciones diferentes a dos jefes de todo el Pueblo, uno Alvarez y el otro Rodríguez. Una obra pía parece formarse con trabajo comunal y recursos señalados al culto y agradecimiento del propio fraile Cabrera Lartaun. El texto se vuelve nuevamente ilegible y se cruza con el ritual, apareciendo el *chacco* o barro blanco en una fiesta a favor de Cabrera y en la consagración de las tierras que serían para los principales y para el culto. Entonces descubrimos a dónde apuntaba la narración: al bautizo que habría hecho Cabrera Lartaun de los pueblos. Chañi y Collana con la Virgen de la Purificación, Cahuaya con San Pedro, Mamanoca con el Santísimo Sacramento del Altar, Alcasana con la Virgen Concebida y Chillque a la Cir-

cunsición del Señor. No figuran Anta y Cama que dependían de uno de estos ayllos de Pichigua, probablemente Alcasana. Con ese bautizo termina el ceremonial en mandato de Maldonado de Torres para que no se vendan terrenos comunarios y cuando mueran los comunarios se dejen las tierras para el común, pues los indios no pueden saber el valor de "la tierra santa" (pachamama diría el narrador de donde se tomó el testimonio).

Quedaba escrita la historia de las "comunidades de Pichigua" a cuyo interés se hizo la transcripción que fue entregada y guardada por el Patronato de la Raza Indígena en Cusco y sirvió para el reconocimiento de las comunidades de Alcasana, Chañi, Cahuaya, Collana y la gran comunidad de Antaycama.

Cualquier lector del documento que presentaron los comunarios del antiguo territorio de Hatuncana descubrirá de inmediato el contenido figurativo del discurso. Ello no obstante, las autoridades del Patronato de la Raza en Cusco y las del Ministerio ante el que se presentaron para su reconocimiento, aceptaron estos papeles como títulos. Cuando alguien revise los padrones de comunidades en el Perú, en la columna que señala si tienen titulación y de qué tipo, en las comunidades de Pichigua y la de Aytacama se leerá: "presentaron título colonial". El momento del reconocimiento fue un punto en el que los campesinos lograron efectivo apoyo en su lucha por la reproducción cultural y económica. Pero eso no era suficiente y el poder mestizo reaccionaría nuevamente con violencia. Ello fue en otro de los anexos de nuestra comunidad de Antaycama. En 1921 fue Tocroyoc, una década luego fue en Mollocagua, el morro donde los canas podían divisar toda su comarca, lugar sagrado donde volvió a derramarse sangre campesina.

Mollocagua: nuevamente la violencia

Era el 12 de septiembre de 1931. La violencia fue respondida por los campesinos. En Mollocagua, también un anexo de la comunidad indígena de Antaycama. Por otro

conflicto de tierras, como los tantos que habían antecedido a la situación crítica de 1920-1923, los comunarios respondieron al ataque armado de la gendarmería y los mestizos, que había dejado un muerto de manera abusiva. La respuesta campesina tuvo la misma brutalidad, varios cadáveres mutilados. Por su lado, la reacción mestiza tuvo las mismas características que la que dieron los mistis en 1921; temerosos, esta vez recordaron los hechos de aquel año, se organizaron en bandas, con apoyo de las autoridades y perpetraron otra matanza, durante dos meses de escaramuzas, con cientos de detenidos y otros tantos muertos en dantescas escenas de llamas y balas.

El movimiento fue el corolario de la lucha de la década por la defensa de las tierras que siguieron siendo objeto de transacciones fraudulentas amparadas en las diferencias entre los propios campesinos. Otros frentes de lucha campesina fueron las escuelas, junto con la corporativización de las colectividades campesinas y el desarrollo de una ideología identificadora dentro de una nueva nación. En 1930 todavía se realiza un congreso indígena que reúne a 50 delegados, todos tenían seguro en el recuerdo la imagen del líder Domingo Huarca y las acciones de los delegados durante toda una década. Tenían el amparo de la languideciente sección local del Patronato de la Raza. Con ese amparo, los campesinos se defendieron y ejecutaron también la violencia que los rodeaba. En Mollocagua además, la lucha adquiría un carácter simbólico por la naturaleza del lugar, una explanada elevada de sagrado simbolismo, con restos de los antepasados; lo mismo había ocurrido en Rumitaque, cerca de Layo en 1921.³⁵

En comunicación dirigida al Prefecto del Departamento, Gavino Condori y Alejandro Huacarpuma, Representantes Indígenas de la parcialidad de Alcasani, del distrito de Pichigua en la entonces provincia de Espinar, denuncian los abusos y violencias que los gamonales cometen con ellos. La situación se origina en los sucesos de Mollocagua presentados en el párrafo anterior. Los representantes indígenas reconocen la muerte de dos Guardias Civiles y califican el

hecho de "desgraciado", pidiendo que los culpables sean castigados; pero lo que ocurre es que los inocentes están siendo hostigados por "todos los enemigos gratuitos de las masas indígenas enseñados contra nuestra desgraciada raza". La modalidad del ataque gamonal era la de arrasas las casas con fuego. Eso era constantemente denunciado en las punas, donde el emplazamiento estacional era el que tenía que impedirse o condicionarse al arrendamiento. El testimonio habla de un centenar de casas incendiadas en la zona de Pichigua, que está fuera del ámbito de Mollochahua. La violencia se extendía también por todo el distrito de Yauri. Es importante notar que las bandas incendiarias eran amparadas por el poder local y estaban compuestas por hombres de un mismo clan familiar campesino, que estaban al servicio de un hacendado gamonal para el que trabajaban como colonos. Entonces, el nivel de la lucha entre los bandos ha adquirido otras connotaciones. Los representantes indígenas estaban acreditados por el Patronato de la Raza y eran perseguidos para encarcelarlos, acusados ya como "comunistas". Eran los continuadores de las Comisiones que ante el Ministerio de fomento logró reconocer Domingo Huarca, vinculados todos con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las escuelas particulares indígenas eran también objeto de la violencia del bando misti. Finalmente, en uso de la prédica ideológica con la que se desarrollaba el movimiento campesino, los representantes aducen ser "descendientes del poderoso Tahuantinsuyo" y no deben morir "en la tierra que sus ancestros hicieron".³⁶

El hecho está comprobado en la prensa política regional. En el primer número del periódico de la célula comunista cusqueña, "El Ayllu", de febrero de 1932, figura la denuncia de incendios en Yauri y Pichigua, como venganza por los sucesos de Mollochahua. Los incendios eran seguidos de robos de ganado y enseres domésticos. La misma práctica de arrasamiento que hoy se utiliza para reprimir movimientos sediciosos en el campo era empleada por estas bandas armadas apoyadas por la Guardia Civil. Producto de los arrasamientos, se detenían decenas de varones, pastores supuestamente implicados en la resistencia de Mollochahua luego de

la ejecución de un supuesto cabecilla. Para liberarlos, las autoridades, también mistis locales, cobraban en dinero a los detenidos, convirtiéndose el momento violento de la política en la vieja prebenda del uso privado del poder público.³⁷

Luego del intento de resistencia campesina, los cuadros políticos del bando misti asediaron las posiciones campesinas con la violencia narrada y recuperaron la iniciativa. Era el momento de mayor fuerza económica y política de un personaje del cual hoy lleva el nombre el distrito donde ocurrieron estos hechos, Hector Tejada, que hizo de una parcialidad del viejo territorio Hatuncana, una de las más grandes haciendas de la región; en 1917 como parlamentario había logrado la formación de la provincia de Espinar. La fuerza gamonal no se desperdició y se atacó más duramente en 1932 a los campesinos, asediando las tierras.³⁸

En 1931 la violencia fue mucho más clara por ambas partes. Los contenidos ideológicos más depurados, los bandos más prevenidos. Las contradicciones eran sin embargo las mismas irresueltas del enfrentamiento irreconciliable entre dos sectores, con alternativas diferentes para encarar la vinculación con el mercado y las relaciones entre los hombres para administrar los recursos. No se solucionaron tampoco en aquella ocasión. Habrían de ser necesarias nuevas coyunturas de violencia y muerte. En este proceso, como en la época colonial, los campesinos fueron cambiando su forma de ver el mundo y de entenderse ellos mismos. Fueron creando un imaginario colectivo que les dio una herramienta para reproducirse como grupo particular dentro de un conjunto mayor que los reconocía pero se resistía a aceptar su integración.

El presente como historia

Pero ¿hubo una sublevación indígena en la década de 1920-1930? Realmente la hubo. En la creación de una mentalidad, en el establecimiento de un nuevo comparendo entre las fuerzas de los sectores sociales fracturados por castas, en el robustecimiento de una institución social y también

ideológica que fue la comunidad, definitivamente integrada en el conjunto de la nueva civilidad nacional. Además, hubo asonadas, venganzas, ajusticiamientos y asesinatos. Nada nuevo en la historia de los campesinos de las punas de los antiguos canas. Un recuento de la tradición expresada en los cuentos escritos nos muestra la percepción del fenómeno por la colectividad cusqueña. Por un lado, la "sublevación indígena" significaba en un cuento una nueva actitud de una bella campesina frente a los acosos de un galán mestizo urbano. En otra narración la fuerza del mito explicaba una revelación a través de una imagen muy escolar del Tahuantinsuyo a tres niños indios; la escena era una montaña tras unas tarucas y sorprendidos los pequeños personajes por los cóndores. Esos pequeños se pondrían a la cabeza de reclamos por tierra en Pampamarca, recordando a Manco Capac quien les dijo que la tierra era de ellos, termina el narrador en 1931.³⁹

Un conjunto de prácticas orales de arraigo local que no se disocian de su contexto artístico y ritual han servido a M. Lienhard (1988) para elaborar una buena hipótesis que acá quisiéramos integrar. Se trata del obsesivo conjunto de motivos *utópicos* que han impregnado una serie de manifestaciones artísticas campesinas que evocan una vuelta del mundo o *pachacuti*. En la exposición de este argumento y su tratamiento interno, Lienhard ha recurrido nada menos que a tres momentos vinculados con nuestra provincia: los versos guerreros de Rumitaque en 1921, rescatados felizmente por Valencia (1980), los cantos del Chiaraque, batalla ritual en Canas que se ha registrado desde el siglo XVIII y las escenificaciones en homenaje a Domingo Huarca, motivo de integración e identificación actual de los campesinos de Antaycama, atacados por el faccionalismo y las nuevas contradicciones de la crisis contemporánea. En todos los casos, las expresiones rituales y artísticas reafirman el "nosotros" campesino, se vinculan con el carnaval y el tinku, con el utopismo indianista y con las imágenes de renovación por el dolor (muy atadas a la tradición judeo cristiana, releida por los campesinos) del río de sangre que transforma. El análisis

del contenido de estas manifestaciones artísticas y rituales muestra la fuerza renovadora de la tradición que no muere. Lienhard llega a comparar estas manifestaciones artísticas con los cantos que actualmente emanan de la violencia subversiva-terrorista de Ayacucho, pero lo que aquí queremos resaltar es la coyuntura de donde se han desprendido estas manifestaciones. Fue en el *tinku* entre la historia de los campesinos canas y la imagen de esa historia, que se crean en el contexto de una violenta batalla (no ritual) por defenderse de la agresión que sufrían dentro de la transformación del campo serrano y de la relación entre ellos y el Estado en la década de 1920.

La manifestación más trágica de la maduración de esta tradición expresada artísticamente y ritualmente fue la vida de don Andrés Alencastre. La tradición expresa una recreación permanente de las identidades y de las contradicciones que la subyacen. Alencastre fue su más clara expresión. Hijo de Leopoldo, fue testigo de los sucesos de Layo en 1921. Desde entonces aprendió las costumbres de los indios con los que convivió. Estudió sus ritos y supo interpretarlos en versos, canciones y teatro. Arguedas lo consideró la mejor expresión del devenir de la canción popular mestiza e india en el Perú. El narrador andino conoció bien a Alencastre cuando estuvo en Sicuani y alguna tradición local nos lo refiere impactado por Kilko Waraka (alias de Alencastre) al punto de inspirarlo para su personaje de Bruno en *Todas las Sangres*.⁴⁰ Alencastre se proclamó alguna vez como socialista o deseoso de solucionar los problemas que originaron la muerte de su padre (Alencastre, 1961). Pero el destino lo puso frente al mismo papel: intermediario entre los conflictos campesinos, uno más en la lucha por las tierras y el poder local. Fundó un pueblo, acaparó bienes y poder, le dio al Descanso (el pueblo que denodadamente terminó convirtiéndose en cabeza de distrito, como Huarca luchó por convertir a Tocroyoc) su alma y su personalidad, mientras enseñaba quechua en la universidad y cooperaba con los mejores etnólogos contemporáneos en la interpretación de las batallas rituales y las expresiones artísticas de los campe-

sinos (Alencastre y Dumezil, 1953; Alencastre, 1943). En 1984 fue muerto por varios campesinos que libaron alcohol como en Rumitague para darse valor, en medio de conflictos por tierras que hoy persisten en el contexto de nuevas tensiones políticas y económicas. La tradición popular lo presenta exactamente igual que a su padre. Su muerte habría sido mítica, a pedido propio, para dejar el corazón en la tierra, creciendo, como crece la imagen de Huarca en la interpretación de danza y teatro campesino en las alturas.⁴¹

NOTAS

1. Ver sobre todo el trabajo de Manrique (1988), donde se muestra el estado general de superioridad táctica de los gamonales en el sur desde la Guerra del Pacífico.
2. Ver Basadre (1983). En las *Bases documentales...* de su historia republicana, Basadre (1971: II, 563-564) evalúa la apreciación de Kubler sobre esta ley que reconocía la existencia de las comunidades. Fue este un hito en la aceleración de las apropiaciones y las expropiaciones de hecho de los terrenos campesinos, ello se puede ver en las referencias a las agitaciones campesinas desde fines del siglo XIX; ver Gonzales (1987), Maguiña (1988), Urquiaga (1977) y particularmente la excelente tesis doctoral de J.L. Rénique; en la versión que yo revisé llevaba por título *Kausachum Qosqo 1900-1985*.
3. Ver al respecto Davies (1974), Gonzales (1987), Maguiña (1988) y Urquiaga (1977).
4. Ver el análisis que hace M. Gonzales (1987) al respecto, emparentado con las apreciaciones de Taylor (1987) para las sublevaciones mexicanas del siglo XVIII.
5. Ver respecto a la situación de estas economías en 1846 el informe del apoderado fiscal de Canchis Marcos Villafuerte, un excelente diagnóstico de la vida rural de entonces, antes de la peste de mediados de siglo, Archivo General de la Nación H-4 1877, R. 0318. Tengo en mi poder una versión en borrador del mismo Villafuerte con anotaciones marginales a su informe. Sobre la zonificación y el recurso de los bofedales ver Orlove (1980).
6. Comparar con el proceso seguido en algunas aldeas mexicanas como Naranja, en las mismas fechas que la coyuntura que ahora examinamos. El cambio social fue detonante de las alteraciones. De la misma manera que en los Andes, lo que se denominarán las comunidades campesinas "encarnan los conflictos ideológicos que marcan el crecimiento de una nación" (Friedrich, 1981).
7. Ver al respecto el libro documental de Gutiérrez (1986).
8. Archivo Histórico de Cusco, Prefectura, documentos sueltos. Se trata de un grueso conjunto de comunicados y documentos de pedidos de protección y garantías que se hacían a las Subprefecturas provinciales y que se informaban a la Prefectura departamental. Se encuentran en un lento proceso de catalogación. Son documentos muy variados, entre 1920 y 1935. Ver también Piel (1969), Orlove (1980), el aludido trabajo inédito de Rénique que pienso es el mejor documentado que tenemos actualmente sobre esta coyuntura, son útiles también los clásicos de Kapsoli (1977) y Kapsoli y Reátegui (1987). Las acciones de reconocimiento de comunidades también mencionan a estas situaciones de enfrentamientos por tierras, ver Archivo de la Zona Agraria de Sicuani.
9. Sobre la situación de Huarca, además de las referencias generales, que provienen muchas de la afirmación de Piel, se puede ver las matrículas de contribución predial en el Archivo Histórico de Cusco, Tesorería Fiscal.
10. Ver Ruiz Bravo (1986) y Alencastre (1961).
11. Es el mismo documento transcrito en la tesis doctoral inédita de José Luis Rénique.
12. Ver por ejemplo otra referencia de Kapsoli (1977: 67-68).
13. Los documentos fueron conservados por el cuñado de Domingo Huarca, Benito Samata (Zamata) y por la familia descendiente de Samata Huarca. Constan de diez testimonios, desde el Oficio del Ministerio de Gobierno a la Prefectura de Cusco de 1888 hasta los preparativos de las primeras fiestas en homenaje a Domingo Huarca, el 28 y 29 de junio de cada año, con los gastos y el programa de actuaciones y bailes por anexos. Los citaremos en adelante como *Documentos Huarca*. Agradezco a Antonin Lovon, entonces miembro del equipo de promotores del centro de Formación Campesina de Tocroyoc, quien me facilitó la documentación y me ayudó en el conocimiento de la zona de esta investigación. Su colaboración ha sido realmente inapreciable para mi trabajo.
14. *Documentos Huarca*. Son ocho extensos memoriales, de distintas parcialidades de Antaycama, como Mollocahua Marquiri, Coto Collana, Huancane Anta, Marquiri Collana y particularmente Ichulahua Anta, de donde aparentemente fueron un grueso de los caídos por la represión de los poderes locales de Yauri. Sobre el papel de apoyo de la Asociación Pro-Indígena, con la que los campesinos de Yauri estuvieron vinculados, ver el trabajo de Kapsoli (1980).
15. El desarrollo de nuevos poblados por el efecto de su ubicación en las nuevas rutas comerciales de integración campesina fue un moderno factor de conflictos. Como Tocroyoc, cerca de Pichigua se desarrolló Acocunca (Orlove, 1980) y cerca de Layo El Descanso, bajo el impulso del hijo del asesinado jefe mestizo de Layo Leopoldo Alencastre, el propio actor escribió un libro sobre sus acciones (Alencastre, 1961),

- ver al respecto Ruiz Bravo (1986). En todos los casos, la contradicción, la violencia y la muerte acompañaron el crecimiento comercial.
16. Alencastre, Andrés: "Sublevaciones indígenas", Monografía presentada al Curso de Sociología Nacional, Universidad Nacional del Cusco, noviembre de 1942. Se conserva el texto mecanografiado en la colección de Monografías compiladas por el Catedrático Jorge Cornejo Buroncle, una relación completa de este material en Monografías (1958). La de Andrés Alencastre en Monografías (1958:307). Véase también Alencastre M., Jaime: "Los levantamientos indígenas de la provincia de Canas", Monografía del Curso de Geografía Humana de la Universidad Nacional del Cusco, noviembre 1957. Ver la referencia en Monografías (1958:342). Jaime Alencastre da equivocado el año de los sucesos como 1920. Este texto señala varias batallas, incluida Rumitaque. Serían 2.000 los indios alzados y parapetados. El llamado de atención más importante de este segundo texto testimonial sobre los sucesos es el referido a la importancia de las batallas rituales en el tipo de acción de los campesinos, que refuerza el carácter ritual que para los campesinos tuvo la violencia.
 17. Andrés Alencastre no llama por su nombre a su padre, en el texto figura como Manuel Zapata. El actor de los sucesos de 1921 se llamó Leopoldo Manuel Alencastre Zapata.
 18. Como vimos, es posible que los campesinos de Tocrótoc hayan intentado atacar la propiedad del fundador de la Provincia de Espinar. Por las fechas, podemos dar cierto margen de validez a la afirmación de Alencastre, pero es también probable que tuviera interés en hacer aparecer a los campesinos como efectivamente confabulados y así se justificaría la cruenta represión de que fueron víctimas.
 19. Este tema, que hemos encontrado señalado y confirmado por los testimonios presentados hasta este punto, se puede relacionar con la antigua vinculación y el intercambio permanente entre el territorio cana y el collao, al punto que los collavinos son los que se hacen de terrenos en estas punas de Espinar y Canas. Alencastre (1942) señala que se fugaron muchos de Puno hacia estas provincias para refugiarse. Esto se comprueba también en las matrículas de contribución predial, se puede consultar también Aguilar (1986) y Orlove (1980). También ilustra el caso Phinaya en Pitumarca con los Guerra que fueron asumidos y se apropiaron de terrenos (AHC, Prefectura, sueltos, 1929); un impreso suelto que tengo en mi poder titulado "El terrorismo de los Guerra" de 1921, confirma la historia de estos prófugos de Puno que se refugian en Canas y Canchis: en este caso, se apropian de terrenos indios y forman haciendas; lo contrario ocurrió con los prófugos rebeldes de la segunda década de este siglo, que se dedicaron a la agitación campesina. Sobre el pensamiento de uno de los líderes de las agitaciones de Puno se puede consultar el texto de Teodomiro Gutiérrez publicado por Contreras y Bracamonte (1988).
 20. El texto de Valencia tiene algunos aciertos muy meritorios, como el rescate de las canciones guerreras que luego veremos, pero sigue de manera impresionista las narraciones de Andrés y Jaime Alencastre, con otras referencias que no tienen sino sustento oral. No se han hecho revisiones documentales que permitan confirmar o negar los hechos, por ejemplo, el texto dice que los sucesos de Rumitaque fueron a fines de julio cuando ocurrieron un mes antes.
 21. Las evidencias provienen de los datos de las matrículas de contribución predial y de castas. Más información en el texto de Alencastre (1961).
 22. Documento de AHC, Corte Superior de Justicia L.90. Alberto Flores Galindo me facilitó una copia del documento, que es utilizado en su estudio sobre el *Horizonte Utiópico*, Flores Galindo (1986: 545-546).
 23. Ver el proyecto, publicado en 1920 (Quiroga, 1920), una curiosa redacción de algunas de las prácticas burocráticas coloniales. Sobre la agitación en Chucuito, a la que tendría que haber estado vinculado Quiroga ver Davies (1974) y Gonzales (1987). La situación de principios de siglo en Chucuito en el informe de Alejandrino Maguiña de 1902 (Maguiña, 1988). Quiroga era además autor de una tesis de doctorado titulada *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*, de 1915 en la Universidad de Arequipa, una pieza fundamental en el indigenismo de entonces, ver Burga (1987).
 24. AHC Prefectura, comunicaciones, L.2 1920-1922. Deborah Poole me hizo notar la existencia de este importante testimonio.
 25. Los datos generales provienen de los expedientes de reconocimiento que se conservan en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani. No tienen orden de catalogación, por lo que sólo se puede mencionar el nombre de la comunidad para orientar otras búsquedas. En ese entender, son particularmente interesantes y obvios los casos de Conde y Hanansaya Collana de Langui. En adelante mencionaremos los casos por comunidades suponiendo siempre la ubicación en el archivo señalado.
 26. AHC, Prefectura, documentos sueltos.
 27. Sobre esta época el trabajo de Burga y Flores Galindo (1980) es consulta obligada, un panorama sobre los intelectuales de entonces en Deustua y Rénique (1984).
 28. Recordado en la memoria oral de los campesinos como *Lartaun de Cabrera o Cabrera Lartacunca o Santo Domingo de Lartun*. En algunos títulos, indudablemente "interpretados" por los campesinos y sus delegados o representantes legales, algunas de estas denominaciones del visitador han sido reproducidas por los notarios como si así estuvieran escritas en los títulos originales de los que se tomaron los testimonios.
 29. Títulos de la Comunidad Campesina de Anta Cama (Antaycama o Antaykama). Se conservan la Resolución Suprema de 1928 en copia autenticada y la copia del Título presentado por los campesinos en ese año, en transcripción hecha en 1937. No se ha podido encontrar la

lista de comuneros ni la solicitud presentada por los representantes campesinos para el reconocimiento. El documento sirvió también para el reconocimiento de otras comunidades de Pichigua. Los papeles se encuentran en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani.

30. AHC Real Hacienda Tributos, L.1 C.3.
31. Ver al respecto de estas continuidades la experiencia boliviana en la misma época de esta historia. Remitimos a los trabajos del Taller de Historia Oral de La Paz, presentados en el texto de Silvia Rivera (1986-A), de la misma autora Rivera (1986: 31 y ss.). Los campesinos viajaban a los Archivos de Lima y Sucre en busca de los documentos probatorios de sus revisitas y repartos de tierras y se informaban de sus trabajos en Potosí, que amparaban sus posesiones de tierras en acuerdo a ese compromiso histórico entre los subordinados y el Estado.
32. Platt (1986:57) señala que los ayllos desarrollaron lo que llama un "derecho revertionario", confirmado ritualmente por todos los miembros en los tinkus por ejemplo. De la misma manera como el ayllu podía colectivamente asignar las tierras, también podía sancionar a quienes violaban las normas de manejo de los recursos. Comparar con el contenido de este texto de Espinar en 1928.
33. En 1918, testimonios bolivianos presentan el mismo espíritu de apego a los títulos y la lucha legal, a pesar de las veces que ésta no surtía efecto frente al poder local. En diversos testimonios se puede descubrir el mismo lenguaje de este relato campesino de la historia; por ejemplo Julián Tanqara decía a los miembros del Taller de Historia Oral de La Paz (Rivera, 1986-A): "frente a la nueva ley había que ir a los archivos, a Lima, y de la época republicana al Archivo Nacional de Sucre. Mi abuelo al no tener papeles sabía ir hasta Sucre porque también se encontraba perseguido en esos años. Sabía ir a pie, en compañía de los viajeros, ida y vuelta. Así es como ha conseguido los títulos". Otros testimonios afirman que los líderes, en este caso llamados "apoderados", como en el Perú se llamaban delegados, viajaron a Sucre y Potosí. Algunas veces no tenían éxito, por lo que recurrían a otros como Santos Marka T'ula, de cuyos títulos transcribían lo pertinente para sus intereses.
34. Orlove (1986: 144-145) hace un estudio de las costumbres folklóricas de Sicuani, donde los campesinos "toman la bandera", en una mezcla de tradiciones campesinas con nuevos símbolos externos a ellos como la bandera nacional. Comparar con la apropiación de esta nueva imagen en el sentir colectivo de los campesinos canas.
35. Ver Orlove (1980). Es un artículo poco difundido y de gran interés. Se basa en informes orales pero más en recortes periodísticos de la época. Señala adecuadamente en nota la importancia de la religión nativa a propósito de la ubicación del escenario en Mollochahua. Hace énfasis en el tema del cambio social que se vive en el campo, lo que lo vincula con los aciertos del pionero e intuitivo estudio de Piel (1969).

En esta interpretación hemos comparado el fenómeno del cambio también con México (Friedrich, 1981), lo que parece dar una buena pista para el entendimiento de las acciones del campesino moderno de nuestros países.

36. AHC. Prefectura. Suelos. 13 de noviembre de 1931. "Denuncian crímenes abominables e impetran garantías i libertad de sus representados indígenas de Yauri".
37. La nota de "El Ayllu" es reproducida en el valioso trabajo de Gutiérrez (1986:249).
38. Sobre las tierras de Tejada ver las últimas matrículas de predios en AHC, también los documentos de reconocimiento de las comunidades del distrito en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani. Sobre las denuncias contra este personaje, ver Gutiérrez (1986:313).
39. Oros (1931). Se trata de un conjunto de narraciones cortas pertenecientes a Roberto Barrionuevo, que usa el seudónimo de Pedro Oros según el prólogo del libro que pertenece a José Gabriel Cosío. Son narraciones ligeras de la vida cotidiana, interpretadas por un artista viajero de la época.
40. La vinculación entre José María Arguedas y Andrés Alencastre parece haber sido estrecha. Algunas notas periodísticas de Arguedas eran muy elocuentes frente al significado que el narrador y etnólogo le otorgaba a la práctica cultural de Alencastre. Ver Arguedas (1985: 59-76).
41. Estoy rescatando una narración que escuché grabada de un testimonio tomado en Yauri. Con ella elaboré un relato que presenta las cosas de esta manera (Boletín SUR No. 80-81). Es seguro que introduce mucho de mi propio subjetivismo en ello, pero traté de ser honesto con la realidad. Anoto esto pues en otro texto Flores Galindo (1986: 547) y su reedición como ensayo en el nuevo texto de Flores Galindo sobre la *Utopía Andina* ha sido también incluida esta presentación del sentir o interpretación popular de la muerte de un personaje muy respetado a la vez que contradictorio.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Thomas

- 1986 "Articulación Doble y Etnogénesis". Ponencia presentada al Simposio SSRC "Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX", Quito

AGUILAR YUCA, Bienvenido

- 1986 *Espinar, Novísima Provincia del Departamento del Cuzco* (Espinar)

ALENCASTRE M., Jaime

- 1957 "Los Levantamientos Indígenas en la Provincia de Canas" Mo-

nografía presentada al curso de Geografía Humana, Universidad Nacional del Cusco

ALENCASTRE, Andrés

- 1942 "Sublevaciones Indígenas" Monografía presentada al curso de Sociología Nacional, Universidad Nacional del Cusco
- 1961 *Kunturhanki un Pueblo del Ande* (Cusco, Editorial Garcilaso)

ALENCASTRE, Andrés y Georges DUMEZIL

- 1953 "Fêtes et Usages des Indiens de Langui" en *Journal de la Société des Américanistes XLII*, 1-118

ALENCASTRE, Andrés (Kilko Warak'a)

- 1943 "Chiaracke" en *Tupac Amaru III* 2-3:61-62

ARGUEDAS, José María

- 1985 *Indios, Mestizos y Señores* (Lima, Editorial Horizonte)

BASADRE, Jorge

- 1971 *Introducción a las Bases Documentales para la Historia de la República del Perú con algunas Reflexiones* (Lima, P.L. Villanueva)
- 1983 *Historia de la República del Perú* (Lima)

BURGA, Manuel

- 1986 "Los Profetas de la Rebelión, 1920-1923" en J. P. Deler e Y. Saint Geours *Estados y Naciones en los Andes* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)

BURGA, Manuel

- 1987 "Desconocidos Inventores de Tradiciones" en *Márgenes* 1:174-182

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO

- 1980 *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática* (Lima, Ediciones Rickchay Perú)
- 1980 "Feudalismo Andino y Movimientos Sociales 1866-1965" en *Historia del Perú T.XI Procesos e Instituciones* (Lima, Ed. Juan Mejía Baca)

BURGA, Manuel y Wilson REATEGUI

- 1981 *Lanas y Capital Mercantil en el Sur* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)

CONTRERAS, Carlos y Jorge BRACAMONTE

- 1988 *Rumi Maqui en la Sierra Central, Documentos Inéditos de 1907* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)

CUSTRED, Glynn

- 1977 "Las Punas de los Andes Centrales" en J. Flores Ochoa (ed) *Pastores de Puna* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)

DAVIES, Thomas

- 1974 *Indian Integration in Peru* (Nebraska, University of Nebraska Press)

DEUSTUA, José y José L. RENIQUE

- 1984 *Intelectuales, Indigenismo y Descentralismo en el Perú 1897-1931* (Cusco, Centro Bartolomé de las Casas)

FLORES GALINDO, Alberto

- 1986 "El Horizonte Utópico" en J. P. Deler e Y. Saint Geours (Comps.) *Estados y Naciones en los Andes* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)

FRIEDRICH, Paul

- 1981 *Revolución Agraria en una Aldea Mexicana* (México, Fondo de Cultura Económica)

GARDELLA, José

- 1923 "La República del Perú es un Feudo de los Gamonales" en *Biblioteca La Palestra* 19 (Editado en W. Kapsoli, *Ayllus del Sol*)

GONZALES, Michael

- 1987 "Neo-colonialism and Indian unrest in Southern Peru, 1867-1898" en *Bulletin of Latin American Research* 6/1:1-26

GUTIERREZ, Julio

- 1986 *Así nació el Cusco Rojo* (Cusco)

KAPSOLI, Wilfredo

- 1977 *Los Movimientos Campesinos en el Perú 1879-1964* (Lima, Delva Editores)
- 1980 *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena* (Cusco, Centro Bartolomé de las Casas)
- 1984 *Ayllus del Sol, Anarquismo y Utopía Andina* (Lima, Tarea)

KAPSOLI, Wilfredo y Wilson REATEGUI

- 1987 *El Campesinado Peruano: 1919-1930* (Lima, Universidad de San Marcos)

LIENHARD, Martín

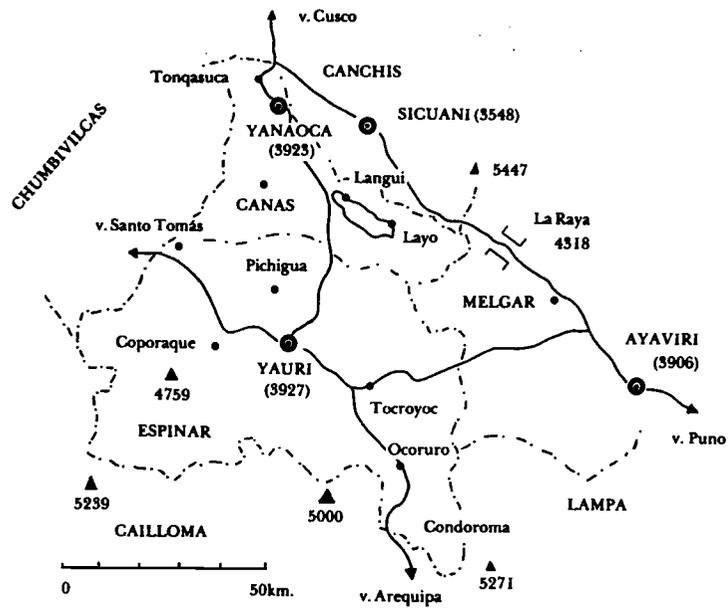
- 1988 "Pachacutiy Taki: Canto y Poesía Quechua de la Transformación del Mundo" en *Allpanchis* 32: 165-198

- MAGUIÑA, Alejandrino/1902
1988 *Rebelión India* (Lima, Ediciones Rikchay Perú)
- MANRIQUE, Nelson
1988 *Yawar Mayu, Sociedades Terratenientes Serranas 1879-1910* (Lima, DESCO)
- MONOGRAFÍAS
- 1958 "Monografías sobre Problemas Sociales del Perú" en *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 9:306-344
- NAVARRO DEL AGUILA, Víctor
1983 *Las Tribus de Anchu Wallohc* (Lima, Ediciones Atusparia)
- ORLOVE, Benjamín
1977a "Integration Through Production: The Use of Zonation in Espinar" en *American Ethnologist* 4:84-101
1980 "Mollocahua 1931, un Levantamiento Campesino en el Sur del Perú" en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia: *Rebeliones Indígenas Quechuas y Aymaras* (Cusco, Centro de Estudios Andinos)
1986 "Tomar la Bandera: Política y Trago en el Sur Peruano" en *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado* (Lima, Mosca Azul Editores)
- OROS, Pedro
1931 *De la Sierra* (Cusco)
- PIEL, Jean
1969 "A Propósito de una Sublevación Rural Peruana en los Inicios del siglo XX: Tocroyoc 1921" en *Dependencia* 113:3-28
- PLATT, Tristan
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)
- QUIROGA, Manuel
1920 *Proyecto de Legislación Indígena* (Arequipa, Tip. S. Quiroz)
- RIVERA, Silvia
1986 *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Quechua de Bolivia, 1900-1980* (Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social)
- RIVERA, Silvia
1986a "Pedimos la Revisión General de Límites. Un Episodio de Incomunicación de Castas en el Movimiento Caciques-Apoderados en los Andes Bolivianos, 1919-1921". Ponencia presentada al

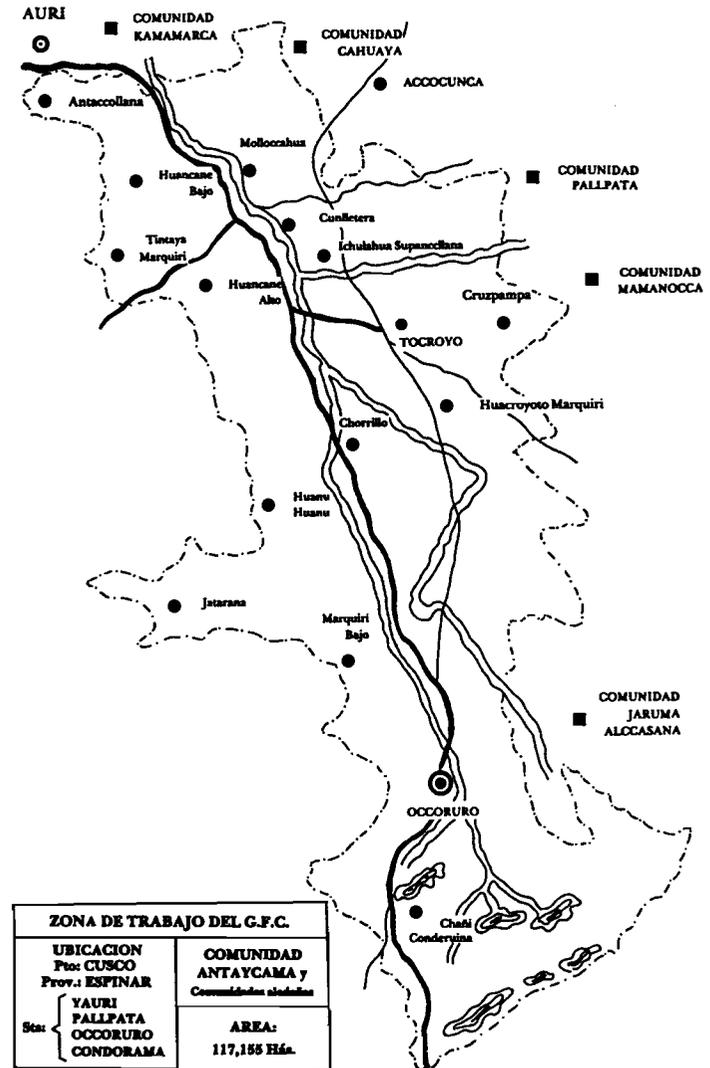
Simposio SSRC "Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX" (Quito)

- RUIZ BRAVO, Patricia
1986 *Sicuani, la Ciudad en el Problema Regional* (Cusco, Centro Bartolomé de las Casas)
- SANCHEZ, Rodrigo
1987 *Organización Andina, Drama y Posibilidad* (Huancayo, Instituto Regional de Ecología Andina)
- TAYLOR, William
1987 *Embriaguez, Homicidio y Rebelión en las Poblaciones Coloniales Mexicanas* (México, Fondo de Cultura Económica)
- URQUIAGA, José
1977 *Indios* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
- VALENCIA, Abraham
1980 "Las Batallas de Rumitaque. Movimientos Campesinos de 1921 en Canas" en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia *Rebeliones Indígenas Quechuas y Aymaras* (Cusco, Centro de Estudios Andinos)

MAPA I
Mapa de las provincias actuales de Canas y Espinar



MAPA II
Comunidad campesina de Antaymara



SEGUNDA PARTE
Las comunidades y el Estado

Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el Valle Bajo cochabambino (1825-1900)

Gustavo Rodríguez Ostría

"la ventaja está siempre por los pequeños cultivos. (...) La subdivisión de la propiedad territorial crea multitud de ciudadanos independientes: el pequeño propietario por exigua que sea su heredad, se considera digno, enaltecido ante sus propios ojos, dueño de sí mismo..."

J. M. Santivañez, Cochabamba, 1871

I. Tientos y diferencias

No conocemos en toda su complejidad la rica trama constitutiva del capitalismo oligárquico en Bolivia. Sin embargo, sabemos lo suficiente para sostener que al finalizar el siglo XIX el legado colonial que había sobrevivido a la iniciación de la República (1825), comenzó a resquebrajarse bajo el embate de una ideología liberalizante que se proponía eliminar aquellos puntos que, a su juicio, trababan la emergen-

cia de "las fuerzas del progreso".

Partiendo de esta necesidad, muchos de los espacios sociales fueron puestos en cuestión y posteriormente reconstituidos, como parte de una profunda reforma moral e intelectual. Por ejemplo, en el corazón mismo de la producción minera, la vida cotidiana y la cultura popular pre-industrial quedaron sacrificadas a una nueva concepción autoritaria del tiempo y la disciplina. Igualmente, las dimensiones, sentido y textura del mercado interior, gestado hacia siglos alrededor del núcleo potosino, cambiaron de eje articulador al quedar inundado el mercado boliviano de mercancías extranjeras. Dentro de este amplio programa, también las estructuras agrarias sufrieron radicales, como contradictorias reconversiones que principalmente buscaban desmantelar, por cualquier vía, el sistema productivo y cultural de las comunidades indígenas.

El colapso del "ancien regime" no fue brusco ni total. En verdad, tampoco pudo ser de otra manera. Ya porque, el naciente capitalismo se las arregló para convivir en algunos puntos con el sistema colonial, aunque ejerciendo su dominio en el contexto global. Ya porque en otros casos, la resistencia al cambio simplemente detuvo los iniciales propósitos de "modernización".

De esta manera, el resultado de los eventos de la acumulación originaria en Bolivia fue una sociedad abigarrada, no plenamente capitalista, donde lo señorial, sus modelos de pensamientos y sistemas de acción no capitalistas, no entraron en entredicho total con la lógica abstracta del capital, su dinámica de acumulación y formas de control estatal.

Lo anterior no contradice, como pareciera, lo afirmado al principio. Brota de la certeza que el desarrollo capitalista en Bolivia no es susceptible de encuadrarse en esquemas polares y lineales: capitalismo-feudalismo, tal como falsamente, podría deducirse del debate de los años setenta sobre los orígenes del capitalismo latino-americano. Sin que ello signifique —lo reiteramos— que el capitalismo boliviano, en su esfuerzo de nacimiento no buscará suprimir o refundar, selec-

tivamente, aquello que vislumbraba como su propio límite. Simplemente queremos poner en evidencia las sombras pre-capitalistas tendidas sobre la expansión del capital a lo largo de la historia boliviana.

Sea de esto lo que fuere, lamentablemente no podemos, no es el tema que intentamos abordar aquí, detenernos en este apasionante problema. Baste lo dicho, breve y atrevidamente, para poner un punto de referencia inicial que, por lo demás, desde hace poco más de una década acepta la mayoría de la nueva generación de historiadores y científicos sociales bolivianos: el profundo emparentamiento entre, la "refeudalización" del agro a fines del siglo pasado, el asalto a las comunidades de indígenas, y un proyecto de modernización capitalista en ciernes, complejo, amplio y, por lo mismo, contradictorio. (Rivera, 1978)

Como se sabe, entre 1860 y 1900, diversos gobiernos bolivianos buscaron modificar el régimen colonial de relación con las comunidades indígenas. El nudo del "pacto de reciprocidad" se desató y el Estado dejó de operar, a la manera colonial, como un paraguas protector del mundo comunal abriendo los cauces para que fuerzas externas cristalizadas en el Estado y la sociedad civil avanzaran amenazantes sobre los territorios y posesiones indígenas.

Si bien, de manera tenue, el conflicto social y el debate político sobre el destino de las comunidades se inició con los albores republicanos, su real apogeo llegó entre 1866-1880 precisamente cuando se colocaban los fundamentos del Estado-sociedad oligárquica y se comenzaban los esfuerzos por (re)constituir la economía boliviana de exportación.

Las piedras angulares de esta mutación—algunos de cuyos resultados analizaremos en este trabajo— fueron las disposiciones del gobierno de Marino Melgarejo en 1866 y 1868 que desconocieron la propiedad de los comunarios sobre sus tierras, procediendo a su remate. A ellas, aunque con un sentido distinto, se sumó la "Ley de Exvinculación" (1874) que dispuso la disolución de los vínculos comunales en un intento de promover el surgimiento de miles de campesinos parcelarios ocasionando en respuesta una escalada

de protesta indígena que culminaría con la sublevación general de 1899 encabezada por Zárate Willka.

Trabajos como los de Erwin Grieshaber (1977); Silvia Rivera (1978); Gustavo Rodríguez (1982); Tristan Platt (1982) y, más recientemente, Tomás Huanca (1984) y Erick Langer (1987), han confirmado fehacientemente esta articulación. Sin que ello suponga que todos necesariamente concuerden en sus interpretaciones y conclusiones.

Entendemos que el problema sustancial, y por consiguiente la polémica subsecuente, radica en la magnitud que debe conferirse a las transformaciones acontecidas en la sociedad rural andina. A la altura actual del debate, dos corrientes opuestas parecen dibujarse. De una parte, están quienes, como Silvia Rivera, sostienen que leyes y disposiciones estatales (1866-1874) provocaron una "expansión latifundista" a costa de las comunidades indígenas (1978: 99). En el otro ángulo se encuentra fundamentalmente Erwin Grieshaber, para quien la mayoría de las comunidades indígenas "sobrevivieron a la integración boliviana a la economía mundial producida a fines del siglo XIX" (1977:203).

A ambos resultados se arribaron por diversas vías. Silvia Rivera acumuló, para confirmar su hipótesis, cifras de ventas de tierras comunarias en la provincia paceña de Pacajes (1881-1920) que verificaban la desarticulación del territorio comunal en manos de viejos y nuevos terratenientes blancos y mestizos. Mientras, el norteamericano se basó en el comportamiento de la dinámica poblacional comunaria. El crecimiento del número de tributarios a lo largo del siglo XIX le pareció suficiente prueba de la vitalidad y resistencia comunal. De ahí que pudiera denunciar fácilmente los argumentos en contrario.

Para el norteamericano ni cambios en la magnitud de los mercados, ni presiones estatales habrían sido capaces, a diferencia de lo acontecido en otras regiones andinas, de minar la cohesión comunal. De acuerdo a sus argumentos, la razón última de esta situación debería buscarse en la escasa dinámica de un mercado interior en proceso de copamiento por mercancías extranjeras introducidas a fines del siglo

XIX como efecto de una revolución en las condiciones de transporte (Ferrocarril Antofagasta-Oruro) y el triunfo del liberalismo económico. Razones por demás poderosas para desalentar a potenciales compradores que no encontraron margen convincente de utilidad para hacerse de tierras comunales.

En otra oportunidad (1983) señalamos varios reparos a ambas opciones. Recordaremos aquí la más relevante para los propósitos de este trabajo. Nuestro cuestionamiento principal se basó en la imposibilidad de globalizar, sin graves riesgos, el análisis histórico de la "cuestión comunal". Una propuesta formalizada de "lo uno o lo otro" para todo Bolivia necesariamente despierta resquemores cuando se la confronta con los múltiples pisos históricos regionales. En este problema, como en otros, no parecen presentarse procesos uniformes, sino compases y cadencias locales distintos a las cuales el historiador debe estar atento. Como prueba sería suficiente constatar, por ejemplo, la diversidad de resultados provocados por la "Ley de Exvinculación" hallados por Platt (1982) en el Norte Potosino, Huanca (1984) en el Altiplano lacustre paceño y Langer (1987) en Tarabuco (Sucre).

¿Qué fenómenos, internos y externos, se conjugaron para provocar estos múltiples caminos? *Este es el punto que exige la máxima atención.*

Hay otro problema que debe mencionarse. La confrontación: supervivencia de las comunidades o expansión del latifundio, para resumir los títulos de los trabajos pioneros de Grieshaber y Rivera, conlleva implícitamente, tal como está planteado actualmente el debate, la ausencia de salidas intermedias. El juego de resultados se mueve entonces sólo entre dos extremos: comunidades o haciendas. Polaridad que además sirve para definir como principales actores sociales agrarios, en permanente conflicto a indígenas comunarios, terratenientes y Estado oligárquico.

¿Qué, si en algún lado las transformaciones agrarias impulsadas estatalmente en las postrimerías del siglo XIX, desarrollaron masivamente, formas productivas distintas a ha-

ciendas y comunidades? ¿Qué, si en algún lado, la relación Estado boliviano/Ayllu andino careció de conflictividad, al menos en los intensos tonos altiplánicos?

En la globalidad el enigma puede subsumirse peligrosamente. Por ello, a nuestro entender, para escapar de la presión anotada, estamos obligados a introducirnos en un análisis "micro" que sin perder una perspectiva general, tome espacios territoriales "donde los elementos que componen la sociedad global experimenten aleaciones peculiares". (Sánchez Albornoz, 1978:156).

En los últimos años, poco a poco va recorriéndose en Bolivia el valor de las historias regionales. Situación paralela, aunque no totalmente correlacionada, a la crisis del Estado-nación emergente de la insurrección de abril de 1952 y la presencia de movimientos regionales que vuelcan sus ojos hacia el pasado en búsqueda de su identidad. Podríamos decir, por tanto, que la necesidad de historias locales brota tanto de la reflexión historiográfica más reciente cuanto de las demandas de una sociedad en crisis que busca en las aproximaciones micro sociales elementos para conformar la nueva imagen deseada de nación.

Ahora bien, Cochabamba pertenece a las regiones que parecen salirse, ahora y en el pasado, de las normas comúnmente aceptadas para el agro-boliviano (Larson, 1988). Su temprana vinculación con el espacio colonial potosino, su amplio entorno campesino parcelario, incluso antes de la Reforma Agraria de 1953 y los abundantes canales de trasvase étnico que la configuraron como un bastión cultural mestizo, son pruebas suficientes de su singular perfil. Ideal, por tanto, para contraponerla con procesos sociales que marcan otros ritmos históricos como los del altiplano andino.

De allí que, este trabajo intenta plantear las formas centrales que han asumido en la zona las relaciones Estado-comunidad indígena, así como explorar sus resultados en un punto del departamento cochabambino: el Valle Bajo, *hinterland* de la ciudad de Cochabamba.

Debemos inicialmente advertir que no abordaremos el

tema como proceso. Por el contrario, cortaremos el análisis en segmentos destacando algunos episodios —que actuarán como "testigos"— e, inevitablemente, oscureciendo otros. Acotemos que si hemos decidido recorrer únicamente por sus veredas históricas e indagar los vaivenes de esta fértil zona no es por azar o gusto personal. Nuestra elección tiene sus profundas razones.

El Valle Bajo cochabambino, como veremos en este trabajo, fue un espacio territorial que presencié todas las reformas y contrarreformas que el Estado Boliviano puso en el camino de las comunidades indígenas durante el tumultuoso nadir del siglo XIX. Asiento de varias comunidades indígenas establecidas, como casi en ninguna otra parte del departamento, en terrenos extremadamente aptos para la actividad agrícola, el Valle Bajo fue un emporio de riqueza dentro del "granero del Alto Perú".

No por casualidad, en 1788, el Gobernador-Intendente Francisco de Viedma exaltó las virtudes productivas del Valle Bajo del siguiente modo:

El terreno de este partido es fértil; lo más del valle se riega, y con el corto cultivo que le dan, produce mucho maíz, trigo y cebada" (1969:62)

Favorable, como justa impresión que perdurará entre los testigos y observadores a lo largo del siglo XIX (Guzmán, 1881; Urquidí, 1953).

Ciertamente, los cinco cantones que posee actualmente la provincia de Quillacollo, corazón del Valle Bajo: Sipe-Sipe, Quillacollo, Tiquipaya, Pazo y Colcapirhua por centurias han nutrido de granos a incas, españoles y bolivianos.

El reto es indudablemente antiguo. Wachtel ha documentado fehacientemente cómo la política de colonización incaica cubrió, durante el gobierno de Wayna Kapac, buena parte del Valle con diversas etnias altiplánicas—Sorás, Collas, Quillacas, Carangas y Cara Caras— armando un "vasto 'archipiélago' estatal consagrado a la producción de maíz" (1981: 42). Precisamente por su elevada productividad, que operaba como factor de atracción, el Valle, en el marco del pro-

fundo trastocamiento que supuso la Colonia, recibió tempranamente a los conquistadores españoles pues en 1538, al parecer, ya se habían asentado los primeros de ellos (Gordillo, 1987:60). Pocos años más tarde, en 1573, como parte de las reformas de Francisco de Toledo se redujo a tres pueblos (Sipe-Sipe, Paso y Tiquipaya) a los sobrevivientes de la diáspora indígena que siguió a la conquista (Gráfica I). Reducción que acabó por fortalecer una economía dual que prevalecerá intacta hasta fines del siglo XIX.

Haciendas y comunidades indígenas no se encontraban homogéneamente distribuidas a lo largo del Valle Bajo. Por un lado, estaban los cantones de exclusivo dominio hacendal: Quillacollo y por otro, aquellos que contenían comunidades en su territorio: Sipe-Sipe, Paso, Tiquipaya y Colcapirhua, compartiéndolo con haciendas particulares algunas de las cuales nacieron durante la Colonia fruto de la usurpación de tierras comunales. Una aproximación a esta desigual distribución, para el año de 1844, puede verse en el cuadro I.

El trajín económico que poseía el Valle Bajo era sin duda viejo e intenso. Las evidencias acumuladas por Brooke Larson (1988) muestran su temprana vinculación —en general de todo el Departamento de Cochabamba— con el espacio peruano. En el siglo XIX diversas redes mercantiles, que incluían en el pueblo de Quillacollo una feria dominical —la segunda en importancia del Departamento— conectaban al Valle Bajo profusamente con los pueblos mineros y los cantones aledaños como Caraza o Arque. También, hasta el cantón Colcapirhua llegaban los arrieros en busca de buen forraje a cuya producción dedicaban los hacendados extensos territorios.

Por otra parte, el Valle, lugar de producción de granos, poseía un no despreciable stock de molinos, muchos de ellos enclavados en las quebradas que lo circundaban. En 1844, por ejemplo, se contabilizó 16 molinos con 86 paradas a los cuales acudían indígenas, comerciantes mestizos y propietarios criollos de zonas aledañas, ya en busca de harina para comercializarla en la región andina, ya para moler sus

propios granos. Si el trigo y la harina de trigo eran factores preponderantes en su vida agrícola, lo era mucho más el maíz y el muku conectados con la amplia demanda para la elaboración de chicha, otro de los fundamentos de la economía del Valle Bajo.²

Las unidades comunales resumían, por su parte, las características agrarias del Valle: cereales, (maíz, trigo, cebada), hortalizas, favorecidas por el riego abundante, tubérculos, como la papa, y finalmente árboles frutales, sumaban su complejo mosaico productivo.³

Con seguridad, los indígenas participaban activamente de la vida mercantil del valle. Como en otras circunscripciones similares el pago del tributo y fiestas religiosas, debieron actuar como una palanca que impulsaba el ritmo de su “comercialización forzosa”. Lamentablemente, por ahora, no es posible ofrecer un bosquejo de sus circuitos mercantiles pero las evidencias recogidas hasta ahora dan cuenta de la significativa participación campesina en la conformación del mercado local e intrarregional como vendedores, arrieros o pequeños comerciantes (Larson, 1988; Rodríguez Ostria, 1988).

La fortaleza económica de nuestra zona de análisis puede observarse en otro importante indicador. En 1788, Viedma estimó la población en 15.380 habitantes. En cambio, el Censo de 1846 dio como resultado una cifra superior: 22.132. El Censo Nacional de 1900 confirmó este crecimiento al estimar la población valluna en 34.683 personas, es decir más del doble de la consignada por Viedma.

En síntesis, tierra productiva, circuitos comerciales, crecimiento poblacional; todos los hechos corroboran la imagen vivaz del Valle Bajo como un centro económico y comercial de profundo dinamismo.

II. El terreno de la guerra

¿Cómo estaban constituidas las comunidades indígenas del Valle Bajo? Las visitas de 1844 y 1878-82, proporcionan valiosos elementos para establecer la estructura y normas de

funcionamiento. Puede observarse en ellas que al igual que la mayoría de las comunidades andinas dos tipos de tributarios poblaban sus diversas parcialidades: originarios y forasteros, estos últimos divididos entre los que carecían de tierra y los afortunados que la poseían. No todas las comunidades vallunas poseían este último tipo de tributario. En concreto sólo se encontraban en los cantones de Paso y Tiquipaya.

Las proporciones de estas diversas categorías se muestran en el cuadro No. II.

Como se sabe, y en el caso concreto del Valle Bajo lo ha demostrado fehacientemente Sánchez Albornoz (1977), los forasteros se formaron de los indígenas huidos de sus lugares de origen escapando del tributo y la mita. Más difícil es establecer la procedencia de los forasteros con tierra, aunque presumiblemente su origen brota de las postrimerías del dominio español que estuviera asociado a prácticas territoriales redistributivas del Estado Colonial, las mismas que como tendremos ocasión de mostrar más adelante continuaron durante la República.

Es interesante constatar que, como en general en el mundo andino, originarios y forasteros no eran categorías homogéneas ni frente al Estado ni al interior de sus propias comunidades. En efecto, su diferenciación era nítida en cuanto a las cargas tributarias que soportaban y a las modalidades de acceso a la tierra. En el primer campo se observa que mientras un originario cancelaba semestralmente 4 pesos con 7 1/2 reales, un forastero, con o sin tierra, debía cumplir con poco más de la mitad, es decir 3 pesos 1 real.

Pero esta desigualdad estaba ampliamente compensada por la mayor y mejor calidad de tierra que poseía un originario. En rigor, desde el punto de vista fiscalista que predominaba en el Estado, el mayor monto asignado a estos contribuyentes, brotaba precisamente de su ventajosa situación territorial en términos de acceso a la tierra.

El cuadro No. III muestra de una manera por demás elocuente las diferencias territoriales existentes entre originarios y forasteros con tierra (denominados localmente “ca-

joneros”).⁴

En sustancia, los datos que provienen de las medidas realizadas al calor de la “Ley de Exvinculación” (1878-1882), —un recuento de la visita de 1844 proporcionaría una imagen similar— al dar cuenta que un originario poseía terrenos agrícolas varias veces mayor a un forastero que, incluso, podía ser superior en calidad y volumen de riego disponible señalan la existencia de una aguda diferenciación campesina al interior de las comunidades.

Por ejemplo, puede verse en el cuadro No. III que en la parcialidad de Anansaya, El Pazo, un originario poseía en promedio 8.26 has. como superficie media.

Siempre de acuerdo a los datos consignados en el mismo cuadro, observamos que los originarios tampoco presentaban una distribución uniforme. Es así que en la parcialidad Urinsaya del Cantón Pazo el promedio era de 8.77 has., Urinsaya de Sipe-Sipe llegaba a 9.91 has. y, en Colcapirhua los 48 originarios de la única parcialidad poseían una superficie media, 4.51 has. Las diferencias superficiales se hacen realmente significativas si consideramos que, salvando algunas excepciones, las tierras de originarios poseían similar calidad agrológica y de acceso al sistema de riego.

Junto a los terrenos situados en el mismo corazón del Valle Bajo las comunidades poseían “estancias” ubicadas en las alturas próximas a la cordillera del Tunari que lo circunda. Destinadas al pastoreo y la cría de ganado, ocasionalmente eran alquiladas presumiblemente para recaudar dinero para el pago del tributo u otras obligaciones colectivas. En 1844, por ejemplo, las estancias de Tayacama, Pacsilipa y Chusiquiri de la parcialidad Anansaya (Cantón Tiquipaya) y las denominadas Chapisirca, Chacha Cumani, y Maica Maica de la parcialidad Urinsaya del mismo cantón, se arrendaban “por cuenta de la beneficencia las primeras, y, las segundas en 120 pesos”. Lo propio acontecía con la estancia Putucuni de propiedad de la parcialidad Urinsaya (Cantón Pazo) arrendada en 40 pesos a Rafael Cotari y la de Tolacalma de la parcialidad Anansaya del mismo cantón, entregada en arriendo a Mariano Heredia por 50 pesos anuales.⁵

Adelantemos que, significativamente, ninguna estancia figurará dentro de las tierras repartidas por las mesas revisadoras encargadas de ejecutar la Ley de Exvinculación (1874). Puede pensarse que, bajo la lógica criolla que desconocía su funcionalidad ecológica, terminarían catalogadas como tierras "sobrantes", pasando a manos estatales.

La pérdida de las diversas estancias no fue la única mutilación territorial que sufrieron las comunidades a lo largo de los siglos. Contrastemos cifras para verificarlo. En 1573, Toledo dotó a las distintas parcialidades del Valle Bajo de 5.732,23 has. Para 1844 las cifras muestran que la superficie decreció hasta 3.889,79 has. Datos de 1878 dan cuenta que el hectareaje se redujo todavía más pues alcanzaba entonces 3.644,23 has. (Rodríguez Ostría, 1988).

Una disminución territorial del orden de las 2 mil hectáreas, un 36.42% del patrimonio original, no es poco. Sin embargo, la mayoría de esas pérdidas ocurrió durante la dominación colonial. ¿Qué sucedió en cambio durante la República? Los dos únicos datos que poseemos muestran cantidades prácticamente similares.

¿A qué factores atribuir esta supervivencia?. Postulamos que por lo menos dos fenómenos —de distinto origen y motivación— se conjugaron para lograr este resultado. Tenemos de una parte, una ambigua voluntad estatal que apuntaba, por motivos principalmente fiscales, a "proteger" la existencia del régimen comunal.

Pero, eso no es todo. Como tendremos ocasión de detallar más adelante, las propias fuerzas internas comunarias jugaron igualmente un papel de primer orden.

Expliquemos ambas tendencias.

III. El Estado tributario

Concluida la "guerra de la Independencia" el Estado republicano, y los grupos dominantes, no permanecieron en la pasividad. Sin embargo, hasta la violenta, como fracasada, ruptura protagonizada por el dictador Mariano Mel-

garejo con su decreto del 20 de Marzo de 1866 y la ley del 28 de Septiembre de 1868, el Estado boliviano mantuvo una cauta indefinición respecto a las tierras comunales. Atrapado entre el fuego cruzado de sus necesidades fiscales, el temor a la revuelta indígena, y presionado por diversas como contradictorias fracciones, que se alternaban continuamente en el poder, no pudo asumir una postura perdurable sobre el destino de las mismas. Múltiples disposiciones se derrumbaron en cosa de días, otras quedaron archivadas en alguna gaveta y no pocas fueron permanentemente burladas.

Diversos e importantes trabajos (Sánchez-Albornoz, 1978; Ovando Sanz, 1985; Langer, 1987) han explorado detenidamente el debate político-ideológico del período pre-melgarejista, desnudando la relación/confrontación que el Estado republicano y su entorno asumieron frente a las comunidades andinas.

De acuerdo con estos autores, distintos hilos conductores ataron la conducta estatal en este difícil y contravertido terreno.

De una parte, se hallaba la certeza generalizada que la forma de vida comunal era contraria a las necesidades de la "civilización", al menos de aquella que las élites criollas acostumbraban a considerar como la única y excelsa forma de vida.

Más allá de este punto, los grupos dominantes no exhibían una cerrada unidad. En su interior la imagen del "progreso" no era compartida ni homogeneizada. De ahí que tampoco fuera el lugar que asignaban a los indígenas en el desarrollo histórico de la "civilización" futura. Como detallaremos luego, para algunos que miraban el mundo andino con los ojos de la ideología liberal, "su" solución implicaba la disolución jurídica y cultural de las comunidades mediante la individualización de la propiedad territorial colectiva. Para otros, más agresivos y directos, el camino consistía en la "asimilación" compulsiva de los comunarios, bajo la forma de "colonos" de haciendas comandadas por terratenientes precapitalistas.

Más allá de los matices estaba, empero, la sospecha ge-

neralizada que los terrenos comunales pertenecían al Estado boliviano. Podía ser este más o menos magnánimo en la asignación de "sus" tierras a los comunarios, dotarles de reducidas superficies o "consolidarlos" en la totalidad de sus posesiones, pero asumía siempre que la legitimidad se encontraba de su lado guardando para sí la capacidad de (re)distribuir y reglamentar el funcionamiento de las tierras ocupadas por los indígenas en calidad "enfiteútica". La circular del 14 de diciembre de 1842, existen otras similares, es una prueba contundente de esta certeza: "Son propiedad del Estado, las tierras que poseen los originarios, no debiéndose considerar éstos, sino como una especie de enfiteutas que pagan cierta cantidad al señor del dominio directo por el usufructo".

La contribución indígenal, que constituyó el soporte fiscal más formidable para el Estado boliviano, fue el remate parcial de esta postulación. Aunque es cierto que el tributo guardaba determinaciones que excedían las urgencias fiscales explicables en el entramado racista propio de una sociedad señorial de castas.

Pese a toda la conciencia culpable que los notables criollos exhibían lastimeros por la supervivencia del tributo, en el largo tiempo que va de 1827 a 1866 un 37% de los ingresos presupuestarios fluyeron de las comunidades indígenas rumbo a las arcas gubernamentales. (Rodríguez Ostría, 1977). Esta estrecha dependencia obligaba al Estado, casi siempre en bancarrota y apremiado de recursos, a recrear sus bases fiscales potencialmente amenazadas por la disminución del número de tributarios. El gobierno tratando de frenar este proceso intervino con astucia, sea redistribuyendo las tierras "vacantes" entre los indígenas sin tierra, sea liberalizando su definición fiscal, mediante el ingreso voluntario en calidad de tributarios de viejos, mujeres y niños, libres en principio de presiones fiscales.

La conjugación de todos estos razonamientos, temores y necesidades determinó que el Estado funcionara entre 1825 y 1866, muchas veces a su pesar, todavía con un cierto halo colonial. Es decir, proveyendo desde su administra-

ción burocrática mecanismos de supervivencia para las comunidades a la manera de un agente fiscal. Lo cual no quiere decir que al mismo tiempo no se incubaran en su seno y en la propia sociedad civil, las furias de la reforma agraria del mundo andino.

Un hecho puede ejemplificar las contradicciones estatales descubiertas hasta aquí. El 13 de Febrero de 1843 —gobierno de Ballivián— se instruyó la realización de,

"una visita formal y escrupulosa de todos los terrenos sobrantes, baldíos y que por algún título correspondan al Estado (...) para que pueda hacerse una equitativa distribución de algunos terrenos sobrantes y baldíos entre los indígenas cuyos repartimientos no están en proporción con la cuota que satisfacen" (cit. en Ovando, 1985:60).

La ejecución de la medida demoró todavía un año. En el Valle Bajo cochabambino, por ejemplo, recién el 21 de Junio 1844 Francisco M. Sempértegui inició su recorrido por los campos de Sipe-Sipe, en búsqueda de terrenos susceptibles de ser reasignados entre los indígenas, para luego pasar el resto de los cantones de la entonces provincia de Tapacari.

La vida estatal tiene sus vueltas y hay prácticas que se repiten. En 1793, casi medio siglo antes, el apoderado fiscal, Fermín Escudero, inició similar propósito para cumplir lo que Francisco Viedma intendente de Cochabamba había dispuesto un año atrás: ejecutar un repartimiento de terrenos baldíos o realengos entre los forasteros sin tierra.

Cerca de dos años y medio —Septiembre 1793 a Mayo 1795— ocupó Escudero en sus menesteres. Como resultado de los cuales se crearon 237 nuevos tributarios, 91 en Sipe Sipe, 79 en el Pazo, 57 en Tiquipaya y 10 en Colcapirhua. El Estado colonial simplemente protegía sus intereses fiscales. (Sánchez Albornoz, 1978: 180-185).

Pese a que en la novel República estos hechos no eran situaciones normales ni políticas continuas, hay indicios que en el Valle Bajo, concretamente en el cantón Pazo en 1829 se produjo una situación similar. En aquel entonces "a casi todos los indígenas agregados se repartieron una carga por ca-

beza para la ayuda de sus contribuciones". Los escasos datos, lamentablemente, cortan toda posibilidad de indagar más al respecto. Con todo, es altamente presumible que la reforma de 1844 tuviera mayor envergadura.

Hasta el fin de ese año y desafiando la época de lluvias, que en el Valle Bajo cochabambino de noviembre a febrero, Sempértégui rastreó en cada cantón, posibles "tierras del Estado". Su empeño fue exitoso pues halló, algunas ocupadas (usurpadas) por "particulares" y otras, poseídas en "demasía" por indígenas. Armado de estos datos procedió seguidamente a la distribución de las mismas.

Según consta en su informe fechado en Cochabamba el 17 de Marzo de 1845, los resultados fueron diversos en cada cantón.⁶

En *Colcapirhua* seis forasteros sin tierra se transformaron en originarios. El total de tierras repartidas en esa ocasión alcanzó a 21.94 has. con un promedio de 3.65 has. por indígena.

Pazo "compuesto en su mayoría de terrenos de la comunidad" produjo pocos sobrantes pues "no restaba un palmo de tierras de que disponer". Buscando aquí y allá entre "demacias que decían tener algunas asignaciones" y otros pequeños lotes de terrenos cultivables, Sempértégui se dió modos para acomodar a nueve originarios nuevos en la parcialidad de Anansaya dotándoles de un total de 49.27 has. En Urinsaya, del mismo cantón, cuatro nuevos originarios fueron formados. Cada uno recibió, en promedio, 6.50 has. En suma el total repartido en esa ocasión ascendió a 26.03 has.

Es conveniente señalar que en cada una de las parcialidades también se hicieron pequeños repartos a forasteros sin tierra quedando transformados en forasteros con tierra, en todo caso, no fueron muchos. En Aransaya cuatro de ellos se repartieron una fanegada, 2.97 has. obteniendo a una escasa asignación promedio de 0.59 de ha. En Urinsaya el número de agraciados de esta categoría fue menor: simplemente 2, aunque el promedio subió a 0.74 de ha.

En el cantón *Tiquipaya* las tierras disponibles eran más vastas y la operación alcanzó mayor vuelo. En Aransaya,

doce recientes originarios brotaron de entre las filas de los forasteros sin tierra. Cada uno recibió, en promedio, 6.55 has. con un total distribuido de 78.65 has. En la misma comunidad dieciséis forasteros sin tierra lograron obtenerla modificando su condición a la categoría de forasteros con tierra. A ellos, les fueron entregadas 18.77 has. proporcionando una media de 1.56 has. para cada uno. En la parcialidad de Urinsaya, cuatro indígenas forasteros sin tierra recibieron similar tratamiento. Escasas 5.57 has. terminaron como pequeñas posesiones debiendo contentarse cada uno, en promedio, con 1.39 has.

Sipe-Sipe por el número de afectados constituyó el territorio mayormente beneficiado. Es así que en Anansaya Mayor, diecinueve forasteros se transformaron en originarios que recibieron en conjunto, 95.19 has. de tierra con regadío. En Anansaya Menor fueron menos, nueve forasteros quedaron como originarios salidos de las filas del forasteraje con un total de 54.18 has. redistribuidas. La parcialidad de Payacollo tuvo el volumen más significativo de nuevos tributarios-originarios: 49. Al parecer no hubo mucha tierra que repartir pues, de acuerdo al propio Sempértégui "algunas (asignaciones) resultaron pequeñas e incapaces para la subsistencia". Los números señalan que 82.17 has. fueron reasignadas lo que da un promedio individual de 0.59 has.

Junto a los tributarios con tierra, dos originarios recibieron un incremento en sus parcelas, el uno de 0.74 ha. y el otro de 0.34 ha.

El resumen general de esta reforma puede verse en el cuadro IV.

Para tener una idea del impacto real de la medida señalemos que en 1839 se contabilizaron 441 originarios. Por tanto, en 1844 al agregar Sempértégui 115 nuevos originarios produjo en esta categoría fiscal un no despreciable crecimiento del 26%. En cuanto al volumen de tierras sabemos que ese mismo año, incluidas las recientes reasignaciones, las comunidades del Valle Bajo poseían 3.889,79 has. En ese orden, las 491.3 has. recientemente distribuidas implicaron un incremento del 12.63%.

¿Cuánto ganó el Estado con esta operación fiscal? De acuerdo a cálculos efectuados por el propio Sempértegui el tributo semestral se incrementó en 423 pesos 6 reales, es decir, un 63.94% respecto al monto anterior.

¿Qué criterio siguió Sempértegui para proceder a los repartos? ¿A quién escogió y a quién no?. Los documentos nada dicen al respecto. Pero no todos los "agraciados" se dieron por satisfechos. En agosto de 1845 se informaba desde Sipe-Sipe sobre lo

"mal que ha resultado la visita de tierras (...) pues los indígenas originarios de nueva creación y aún los antiguos son motivo que se les han sersenado muchas partes de su asignación y a los primeros les han hecho adjudicaciones ridículas se hallan en pleitos y dispersos de sus casas andando para Chuquisaca y La Paz (...) no hay como poder pillar(los)".⁷

No obstante los reclamos fueron infructuosos, ya que entrado el año de 1846, la obra de Sempértegui fue aprobada por el gobierno central.

Ahora bien, si en el caso de los forasteros transformados en originarios la modificación de su status implicó un aumento de su carga y condición tributaria, no acontecía lo mismo con los forasteros sin tierra reasignados ahora como forasteros con tierra. Su paso de una categoría fiscal a otra no significó un incremento en su tributación pues continuaban pagando los mismos tres pesos y un real que los sin tierra. El ojo perspicaz de Sempértegui advirtió correctamente una situación para él injusta. Incluso, hablando como representante fiscal, se animó a proponer soluciones;

"...volveré a hacer recuerdo de que en este cantón (Tiquipaya) con la misma conformidad que en el Pazo (hay) forasteros y agregados con el goce de tierras, pagando al Estado la misma contribución que todos los demás sin tierras en todos los cantones de la provincia, y me permitiré observar ligeramente: que si esto es justo, todos los tributarios deben contar con algún terrazgo suyo para el pago de su tributo y para la satisfacción de sus necesidades, y si esto no lo es, a los indígenas con tierras de quienes voy hablando deben dejar sus pequeñas porciones de tierra y componerse de ellas asignaciones

de originarios, o deben pagar algo más que el resto de los forasteros y agregados sin tierras proporcionalmente a sus haberes"

Pese a las recomendaciones de Sempértegui, hasta 1878, cuando empezó a aplicarse la Ley de Exvinculación en el territorio del Valle y las comunidades quedaron disueltas, aquella situación tributaria no se había modificado.

Incluso con sus limitaciones y contradicciones fiscalistas, la reforma de 1844 encierra valiosas enseñanzas para entender la hermenéutica de la relación Estado/comunidad antes que este *manu militari* decidiera romper lanzas contra los indígenas.

Para el Estado criollo boliviano reasignaciones territoriales como la protagonizada en 1844 no suponían poner en duda su titularidad sobre las tierras comunales. Visiblemente, en cambio, le permitían asumir un rostro benefactor capaz de respetar las reglas de la reciprocidad. Se convendrá por lo demás que esta "paternal reproducción vigilada" ejercida sobre las comunidades pone en duda la imagen de permanente agresividad que generalmente se otorga al Estado en la historia del período.

IV. Estrategias comunales

Ahora bien, sería simplista atribuir al Estado todo el crédito de capacidad comunal para sobrevivir al colapso del régimen colonial. Lo que no siempre es visible, como correctamente lo ha reprochado recientemente Herbert Klein (1988), es la conducta de los propios comunarios para aprovechar los espacios y las contradicciones estatales en su favor.

Diversos estudios ya han enfatizado en la vinculación mercantil y su favorable impacto sobre la permanencia de los sistemas andinos. (Harris-Tandeter, 1988). En este acápite quisiéramos recrear otros importantes mecanismos que pudieron contribuir al fortalecimiento de los atributos indígenas. Veamos algunos de ellos.

Al parecer, poco a poco las presiones fiscales obligaron

al Estado republicano a adoptar un régimen más blanco permitiéndole incorporar a la masa tributante a menores, viudas y reservados, que en virtud de relaciones de parentesco con indígenas originarios fallecidos asumieron su representación tributaria y su titularidad territorial. Las disposiciones emanadas el 21 de Julio de 1834, el 26 de Agosto de ese mismo año, y la reglamentación del 1 de Agosto de 1842, dieron cobertura legal a estas prácticas, las mismas que se han documentado para otras regiones adninas (Platt, 1982; Grieshaber, 1977), y que se enmarcan dentro de la fase todavía fiscalista del Estado central. A su turno, ellas permitieron mantener un cierto balance dentro de las comunidades al absolver las presiones poblacionales y reemplazar a los caídos, escapando de los esquemas patrilineales y contribuyendo a bloquear las tendencias de crecimiento en los terrenos comunales considerados "vacantes" por el Estado. Como se sabe, éste al asumirlos como suyos, podía arrendarlos o enajenarlos, como de hecho lo hizo varias veces, desbaratando la unidad territorial indígena.

Las diversas matrículas (1845-1878) nos permiten observar el peso creciente de esta categoría "sui generis" de tributarios —originarios que pagaban semestralmente dos pesos y tres y medio reales, la mitad de un originario común y corriente. El cuadro V muestra la evolución del número de viejos, viudas y menores quienes fiscalmente pertenecían al bando de los tributarios-reservados.

Habida cuenta que la "*Matrícula y Repartimiento de los indígenas*" del tercio de navidad de 1839 no menciona esta categoría ¿Significará su crecimiento a partir de 1845 un indicador de la mayor permeabilidad fiscal a las estrategias de supervivencia de las unidades familiares indígenas?

Otro mecanismo contestatario estaba vinculado a los forasteros sin tierra: ¿cómo vivían éstos? ¿Cómo se las arreglaban para pagar el tributo? Es innegable que era un grupo con una significativa movilidad territorial. No otra cosa implica el elevado número de ausentes que registraban las diferentes revisitas realizadas entre 1851 y 1878. En efecto, considerando el total de tributarios (presentes más ausen-

tes) vemos que en El Pazo, el promedio de originarios ausentes llegaba a un 6.76%, porcentaje que se elevaba notoriamente en el caso de los forasteros sin tierra con una ponderación del 23.71%. En el mismo lapso de tiempo, en el cantón Colcapirhua, el registro de ausentes en la categoría de los originarios representaba un 12.05% y de 34.33% entre los comunarios sin tierra. Los originarios de Tiquipaya presentaban la menor tasa de originarios ausentes: 4.77%, pero la mayor, un 35.28%, entre los forasteros sin tierra. En el cantón Sipe-Sipe, las variaciones se mantenían en un marco similar con un 5.27% correspondiente a rubro de originarios, por su parte, los forasteros sin tierra poseían un promedio elevado: 30.16%.⁸

Frente a esta incontrastable realidad la pregunta casi obvia es: ¿qué motivó ese elevado porcentaje de ausentes entre los forasteros sin tierra? Una razón valedera es la migración. En este caso ¿dónde y por qué se iban? ¿Participaban de redes mercantiles que los mantenía lejos de su comunidad? ¿Vendían su fuerza de trabajo? ¿Continuaban huyendo para evadir el pago del tributo? ¿Fugaban de las continuas pestes y no pocas sequías que asolaban la región?

Una pregunta no menos importante es: ¿qué vínculos de dependencia ataban a originarios y forasteros sin tierra? Otras investigaciones, para lugares y momentos históricos distintos, han mostrado que estos últimos constituían la fuerza de trabajo que trabajaban las tierras de los originarios (Platt, 1982; Larson, 1988).

Resta por investigar los canales de disputa hacienda/comunidades por el uso de la fuerza de trabajo forastera, pues hay indicios que no todos los arrenderos situados al interior de las comunidades procedían del campo indígena, por ejemplo, cuando, en 1844 Justo Choque de Sipe-Sipe, decidió trocar su tierra por otra, se informó que:

"recibió en cambio de una fanegada suya (...) otra fanegada y un viche en Colpapampa de la propiedad del Dr. Eduardo Valenzuela, de mejor calidad y sin los colonos que aquella tenía, que a más de no pagarle el arrendamiento eran díscolos y no de la clase de tributarios".⁹

Herbert Klein, basándose en hechos similares observados en el altiplano paceño desarrolló una hipótesis atractiva. Cree el historiador norteamericano que el reclutamiento de forasteros por parte de los originarios formaba parte de una estrategia destinada a defenderse de las adversas condiciones externas lo que permitió a las comunidades "sobrevivir y prosperar" (1988: 561).

No vemos por qué los planteamientos de Klein no puedan ser aplicables a los valles cochabambinos. Ellos podrían ayudarnos a explicar los mecanismos de supervivencia implementados por las redes comunales que buscaban astutamente usar las condiciones de su diferenciación interna para ofrecer flancos menores a las presiones externas alentadas por los sectores criollos. De hecho, es constatable que durante el siglo XIX el número de forasteros creció en las diversas parcialidades del Valle (vid. Cuadro II) además está suficientemente establecido que forasteros sin tierra trabajaban en calidad de arrenderos para los originarios. Articulación que permite emparentar al Valle Bajo con los procesos descritos por Klein.

Ahora bien, evaluando los resultados podemos concluir que las acciones implementadas desde el Estado y las mismas comunidades, en algunos casos aprovechando la apertura gubernamental, fueron relativamente exitosas para mantener la dinámica de las comunidades sin graves tropiezos. Vallas de contención que fueron tanto o más efectivas que las revueltas campesinas protagonizadas en la parte altiplánica de mundo andino.

¿Hasta qué punto estas prácticas contribuían a solidificar el "pacto de reciprocidad" que Platt ha descrito como un verdadero trueque de lealtades Estado/comunidad Andina?

La respuesta es evidentemente compleja. Lamentablemente no nos fue posible, así sea vagamente, establecer factualmente la visión y modo de recepción indígena frente a la conducta gubernamental anteriormente descrita. Sin embargo, aun a riesgo de equivocarnos, podemos presumir que reafirmó el contenido del "pacto" mermando en el Valle Bajo cochabambino los motivos de enfrentamiento entre el

Estado tributario y las comunidades indígenas.

Este actuar estatal proclive a las contradicciones y dudas habría de prolongarse por escasas cuatro décadas. Más allá, el divorcio Estado/comunidad andina tomaría formas desnudamente conflictivas. Sólo entonces quedarían estas últimas a expensas de fuerzas sociales criollas que las someterían a un permanente y dramático asedio.

V. Las furias y las penas

En 1863 el debate sobre las comunidades, que se había iniciado con los incumplidos decretos bolivarianos, parecía llegar a su fin y con ello la funcionalidad tributaria y lógica paternal del Estado boliviano. El 28 de febrero de ese año el General José María de Acha dictó un decreto sobre "repartimiento y venta de tierras de la comunidad" que disponía una asignación de dos topos (4000 varas²) a los indígenas forasteros en lugares estériles y cuatro en lugares sin riego. Para los originarios la superficie era de tres y seis topos respectivamente. El resto, calificado de "sobrante", debía ser vendido en pública subasta. El decreto, que respetaba el espíritu de la legislación bolivariana, era francamente atentorio a los intereses indígenas pues reducía significativamente sus posesiones agrarias. En cambio, favorecía a aquellos sectores que pugnaban por convertirse a su costa en nuevos terratenientes o deseaban simplemente ampliar sus haciendas.

Por las razones que tuviera, el gobierno no implementó el decreto. Finalmente, la Asamblea Nacional Extraordinaria, reunida en Oruro, lo abrogó el 18 de Junio de 1863. (Flores Moncayo, 1953:194).

Antes y después del fracasado decreto la polémica entre los sectores dominantes se encendió. En efecto, los años sesenta constituyeron el marco de una profunda confrontación de ideas respecto al porvenir de las comunidades indígenas. Los sectores dominantes criollos sentíanse en plena potestad y privilegio de decidir la suerte de la "miserable raza indígena". Diversos sectores, que habían mantenido una continua pugna desde la fundación de la República vol-

vieron nuevamente a enfrentarse. El quid del malentendido era la superficie territorial que el Estado, propietario de las tierras comunales, debía entregar a los indígenas. Unos, como el cochabambino José María Aguirre o el potosino Pedro H. Vargas (1864) postulaban la entrega de "los respectivos terrenos que ahora poseen" (1863: 40). Otros, tal es el caso de Melchor Urquid (1862), pretendían reducirlos a posesiones mucho más exiguas, rematando los "sobrantes". Una corriente alternativa giraba alrededor de José Vicente Dorado (1864) quien sostenía la parcelación de las tierras de comunidad otorgando sobrantes a los forasteros sin tierra.

Las cosas tomaban esos contradictorios rumbos cuando irrumpió Mariano Melgarejo. A él, la historia oligárquica (Alcides Arguedas, por ejemplo) quiere verlo estrictamente como un sanguinario de anécdota o como un mal paso en la vida republicana. Los historiadores del nacionalismo revolucionario (Montenegro, Fellman Velarde) lo consideran, en cambio, la encarnación perversa de la antipatria.

Melgarejo es, en el fondo, el resumen de una época en la cual la voluntad de los caudillos podía más que la fuerza de las ideas que emanaban de la sociedad civil. El caudillo, en un momento de transición histórica, como Jano, poseía dos caras. Con una rompía con el pasado al mismo tiempo que, con la otra, lo afirmaba. Esto es, mientras propiciaba formas capitalistas en la banca o la minería, proveía los medios legales para "refeudizar" el agro boliviano.

En el plano que nos ocupa, el tiempo melgarejista significa una clausura brutal de los argumentos que los liberales bolivianos habían empleado sobre la "cuestión indígena". Entonces se opacaron, en beneficio de una solución desnudamente hacendal, los argumentos campesinistas y de propiedad individual que estos gustaban reflotar cada vez que se (re)abría el debate en torno al futuro de las comunidades.

Esta observación puede llevarse más lejos. En marzo de 1866, manteniendo todavía ciertos resquemores, Melgarejo y su entorno habían sostenido que los indígenas que lo desearan (y pudieran) tendrían la posibilidad de comprar

("consolidar"), en un plazo no mayor a 60 días, las tierras comunales; caso contrario irían éstas al remate. En setiembre de 1868 el panorama será totalmente distinto: la propiedad estatal sobre las comunidades será denunciada sin ambages. Por ello ambas medidas, no son, como diría una mirada rápida, dos figuras del mismo cuadro. Si la disposición de 1866 abría todavía pequeños resquicios para el acceso comunal a sus tierras, la Ley de 1868 clausuró, sin apelación alguna, esta posibilidad.

El desenlace había llegado a un punto sin retorno. Como señalaría un periódico pro gubernamental justificando las disposiciones de 1868:

"O bien era preciso declarar a los indígenas propietarios absolutos de los terrenos que poseían precariamente o bien era preciso enajenar esas tierras a título de compra venta a la clase civilizada".

Agregaba que en el primer caso "Era preciso rehuir a toda mejora y resignarse al estancamiento y a una retrogradación en materia agrícola". En el segundo caso la agricultura avanzaría, mientras que colonos (excomunarios) y hacendados

"unidos por el robusto vínculo de la mutua necesidad y de la reciprocidad no pueden menos que vivir en fraternal armonía (...). No consiste la felicidad del indio en poseer inútilmente y sin cultivo una área de tierra para llamarse propietario sino en tener legítimo derecho que la naturaleza le ha dado de fletar su personal de trabajo a la clase acomodada..."¹⁰

Hasta ahora la mayoría de los estudios respecto a las transformaciones agrarias operadas durante el gobierno de Melgarejo se han concentrado en el altiplano paceño. Notablemente, Rivera (1978) y Huanca (1984). Esta tendencia se explica por sí misma, pues aquella fue la zona de mayor impacto y revuelta campesina indígena a los intentos estatales de desconocer unilateralmente la vigencia del "pacto de reciprocidad".

En efecto, el departamento de La Paz entre 1866 y

1870, comunidades enteras se transformaron coercitivamente en haciendas. En otro trabajo estimamos que unas 600.000 has. tomaron ese rumbo provocando en respuesta una constante revuelta comunal. (Rodríguez Ostría, 1982). Escasas fueron en cambio aquellas que pudieron ingresar al régimen de "consolidación" previsto en el decreto de 1866. En todo caso, las tierras compradas por sus propios indígenas (consolidadas), fueron magras y/o situadas en zonas alejadas de los centros urbanos como Carabuco, Escoma, Tiquina o Copacabana, todos en la provincia de Omasuyos. Las tierras eminentemente productivas (vrg. Yungas) o cercanas a la ciudad de La Paz (Cercado, Viacha) cayeron sistemáticamente en manos de nuevos terratenientes.

¿Qué sucedió, mientras tanto, en el Valle Bajo cochabambino? ¿Se mantuvo un precario status quo, o por el contrario, el proceso de despojo adquirió extrema virulencia?

El tema no ha merecido hasta ahora grandes alusiones. Ni Grieshaber ni Robert Jackson (1988), dos autores que han tratado la región, proporcionan datos convincentes sobre lo acontecido en ella. También, la mayoría de los investigadores que usan exhaustivamente un cuadro de ventas de tierras publicado en 1870 por el Ministro Lastra y cuyos datos se detienen en diciembre de 1869, parecen creer que los efectos de las disposiciones estatales sólo alcanzaron de modo marginal y "limitado" a Cochabamba y otros departamentos. (Platt, 1982:118). La cosa cambia, empero, si incorporamos datos que abarcan hasta fines de 1870. Sobre este particular, el cuadro VI da cuenta de la creciente importancia que iban cobrando las ventas en esta zona, mientras declinaban, relativamente, en La Paz.

Tanto es así que en 1870 el producto de los remates llegó en Cochabamba a 234.319.06 bolivianos lo que significó un 69.24% del total nacional de ventas en ese año. Incluso, si tomamos como referencia el conjunto de las ventas efectuadas desde 1866 hasta 1870, cuando la pesadilla melgarejista concluyó, no deja de resaltar la importancia cochabambina pues alcanzó al 22.38% del total. Los detalles de esta situa-

ción pueden observarse en el cuadro VI.

Los datos citados en ese cuadro corroboran lo señalado previamente. Cochabamba en cuanto región comienza a figurar en el espectro de ventas en el año de 1870. De ahí que sea particularmente significativo analizar lo sucedido dicho año. De otro modo el análisis sería extremadamente parcial y, finalmente, falso.

Veamos ahora las cosas con mayor detalle.

Entre 1868 y 1869, mientras el Estado boliviano concentraba su accionar en el Altiplano, los remates fueron limitados tanto por su número cuanto por el monto de superficie vendida. Por ejemplo, en 1868 están registradas 33 pequeñas ventas que extrañamente no figuran en el resumen general del Secretario General de Estado, Casimiro Corral, que usamos para confeccionar el cuadro VI.

Tampoco se registraron muchas "consolidaciones" entre los comunarios. En concreto en el Valle Bajo alcanzarán a 23 transacciones en el lapso comprendido entre el 22 de Abril de 1868 y el 19 de Octubre de 1869.¹¹ En este punto es altamente sintomático que en el Valle Bajo todas las "consolidaciones", a diferencia de lo ocurrido en el Altiplano pacífico donde primaron soluciones comunales colectivas, fueran hechas a título individual, lo que nos da los primeros indicios de una relación comunal fragmentada que en el momento de emergencia no supo o no pudo responder grupalmente.

A partir de Noviembre de 1869 el proceso empezó a adquirir otra tonalidad. Esta vez, bajo el imperativo del decreto de la Ley de 1868, las tierras comunales en todo el país fueron objeto de amplio remate. En el cuadro VII presentamos una estimación del volumen de ventas durante 1870.¹² Como punto de referencia tomamos las superficies ocupadas por las comunidades en 1844, de acuerdo con la visita practicada por Sempértgui en el Valle Bajo cochabambino.

En el cuadro VII puede observarse que en los cantones Colcapirhua y Sipe-Sipe el impacto es fracamente notable, pues casi la totalidad de sus tierras pasaron a manos privadas. En los otros, Tiquipaya y Pazo la ofensiva que recién se

iniciaba quedó trunca por el derrocamiento de Melgarejo a principios de 1871.

Si se contabiliza todos los datos de ventas y remates desde 1866, cuando la pesadilla comenzó, hasta 1870 que se agudizó y se los compara, como intentaremos un poco más adelante, con los resultados emergentes de la Ley de Exvinculación (1874), no cabe duda que la arremetida contra las comunidades indígenas del Valle Bajo promovida por la Ley de 1868 constituyó el mayor esfuerzo estatal durante el siglo XIX por empujarlas al régimen hacendal.

A menudo se ha pensado —y escrito— que este zarpazo fue protagonizado por terratenientes tradicionales, grandes y medianos comerciantes o sectores medios mestizos (Rivera, 1979). Tenemos razones para dudar de ello, al menos en su validez para el Valle Bajo. Allí, un registro, desgraciadamente todavía incompleto, nos proporciona situaciones contradictorias. Entre los años de 1868 y 1869 varios compradores, por ejemplo Modesto Lavayen, Manuela Fonseca de Gumucio están vinculados al sector terrateniente tradicional o al comercial como, Juan de Dios Zambrano. Sin embargo sus compras no implicaron mayor significación territorial. En cambio en 1870 tenemos profusión de nombres vinculados al aparato burocrático-militar del Estado. Destacamos algunos de ellos. El General José María Chinchilla con compras en Sipe-Sipe, Coronel Pedro Quiroga en el mismo cantón, Coronel Gregorio Clavijo en Colcapirhua, el también Coronel Francisco Murga en El Pazo, General de Brigada Lucas Merubia en Tiquipaya, Teniente Coronel Felipe Cándano en Sipe-Sipe. Sobresale en esta lista Donato Muñoz, ministro de Melgarejo, considerado la materia gris del ideario agrario melgarejista. Muñoz al finalizar el año 70 adquirió, mediante respectivo remate, 264.76 has. De ellas 214.19 has. en Sipe-Sipe y 50.57 has. en El Pazo. Mientras abundan los funcionarios, los terratenientes tradicionales o comerciantes son escasos, aunque no dejan de estar tenuemente presentes, por ejemplo, Juan de Dios Zambrana quien a la postre sería, no podía ser de otra manera, un acérrimo defensor de los remates. Esta exclusión de los ancestrales gru-

pos dominantes regionales fue, también observada por nosotros en el altiplano paceño (Rodríguez Ostria, 1982). Sin lugar a dudas, Sotomayor Valdés, en aquel entonces embajador chileno en Bolivia, tenía razón al decir que los compradores eran “una multitud de vagabundos soldados, empleados públicos con haberes atrasados, parientes y paniguados de los ministros de gobierno” (1912: 93).

En nuestra opinión todo lo precedente corrobora la línea de análisis que guía esta parte de nuestro trabajo. Postulamos que el principal secreto, aunque no el único, de la conducta agraria melgarejista radicaba en la subversión de la burocracia estatal que halló, en las tierras comunales y su fuerza de trabajo la oportunidad de convertirse en terrateniente, usando de cobertura los prejuicios que la sociedad oligárquica había concentrado sobre el mundo andino. El problema es complejo y nos remite, sin duda, a rastrear en lo profundo la construcción del Estado oligárquico y su sociedad política de modo que permita explicarnos el elevado grado de autonomía que lograron estos sectores, incluso contra la voluntad de grupos dominantes.

En enero de 1871 Melgarejo y un reducido séquito de colaboradores cruzó apresurado por Desaguadero la frontera peruano-boliviana. Detrás de ellos venían amenazantes miles de indígenas aimaras a quienes el “tirano romántico” llamaba despectivamente “caribes”. En Cochabamba, en tanto, no hay evidencias que los comunarios se hubieran plegado a las movilizaciones antimelgarejistas, que sí contaron con aguerridos grupos de artesanos organizados en diversos batallones.¹⁵

La derrota de Melgarejo supuso una franca reversión de sus medidas anti comunales. El 31 de julio de 1871, luego de un prolongado debate que se había propagado previamente hacia la prensa, la folletería y, obviamente, las calles, la Convención Nacional dispuso la anulación de todos sus actos. En la práctica la medida era retórica, pues como señaló un perspicaz legislador fue,

“un acto que no va hacer más que poner el sello a una cosa sancionada ya por el triunfo de las armas, por el grito de

40.000 indios que se levantaron en el norte".¹⁴

Ley y acción directa, una buena combinación que, contra lo que comunmente se afirma, efectivizaron el retorno de la mayoría de las tierras usurpadas a manos de sus propietarios indígenas. (Grieshaber, 1977; Rodríguez Ostría, 1982).

Empero, estaba lejos en el ánimo de legisladores y sectores dominantes dejar las cosas en su lugar. Si la derrota de Melgarejo, en medio de una poderosa sublevación indígena, había convencido a la élite de la imposibilidad de desconocer estatalmente el derecho propietario comunal, no por ello estaba decidido a abandonar sus viejas costumbres y prejuicios respecto a las comunidades. Cuán fuerte era esta tendencia y hasta qué punto creían ellos en la viabilidad de su proyecto habría de probarse casi de inmediato. En efecto, en 1874 la Convención Nacional aprobó, luego de sostenido debate, la denominada "Ley de Exvinculación" cuyos enunciados centrales disponían:

Artículo 1. "(...) los indígenas que poseen terrenos sea de la clase de originarios, forasteros, agregados o con cualquiera otra denominación, tendrán en toda la República el derecho de propiedad absoluta en sus respectivas posesiones bajo linderos y mejoras conocidos actualmente".

Artículo 7. "Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la Ley no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o ayllu, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad" (Flores M., s.f.: 2225-2226).

Sin vuelta que dar, la Ley se proponía, a partir de tierras y tributarios, crear una verdadera marea de campesinos parcelarios que los ideólogos se esforzaban por mostrar superiores, en el terreno económico y social, a los colonos de hacienda.¹⁵

Es emblemática la notable persistencia y, por qué no, lucidez que exhibieron los parlamentarios cochabambinos en los debates camerales de 1874 y 1880 en defensa de la campesinización de las comunidades. En efecto, comandados por José María Santiváñez, un gran terrateniente vinculado con intereses mineros y comerciales, secundado por el escri-

tor y federalista Nataniel Aguirre, sostuvieron sin descanso el derecho de propiedad comunal a las tierras expoliadas por Melgarejo, a la par que su ideología liberal los llevaba a diseñar su disolución jurídica y económica.

Poco antes del importante cónclave ambos parlamentarios habían publicado sendos folletos en los cuales planteaban sus "soluciones" en los mismos términos que habrían de usar en la crucial legislatura de 1874. Sus demandas no eran en todo caso absolutamente originales. El antecedente más próximo a estas propuestas —las diferencias no son significativas— se encuentra en la obra de Urquidí (1862), lo que ratificaría que en Cochabamba existía entre la élite una corriente de pensamiento proclive a una vía agraria campesinista.

¿Cómo explicar la conducta de los notables cochabambinos?. ¿Simples requiebros ideológicos o convencimiento profundo de las ventajas de la pequeña propiedad?. Una lectura un tanto economicista diría que reflejaban inconcientemente un modelo cuyas ventajas veían crecer día a día frente a sus ojos en los diversos valles "q'chalas" o que no sentían, como acontecía entre los hacendados altiplánicos en permanente entredicho con el sistema de ayllus, que su estabilidad y viabilidad como clase terrateniente dependiera de su capacidad de subordinar a las comunidades indígenas. Es posible. Para nosotros está fuera de duda que los ideólogos locales ocultaran tras una máscara otras intenciones doctrinales; verdaderamente creían, contra los apologistas del régimen de colonato y la hacienda, en la potencialidad campesina y estaban dispuestos a jugarse por ello. Liberales tímidos, sin embargo, no se animaron a llevar sus conclusiones hasta el final, es decir, hasta los mismos territorios hacendales. Prefirieron, en cambio, ejercitar su reforma agraria en campos y terrenos distintos a los suyos.

VI. De indio a campesino

La Ley de Exvinculación significó una nueva fase en las relaciones Estado/comunidad que implicó la ruptura de los códigos de mutuo acuerdo vigentes entre ambos. Al dispo-

nerse la privatización de las tierras comunales el Estado boliviano se desligó de la "reproducción vigilada" que venía ejerciendo, tal vez sin demasiada convicción, sobre las comunidades. Su último acto paternal y redistributivo fue "concederles" el usufructo individual de la tierra. De allí en adelante serían sujetos jurídicos de derecho civil "como cualquier boliviano" sometidos al implacable asedio del mercado de tierras. Ingresar a la lógica "civilizada" albergaba pues profundas contradicciones. Como hace mucho planteó Silvia Rivera el derecho privado trastocaba las normas de sucesión, asignación de tierras, aguas que las comunidades asumían grupalmente, colocándolas a partir de entonces inermes frente a un aparato jurídico controlado por blancos y mestizos, por comerciantes y terratenientes (1978: 105). A su modo, la cara paternal del Estado, que la nueva Ley colocaba en las oscuridad, había significado una implícita barrera frente a las presiones individuales de sectores privados externos, salvo cuando estos se convirtieron en voluntad estatal como aconteció entre 1866-1868.

La contraparte del eclipse histórico de la ambigua relación republicana Estado/comunidad recayó en las transformaciones del sistema tributario. Como ha sido advertido por otros autores (Platt, 1982; Sánchez Albornoz, 1977) el liberalismo en ciernes buscó recodificar el sistema fiscal colonial aboliendo prestaciones y tributos en beneficio de un impuesto impersonal a la tierra.

Ahora bien, en 1878 a fin de poner en marcha la mentada Ley, las comisiones revisadoras empezaron a recorrer el Valle Bajo antes que en el resto del país. La medida se apuró, a pesar de la hambruna que asolaba la región, pues se pensaba, desde el gobierno, que la experiencia cochabambina aportaría con la lección de sus éxitos y fracasos. Aparte de ello, los propósitos de los comisionados eran simples: medir los terrenos comunitarios y distribuir títulos individuales entre sus miembros. La tarea no hubiera resultado fácil si, a la par que en el norte potosino o el Altiplano paceño, la resistencia comunal se hubiera tornado sistemática. Para beneplácito de peritos fiscales y agrimensores, la Ley

de Exvinculación no suscitó entre los indígenas vallunos resistencias de magnitud, salvo algunos resquemores motivados por la sospecha que la guerra con Chile (1880-882) pudiera desembocar en nuevos remates. Los temores fueron rápidamente disipados y hasta 1884, año de conclusión de la Revisita, no se habían producido, como en el Altiplano paceño, conflictos de mayor significación. En el terreno de los contrastes no deja de ser extremadamente significativo que las respuestas individuales primaran nuevamente frente a lo colectivo, incluso en estos momentos de máximo peligro.¹⁶

¿Significa acaso que la Ley de Exvinculación proporcionaba ventajas a los indígenas del Valle Bajo menguando sus motivos de revuelta?. Pensamos que sí. Nuestra hipótesis central es que el antiguo proceso de vinculación mercantil, el fuerte mestizaje en la región, horadaron lentamente el mundo de solidaridad comunal hasta convertir a los territorios comunales en un conjunto de islas dispersas amparadas bajo la denominación fiscal de comunidades indígenas pero en el fondo existiendo como un universo de pequeñas propiedades campesinas claramente delimitadas. Si esto es cierto, entonces la Ley de Exvinculación, tan combatida por los ayllus altiplánicos como una amenaza a sus patrones culturales, simplemente terminó por desatar en el Valle Bajo, los anhelos y tendencias acumuladas hacia una campesinización deseada por todos: élites criollas y tributarios indígenas.

¿Pudo cumplirse esta voluntad inicial?. ¿Qué resultados reales produjo la mentada Ley en la estructura agraria del Valle Bajo incluso por encima de los deseos de sus ejecutantes?

Los ideólogos no pensaban que las cosas habrían de quedar intactas. Para su razonamiento no era extraño ni motivo de alarma que el proceso en marcha agrandaría el mercado de tierras regional y que muchos comunarios terminarían enajenando sus propiedades. Pero, no veían en ello nada más el cumplimiento de la sagrada Ley de la oferta y la demanda (Santivañez, 1871).

En ese marco a partir de 1878 las ventas de "tierras de indios" se desarrollaron unas veces con intensidad, otra lentamente. Sobre su curso, veamos algunos datos ilustrativos que

proviene de los registros notariales especialmente habilitados para el efecto en la Notaría de Hacienda de Cochabamba.

El cuadro VIII señala el total de ventas en el largo período comprendido entre 1878-1900. Para efectos de comparación hemos cotejado esas cifras con la superficie detenida por los comunarios hacia 1878, es decir en los albores de la exvinculación. Una constante asoma: al filo del siglo XX la mayoría de las tierras comunales había ingresado al mercado.

Desagregando los datos por cantones evidenciamos que el impacto es desigual. En algunos casos (Colcapirhua)¹⁷ con mayor intensidad que en otros (Pazo, Tiquipaya y Sipe-Sipe), pero todos los cantones muestran las profundas huellas de la disgregación comunal.

Es conveniente hacer notar la concentración de transacciones —que se detallan en el Anexo 1— realizadas en el período 1878-1885. De las 2.698.80 has. vendidas en el siglo XIX, un 45.71% corresponden a este lapso. Mientras el restante 54.29% se vendió entre 1886 y 1900.

Como todos los cantones presentan similar comportamiento puede deducirse que el fenómeno no fue fortuito y que para ello debieron confluír importantes circunstancias. Así sucedió en efecto. Por lo menos dos hechos contribuyen a develar el misterio: entre 1878 y 1879 asoló el departamento de Cochabamba una sequía combinada con una peste que dejó miles de muertos. El mismo año de 1879 empezó la guerra del Pacífico con Chile que habría de prolongarse hasta 1883.

La “seca” motivó una profunda desarticulación de la pequeña economía campesina. Muchos comunarios quedaron endeudados y para cumplir sus pagos debieron vender sus tierras. Otros se resignaron a enajenar parte de sus propiedades para solventar los gastos de siembra de la gestión de 1880. Algunas viudas o huérfanos no pudieron afrontar por sí solos las tareas agrícolas terminando por decidir la venta de sus heredades.¹⁸

La conflagración bélica motivó otro tipo de reacciones, a la

postre infundadas, pero muy creíbles en aquel entonces, dados los antecedentes negativos del Estado boliviano. El resultado, casi obvio, fue el temor a una nueva expropiación o de fuertes impuestos que se apoderó de diversos sectores campesinos-indígenas impulsándolos a deshacerse de tierras sobre las cuales preveían un potencial conflicto.

Si bien estos actos pudieron obedecer a una desfavorable coyuntura la pregunta inevitable es la razón que motivó a los comunarios a continuar, a cuenta-gotas, enajenando sus tierras. Esta marcada situación ¿implicaría acaso un deterioro de la pequeña propiedad campesina? No podemos asegurarlo. Parece indicar más bien, y por razones desconocidas, una migración territorial entre unidades familiares campesinas. Es decir que, mientras unas enajenaban sus terrenos habían otras dispuestas a comprarlos.

Ahora bien, Silvia Rivera (1978) en su trabajo sobre Pajajes mostró, sin lugar a dudas, que la Ley de (des)vinculación produjo un vaciamiento en las comunidades indígenas que facilitó la acción depredadora de sectores criollo-mestizos apoyados por autoridades locales. El resultado es conocido: miles de hectáreas indias se tornaron en haciendas y cientos de comunarios se transformaron en colonos.

Lamentablemente, el sentido de análisis de Rivera fue magnificado por otros autores. De un hecho local, innegablemente contra la propia intencionalidad de la autora, ellos interpolaron un acontecimiento nacional: La expansión del latifundio. Afirmación que quierase o no, los fríos datos se encargan de desmentir, cuando se miran las cosas con el particular cristal del Valle Bajo cochabambino.

Recapitulemos: El modelo altioplánico, si el término cabe, emergente de la Ley de Exvinculación, se basaba en dos hechos centrales. Por una parte, en la fuerte preeminencia terrateniente en el volumen total de compras de tierras comunales. Por otra, en la venta de los indígenas comunarios de la totalidad de su “asignación” lo que redundó en la modificación de su status jurídico pues aferrados a su parcela terminaron transitando con ella hacia el régimen de colonato. (Rodríguez Ostría, 1983).

Contraponemos a esta imagen –casi sacralizada entre los investigadores–, el modelo valluno. ¿Qué tenemos? Por un lado, una apertura hacia pequeños compradores, labradores, agricultores o artesanos, pero también una expansión de las haciendas. Por otro, una estrategia comunaria de venta parcial de su asignación buscando conservarse, mientras pudieran, como pequeños propietarios.

Pongamos ahora nuevos hechos sobre la mesa que nos permitan comprender el ritmo, destino y tácticas en el proceso de enajenación de tierras comunales. Vamos a trabajar para ello centralmente con datos pertenecientes al cantón Pazo, aunque cuando sea pertinente los reforzaremos con otros provenientes de los restantes cantones del Valle Bajo. Dos razones nos llevan a detenernos en este cantón. Primero, la significativa presencia pre-Ley de Exvinculación de las comunidades indígenas, por lo que constituye un excelente testigo de sus transformaciones y avatares. La segunda razón se inscribe en el curso de la polémica académica sobre la historia agraria cochabambina.

No hace mucho (1988) Robert Jackson, usando datos del cantón Sipe-Sipe y El Pazo, negó taxativamente que se hubiera producido un crecimiento de las haciendas a costa de las comunidades indígenas. Sostuvo en cambio, que la ley de setiembre de 1874 provocó una amplísima configuración de pequeños campesinos.

En el cuadro IX hemos consignado el registro total de ventas en el cantón El Pazo en el lapso comprendido entre 1878 y 1900 dividiéndolos por tipo de comprador. Esperamos que pueda ayudarnos a conocer mejor los impactos de la política liberal en el Valle Bajo cochabambino.

Examinando el cuadro IX observamos la polaridad característica del Valle Bajo. De un lado, tenemos la fuerte presencia de compradores pertenecientes al grupo propietario (42.06%), frente a los cuales se alzan los labradores (28.67%) y agricultores (12.36%) los que en conjunto suman el 41.03%.

De estos últimos: ¿Qué diferencia mediaba entre ambas situaciones? ¿Hacia referencia a distintos rasgos étnicos?, ¿o

a distintas categorías económicas? Nuevamente, chocamos con problemas en la información. Sin embargo, puede asegurarse que en ambos casos casi siempre se trata de campesinos (parcelarios, colonos o jornaleros) que aprovecharon la favorable coyuntura para hacerse de un pedazo de tierra o extender su pequeña parcela al calor del mercado de tierras abierto por la ley de Exvinculación.

Aunque el cuadro no llega a señalarlo es altamente significativo que en tanto las compras de labradores y agricultores se difuminan en decenas de ellas, las compras de los propietarios exhiben cierta concentración en pocas manos. Resalta en este terreno José D. Salamanca cuyas compras en El Pazo llegaban a 69.16 has. Es decir un 20.22% del total del sector propietario. Manuel Lazarte compró 36.62 has., mientras Manuel Padilla, otro propietario, tenía compras que alcanzaban a 25.54 has. Sumando los tres tenemos 131.32 has., es decir un 16.15% del total de ventas en el cantón en el lapso comprendido entre 1878-1900.¹⁹

¿Qué sucedió en el resto de los cantones del Valle Bajo? Lamentablemente para este trabajo no podemos ofrecer, como para El Pazo, un cuadro detallado de su comportamiento. Empero, el patrón de conducta fue similar, aunque la presencia propietaria, parece tener menor significación.

Veamos el caso de Sipe-Sipe. Sabemos que allí entre 1878-1900 un total de 819.83 has. de tierras comunales fueron enajenadas o de ellas 150.1 has. (18.35%) pasaron a manos de sólo 7 compradores. Queremos, por sus implicaciones, destacar a dos compradores: Celestino Quiroga un abogado vecindado en la ciudad de Cochabamba que adquirió 50.23 has. y José Guzmán con 23.62 has. Guzmán, sastre de la misma ciudad, (posiblemente un maestro de taller) realizó además otras compras, en Colcapirhua (9.12 has.) y en el Cantón El Pazo (1.49 has.) sumando un total de 34.24 has. Aunque este último caso no es frecuente muestra la posibilidad de que algunos sectores vinculados al sector artesanal, buscan ligarse con la agricultura vía compra de tierras comunales. En *Cocapirhua* resaltan dos compradores, el pro-

pietario Benito Guzmán, con 52.41 has. y otras 12.42 en el vecino Cantón de Tiquipaya y Estanislao Gandarillas con 23.59 has. reafirman la polaridad: gran comprador-pequeño comprador observada en el resto de Valle Bajo. Finalmente, *Tiquipaya* ofrece una versión ya conocida. Angela Bustamante propietaria vecina de la ciudad de Cochabamba compró 41.73 has. más 8.93 has. en el aledaño cantón de Colcapirhua. Nicolás Maldonado, un terrateniente con propiedades en el valle de Sacaba, adquirió un total de 37.33 has. Junto a ellos una gran cantidad de agricultores y labradores.

En resumen: El Valle Bajo ofrece evidentes contrastes. Por un lado, tenemos la expansión de las antiguas haciendas mediante la compra de tierras de las comunidades circunvecinas o la creación de otras nuevas. Por otro, están los pequeños compradores agricultores, labradores y en menor grado artesanos. Esta dicotomía tiene incluso tiempos cronológicos bien marcados. Los primeros años (1878-1885) señalan un marcado predominio de los compradores propietarios. Más allá la situación se revierte en favor de agricultores y labradores. Veamos algunos datos que corroboran esta afirmación.

En El Pazo entre los años 1878-1885, 180.48 has. fueron adquiridas por compradores denominados propietarios frente a 98.26 has. por agricultores y labradores. A partir de allí la situación se inclina a favor de estos últimos. En efecto, entre 1886 y 1900 el grupo de propietarios adquiere 161.41 has. mientras los segundos los superan con sus 235.24 has. compradas de los indígenas comunarios.

Esta constatación no es aislada. Cálculos nuestros publicados en otra oportunidad (1983) dan cuenta que entre los años 1886-1892 en todos los cantones de Valle Bajo, un 53.20% de la extensión vendida pasó a manos de pequeños e incluso medianos agricultores y labradores. En contraste, los propietarios representaban un escaso 11.79%

Un dato final no menos convincente. Tomando como único eje de referencia las adquisiciones protagonizadas por los 7 mayores compradores descritos líneas arriba, pertene-

cientes al sector propietario, hallamos que un grueso de sus compras a lo largo de todo el Valle Bajo se ejecutaron entre 1878 y 1885. En concreto un 88.05% de las 366.24 has. adquiridas. El restante 11.95% se realizó entre 1886 y 1900.

¿Cómo explicar esta tácita separación? ¿cómo explicar, a medida que pasaba el tiempo, la ruptura del monopolio terrateniente por parte de los pequeños compradores? Al margen de otras lógicas y códigos de conducta de venta indígena que en determinados casos podían llevarlos a preferir a un igual que a un terrateniente, la respuesta, pensamos, debe buscarse en el comportamiento de la economía regional y su prolongada crisis que abarcará hasta 1917.

En ese entender, 1885 es un hito que separa a Cochabamba del mundo colonial y su trama mercantil. Las tribulaciones emergentes de los tratados comerciales impuestos por Chile, como derecho de vencedor, van a empezar a resquebrajar los vínculos de su mercado con la zona andina hasta entonces el principal centro de consumo del cereal cochabambino. Ello fue posible porque se facilitó el creciente ingreso a territorio boliviano de mercancías chilenas similares a las "exportadas" por Cochabamba, principalmente harina de trigo y artículos manufacturados como zapatos y botines para uso minero.

Reflexionando sobre las nefastas consecuencias del Protocolo del 30 de Mayo de 1855, cuyo artículo 7 disponía que los productos naturales chilenos y los elaborados por ellos se "internen" libres de derechos a territorio boliviano, el comerciante alemán Jermán Von Holten escribió:

"La guerra la ha tenido la nación y no Cochabamba, y sin embargo es solamente Cochabamba y no la nación la que ha sufrido las consecuencias (...). Cochabamba fue sacrificada y ella sola fue condenada a sufrir las consecuencias de la funesta guerra" (1889)

Von Holten, presidente del importante "Círculo de Comercio" de Cochabamba, estaba en inmejorable situación para conocer la verdadera magnitud de la crisis regional. Podemos, pues, dar crédito a sus palabras:

"Potosí, Colquechaca, Oruro, La Paz se llenan de harinas chi-

lenas, en los minerales ya se usa calzado chileno, para el mismo ejército se compra calzados chilenos" (ibid).

La restricción va a tornarse aún más dramática con la conclusión del ferrocarril Antofagasta-Oruro (1892) que dará la estocada final al redimensionamiento y reconversión del viejo mercado potosino, en beneficio de la internacionalización del mercado interior ahora provisto de productos foráneos (azúcar, harina, zapatos, etc.) que de antiguo las regiones periféricas al eje minero, habían enviado para su abastecimiento. Incluso en 1893 la temida harina chilena empezó a venderse en la propia ciudad capital cochabambina incrementando el pánico hacendal.

No hay duda que para Cochabamba, más que para ninguna otra región boliviana, el tránsito fue particularmente duro. "Consecuencia lógica ha sido la restricción de cultivos en la elaboración de los productos, el empobrecimiento general y la ruina de los gremios agrícolas e industriales" editorializó, el 28 de Agosto de 1900, el influyente periódico "El Herald". Sus palabras resumen el sentir cochabambino de toda una época.

En efecto, la pérdida de los mercados andinos y los de la costa peruano-boliviana, ocupados por Chile significó para Cochabamba ingresar abruptamente en una fase prolongada de crisis económica acicateada por condiciones ecológicas no siempre propicias. Como resultado, muchos hacendados, principalmente de sus tres principales valles (Bajo, Alto y de Sacaba) se vieron en serios conflictos para cancelar sus créditos con el sistema bancario obligándose al remate de sus propiedades. Reducido el comercio, también la arriería se contrajo afectando a regiones como Colcapirhua, cuyos forrajes alimentaban a las recuas de mulas y asnos. Igualmente, la migración campesina y artesanal hacia la Costa y las oficinas salitreras del Pacífico empezó a tomar cuerpo.

La imagen es más bien patética. Al finalizar el siglo pasado la política liberal, paradójicamente la misma ideología que los notables cochabambinos habían aplicado a fondo para desarticular el sistema comunal, llevaba a la región a

una encrucijada de desgaste. Para todo testigo vivo, Cochabamba dejaba paulatinamente de ostentar el blasón de "Granero de Bolivia" que había permitido en un pasado no lejano abastecer al mercado andino de harinas y cereales.

Para nuestro análisis estos hechos tienen profunda significación pues dan cuenta del decreciente dinamismo de la economía regional al finalizar el siglo pasado y con ello de las menguadas posibilidades económicas que ofrecía el negocio agrario.

En esas difíciles y amenazantes condiciones de mercado, cuyo horizonte de solución no parecía cercano, pocos fueron los hacendados que se aventuraron a expandir sus propiedades para satisfacer un mercado día a día más estrecho.

Al decir esto, estamos retomando un tema bastante debatido en la literatura andina: el papel y la calidad de la demanda interna y externa como factor de avance latifundista sobre las comunidades. Recuérdese que Erwin Grieshaber lo colocó como principal límite para desatar la avidez terrateniente sobre las comunidades indígenas.

Pero la contracción mercantil no pudo salvar las comunidades de su colapso y las ventas de sus tierras, aunque menguadas, continuaron durante todo el siglo XIX. Por ello, sería más propio decir que las comunidades del Valle Bajo carentes de una sólida cohesión interna se desmoronaron en cuanto las esclusas de la propiedad privada fueron abiertas terminando fagocitadas por la vorágine de la crisis.

Por cierto que la anterior afirmación requiere su propia precisión. Todo indica, sin embargo, que luego de un vigoroso impulso inicial (1878-1885) los hacendados pusieron en remojo sus expectativas. Retirada obligada que abrió mayor oportunidad a los pequeños campesinos, jornaleros y colonos. Lo cual explicaría los diferentes tipos de compradores que se observan en la coyuntura 1878-1885 (predominio hacendal) frente a la que corre de 1886 hasta la consumación del siglo XIX (predominio campesino).

Restaría por averiguar qué factores confluyeron para permitir otros fenómenos que tienen, sin embargo, el mismo

signo de identificación. Parece incomprensible que los pequeños campesinos aparezcan en dos bandos diferentes, ya como vendedores de tierras, ya como compradores de las mismas. ¿Es que la crítica situación no afectó homogéneamente a todos: campesinos y ex-comunarios?

Quisiéramos proponer una hipótesis al respecto, susceptible de posterior verificación. El esquema comunario pre- Ley de Exvinculación giraba en torno a los originarios que en buenas cuentas, tal vez abusando del término hasta hacerlo irreconocible, eran campesinos medios y ricos que usufructuaban del trabajo de sus arrenderos. Empero sus perspectivas de crecimiento era limitadas pues yacían constreñidas por la vigilancia estatal que cercenaba su potencial acumulación a costa de las tierras comunales.

Por tal razón, las disposiciones legales de 1874 pudieron ser bien acogidas por los originarios. Sin embargo, las cosas no salieron exactamente como pensaron. A diferencia por ejemplo, de los originarios tarabuqueños —analizados por Langer (1988)— que usaron el boom de la cebada para fortalecer su control sobre los forasteros sin tierra, en el Valle Bajo sucedió, al parecer, el fenómeno inverso. Es decir, la crisis regional y la contracción mercantil pudieron bloquear el desarrollo del un embrionario sector “kulak” procedente de los originarios. Posiblemente algunos lograron remontar las circunstancias adversas, pero los más sucumbieron en la travesía, desarticulando sus relaciones con sus arrenderos quienes pudieron campesinizarse, migrar o insertarse en el sistema hacendal. Con ello muchos originarios decayeron hasta convertirse en simples campesinos parcelarios. A su turno, las ventas de sus propiedades alimentaron el mercado regional de tierras cuyo resultado final fue, junto a un limitado crecimiento hacendal, una fuerte fragmentación en la estructura agraria del Valle Bajo.

Por supuesto que no ignoramos el papel desempeñado por la herencia familiar en este último proceso. Es lícito suponer que la condición de propietarios individuales tensionara las relaciones internas en la unidad familiar comunaria empujándolos a repartir la tierra entre diversos herederos,

a diferencia de su respuesta durante el tiempo tributario cuando procuraban conservarla bajo el comando de un solo heredero.

Por ambas poderosas razones no debe extrañar que a fines del siglo pasado el Valle Bajo cochabambino ofreciera un mosaico singular e inédito. Mientras de una parte conservaba un significativo cuadro hacendal, por otra, mostraba un sector de pequeños campesinos propietarios en una escala que nunca antes había conocido.

Los catastros departamentales de fines del siglo XIX y mediados del XX muestran esta realidad innegable. Para corroborarla ofrecemos, en el cuadro X, la evolución del conjunto de propiedades catastradas entre 1881 —año del primer catastro regional— y 1924-27 cuando las tendencias descritas adquirieron mayor madurez.

Un nuevo cuadro —XI— da cuenta de la estructura agraria de los 4 cantones de Valle Bajo que son objeto de nuestro análisis. En él se nota claramente el predominio numérico de las pequeñas unidades territoriales. No otra cosa implica que el 80.01% al ciento por ciento del total de propiedades catastradas tuvieran menos de una hectárea. Sin embargo, este dato puede ser engañoso pues tan sólo un 8.21% de la tierra estaba en manos de este tipo de unidad agraria. En el otro ángulo, 54 grandes propiedades mayores a las 50 has., y que llegaban escasamente al 0.53% del conjunto registrado, poseían el 74.58% de la superficie.

Exageraríamos si asumiéramos que esta dispersión —ya bastante desbrozada a fines del siglo XIX— fue fruto exclusivo de la Ley de Exvinculación. Ciertamente, rastros de propiedad parcelaria pueden encontrarse en el Valle Bajo antes de 1874. (Rodríguez Ostría, 1988). Pero ésta es sólo una cara del asunto. Otras razones pueden esgrimirse para explicar la presencia campesina en el Valle Bajo: la crisis agraria regional obligó a sectores terratenientes a enajenar parte de sus propiedades como un recurso para sobrellevarla contribuyendo con ello a la fragmentación aludida. Sin embargo, esto no fue óbice para que los terratenientes continuaran conservando su hegemonía territorial en la región.

Ahora bien, la contraparte de la campesinización se hará notoria en las mutaciones operadas en las pautas y rituales culturales. En Cochabamba, por lo menos desde el siglo XVII, era leve el foso que separaba el mundo mestizo del indio. Vestimenta e idioma los confundían más que diferenciaban.

Sabemos de las desventajas de ser indígena en la sociedad colonial y de las urgencias de pasar por mestizo, pero escasamente reparamos en sus ventajas. Durante el siglo pasado, incluso mucho antes, lo indio implicaba más que una molesta carga fiscal; significaba un mecanismo de acceso a la tierra, que en el caso del Valle Bajo solía ser rica y abundante, principalmente para los originarios. En este marco muy pocos de ellos debieron enfrentar la tentación, no tan infrecuente entre los forasteros, de pasar por "cholos vallunos". Pero una vez decretada la Ley de Exvinculación y aceptadas sus consecuencias, ¿qué ventajas podría reportarles continuar como indígenas? Máxime si se desmoronaban los pre-requisitos de la fiscalidad estatal.¹⁹

En el cuadro XII establecemos los cambios en la composición étnica del Valle Bajo, incluso asumiendo cambios en los patrones de clasificación, resalta la reducción porcentual de los indios. 50.49% a 28.94% entre 1788 y 1900. En contraste observamos el crecimiento de los mestizos que pasaron del 32.35% al 54.87%.

En 1874 cuando las élites cochabambinas apostaron al juego de la campesinización de las comunidades indígenas suponían que no habría mayor resistencia a la medida, que las tierras comunales se fragmentarían. Creían además que la civilización blanca se introduciría en los campos "cerrados" de las comunidades.

En el fondo, y la superficie, no se equivocaron. Al finalizar el siglo pasado el Valle Bajo ofrecía una imagen de profundo contraste en zonas comunales del propio departamento de Cochabamba (Arque, Tapacarí, Capinota), La Paz, Oruro o Potosí donde los indígenas resistieron todo intento externo por modificar sus patrones de vida. Aquí en cambio, por los hechos narrados en este trabajo, el cuadro de la

reforma agraria liberal-positivista estaba pintado definitivamente. Fue prácticamente la única victoria que habría de obtener.

Epílogo

No hace mucho Xavier Albó se preguntaba sobre las particularidades de los campesinos Qhochalas. Le preocupaba, sin duda, el diverso horizonte político, económico, cultural que se observa en esta región y que contrasta nítidamente con las conductas campesinas en el altiplano o el oriente boliviano. Para resolver estas interrogantes, así lo reconoce el autor, no queda otra solución que sumergirse en los profundos, aunque poco conocidos, terrenos de la historia. Sólo una visión de "larga duración" (longe durée, como diría Braudel) permite descubrir en su justa dimensión, libres de presiones de la coyuntura, las continuidades y discontinuidades en los procesos sociales. Por ejemplo, quizá mirado desde el pasado, un fenómeno tan trascendental y controvertido como es la Reforma Agraria, deje de verse tan sólo como el resultado de las virtudes heroicas (y defectos perversos) de los actores sociales que definieron su sentido en el bienio 1952-53 y se presente como producto de una verdadera acumulación histórica que estalló, por fin, luego del 9 de abril. Hubo en esto, no cabe duda, un largo prelude en el cual las ideas, los mensajes, las acciones sociales y la misma estructura agraria regional difundieron la posibilidad, y por qué no la necesidad, de la constitución de una economía campesina. En efecto, es esta tierra, donde los pequeños productores agrarios horadaron en siglos el dominio económico y social de los gamonales. A tal extremo de disputarles el uso de suelo, los mercados o el regadío.

No por casualidad, aunque con cierto sentido de exageración, se hablaba antes de 1953 del "grave problema del minifundio en Cochabamba". Esta era la primera impresión antigua y difundida. Ya en 1883 Gil de Gumucio, Director Departamental de Catastro, señalaba "en Cochabamba todo habitante es propietario" y consignaba "la manía de afincarse" de sus habitantes que producía un "fraccionamiento in-

definido de la propiedad" (1883:26). Todo indica que a lo largo del siglo XIX republicano y de la primera mitad del presente, artesanos, campesinos sin tierra, colonos, encontraron lugar y oportunidad para transformarse en pequeños propietarios agrarios. El propio crecimiento del número de propiedades agrarias entre 1880, cuando se registraron 15.112 y 1950 donde se contabilizaron 31.996 en todo el departamento de Cochabamba es un certero indicador de esta tenencia. Los "piqueros" constituyeron la antesala del actual campesino parcelario de los valles cochabambinos y contribuyeron a introducir, bien lo intuyó Albó, un factor de diferenciación frente a los campesinos del altiplano proclives a soluciones dentro del campo comunitario.

¿Cómo, dónde y por qué surgió esta marea campesina?

En este trabajo hemos intentado mostrar que a diferencia del Altiplano paceño, la Ley de Exvinculación —punto nodal de la política agraria liberal positivista en el siglo XIX— produjo en el Valle Bajo cochabambino, una extensa, como profunda, campesinización de las comunidades indígenas. Sin embargo, este fenómeno no puede considerarse como una simple imposición estatal. Por el contrario, recogía también las tendencias emergentes de la propia sociedad comunal capaz, incluso, de apropiarse de las ventajas que les ofrecía el Estado boliviano en su fase fiscalista. De ahí su profundo éxito.

En el largo plazo, este proceso decisivo, unido a la paulatina fragmentación hacendal en una sociedad agraria en crisis, produjo un entorno campesino/mestizo. Puede que los actores sociales no lo percibieran en aquel entonces pero a fines del siglo XIX se estaban sentando las bases de una lección cuyo exitoso examen final se rindió el 2 de Agosto de 1953 en los campos de Ucureña (Cochabamba).²⁰

NOTAS

1. En este campo la obra de René Zavaleta (1987) es imprescindible para pensar la conjugación en Bolivia de diversos tiempos y pisos históricos.
2. Informe del revisador Francisco M. Sempértegui, Cochabamba, 17

de Marzo de 1845. NHC.

3. Un terreno indígena en Pocpocollo (Pazo) fue descrito así: "hay huertas bordeadas de alfa-alfares ... las producciones consisten en maíz, papas, cebadas, alfa-alfa, trigo, etc. Tiene el goce de agua de las lagunas que baja de Chocaya". Venta otorgada por el Sr. Adm. de unos terrenos situados en Pocpocollo. Cochabamba, 9 de Febrero de 1866. NHC.
4. Nos basamos en las medidas realizadas por los agrimensores encargados de ejecutar la Ley de Exvinculación. En algunos casos, como Colcapirhua y Tiquipaya, la información no incluye los terrenos reservados, posteriormente devueltos a las comunidades. Es presumible, entonces, que la superficie real fuera un poco mayor, con todo pensamos que el cuadro refleja adecuadamente la estructura de las comunidades indígenas del Valle Bajo.
5. Vid. nota No. 2.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Usamos para este cálculo los libros de "Matrícula" de los años 1851, 1862 y 1878. NHC.
9. Informe del revisador Francisco M. Sempértegui, Cochabamba, 17 de Marzo de 1845.
10. El Eco de Bolivia. La Paz, 29 de Noviembre de 1869.
11. Diario duplicado del Tesoro Público de Cochabamba. (1868). AHPC.
12. En virtud que en algunos casos no se registraron la superficie de venta fue necesaria estimarla recurriendo a transformar su valor monetario en hectáreas tomando como referencia el precio promedio por hectárea de tierra comunal vendida en cada cantón durante 1870. Es posible que se hubieran cometido errores por exceso o por defecto, pero consideramos que ellos no afectan el sentido global de los resultados.
13. Comprobantes de la Comisaría de Guerra. 1870-1871. AHPC.
14. Afirmación del representante N. Campero en la Asamblea Constitucional de 1871. (1927:443).
15. Esta es la tónica general de las intervenciones parlamentarias y folletos de José María Santivañez, Avelino Aramayo y otros. Sobre el debate consúltese el trabajo de Jorge Obando Sans (1895).
16. Rosendo Velasco, el revisador fiscal del Valle Bajo, informó "Es necesario advertir que el suscrito (...) abandonando sus operaciones se constituyó en el Cantón Paz para apaciguar a la gente que se encontraba alarmada con motivo de la nación chilena, lo que ocasionó graves dificultades para conseguir se tranquilizaran". Tapacará N° 38. 1883. NHC. Esta es la única información sobre algún conflicto.
17. Se observará que en Colcapirhua el volumen de ventas excede al monto registrado en 1878. Esto tiene varias explicaciones posibles: 1o. En algunos casos, las ventas de tierras comunales (1878-1900) no incluían superficie por lo que hubo que estimarlas. 2o. El mismo dato de 1878 es una aproximación pues no incluye las tierras consideradas "reservadas", las cuales en el caso de Colcapirhua alcanzaban a 31 has.

En el Cantón El Pazo, se establece que este tipo de tierras fueron devueltas a los comunarios en 1878, lamentablemente esta información no está disponible para el caso de Colcapirhua. 3. No descartamos la posibilidad de algunas ventas dobles. Con todo la variación es mínima.

18. "Registro especial creado con arreglo a la Ley de Exvinculación de 5 de Octubre de 1874 y que es concerniente a la venta de terrenos de los indígenas" NHC. Por ejemplo: "la venta de Bautista Colón a José D. Salamanca." 15 de Junio de 1880; y, "Venta N° 24" 13-II-79. "Para soportar el cultivo necesitamos capital para las últimas siembras."
19. Con la Exvinculación se introdujo la "contribución territorial" pagada por el valor de los terrenos poseídos.
20. Fecha del decreto de la Reforma Agraria.

ARCHIVOS

NHC. Notaría de Hacienda. Cochabamba
AHP. Archivo Histórico Prefectural. Cochabamba

BIBLIOGRAFIA

- GORDILLO, José
1987 "El Origen de la Hacienda en el Valle de Cochabamba" (Tesis de Licenciatura, UMSS)
- HUANCA, Tomás
1987 "Los Procesos de Desestructuración en las Comunidades Lacustres Andinas a Fines del Siglo XIX", en *Coloquio Estado y Región de los Andes* (Cuzco: Bartolomé de las Casas)
- JACKSON, Robert
1988 "Liberalism and Economic Policy and the Transformation. The Case of Cochabamba 1860-1929". (Ph. D. Dissertation, University of California at Berkeley)
- KLEIN, Herbert
1987 "El Crecimiento de la Población Forastera en el Siglo XIX Boliviano, en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos* (La Paz: CERES)
- LANGER, Erick
1987a La Comercialización de la Cebada en los Ayllus y las Haciendas de Tarabuco a Comienzos del Siglo XIX, en O. Harris, B. Larson, y E. Tandeter (eds.) *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos* (La Paz: CERES)

1987b "Liberalism and The Abolition on Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia", ms.

- LARSON, Brooke
1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba 1550-1900*. (New Jersey: Princeton University Press)
- OVANDO, Jorge
1985 *El Tributo Indígena en las Finanzas Bolivianas del Siglo XIX* (La Paz: CEUB)
- PLATT, Tristan
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* (Lima: IEP)
- RIVERA, Silvia
1978 "La Expansión del Latifundio en el Altiplano Boliviano", en *Avances* (La Paz), No. 2
- RODRIGUEZ, Gustavo
1982 *Expansión del Latifundio o Supervivencia de las Comunidades Indígenas?* (Cochabamba: IESE)
1988 *Economía Campesina, Mercado y Crisis Agraria (1880-1952)* en *Estudios* (Cochabamba), No. 4
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1978 *Indios y Tributos en el Alto Perú* (Lima: IEP)
- URQUIDI, Guillermo
1954 *Monografía de Cochabamba* (Cochabamba: Tunari)
- FOLLETERIA
- AGUIRRE, Miguel María
1863 *Apuntes Financieros para Bolivia* (Cochabamba: Imp. del Siglo)
- DORADO, José Vicente
1859 *Indicaciones Económico-Políticas, o sean Cuestiones Bolivianas* (Sucre: Imp. de Beeche)
- SOTOMAYOR V., Ramón
1872 *La Legación de Chile en Bolivia desde Septiembre de 1867 hasta Fines de 1870* (Santiago de Chile: Imp. Chilena)
- SANTIVÁÑEZ, José María
1871 *Reivindicación de los Terrenos de Comunidad* (Cochabamba: Imp. del Siglo)

SANJINEZ, Bernardino

1871 *Venta de Tierras de Comunidad* (La Paz: Imp. Paceaña)

URQUIDI, Melchor

1861 *Bases para la Reforma de la Hacienda y de la Contabilidad Pública en Bolivia* (Cochabamba: Tip. de los Amigos)

1862 *Indicaciones sobre Finanzas y Sistema Rentístico* (Sucre: Tip. de Pedro España)

VON HOLTEN, Jerman

1889 *Cuestión Caminos del Departamento de Cochabamba* (Cochabamba: Sociedad Geográfica)

CUADRO No. I

Valle Bajo: Propiedades particulares y Comunidades. (1844)

Cantón	No. Part.	Extensión	No. Comu.	Extensión
Quillacollo	58	12611.11	0	0
Pazo	12	1633.50	2	1286.68
Sipe-Sipe	22	7306.20	4	1069.51
Tiquipaya	16	1776.40	2	1314.95
Colcapirhua	32	1808.73	1	0218.65
Total	140	25135.94	9	3889.79

Fuente: Documento sin título. Tapacarí. No. 4. 1844. NHC.

CUADRO No. II

Comunidades del Valle Bajo: Originarios y forasteros* (1839-1878)

Año	Originarios	Forasteros	Con tierras	Sin tierras	Total Tribut.
1839	441	697	n.d.	n.d.	1138
1851	544	877	204	673-	1421
1858	538	738	214	524	1276
1878‡	549	925	234	691	1474

Fuente: Revisitas. 1839-1878. NHC.

* Incluye ausentes para ambas categorías.

‡ No incluye los valores de la parcialidad aransaya menor de Sipe-Sipe.

CUADRO No. III

Valle Bajo: Tributarios con tierras (c. 1878)

Comunidad	Tributarios	Extensión has.	Promedio has.
PASO			
a) Anansaya	83 originarios	685.77	8,26
	77 cajoneros (for.)	123.68	1,60
b) Urinsaya	44 originarios	386.06	8,77
	44 cajoneros (for.)	37.90	1,72
Sub Total	248	1.233.41	4,97
SIPE-SIPE			
a) Anan. Mayor	67 originarios	420.95	6,28
b) Anan. Menor	45 originarios	314.97	6,99
b) Urinsaya	20 originarios	198.39	9,91
c) Payacollo	84 originarios	178.77	2,12
Sub Total	216	1.113.08	5,15
TIQUIPAYA			
Anansaya y Urinsaya	210 origi. y forasteros		
Sub Total	210	1.080.96	5,14
COLCAPIRHUA	48 originarios	216.78	4,51
TOTAL:	722	3.644.23	5,04

Fuente: Elaboración propia en base a datos de la "Revista de Tierras de la Comunidad" NAC.

CUADRO No. IV

Valle Bajo: Redistribución de tierras (1844) (has)

Cantón	Nuevos Orig.	Sup. Dist.	Nuevos For.	Sup. Dist.	Otros	Total has.
Colcap.	6	21.95	-	-	-	21.95
Pazo	13	75.30	6	4.45	-	79.75
Tiquip.	12	78.66	20	24.34	-	103.0
Sipe-Sipe	84	285.49	-	-	1.11	286.6
Total	115	461.40	26	28.79	1.11	491.3

Fuente: Elaboración propia en base a Tapacarí No. 4. 1844. NHC.

CUADRO No. V

Valle Bajo: Tributarios Reservados (1845-1878)

Año	Sipe-Sipe	Pazo	Tiqui.	Colca.	Total Orig.	Total Reser.	%
1845	31	14	13	2	60	525	11.42
1851	35	22	22	6	85	544	15.62
1858	59	35	41	17	139	538	25.86
1878*	57	24	38	13	132	549	24.04

Fuente: Revisitas. 1845-1878. NHC.

* No incluye la parcialidad de Aransaya menor de Sipe-Sipe.

CORR cuadro Anocarayre Anocarayre

CUADRO No. VI

Bolivia: Ventas de tierras de la comunidad. (1866-1870) (en Bs.)

Departa.	1866	1867	1868	1869	1870	Total	%
La Paz	11878	70213.3	294394.8	245294.4	40844	662664.5	54.96
Cochaba.	-	6120.2	177.9	29088.5	234319	269705.6	22.38
Otros	4726	58361.6	23178.1	123567.5	73608	283440.2	22.46
Total	16604	134695.1	317750.8	397950.4	338370	1205370.3	100.0

Fuente: Elaboración propia en base a: Casimiro Corral (1871).

CUADRO No. VII

**Valle Bajo: Ventas de tierras de la Comunidad. (1870)
(has.)**

Cantón	Ventas	Super. 1844	%
Colcapirhua	212.17	218.65	97.03
Pazo	319.56	1286.68	24.36
Sipe-Sipe	1055.06	1069.51	98.64
Tiquipaya	132.43	1314.95	10.07
Total	1719.22	3886.79	44.46

Fuente: Elaboración propia en base a: Libro mayor de 1870 del Tesoro Público de Cochabamba. AHR. Diario Duplicado de 1870 del Tesoro Público de Cochabamba. AHR.

CUADRO No. VIII

**Valle Bajo: Ventas de tierras de la Comunidad.
(1878-1900)**

Cantón	Sup. Vendida	Sup. 1978	% Vendida
Pazo	812.81	1.233.41	65.90
Tiquipaya	815.36	1.080.96	75.43
Sipe-Sipe	817.59	1.113.08	73.45
Colcapirhua	252.15	216.78	116.66
Total	2.698.80	3.644.23	74.05

Fuente: Elaboración propia en base al registro "Indígenas" NHC.

CUADRO No. IX

El Pazo: Venta de tierras de la Comunidad (1878-1900)

Tipo de Comprador	Superficie (has.)	%
Propietario	341.89	42.06
Labrador	233.07	28.67
Agricultor	100.43	12.36
Agri-Propietario	22.00	2.71
Comerciante	22.30	2.75
Sacerdote	21.24	2.61
Abogado	36.25	4.46
Artesanos	15.85	1.95
Hilanderas	8.92	1.10
Sin especificación	10.86	1.34
Total	812.81	100.00

Fuente: Elaboración propia en base a datos de la NHC.

CUADRO No. X

**Valle Bajo: Número de propiedades catastradas
(1881-1927)**

Cantón	1881	1894-1903	1908-1916	1924-1927
Pazo	99	1638	1775	2506
Colcapirhua	216	1517	2053	2565
Sipe-Sipe	304	908	1754	3395
Tiquipaya	144	1053	1315	1924
Total	763	5116	6857	10390

Fuente: Elaboración propia en base a los Catastros. 1881-1927. AHP.

CUADRO No. XI

Valle Bajo: Estructura agraria (c. 1925) (has.)

Rango	Propiedad	%	Superficie	%
0-0.99	8283	80.01	2935.32	8.21
1-4.99	1763	17.05	3038.85	8.50
5-9.99	129	1.25	893.07	2.50
10-49.99	112	1.08	2219.56	6.21
50-99.99	29	0.28	2071.21	5.80
100-499.99	15	0.15	2964.09	8.30
500-999.99	2	0.02	1517.56	4.25
1000-6 +	8	0.08	20084.90	56.23
Total	10341*	100.00	35723.66	100.00

Fuente: Elaboración propia en base a datos del catastro. NHC.

* Sin información 58 propiedades.

CUADRO No. XII

Valle Bajo: Categorías Étnicas (1788-1900)

	Blancos	Mestizos Cholos	Mulatos Negros	Indios	Total	No consta
1788	1.083	3.192	610	4.982	9.867	—
	(10.98)	(32.35)	(6.18)	(50.49)	100%	
1900	3.095	10.525	9	5.552	19.181	1.517
	(16.14)	(54.87)	(0.05)	(28.94)	100%	

Fuente: Francisco de Viedma (1969) y Censo Nacional (1900).

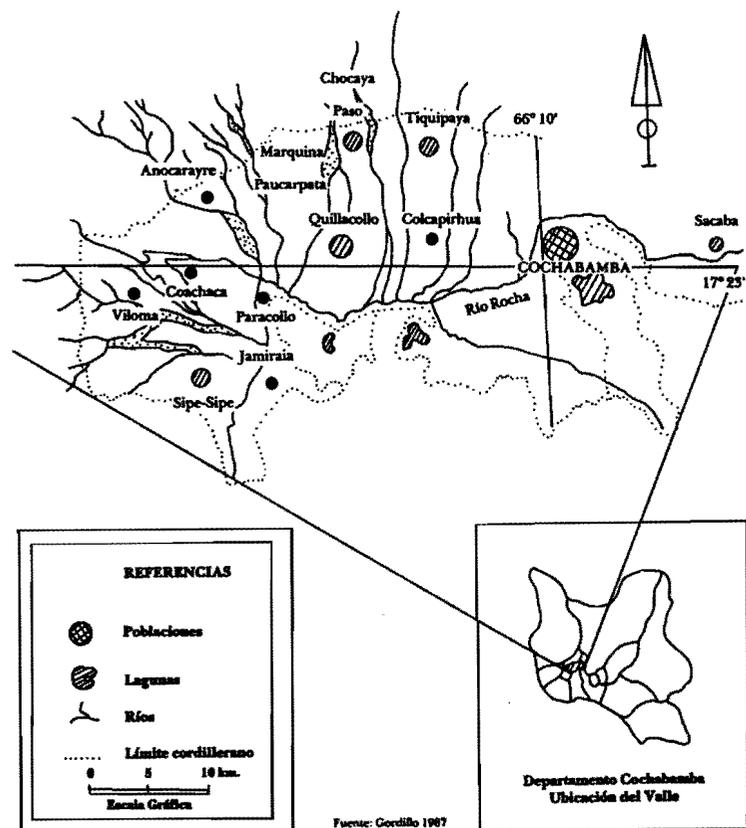
ANEXO No. I

Valle Bajo. Venta de tierras de la comunidad

	Tiquipaya	Sipe-Sipe	Pazo	Colcapirhua	Total
1878	40.35	10.87	7.81	21.18	80.21
1879	91.73	13.94	27.80	50.71	184.18
1880	41.29	28.07	77.80	50.75	197.91
1881	31.60	71.26	78.90	20.01	201.77
1882	60.07	24.96	32.14	10.17	127.34
1883	75.85	25.90	47.99	10.40	160.14
1884	51.50	62.07	37.93	11.26	162.76
1885	36.94	44.82	31.38	6.28	119.42
1886	37.10	69.96	23.98	1.84	132.88
1887	44.22	23.90	36.58	5.52	110.22
1888	30.80	30.63	39.83	8.95	110.27
1889	33.20	45.90	38.07	6.11	123.28
1890	17.58	60.59	40.16	8.09	126.42
1891	41.77	36.33	32.53	5.00	115.63
1892	15.09	40.14	26.51	6.16	87.90
1893	15.18	35.47	23.78	2.53	76.96
1894	14.60	49.47	20.87	3.17	88.11
1895	19.61	26.49	27.80	8.51	82.41
1896	22.04	23.19	53.78	3.17	102.18
1897	18.79	28.51	39.27	3.94	90.51
1898	33.09	27.63	30.49	5.64	96.85
1899	27.40	12.20	12.55	0.50	52.65
1900	15.50	25.19	25.85	2.26	68.80
	815.36	817.59	812.81	252.15	2.698.80

Fuente: Elaboración propia en base a los documentos de ventas de tierras de indígenas 1870-1900. NHC.

VALLE BAJO DE COCHABAMBA



Estado y tributo campesino

La experiencia de Ayacucho

Heraclio Bonilla

Introducción

El significado del tributo entre los campesinos de los Andes es ahora tema de controversia. Algunos autores, asumiendo como correctas las tesis de Chayanov (1986), afirman que fue el mecanismo para forzar la generación de un excedente en el contexto de unidades domésticas fundamentalmente autosuficientes. Esta es, por ejemplo, la tesis enunciada en el conocido libro de Wolf (1966). Para otros, en cambio, el tributo y sus formas cambiantes habrían representado estrategias de política diseñadas para asignar coactivamente energía campesina a unidades económicas controladas por los grupos dominantes, y que por lo mismo sus mutaciones sucesivas en el contexto de los Andes no deben leerse a la manera de Marx para el caso de la Europa precapitalista. Esta es una versión que está implícita en la argumentación de Assadourian (1979) cuando analiza la transformación de la renta de la encomienda y el contexto

colonial del Perú. Finalmente, otros autores inspirados en los trabajos de Thompson (1970), de Scott (1977), y en los seminales trabajos de Murra (1975), argumentan que el tributo y su persistencia expresan la existencia de un pacto entre el Estado y los campesinos, y por el cual los últimos garantizarían su acceso a las parcelas campesinas a cambio de la cesión de una parte de su trabajo. Esa vieja moral andina, por consiguiente, habría recorrido intacta el conjunto del proceso colonial, y aún el siglo XIX. Platt (1982), y más recientemente Langer (1989), han propuesto esta tesis para el caso de Chuquisaca en el siglo pasado.

El problema con todas estas versiones radica en las evidencias que se ofrecen como sustento. De una manera u otra estas tesis pueden ser acreditadas como logros de una Etnohistoria orientada claramente a rescatar la otra versión de la historia, aquella más cercana a la de los vencidos. Sin embargo, esa cercanía, cuando se lee con atención los textos mencionados, más que un rescate es un reemplazo; es decir se trata de una elaboración académica que más bien traduce la visión o la ilusión de los autores que la misma realidad. Avanzar en la comprensión de este problema, por lo tanto, requeriría un esfuerzo más riguroso en la cuantificación del peso de la extracción fiscal en la economía de la familia campesina a fin de tener un deslinde muy claro sobre su soportabilidad. Es decir, realizar un esfuerzo similar al intentado por Golte (1980) en el análisis del significado de los *repartos de mercancías* en el contexto de la rebelión de Tupac Amaru, y también buscar el testimonio más explícito de los supuestos de este pacto tanto por parte de los agentes del Estado como de los campesinos.

Las páginas que siguen intentan ilustrar la experiencia ayacuchana del siglo XIX en relación a la vinculación de los campesinos de la región con el Estado peruano. Por la naturaleza de las fuentes, en modo alguno intentan arbitrar en el debate mencionado. Su propósito es más modesto, en el sentido que se trata básicamente de reconstruir las tensiones del Estado y de sus agentes regionales (prefectos, subprefectos y policía) que surgieron como resultado de los esfuerzos por

conseguir que esos campesinos acataran el aludido pacto, si es que alguna vez existió. Además, es necesario advertir al lector sobre la especificidad de Ayacucho en relación a este problema. Se trata, en efecto, de un espacio privilegiado para la disidencia frente al Estado. Están ahí, para probarlo, desde la insurgencia de los iquichanos en nombre del Rey y en contra del naciente gobierno independiente (Husson, 1980), hasta las acciones, siglo y medio más tarde, de Sendero Luminoso y sus seguidores.¹

El tributo y sus avatares

En algún momento desconocido de la densa historia de los Andes prehispánicos, el tributo indígena surgió para sostener y reproducir el sistema de dominación político. Según se afirma, surgió primero en el marco de una perfecta simetría, en el sentido de que no representaba todavía la expresión de una explotación impuesta por las jefaturas étnicas locales, sino más bien el apoyo para un poder que se sustentaba en la función. En algún momento posterior, la naturaleza de este tributo cambia, al ser retenido por las jerarquías dominantes y pasar a representar una clara frontera entre los que tributan y los que viven a costa de él. La consolidación de este proceso se da claramente en el marco del Estado Inka, aunque esa mutación en la función del tributo no significó una mutación en la naturaleza del mismo. Tributar, en el marco de los Andes antes de la conquista española, siempre significó transferir a los gobernantes trabajo excedente bajo la forma de *mita*.

El advenimiento del sistema colonial introdujo cambios decisivos en la forma y en el contenido de esta relación entre el Estado y los campesinos, y cuya mediación más importante fue el tributo. Más allá de saber si se trataba o no de un "pacto", los campesinos tuvieron que tributar no sólo en trabajo, sino también en productos, para terminar haciéndolo sobre todo en moneda. Igualmente, el *quantum* apropiado se incrementó. Pero su implementación a lo largo del período colonial produjo múltiples tensiones derivadas por lo

menos de la contradicción entre la permanente disminución de la población nativa y la cuota fija del tributo y entre el paternalismo español y las necesidades de los españoles.² La flexibilidad del sistema colonial y la eficiente resistencia campesina, dimensiones que ahora empiezan a ser conocidas, resultaron en un acomodo que permitió la vigencia del tributo a lo largo del sistema colonial y cuya mejor expresión fue la institución de la *retasa* (Stern, 1982) y la identificación por razones fiscales entre tierra y tributo (Sánchez-Albornoz, 1982).

Poco se sabe sobre la práctica concreta del tributo. El hecho de que su recaudación fuera efectuada tanto por caciques como por funcionarios asignados a esa tarea debe haber representado una fuente de abusos, que terminó lesionando a la vez los intereses del Tesoro Real como los de los campesinos. Por lo menos ese fue el caso en el pueblo de Tambo, del Partido de Huanta, en 1793, según señala Gregorio Robles en su queja contra el cobrador de tributos reales, Ramón Pacheco. Este:

"(...) ocultando a los mas de los indios tributarios hacia matricular quartadamente, y de esta suerte atezorando el dicho Pacheco, en los 20 años que a sido cobrador, comprando posesiones de fincas asi en los intermedios de dicho pueblo, como en esta ciudad. Tambien en perjuicio de dicho ramo ha estado quitando varias tierras respectantes de mitas de lo que ha redundado atraso notorio por su menoscabo".³

Abusos como el mencionado no sólo reducían el monto recaudado efectivamente por el Tesoro, sino que también tenían implicancias sobre el control de la fuerza de trabajo campesina y sobre los recursos de la familia. Las ventajas que de esta manera podían adquirir los recaudadores explican el fracaso de la orden dada por el virrey el 18 de mayo de 1809, en el sentido de volver a encargar esa tarea de recaudación en Huanta a los Alcaldes de Naturales de los Pueblos, incluso si el acceso a ese oficio implicaba el endeudamiento inicial del aspirante no indio a ese puesto. En un expediente de denuncia, el cura y vicario de la doctrina de Tambo explica:

"(...) el beneficio que les resulta es que todos los indios se hallan a su disposición, le sirven de todo de balde trabajando en sus chacras cuidando sus intereses de manera que no tienen otro trabajo para acopiar en las despensas cresido numero de fanegas de varias semillas, que mandar a los indios quienes por adularles consienten al comisario que siembre en sus tierras... añadió que el subdelegado en todas las ocasiones que sale a los pueblos del Partido pide muchas mulas, para su familia, a rigor de su autoridad, con muchos indios de guía no dándoles nada por sus servicios, ni por las mulas...y añade de que la Provincia de Guanta se halla en un movimiento por la aflicción que padecen los partidarios de mulas".⁴

Pero las pérdidas del Tesoro Real en sus ingresos por concepto de tributos no sólo se debieron en las postrimerías de la época colonial a la venalidad de los funcionarios locales, sino que la crisis política producida por la invasión de las tropas de José Bonaparte en la península y la destitución de Fernando VII borrarán, aunque de manera formal y por breve tiempo, este rubro del cuadro de ingresos. En efecto, las Cortes reconocieron constitucionalmente en 1812 su cancelación (Lynch, 1973). Aunque fue repuesto con el retorno de Fernando VII, es poco probable que esta supresión proclamada tan lejanamente haya tenido, en este campo como en otros aspectos, vigencia real en los Andes. Por lo menos Mateo Tinco, el Alcalde ordinario del pueblo de Vischongo, no estaba enterado en 1813 porque:

"(...)como hacia principios de Enero me hiso saber verbalmente mi Sr. Cura D.D. Mariano Soto que pagasemos los Reales Tributos desde este pasado Navidad sin perdida de tiempo; por lo que debo implorar a la recta justificación de V.S. suspenda asta que todos generalmente puedan pagar; pues no estamos exentos de mitar que actual estamos ejerciendo en el tambo de Cangallo que asistan cuatro personas hasta un mes; y si no asisten con sus pensiones damos plata fisica quarenta y ocho pesos sufriendo los maiores rigores de los mismos tamberos, sirviendo de esclavos, pasteando serdos y otros servicios de su casa que el mesmo tambero acostumbra haser chicha en su casa y adeudarnos que por desgracia se pierde algun serdo mas de lo que vale nos hace pagar...".⁵

Producida la separación de España, San Martín el mismo día de la Independencia declaró la cancelación de los tributos. Pero esta decisión no tuvo ninguna significación en el contexto de un país que contaba todavía con la presencia del ejército realista, y mucho menos en Ayacucho, que sería escenario de los enfrentamientos militares definitivos. Los libros de Cabildos de la Ciudad de Huamanga para los años de 1822 y 1825 están, en efecto, llenos de nombramientos de comisionados y de órdenes impartidas a los mismos para proceder al reclutamiento coactivo de mano de obra y a la confiscación de animales, ollas, papas, sal, leña, lana y cuyo producto indistintamente servía a los fines de los patriotas como de los realistas.⁶ Es por esto que el restablecimiento del tributo, en 1826, no debió representar sorpresa alguna para nadie. Como se sabe, esa medida obedeció a la necesidad de financiar los gastos públicos dada la aguda penuria del nuevo Estado. Probablemente se pensó que el nuevo nombre de "contribución de indígenas" atenuaría en algo este muy rápido arrepentimiento abolicionista. En cualquier caso, hasta la otra supresión por Castilla, en 1854, el Estado pudo recibir por este concepto alrededor de 1'300,000 pesos, monto que representaba cerca de una tercera parte del ingreso público (Bonilla, 1980).

Casi al mismo tiempo, y en consonancia con la ideología que animaba todo el proceso de la Independencia, la identidad colonial entre tierra y tributo era amenazada al declarar Bolívar el 8 de abril de 1824 en Trujillo la disolución de las comunidades de indígenas y la posibilidad de que las tierras pudieran ser ahora transferidas a terceros, al ser declarados los indígenas como propietarios. No se conocen los alcances reales de esta decisión, pero el asalto a las tierras de los indígenas debió haber sido de tal envergadura que el gobierno no tuvo más alternativa que declarar la postergación de la decisión bolivariana por 50 años más. Arrepentimiento legal, cuya relevancia concreta sería importante indagar alguna vez.

El tributo en medio siglo

Restablecida la tributación colonial con un nuevo nombre, su recaudación envolvió un complejo procedimiento, el cual probablemente superaba la competencia de la burocracia republicana. Para ejecutar la recaudación y el control de la misma fue indispensable la preparación de *Padrones*, los cuales eran rehechos cada quinquenio en función de los cambios en la composición de la familia, y el tamaño de los recursos. Pero además la eficacia de la recaudación dependía de las posibilidades de la economía campesina y de la voluntad de sus titulares para transferir el excedente económico. Lo último explica que casi siempre los recaudadores estuviesen acompañados de policías y de destacamentos del ejército, o que se reclamase su presencia.

A estas complicaciones se añade el hecho de que el monto de la contribución era variable y que si bien era fijado *per capita*, su recaudación, en claro contraste con la experiencia colonial, no implicaba ninguna responsabilidad corporativa. Asimismo, si bien en principio los fondos recaudados por cada departamento debían ser remitidos a Lima después de cubrirse con estos recursos los gastos de la burocracia local, muchas veces se daba más bien una situación inversa, cuando los recursos del Tesoro Público permitían socorrer las apremiantes necesidades de cada departamento.

En Ayacucho la tasa fijada como contribución fue de seis pesos y dos reales para los originarios con tierras y de cinco pesos dos reales para los originarios sin tierras. Además, indígenas en condición de yanacunas o mitayos de haciendas como "Rayan", "Cedrobamba", "Yanayaco", "Belasquez", "Moyoc", "Santo Domingo", "Socos", pese a no tener "un palmo de tierra" pagaban una cuota semejante a la de los originarios con tierras. Pero, por otra parte, como ilustración de la variedad de las tasas, en el distrito de Tambillo un cierto número de indígenas, tanto de los originarios con tierras como los de sin ellas, sólo pagaban doce reales por tasa "desde tiempos pasados" por particular gracia del gobierno español.⁷

El hecho de que Ayacucho fuera el escenario del desenlace de la situación colonial tuvo también implicancias en los niveles de las tasas, o en la exoneración de las mismas. Era, por ejemplo, el caso del pueblo de Quinua, donde:

"todo cuanto pertenece(...) esta exonerado de pensiones, servicio, contribuciones, y cualesquiera otras gabelas, a virtud de superiores ordenes; y hallandose en el caso de las tierras de Quecra, no estan estas en la obligacion de sufragar las cargas de leña que se le han impuesto por la Ilustra Municipalidad".⁸

Esta exoneración, no obstante, iba contradictoriamente acompañada con la obligación de la población indígena de otros lugares, en el mismo Ayacucho, de seguir prestando trabajo gratuito pese a su prohibición aparejada a la Independencia. Es este el sentido de la conminación de la Municipalidad de Huamanga al Intendente del Cercado el 18 de noviembre de 1825 para que:

"ordene y mande a los gobernadores de los pueblos inmediatos, y sugetos a esta ciudad; como son Acos-Vinchos, Tambillo, Pacaycasa, Santiago, y los demas vengan alternativamente y sin excusa ni pretesto alguno a hacer la faena general por un solo día cada pueblo; y de este modo se adelantara el aseo de las calles principales que estan totalmente llenas de inmundicias".⁹

Fue sin duda muy difícil para las autoridades del departamento programar sus ingresos y sus gastos en medio de esta diversidad, razón por la cual en un esfuerzo de síntesis tuvieron que estimar el número de contribuyentes, con o sin tierras, así como el monto potencialmente recaudable. El Cuadro No. I resume esta distribución.

Las tasas fijadas a los contribuyentes de Huamanga, Huanta, Cangallo y Parinacochas eran ahora de 6 pesos y 2 reales para los originarios con tierras, y de 5 pesos y 2 reales para los sin tierras. En cambio en Lucanas, los primeros pagaron 8 pesos y 4 reales, y los últimos 5 pesos, mientras que en Andahuaylas las tasas eran respectivamente de 6 pesos y 3 reales para los que tenían tierras y de 5 pesos para los que carecían de ellas.¹⁰

En la distribución de las tasas anteriores importa notar

la disolución de la vinculación colonial entre *tributo y tierra*, porque ahora tanto propietarios como no propietarios estuvieron obligados a su pago. La diferencia de 1 peso y 2 reales entre unos y otros ciertamente no era suficiente como compensación de la no tenencia de los últimos. Para pagar este tributo tuvieron que trabajar en las haciendas, lo cual los convertía en el segmento más sensible a la presión fiscal del Estado. Como informa el Prefecto:

"En los departamentos del interior los jornaleros son los mismos contribuyentes indígenas, que satisfacen la cuota de su contribución con lo que ganan en este ejercicio, cuando carecen de las tierras de comunidad de que disfrutaban los demás contribuyentes pagando una tasa algo mayor; al paso que en los departamentos de la Costa y gobiernos litorales los jornaleros pertenecen a una clase separada, compuesta por lo regular de gentes de color, y muy distinta de la clase indígena que paga contribución. Resulta de esto que en este departamento no existe la clase conocida bajo denominación de jornaleros, y que por tanto me es imposible mandar a Ud. la razón de ellos (...)"¹¹

Desde 1836 el monto presupuestado como resultante de las contribuciones de indígenas ascendía a 57,292 pesos, sobre un ingreso total de 63,924 pesos y cuya diferencia correspondía a los impuestos por predios e industrias, eclesiástica y por arrendamiento de tierras. Por consiguiente, la tesorería del departamento de Ayacucho era sostenida en un 89.6% por los aportes de la población campesina de este lugar. El Cuadro No. II muestra la distribución y el peso de las diferentes exacciones.

Si se confrontan las cifras que corresponden a la población contribuyente con aquellas que representan el total de la población de cada provincia, algunos contrastes sugerentes aparecen. Las cifras más cercanas para este ejercicio son las proporcionadas por el "censo" de 1850 (Bonilla, 1987), las que a su vez fueron constituidas a partir de la matrícula de contribuyentes. Del cotejo resulta que Huamanga, Huanta y Parinacochas son las provincias con las más débil proporción de tributarios frente a la población total, y por

consiguiente donde la *ratio* entre tributario y tamaño de la familia es la más alta. Inversamente, las provincias de Cuzco, Lucanas y Andahuaylas presentan la más alta proporción de contribuyentes en relación a la población total, y el "*ratio*" más bajo entre tributarios y tamaño de la unidad familiar. Este corte parece sugerir que en el caso de Huamanga y Huanta, en el norte, y Parinacochas, en el sur, estaríamos en presencia de una zona en las que el menor número de contribuyentes no se debe necesariamente a razones demográficas, puesto que en términos de los grupos de edad no existen diferencias significativas entre todas las provincias del departamento, sino más bien a una mayor eficacia de su población indígena en resistir la presencia del Estado a través de su renuencia a ser "matriculados". Si bien no se cuenta todavía con ninguna evidencia de esta resistencia en Parinacochas, toda la historia de Huanta y Huamanga en el siglo XIX, como se verá más adelante, sugiere esta conclusión.

Pese al establecimiento formal del presupuesto del departamento, su aplicación siguió enfrentando problemas. Al cierre del año fiscal no se recaudaba lo que se esperaba, y de ahí la necesidad tanto de obtener préstamos locales para financiar los gastos, como de establecer "premios de recaudación" a los agentes más abnegados.¹² (Ver cuadro No. III).

Debe recordarse, por otra parte, que conjuntamente con la contribución de indígenas existía la contribución de "castas", a la cual estaban adscritos los estamentos no indios de la sociedad peruana y cuyo monto ascendió a 5 pesos o al 4% del producto neto de sus propiedades. Esta contribución fue suprimida en 1840 al considerar el presidente Gamarra que "(la contribución de castas) había recaído sobre personas miserables, cuyos recursos apenas bastaban para cubrir sus primeras necesidades de la vida" (Bonilla, 1980), decisión que dice muy claramente del tipo de vinculación establecida entre el Estado y la masa indígena. Ahora bien, en Ayacucho la población no indígena representaba aproximadamente un 28.2% del total (Bonilla, 1987), quienes sólo 6 años más tarde fueron informados de la deci-

sión de Gamarra y, por consiguiente, exonerados de su pago.¹³

Y no se trata tal vez de un tardío alivio debido a las dificultades de comunicación entre el Estado y la burocracia local. Entretanto, también en Ayacucho, la decisión tomada por Bolívar en 1824 al parecer había comenzado a desplegar sus efectos, provocando la intromisión de los *mistis* en las tierras de los indígenas. Un gobierno no demasiado atento al bienestar de los indígenas, pero sí a la disminución de las rentas de la contribución que esa usurpación ahora agravaba, fue obligado a tomar medidas para intentar detener este proceso y para lo cual ordenó a su prefectos un informe detallado de lo que estaba ocurriendo. En su respuesta al Prefecto de Ayacucho informó:

"Se ha prevenido a los apoderados fiscales que han estado actuando matriculas en varias provincias de este departamento, que como lo tiene mandado V.S. en su apreciable nota de 10 de marzo último, lo cual se ha transcrito a esos funcionarios, procedan a organizar los respectivos expedientes para esclarecer las usurpaciones hechas ya por los hacendados ya por los curas con pretexto de atenciones, a los indígenas en los terrenos de comunidad que deben distribuirselas para con sus productos pagar las contribuciones que gravitan sobre ellos (...)."¹⁴

Desafortunadamente no se conoce si ese "esclarecimiento", si es que alguna vez se llevó a cabo, produjo algún efecto concreto en revertir esa tendencia.

Esta disminución en los recursos, por otra parte, no era sólo un problema sentido por el gobierno central, sino que colocaba a los Prefectos de Ayacucho en una situación de tensión no muy distinta a la de los *kurakas* coloniales, tensión nacida de la necesidad de remitir contingentes monetarios a Lima, en circunstancias en que la extracción de excedentes se hacía cada vez más difícil tanto por la creciente pobreza campesina como por la renovada resistencia indígena a su captación.

De acuerdo al presupuesto, la Tesorería de Ayacucho contaba con ingresos anuales, entre fijos y eventuales, del

orden de 150,157 pesos, mientras que sus egresos ascendían a 123,591 pesos. Por consiguiente, el saldo de 26,566 pesos debía remitirse como contingente a la Tesorería de Lima a razón de 2,213 pesos por mes (Carrascos, s/f). Pero esta belleza aritmética nada tenía que ver con una realidad más elusiva. En efecto, en 1845, el agobiado Prefecto de Ayacucho informa que en el primer semestre de San Juan se pudo recaudar solamente 10,496 pesos y 1 1/2 real, mientras que los egresos de ese semestre ascendían a 9,644 pesos 1/2 real, dejando un saldo de 848 pesos y 1/2 real, lo cual "es nada aún para cubrir sus gastos naturales".¹⁵

En su dramático alegato, el dilema era "o tiene que pe-
recer el batallón y todos los que viven del Estado; o exasperar a los pueblos, tras que están apenas convalesciendo de sus pasados desastres, cobrando adelantado Navidad, que no puede hacerse sin extorsiones, y sin que éstas produzcan un trastorno que debe evitarse a todo trance".¹⁶ El remedio propuesto era invertir las relaciones entre Ayacucho y Lima, debiendo más bien acudir la capital "a las necesidades de este esquilmo departamento; pero que no las cubrirá todas sino es de cuatro a cinco mil pesos mensuales".¹⁷

¿Cuáles fueron las razones de este agobio que impulsaron a las autoridades del departamento no sólo a pedir la exoneración de la remisión del contingente, sino a exigir, cada vez con más insistencia, el auxilio pecuniario desde Lima? Por una parte, las presiones de una burocracia local para que sus sueldos tuvieran sólo un atraso de dos meses.¹⁸ Por otra, deudas al "empresariado de la seda", a los contratistas de camisas, calzoncillos y zapatos para el uso del ejército. Ese pasivo imposibilitaba que el Prefecto pueda cumplir en 1846 la confección "con mayor prontitud" de 1,400 camisas más de tocuyo como le exigía el gobierno.¹⁹

La presencia del Ejército en Ayacucho era a la vez una fuente de gastos y una necesidad por los frecuentes alzamientos en varias provincias de Ayacucho, y por las repercusiones regionales de los enfrentamientos entre los caudillos militares que se disputaban el control del gobierno central. Para mantener la subordinación de la masa campesina, o la lealtad de la población hacia alguno de los bandos en pugna,

una fuerza de tres compañías de infantería de 65 soldados cada una, y una fuerza efectiva de caballería de 50 hombres parecía no ser suficiente (Cabello, s/f), puesto que el Prefecto en 1854 informa que sólo permanecen fieles al orden: "las del Cercado, Huanta y Cangallo"; y aun éstas "sino han levantado el grito es por temor a las fuerzas que guarnecen esta plaza".²⁰ Por lo mismo, la alternativa es muy clara:

"Defecionado en su mitad, y sin recursos la otra que le queda, no será posible de conservar ni esta parte que cuenta con gente belicosa, como son los conocidos morochucos e iquichanos, si el Supremo Gobierno no toma las medidas convenientes mandando auxilios pecuniarios; puesto que en la situación que se encuentra el país, no será prudente apelar al sistema de empréstitos forzosos, digo forzosos, porque estoy convencido de que no se encontraría nadie que quiera hacerlo voluntariamente. Además si ha de conservar esta capital y las provincias que aun le obedecen; se necesita imperiosamente que se destaque una fuerza competente, que este libre de las influencias a la que esta sujeta la guarnición de esta plaza, de la que dudo que seríamos víctimas si los acontecimientos nos obligan a emprender una retirada".²¹

Un año más tarde, en 1855, el fracaso de su pedido anterior lo lleva a formular un virtual ultimatum:

"Mi actual posición no puede ser más difícil y habiendo tocado la imposibilidad de seguir mandando un Departamento que no tiene un centavo de que disponer, me veré en la precisión de dejar el puesto que lo admití sólo por el deseo de hacer algo en obsequio de estos pueblos".²²

El presupuesto departamental, y con él el agobio de su titular, no sólo sufría como consecuencia de gastos cada vez más crecientes, sino que del lado de los ingresos, las sumas recaudadas eran cada vez menores como consecuencia de las dificultades económicas de las familias campesinas. Dificultades que se originaban en los desastres naturales que provocaban la pérdida de las sementeras,²³ que generaban sequías,²⁴ y que culminaban en hambrunas.²⁵ Pero también que emergían del propio malestar campesino. En 1849, por ejemplo, los campesinos de Iquicha de la provincia de Huanta seguían manteniendo una resistencia exitosa al

pago de la contribución,²⁶ al mismo tiempo que pueblos como Tambo y San Miguel, con una economía en ruinas por las incursiones y saqueos de los iquichanos, habían sido exonerados del pago de las contribuciones desde 1839.²⁷ En el caso de Iquicha, la impotencia es total:

"Puesto que no se ha podido someter al orden a ese distrito que se ha hecho independiente, y que no hay probabilidad de matricular a sus habitantes, sino después de reducirlos a ello por la fuerza de las armas; ha estado figurando y figurará inútilmente en libros el cargo abierto al Subprefecto de Huanta por lo que debió cobrar a un pueblo que, ocupando una posición inespugnable, está fuera del alcance de sus medidas coactivas".²⁸

El tributo fue igualmente utilizado tanto por terratenientes como por los campesinos como un mecanismo adicional para fortalecer sus relaciones frente al Estado. En la hacienda "Pomacocha", por ejemplo, José Paulino Bohorquez se queja que los indios tratan de asesinar a su padre en venganza porque éste no coadyuvara en la "ocultación de contribuyentes con perjuicio de los intereses del Fisco", mientras que aquellos protestan porque se falte a la verdad "groceramente", ya que son "naturalmente pacíficos, sumisos y exactos en el pago de los tributos", y contra quienes Bohorquez abriga un odio implacable "porque no puede sobrellevar sus abusos criminales y las hostilidades de este arrendatario criminal".²⁹

El tributo después de 1854

Es ya suficientemente conocido el impacto que tuvo la explotación del guano de las islas en la composición del comercio de exportación y en las finanzas del Estado peruano (Bonilla, 1984). Lo es mucho menos su implicancia real en la relación entre el Estado y los campesinos. Ciertamente se conoce la decisión tomada por el Presidente Castilla, en 1854, no exenta de una conmovedora franqueza, de exonerar a la población indígena del pago de la contribución, ahora que el Estado ingresaba a una vorágine financiera; la medida, por otra parte, estaba inspirada en el deseo de ampliar las bases sociales de su sustento político. Pero, y es ésta la cues-

tion crucial, ¿hasta qué punto los campesinos dejaron efectivamente de pagar? Pablo Macera en uno de sus tantos trazos de la historia peruana sugirió hace algunos años (Macera, 1977) que esa medida acentuó las barreras a la movilidad de los campesinos, porque suprimida la contribución no quedaba otra alternativa a los poderosos locales que proceder a encapsular a la vez tierras e indios dentro de las haciendas a fin de seguir contando con una reserva disponible de fuerza de trabajo. El problema es que esta afirmación carece de las evidencias suficientes que permitan una rigurosa sustentación. Y en el caso de Ayacucho, por lo menos, el proceso no es nada claro.

Quien sí estuvo prontamente informado de la supresión de la contribución fue el Prefecto. Y no fue ciertamente una noticia que lo entusiasmara, porque cualesquiera que hayan sido sus tribulaciones pasadas en el cobro de la contribución, el aporte campesino seguía siendo la fuente más importante en el financiamiento de los gastos locales. Por eso desde 1855 sus reclamos para la remisión de contingentes de dinero desde Lima se hacen cada vez más urgentes.³⁰ Se ignora hasta qué punto esos reclamos fueron atendidos, porque a su vez la bonanza producida por el guano dependía en gran medida del capricho de los consignatarios del fertilizante. Fue por eso, que paralelamente a esos reclamos, su ingenio, alimentado por los apuros económicos, lo llevó a sugerir dos medias complementarias para seguir captando el excedente campesino. La primera la expresó a raíz del nombramiento de un par de apoderados fiscales encargados del establecimiento de las matrículas de predios e industrias: las rentas subsistentes. Solicitó entonces que dichos funcionarios incluyan en sus gravámenes "todos los terrenos que se hallaban repartidos entre indios y mestizos en toda la República" como una justa indemnización del erario. Si eso ocurriera:

"(...) se podrá contar con una pingüe entrada que de modo distinto reemplazaría la contribución estinguida nada más, que por recursos de buscar simpatías a una de nuestras intestinas revoluciones, que no hizo otra cosa en favor del país,

que desorganizar y matar de todos modos su agricultura e industria".³¹

El Prefecto apoyaba su sugerencia, no sólo en la justeza del resarcimiento, sino en la creencia en que esa medida contaría con el respaldo de los campesinos. Dice, en efecto:

"En la mayoría de los pueblos, los indios exigen y patentizan su deseo de que les señalen una pensión de arrendamiento, que bajo otro título se podrá mas bien fijar a los terrenos que poseen, pues de este modo desean aquellos asegurar la posesión que tienen de ellos y gozar tranquilos del señorío que hoy no creen seguro bajo ningún punto de vista".³²

¿Fue ciertamente así? No es fácil aceptar los puntos de vista de un funcionario sitiado por sus necesidades financieras y por la indolencia del gobierno. Además, ¿cómo conciliar la información del Prefecto sobre la actitud campesina con la resuelta oposición anterior de algunos de sus segmentos al cobro del tributo?

La otra medida propuesta fue cruda y simplemente seguir cobrando como antes. El 20 de febrero de 1867 el Prefecto informa que la Tesorería departamental no cuenta ni con 6 mil soles mensuales de fondos por la resistencia de las provincias al pago de la *contribución personal*, al mismo tiempo que solicita le autoricen a levantar empréstitos, porque en caso contrario los establecimientos tendrán que cerrarse y los hospitales deberán poner a los enfermos en la calle.³³ Su comportamiento no sería en modo alguno original. Poco después, el Prefecto del Cuzco por bando prefectural del 17 de diciembre de 1867 haría lo mismo bajo el pretexto de adjudicar a los campesinos sus "títulos de propiedad", obligando al gobierno central a declarar nulo tal arrebato de poder local el 8 de mayo de 1869 (Basadre, s/f).

Sería importante examinar más de cerca las peripecias de esa contribución en Ayacucho. Por ahora basta indicar que los informes de los Prefectos aluden finalmente a la recepción de fondos desde Lima, y pese a que el gobierno de Manuel Pardo había establecido desde 1872 la descentralización fiscal como una de las medidas para enfrentar la crisis económica y financiera que anunciaba el fin de la bonanza

del guano. El determinante de este apoyo, una vez más, fueron las revueltas endémicas que sacudieron Ayacucho y la necesidad de fortalecer al ejército y la milicia local para sofocarlas. A raíz de la revuelta de 1874, por ejemplo, el Prefecto de Ayacucho solicita que la fuerza de la sola provincia de Huamanga se eleve de 80 a 200 plazas, en el caso del ejército, de 20 a 50 plazas, para el piquete de caballería, y de 40 a 200 en el caso de la Guardia Civil.³⁴

Con todo, esta virtual sujeción militar del departamento de Ayacucho exigía más recursos que los enviados desde Lima. En 1876 el Prefecto estimaba en 12,014 soles y 87 centavos el gasto mensual, mientras que el contingente enviado desde Lima era de 11,400 soles, generando un déficit anual de 7,368 soles. Déficits como el mencionado fueron cubiertos en parte por la práctica recurrente de la contribución personal, como también por los préstamos otorgados por comerciantes locales como Meyer y Satter y Eugenio Fribourg.³⁵ Pero estos préstamos eran a su vez otra fuente de embarazo fiscal. Hechos generalmente bajo la forma de entrega de letras contra sus deudores en quiebra, o contra comerciantes de plazas lejanas como Abancay y Andahuaylas, esos fondos eran incobrables o eran realizados con mucho atraso.³⁶ Si a esto se añade la exigencia de que la remisión del contingente se efectúe siempre en numerario, dada la queja permanente desde 1860 por la ausencia de moneda menuda, el cuadro de desolación y de dificultades se completa.

Esta situación se hizo aún más insostenible como consecuencia del conflicto que envolvió militarmente al Perú y Chile en 1879 (Bonilla, 1978), contexto en el cual Huamanga no fue solamente saqueada cuando las tropas chilenas la invadieron el 1.º de octubre de 1883, sino también cuando el 27 de noviembre de 1885 volvió a ser ocupada por las fuerzas del coronel Panizo para reprimir a las adversarias huestes caceristas después de la guerra. D. Felipe Ruiz, Prefecto del departamento, estimó en 4.000 hombres el aporte de Ayacucho a la guerra nacional y civil, además de, para la sola provincia de Huamanga, 1.215 cabezas de ganado vacuno,

de 5.713 de ganado lanar, 4.077 cargas de leña, 683 de maíz, 214 de trigo, 108 de cebada y 68 de papas.³⁷ Fuera de estas erogaciones en hombres y bienes, el sostenimiento del ejército del centro al mando de Cáceres que ingresó en Huamanga después del combate de Acuchimay, el 22 de febrero de 1882, representó un gasto de 71,743 pesos y 90 centavos en personal y de 16,227 soles y 62 centavos en materiales,³⁸ montos que fueron cubiertos con recursos de la Caja Fiscal entre 1882 y 1885.

No sorprende que en este contexto los pobladores se resistieran "con tenacidad al pago de créditos fiscales", y que la Caja de su dependencia no tuviera "vida propia", sino que dependiera aún más de los contingentes enviados desde Lima. Porque si bien las necesidades derivadas de la guerra obligaron a la reposición formal de la contribución personal el 17 de mayo de 1879 (Basadre, s/f, vol. VII: p. 152), era visible que ahora esta exacción era mucho más incobrable que antes.

Terminada la guerra, el 20 de diciembre de 1886, el gobierno a través de un nuevo decreto, volvió a recordar y reglamentar la vigencia de la contribución personal que había sido establecida en 1879. Pero este recordatorio fue un vano esfuerzo, porque hasta fines de siglo no sólo seguirá incobrada, sino que incluso las matrículas no podrán ser establecidas por los apoderados fiscales como resultado de la eficaz oposición armada de la población indígena.³⁹ En este contexto, la descentralización, lejos de ser una ventaja devino en un problema. En 1887 los ingresos mensuales del departamento fueron calculados imprudentemente en 2,372 soles cuando, a juicio del Prefecto, en una parte no pequeña eran "irrealizables" mientras que los egresos llegaban a cerca de 5,000 soles. El "algo" que pudo cobrarse en Lucanas y Parinacochas fue posible sólo por el "auxilio" de 40 gendarmes.⁴⁰ Pero, además, para aumentar la desesperación de este funcionario, tampoco existían en Ayacucho suficientes monedas con qué pagar esa contribución:

"Hace tiempo que preocupa muy seriamente la atención de esta Prefectura el desesperante porvenir que espera a este

Departamento donde antes de ahora floreció la industria, dándole una vida propia, cómoda e independiente. Pero andando los tiempos, el flujo de la civilización moderna ha sido para estos pueblos del interior un mal positivo, pues haciendo desaparecer todas las fuentes de riqueza, sólo ha servido para convertirlos en pobres grabantes del Fisco Nacional. Separados de la costa por centenares de leguas y con caminos de una escabrosidad que espanta al viajero más audaz, sin recursos, sin industrias, con un comercio desfalleciente, parece que no está lejano el día en que la completa desaparición del medio circulante convierta a todo el interior en pueblos semi-salvajes (...).⁴¹

Sin rentas es una "utopía" toda la administración, concluye el atribulado funcionario. Y explica que esta vez el fracaso en cobrar la contribución no puede atribuirse "a los abusos y censurable conducta de los recaudadores cuando no es posible (ni siquiera) actuar los expedientes de las matrículas, sino a las "masas" indígenas dispuestas a cerrar los ojos a toda reflexión".⁴²

Pero los lamentos de este desdichado burócrata en la soledad de los Andes esconde mal toda una tormenta campesina que pasará a convertirse en parte rutinaria de ese paisaje social. El 5 de julio de 1887 un funcionario informa al Prefecto de la presencia en la plaza de Vilcas de 250 campesinos de los pagos de "Pujas", "Puyachi", "Huallhua-Chico", "Mutchacapata" "Laurama" y "Gontay", pertenecientes al pueblo de Vilcashuamán, del distrito de Huambalpa, armados con lanzas, rifles, cocobolos y palos pidiendo "la cabeza" del Apoderado Fiscal. Entre las razones para este estallido se mencionaban que el funcionario era un "extranjero", "un ladrón" y que "abia proyectado sacar agua para su hacienda Pilluto, por entre las chacaras de uno de los pagos citados".⁴³ Un mes más tarde, en agosto, huantinos y cangallinos son acusados de expandir la desobediencia entre los campesinos de "Cocharcas", "Uranmarca" y otros pagos de la provincia de Andahuaylas, quienes al dirigirse a Cangallo con "su habitual comercio" eran cruelmente hostilizados y saqueados por sólo la "supuesta culpa de haber dejado matricular y obligado sumisos a la contribución".⁴⁴

El rol de los Huantinos en la resistencia al pago de la contribución se observa también en Socos-Vinchos. Su Gobernador, en efecto, manifiesta que al fijar los carteles ordenando el pago del mencionado tributo, se apersonaron, por orden de su Alcalde y Teniente Gobernador, tres varayos de Socos para manifestarle su oposición a que sean empadronados desde los 16 años, y que además los huantinos los amenazan para que no consientan al pago de la contribución personal.⁴⁵ En Macachacra también los contribuyentes se niegan al pago de recibos aumentados, señalando que el Dr. Urbina, conjuntamente con Daniel Barrón y Antonio Huamán, han amenazado "con pegar de balazos" a los cobradores.⁴⁶

Esta abierta resistencia de los campesinos al pago de toda contribución, así como las potenciales implicancias políticas derivadas de esta situación, hacen que Antonino García, el sub-prefecto de Cangallo, sugiera al prefecto del Departamento de Ayacucho la conveniencia que no se publicite la carta circular del Presidente de la República sobre la contribución personal de 1877 porque "convendría más bien que antes de ella, se concluyese la actuación de la matrícula, guardando una prudente reserva del breve establecimiento de la Contribución personal, como un medio que aconsejan la sagacidad y las circunstancias peculiares de estos pueblos, lográndose así la doble ventaja de que el Apoderado fiscal terminase sus labores y de no dar lugar a los tumultos populares".⁴⁷

Esta rebelión generalizada también impide unos años más tarde, en 1893, que Braulio Zúñiga, propietario de algunas haciendas en la montaña de Tambo, pueda inspeccionar la apertura de un camino carretero. Los campesinos de Huanta y La Mar, "armados con armas de precisión y (que) además fabrican pólvora y cápsulas" estuvieron dispuestos a recibir "a balazos" al terrateniente y al Prefecto por el temor de que les quitaran sus terrenos.⁴⁸ Pero la resistencia abierta a las contribuciones en modo alguno se limita al norte ayacucho, puesto que también en el sur, en Carhuanca, su gobernador "... ha sublevado la gente de este distrito con el fin de

impedir la actuación de la matrícula y la recaudación de ésta".⁴⁹

Mientras que en Lucanas, en 1891, es a su vez el Gobernador de Carhuanca quien subleva a su gente para impedir el establecimiento de las matrículas y la recaudación de las contribuciones,⁵⁰ en Canarias, el secretario de la Subprefectura es golpeado ferozmente por el cura Froylan Gutiérrez y otras gentes cuando fue a recoger los recibos de contribuciones rústicas y eclesiásticas.⁵¹

En la última década del siglo pasado esta desobediencia no se redujo solamente a su resistencia al pago de la contribución, sino que claramente tradujo una autonomía política frente al Estado y al gobierno central, y en la cual correspondió a los campesinos de Huanta desempeñar un papel protagónico. La idea de esta ruptura está elocuentemente expresada en una carta dirigida por un funcionario local de San Miguel al Prefecto de Ayacucho el 20 de junio de 1892:

"Los huantinos con quienes tienen comercio los de aquí (del Cercado), les han hecho comprender que están exentos de sobrellevar las cargas del Estado por ser libres. Los indígenas no quieren reconocer las obligaciones sociales del ciudadano, no sienten las gratas impresiones del patriotismo y conservan siempre un odio implacable a todo impuesto fiscal. Tengo conocimiento de los proyectos que tienen los individuos estos de apelar a las armas, por evadirse del pago de las contribuciones contando para el efecto con el apoyo de los Huantinos. Puede muy bien crearse un conflicto en esta localidad donde abundan los malos elementos, en cuyo caso la sublevación se verificará con todos los horrores del salvajismo y el fin sería la pérdida de la provincia. Todo esto le manifiesto a V.S. porque en los 18 años que llevo de residencia en esta localidad conozco bastante bien el carácter y el modo de pensar de mis conciudadanos."⁵²

¿Qué fuerzas operaron en la transformación de una conciencia campesina que sucesivamente fue mutando desde percibir el tributo como parte de un vínculo sustentado en una simetría de las relaciones con el Estado, que luego la consideró como una extorsión inaceptable, para llegar finalmente a su franco desdén al cimentar los campesinos de Huanta su solidaridad y autonomía étnica frente al Estado? Una respuesta adecuada a esta cuestión supone una indaga-

ción cuidadosa del proceso seguido por la sociedad y la economía de Huanta en el siglo XIX. Por ahora, y si los razonamientos de los funcionarios locales significan algo, sólo pueden mencionarse como causas desencadenantes de este proceso las consecuencias económicas y políticas de la guerra, el temor impuesto por las armas de los "coroneles" de las guerrillas,⁵³ y una coyuntura particularmente crítica para las economías campesinas. En febrero de 1888 el subprefecto de Cangallo informa al prefecto de Ayacucho que "las sementeras de diversas clases están completamente perdidas por la absoluta falta de lluvias y por las terribles heladas... (y) es pues declarada la gran calamidad de la ambruna",⁵⁴ situación que se repite al año siguiente.⁵⁵

Para contrarrestar esta situación las armas de la represión al parecer ya no eran suficientes. Porque si bien algunos siguen pensando que la solución radica en "dominar previamente la provincia de Huanta por medio de una fuerza armada competente",⁵⁶ o el destacamento de una división estable del Ejército para fortalecer las 105 plazas, entre Guardia Civil y Caballería, con que contaba el departamento,⁵⁷ en cambio, otras autoridades más razonablemente sustentaban que:

"Conocida la índole de estos pueblos del Departamento, su carácter belicoso y el hábito de indolencia que han adquirido para todo lo que se refiere al Estado, será fácil apreciar que el empleo de la fuerza pública hará vejatoria el cobro de las contribuciones y lejos de producir el provechoso resultado que se desea, traerá consecuencias difíciles para el orden público y no se habrá conseguido el objeto anhelado."⁵⁸

Pero ni la prudencia ni el tardío reconocimiento de que "lo que exaspera a los pueblos y los lanza al camino del desorden, de las motines, son las violencias, las acciones y el brutal despostismo con que se les trata"⁵⁹ pudieron impedir que un modesto impuesto a la sal convirtiera entre septiembre de 1896 y mayo de 1897 la brasa campesina en otra nueva hoguera de trascendentales consecuencias (Husson, 1980).

Comentarios finales

El Estado peruano en el siglo XIX tuvo que corregir muy rápidamente la apresurada decisión tomada por San Martín en 1821 que cancelaba el tributo impuesto sobre la población indígena por el Estado colonial. Dada la precariedad de sus finanzas no le fue posible deshacerse tan alegremente de una masa de dinero que representaba aproximadamente un tercio de sus ingresos públicos. Al igual que en Bolivia y en Ecuador, por consiguiente, la densa población indígena cargaba de nuevo sobre sus espaldas la responsabilidad de contribuir en gran parte al sostenimiento y a la reproducción de un sistema político que en teoría asumía intereses del conjunto de la nación. Ese claro sesgo social en contra de la población nativa se hace aún más claro cuando, en 1840, los no indios son exonerados de concurrir al sostenimiento del Estado a través del pago de las contribuciones.

Por consiguiente, durante gran parte del siglo XIX la vinculación política entre el Estado y la masa campesina consistió en una relación asimétrica de drenaje de excedentes económicos y de recursos humanos para sostener las continuas pugnas de caudillos y caciques locales. Esta vinculación, además, estuvo mediada por los representantes regionales del Estado, quienes en algunos casos terminaron por apropiarse de una parte de este excedente y dada la distancia y la fragilidad del gobierno central, terminaron fragmentando al Estado para llegar a constituir con el apoyo y la alianza de los poderosos locales un conjunto de micro sistemas políticos divorciados entre sí.

La antigua solidaridad andina entre comunidades y jefaturas étnicas quedaba, por consiguiente, dislocada. Aún más, el creciente empobrecimiento de una población cuyos recursos estuvieron siempre bajo el acecho de caudillos y sus huestes, así como la creciente militarización del aparato político local, fueron la fuente de tensión que impidió que estas extorsiones alcanzaran la eficacia de antes. El desarrollo de este deterioro en las relaciones entre campesinos y Estado fue momentáneamente interrumpido cuando en 1854 el

gobierno de Castilla dispensó a los campesinos del pago de la contribución al amparo de la bonanza financiera generada por las rentas del guano. Dispensa que si bien corta el flujo de los excedentes hacia Lima, no necesariamente impidió que las oligarquías locales continuasen con su cobro cada vez que podían efectuarlo. Hasta la guerra con Chile, esta decisión corta uno de los lazos de la vinculación campesina con Lima y refuerza la capacidad política de las autoridades locales y regionales.

La guerra de 1879, en Ayacucho como en otras partes, creará el contexto de una relación nueva entre el Estado y los campesinos. Por una parte, porque el agotamiento de los recursos no sólo imposibilita que la extorsión fiscal continúe, sino que ahora los auxilios monetarios del Estado a la Cajas fiscales de cada departamento serán aún más necesarios, tanto para el mantenimiento del aparato político local, como para el financiamiento de la represión de una disidencia cada vez más creciente. Pero, además, la conciencia que en el conflicto alcanzan los campesinos de ser una fuerza política, los lleva no sólo a seguir rechazando con éxito el pago de la contribución personal, sino también a la oposición con las armas a la aplicación de toda extorsión adicional. De este rechazo a la proclamación de la autonomía política no hubo sino una débil frontera, que en el caso de los campesinos de Huanta fue atravesada a fines del siglo XIX de manera resuelta y con convicción. No sólo el impuesto a la sal, sino la conscripción militar y la conscripción vial, esas nuevas formas de *mita* que el Estado peruano introduce en el siglo XX, serán la arena para una continua medición de fuerzas entre el Estado y sus agentes, por una parte, y la masa campesina y sus líderes, por otra.

Los avatares y los reveses en la resistencia dicen muy bien de la atomización y de los límites de la insubordinación del campesinado ayacuchano. Pero también de la alienación política de un Estado que siguió percibiendo a los campesinos y sus recursos como simples fuentes de renta. No es nada extraño, por consiguiente, que en un contexto de este tipo dicho campesinado sea particularmente sensible a toda pré-

dica que apunte a la desafiliación de un Estado cuya única presencia regional estuvo confundida con los apoderados fiscales y con las armas.

NOTAS

1. La literatura sobre la "senderología" empieza a ser abundante aunque sus conclusiones son muy poco convincentes por la dificultad propia del análisis. Un último esfuerzo es el de David Scott Palmer, "The Sendero Luminoso Rebellion in Rural Peru", en George Fauriol (ed.), *Latin American Insurgencias*, National Defense University, Washington, 1985, pp. 67-96.
2. Las implicaciones de esta tensión en el marco de la producción textil del México colonial ha sido desarrollada por Salvucci (1987).
3. AGN, Tributos, Informes, Leg. 1, Cuad. 30, Huanta 1793.
4. AGN, Tributos, Informes, Leg. 2, Cuad. 47, Huanta 1809.
5. AGN, Derecho Indígena, Cuad. 746, f.1.
6. BN, Manuscritos, Libros de Cabildos de la ciudad de Huamanga de octubre de 1822 a junio de 1825.
7. AGN, H-4, 1652, Informe del apoderado fiscal de la Provincia de Huamanga al Ministro de Hacienda, Ayacucho 18 de junio de 1832.
8. BN, Manuscritos, Cuaderno copiado de oficios y comunicaciones de carácter oficial, 14 de enero de 1825.
9. *Ibid.*
10. "Razón de números de contribuyentes que tienen las provincias del departamento conforme a los padroncillos que rigen en el presente quinquenio", 27 de abril de 1840, AGN, OL 318-687, Ayacucho 1845.
11. *Ibid.*
12. AGN, OL 318, Prefectura de Ayacucho, 1845.
13. AGN, OL 325-557, Ayacucho, 2 de enero de 1846.
14. AGN, OL 332-538, Ayacucho, 17 de abril de 1847.
15. "Oficio al señor Ministro de Hacienda enviado por el Prefecto de Ayacucho Dn. Isidro Frisancho", 31 de julio de 1845, AGN, OL 318 - Cuaderno 682.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. AGN, OL 325-652, Ayacucho, 25 de junio de 1846.
19. AGN, OL 325-613, Ayacucho, 17 de abril de 1846.
20. AGN, OL 385-224, Ayacucho, 26 de marzo de 1854.
21. *Ibid.*
22. "Oficio dirigido al Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores por el Prefecto de Ayacucho Dn. Mariano Pío Cornejo", 22 de mayo de 1855, AGN, OL 391 - Cuaderno 506.

23. AGN, OL 349-426, Ayacucho, 7 de marzo de 1849.
24. AGN, OL 325-652, Ayacucho, 25 de junio de 1846.
25. AGN, OL 349-480, Ayacucho, 7 de octubre de 1849.
26. AGN, OL 349-411, Ayacucho, 6 de febrero de 1849.
27. "Informe que el Tesorero General de Ayacucho Dn. José María Canales eleva a la Prefectura de ese Departamento", 15 de noviembre de 1849, AGN, OL 357 - Cuaderno 601.
28. *Ibid.*
29. *ADAy, Corte Superior, Causas Criminales, Leg. 173, 1851.*
30. AGN, OL 391-501, Ayacucho, 23 de abril de 1855.
31. AGN, OL 459-602, Ayacucho, 24 de abril de 1864.
32. *Ibid.*
33. AGN, OL 482-183, Ayacucho, 20 de febrero de 1867.
34. AGN, Ministerio de Gobierno, "Memoria que presenta al Congreso el Ministro de Gobierno", 1876.
35. AGN, OL 397-386, Ayacucho, 27 de noviembre de 1856.
36. "Oficio dirigido al señor Ministro de Hacienda y Comercio por el señor Prefecto Dn. Jacinto Mendoza", 20 de setiembre de 1856, AGN, OL 397 - Cuaderno 386.
37. BN Manuscritos, "Memoria que el Coronel Prefecto del Departamento de Ayacucho, D. Felipe Ruiz, presenta al Ministerio de Gobierno", Ayacucho, mayo de 1886.
38. *Ibid.*
39. AGN, OL 613-157, Huanta, 9 de marzo de 1894.
40. "Oficio dirigido al señor Director General del Ministerio de Gobierno enviado por el Prefecto de Ayacucho F. Abrill", 17 de junio de 1887, AGN, OL 571 - Cuaderno 552.
41. "Oficio dirigido al señor Director General del Ministerio de Gobierno enviado por el Prefecto de Ayacucho Dn. F. Abrill", 21 de junio de 1887, AGN, OL 571 - Cuaderno 553.
42. "Oficio dirigido al señor Director General del Ministerio de Gobierno enviado por el Prefecto de Ayacucho Dn. F. Abrill", 11 de setiembre de 1887, AGN, OL 571 - Cuaderno 563. Incluye: Oficio de la Sección 3a. de Contribuciones al Director General de Hacienda. Oficio de la Dirección General de Gobierno a la Dirección General de Hacienda. Certificado refrendado por el Secretario de la Prefectura de Ayacucho Dn. Mariano Valdivia. Tres oficios dirigidos por el Prefecto de Ayacucho al Director General de Gobierno. Oficio de la Tesorería Departamental de Ayacucho a su Prefectura. Informe de la Sección 4a. de Contabilidad del Ministerio de Hacienda a la Dirección General de la misma.
43. AGN, OL 571-563, Ayacucho, 11 de junio de 1887.
44. AGN, OL 571-563, Ayacucho, agosto de 1887.

45. *ADAy, Prefecturas, Oficios recibidas*, Del Gobernador de Sacos-Vinchos al Sub-prefecto del Cercado, 5 de febrero de 1887.
46. *ADAy, Prefectura, Oficios recibidas*, Del Sub-prefecto de Huanta al Prefecto de Ayacucho, 10 de enero de 1890.
47. *ADAy, Prefecturas, Leg. 16*, Antonino García al Sr. Coronel Prefecto del Departamento, Cangallo, junio 10 de 1887.
48. BN, Manuscritos, "Expediente iniciado por el Prefecto del Departamento de Ayacucho a fin de armar 25 individuos para que guarden el orden en un camino carretero en construcción", Ayacucho, 29 de agosto de 1893.
49. *ADAy, Leg. 6, Libro 21*, "Carta del Prefecto al Director de Gobierno", Ayacucho, 27 de abril de 1891.
50. *ADAy, Prefectura*, Del Prefecto al Sr. Director General de Gobierno, Abril 27 de 1891.
51. *ADAy, Prefecturas, Leg. 16*, 11 de abril de 1898.
52. AGN, OL 601-236, San Miguel, 20 de junio de 1892.
53. AGN, OL 577-854, Ayacucho, 10 de junio de 1888.
54. *ADAy, Prefectura, Leg. 16*, Cangallo, 16 de febrero de 1888.
55. *ADAy, Prefectura, Leg. 16*, Cangallo, 28 de marzo de 1889.
56. AGN, OL 613-157, San Miguel, 8 de enero de 1894.
57. AGN, OL Ayacucho, 31 de julio de 1890.
58. AGN, OL 601-236, Ayacucho, 20 de junio de 1892.
59. AGN, OL 613-157, Cangallo, 11 de abril de 1894.

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, C.S.

- 1979 "La Producción de la Mercancía Dinero en la Formación del Mercado Interno Colonial", en E. Florescano (ed.), *Ensayos sobre el Desarrollo Económico de México y América Latina* (México, Fondo de Cultura Económica)

BASADRE, Jorge

- s.f. *Historia de la República del Perú*, (Lima, Editorial Universitaria), 6a. edición, vol. VI, p.96

BONILLA, Heraclio

- 1978 "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru", *Past and Present* No. 81, pp. 92-118
- 1980 "El Perú de la Independencia a la Guerra con Chile", en J. Mejía Baca (ed.) *Historia del Perú*, tomo VI, pp. 393-473 (Lima, Mejía Baca)
- 1984 *Guano y burguesía en el Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos) 2a. edición
- 1987 "Ayacucho y su Población en el Siglo XIX: Algunas Considera-

ciones Preliminares", La Jolla, (ms)

- CABELLO, Pedro
s.f. *Gua Política, Eclesiástica y Militar del Perú, 1860*
- CARRASCO, Eduardo
s.f. *Calendario y Gua de Forasteros de la República Peruana de 1851*
- CHAYANOV, A.V.
1986 *The Theory of Peasant Economy*, (Homewood, Illinois; Richard D. Irwin for the American Economic Association)
- GOLTE, Jürgen
1980 *Repartos y Rebeliones: Túpac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial*, (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)
- HUSSON, Patrick
1980 "Guerre Indienne et Révolte Paysanne dans la Province de Huanta", Thèse de 3^e Cycle, Université de Paris
- LANGER, Erick K.
1989 *Rural Society and the Mining Economy in Southern Bolivia: Agrarian Resistance in Chuquisaca, 1880-1930*, (Stanford, Stanford University Press)
- LYNCH, John
1973 *The Spanish American Revolution, 1808-1826*, (New York, W.W. Norton)
- MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de Historia* (Lima, Instituto Nacional de Cultura) tomo IV, pp. 194-195
- MURRA, John V.
1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)
- PALMER, David Scott
1985 "The Sendero Luminoso Rebellion in Rural Peru", en George Fauriol (ed.) *Latin American Insurgencias*, (Washington, National Defense University) pp. 67-96
- PLATT, Tristan
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*, (Lima, Instituto de Estudios Peruanos) pp. 20 y 100 y ss.
- SALVUCCI, Richard J.
1987 *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the Obrajes*,

1539-1830 (Princeton, Princeton University Press)

- SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás
1982 *Indios y Tributos en el Alto Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos)
- SCOTT, James C.
1977 *The Moral Economy of the Peasant Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, (New Haven, Yale University Press)
- STERN, Steve J.
1982 "The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Huamanga, Perú, 1570-1640" en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History* (New York, Academic Press)
- THOMPSON, E.P.
1971 "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* No. 50, pp. 76-136
- WOLF, Eric R.
1966 *Peasants*, (New York, Prentice Hall)

Documentos citados de:

- ADAY Archivo Departamental de Ayacucho
AGN Archivo de la Nación
Serie: Tributos/Informes
Serie: Derecho Indígena
Serie: OL
BN Biblioteca Nacional
Sección: Manuscritos
Libros de Cabildos de la Ciudad de Huamanga
Cuadernos Copiadores de Oficios y Comunicaciones
Memorias
Expedientes de prefectos

CUADRO No. I
Razón de contribuyentes del quinquenio presente
(27 de abril de 1840)

Provincias	Contribuyentes		Total
	con tierras	sin tierras	
HUAMANGA			
Huamanga	---	---	---
Quinua	597	176	703
Tambillo	554	149	773
Chiara	49	143	192
Cachivinchos	220	214	434
Santiago	384	74	458
Chunqui	148	113	261
Anco	366	25	391
<i>Totales</i>	<i>2,318</i>	<i>894</i>	<i>3,212</i>
HUANTA			
Luricocha	311	104	415
Huamanguilla	627	289	916
Tambo	466	65	531
San Miguel	189	158	347
Villa Huanta	147	137	284
Carhuaran	188	144	332
San Lucas de Ayhuaco	173	70	243
<i>Totales</i>	<i>2,101</i>	<i>967</i>	<i>3,068</i>
CANGALLO			
Chusqui	311		311
Pomabamba	113		113
C. de Cangallo	249	14	263
Vischongo	294	33	327
Huambalpa	309	103	412
Canaria	308	10	318
Hualla	767		767
Colca	302		302
Huancarayla	236		236
Carapo	205		205

CUADRO No. I
Continuación

Provincias	Contribuyentes		Total
	con tierras	sin tierras	
Sancos	351		351
Paras	492		492
(se agregan)	69		
<i>Totales</i>	<i>4,006</i>	<i>160</i>	<i>4,166</i>
LUCANAS	3,231		3,231
PARINACOCHAS	2,138		2,138
ANDAHUAYLAS	2,171	1,975	4,102
Total general de Ayacucho			19,909

Fuente: AGN, OL 318-687, Prefectura de Ayacucho.

CUADRO No. II

Razón de la matrícula del último quinquenio

Provincias	Indígenas	Predios e industrias	Arrenda. de tierras	Eclesiás- tica	Total
Andahuaylas	13,053.3	1,154	579	346.4	15,132.7
Cangallo	12,427.1	121.5 1/2		290	12,838.6
Huamanga	8,366.4	493.3 1/2		3,411.1	9,201.1
Huanta	6,214.2	401.3 1/2	345.2	154	7,114.7
Lucanas	9,847.4	181.3	249.1	203.4	10,481.4
Parinacochas	7,383.2	1,039.2	467.1	265.1	9,154.6
Totales	57,292	3,391.0 1/2	1,640.4	1,600.2	63,924

Fuente: AGN, OL 318

CUADRO No. III

Porcentaje de contribuyentes en relación al total y su "ratio" en relación a la familia

Provincias	%	"Ratio"
Huamanga	10.8	9.2
Huanta	11.6	8.5
Cangallo	20.6	4.5
Lucanas	20.9	4.7
Parinacochas	11.0	9.0
Andahuaylas	21.3	4.6

La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX

Martha Moscoso

El siglo XIX representa, para la comunidad indígena, un período de transformaciones y de cambios, generados en unos casos desde su propia estructura y organización y en otros impulsados por las políticas estatales.

La organización comunitaria fue constantemente cuestionada como un sistema anacrónico, que carecía de vigencia dentro de los esquemas de modernización del país. El indígena podía encajar dentro de este proceso si adquiría el estatuto de "ciudadano", lo que significaba dejar de pertenecer a la comunidad y participar de la tenencia de la tierra como propietario; dejar de pagar "el tributo de su clase" y contribuir con las mismas obligaciones que el resto de la población, es decir, contribuciones directas o territoriales, servicio militar, etc. La garantía de la ciudadanía estaba dada por su inserción dentro del modelo económico y social a implantarse. Sin embargo, a pesar de estos intentos y aún en los momentos en los cuales fue considerado "ciudadano", pesaron sobre él posiciones racistas que lo identificaban como "indio" a pesar de su conversión en propietario de la parcela

y de la participación de los mismos derechos y obligaciones que el resto de la población.

Para el Estado, sin embargo, el indígena fue importante en todo momento como uno de los pilares fundamentales en los que se sustentaba, sobre todo a nivel económico.

El indígena generó uno de los ingresos monetarios más importantes para las arcas fiscales y, sobre todo, provinciales. Cuando en 1857 fue abolido el tributo, su participación siguió siendo fundamental como mano de obra para la ejecución de las diferentes obras públicas. La Iglesia fue también beneficiaria de sus servicios y del aporte en dinero y en especies como pago de los servicios religiosos y de diezmos y primicias, además de la importancia que tuvo para la hacienda y demás obras de carácter privado.

El interés por este estudio surge de una pregunta planteada con anterioridad. Si el indígena se encontraba en una situación de sobre-explotación, ¿cómo se logra mantener su estatuto de subordinado y de generador de excedentes a pesar de su resistencia y protesta?

Para tratar de lograr una repuesta es necesario tomar en consideración tres factores importantes que se interrelacionan entre sí y que dan lugar a que se de este proceso.

En primer lugar, el papel jugado por la legislación, emitida por las diferentes instancias de poder, y que se refiere a la tierra, al tributo y al trabajo indígena en las obras públicas. Esta legislación logró impulsar la transformación de la comunidad, sobre todo de aquellas en las que se desarrollaba con anterioridad un proceso de cambios y de desestructuración. En otros casos, logró mantener el sistema comunitario en beneficio de la sociedad blanco-mestiza.

En segundo lugar, la aceptación, por parte del "común" y de sus autoridades, de estas políticas y del papel asignado al indígena dentro de la organización social más amplia. En muchos de los casos, esta aceptación se ubicaba dentro de un proceso de autoidentificación como "indígenas", como "clase miserable", como el "otro", diferente al resto de la población y con un rol y obligaciones específicas que cumplir.

En tercer lugar, las transformaciones sufridas al inte-

rior de la comunidad desde el período colonial y que originaron innumerables conflictos entre los comuneros, sobre todo, en torno a la posesión territorial.

Este trabajo, intenta analizar la naturaleza y el carácter de la relación establecida entre el Estado y la comunidad indígena. El eje del análisis lo constituye la tierra en tanto que elemento fundamental en el que se sustenta la existencia de la organización indígena y su relación con la sociedad blanco-mestiza y como punto de conflicto por su apropiación. El estudio se limita a la antigua provincia de Cuenca (actuales Azuay y Cañar) en el sur de la Sierra ecuatoriana.

La legislación republicana

La legislación del período republicano, relacionada con el indígena, tuvo como base la concepción racista de la diferencia natural existente entre el "indígena" y el "ciudadano" y que legalmente podía ser superada si el indígena recibía los beneficios de la "civilización" y dejaba de pertenecer al sistema comunitario considerado como anacrónico.

Las leyes gran colombianas ponían énfasis en esta transformación y en la necesidad de "igualar" a los indígenas con el resto de la población. Este proceso podía ser puesto en marcha con el cumplimiento de ciertas exigencias que permitieran que, en ciertos aspectos, el indígena se asimilara al grupo étnico opuesto: al blanco-mestizo.

Como paso previo se daba un cambio en la denominación llamándolos "indígenas" en lugar de "indios", como habían sido llamados en el período colonial, así como también los "pueblos" de indios se convertían en "parroquias" de indígenas. Se eliminaban los servicios personales sin salario y, sobre todo, el impuesto "conocido con el degradante nombre de tributo". Sin embargo, la integración del indígena al sistema económico podía darse únicamente con la eliminación del sistema comunitario de tenencia de la tierra, considerado como "posesión precaria", y su conversión en propietarios "directos", para lo cual se estableció la concesión de la parcela familiar en propiedad particular y el arrenda-

miento de los sobrantes de las tierras de comunidad, luego de determinar también el área de uso común. Este cambio implicaba, naturalmente, la eliminación del sistema de poder indígena, cuyas autoridades debían desaparecer, así como también los protectores asignados para su defensa ante los tribunales de justicia. La apropiación privada y, sobre todo, el arrendamiento de los sobrantes, significaba la legalización del despojo y de la penetración de blancos y mestizos en la comunidad, aunque se diera preferencia a los arrendatarios indígenas.¹

La realización de este plan no era, sin embargo, fácil, como lo demuestra la resistencia ofrecida por los indígenas a los funcionarios estatales encargados de la mensura de la tierra. Para los comuneros implicaba un cambio de mentalidad y de modo de vida. El Teniente Político de Sidcay, parroquia cercana a Cuenca, planteaba que:

“...cuando los indígenas estén congregados, procuraré con todo el esfuerzo... hacerles comprender las miras venéficas del soberano congreso en la medida de tierras, y la gran diferencia que hay de una posesión precarea, a una propiedad directa...”. Expresaba, además, que la resistencia de los indígenas se debía a que tenían “por sistema venerar siegamente las costumbres y establecimientos de sus mayores...”².

El proceso de “civilización” del indígena quedaría concluido con su integración al sistema escolar, en donde la enseñanza de la lectura y escritura les permitiría conocer “las sagradas obligaciones que les imponen la religión y la moral cristiana, como también los derechos y deberes del hombre en sociedad para ejercer dignamente los primeros, y cumplir los últimos con exactitud”.³

El saber y la evangelización iban de la mano de la desestructuración comunal. Con el producto del arrendamiento de los sobrantes de los “resguardos” se financiarían maestros y curas.

Las leyes bolivarianas pretendían, por lo menos en sus enunciados y de acuerdo a la ideología de sus hacedores, una ruptura con el período colonial lo que se había logrado ya a nivel político y del aparato de Estado. Pretendían un ale-

jamiento de la organización social basada en las castas y sustentada en el racismo. “Igualados” los indígenas a la población blanco-mestiza en deberes y derechos, se daría fin a la división de la sociedad en dos repúblicas, la de españoles y la de indios. Se hablaba de la opresión que había sufrido la población indígena durante el régimen español y de la justicia que se debía imponer para que recuperara sus derechos.

Una cosa era, sin embargo, la filosofía que animaba a los mandatarios de la Gran Colombia y otra la realidad económica y social que se presentaba como una prueba contundente de la dificultad o la imposibilidad de un cambio. Aunque en el plano social, el indígena y el blanco constituyeran de hecho dos grupos étnicos en conflicto eran, sin embargo, dependientes el uno del otro. A pesar de la existencia de las dos repúblicas, la segregación no era total. El blanco requería de los servicios, del excedente, y de la base de sustento. Su razón de ser como grupo étnico, su afirmación como blanco le eran proporcionadas por la existencia del indígena. A su vez, éste dependía del sistema político, jurídico y económico creado por el blanco. El nexo que los unía se manifestaba en el paternalismo desarrollado por éste último y en la autoidentificación del indígena como “natural”.

A nivel económico, las arcas fiscales se encontraban en la ruina como consecuencia de las guerras por la Independencia y se requería contar con un ingreso que las alimentara, como lo había constituido el tributo indígena. En lo que se refiere a la provincia de Cuenca, a pesar de la abolición de este impuesto, se había continuado con su recaudación. Para el año de 1826, su cobro se había suspendido únicamente en el cantón Azogues. De acuerdo con un memorandum de la municipalidad de este cantón,

“la única contribución de indígenas producía 7.000 pesos en cada año y la contribución directa 1.000 escasos, y de aquí es que se conoce claramente que si con el ramo antedicho de tributos, acaso no es suficiente para sostenerse la República, menos sería y de ningún modo afianzable con la sola contribución directa”.⁴

En la búsqueda de encontrar soluciones a la crisis se es-

tableció la contribución directa cuya obligatoriedad incluía tanto a los blancos como a los indígenas aunque, como se puede apreciar de la cita anterior, su rentabilidad era inferior a la del tributo.⁵ En 1826, las autoridades locales llegaron a la conclusión de que,

“la contribución directa no se paga por los dos tercios de los ciudadanos que habitan en este departamento” por lo que se resolvió que se estableciera “el derecho de capitación a razón de tres pesos por cabeza desde 18 a 50 (sin excepción de ningún varón)”.⁶

De esta manera se iban creando las condiciones para la reimplantación del tributo, llevada a cabo en 1828. Las autoridades locales fueron las encargadas de justificar la necesidad y la importancia de este impuesto. Así, se decía que la capitación era,

“el más conforme a la voluntad de los pueblos y por consiguiente más fácil su recaudación... es equitativo, porque a pesar de ser igual su cuota, es visto que los ciudadanos ricos lo pagan por sus sirvientes, con cuyos fallecimientos ellos son los que pierden las sumas socorridas. Además, los ciudadanos de comodidad quedan sujetos a contribuciones extraordinarias en los casos de guerra. Sobre todo el expresado impuesto influye directamente en la extinción de vagos y adelantamiento de la agricultura”.⁷

La capitación debía ser pagada por todos los “ciudadanos”, incluidos los indígenas quienes ya estaban considerados dentro de dicha categoría. Sin embargo, existía un conflicto entre el ideal modernizante e igualitario y la realidad que convertía al indígena en el soporte económico de la sociedad. Cuando se estableció nuevamente el tributo, en 1828, se justificaba este hecho haciendo referencia a que “los mismos indígenas desean generalmente i una gran parte de ellos han solicitado pagar solo una contribución personal, quedando exentos de las cargas i pensiones anexas á los demás ciudadanos”.⁸

No contamos con pruebas que comprueben este hecho, aunque si se considera que tributo y tierra comunal son complementarios, es muy probable que en algunos casos se tra-

ta de una exigencia indígena. Por este decreto se conservaba el sistema comunitario, en lo que se refería a su organización interna y a la tenencia de la tierra. Sistema anacrónico pero necesario económicamente para el buen funcionamiento de la sociedad, como lo manifestaba el Gobernador de Cuenca a los pocos días de la emisión del decreto:

“... que los indígenas satisfagan un impuesto o una contribución personal, no sólo es bueno y ventajoso al Estado sino a ellos mismos y a la agricultura. Esta no tiene otros brazos auxiliares... que los de los indígenas y ellos no trabajan sino es obligados por el pago del impuesto. Sin él, se ha experimentado ya, se entregan al ocio y a los vicios. Por otra parte ellos carecen de propiedades y bienes en cuya razón sufren las cargas públicas a que están sujetos los demás ciudadanos... Por estas razones es que el tributo de los indígenas ha sido siempre el ramo más fuerte y productivo de hacienda...”⁹

Con la imposición de la Contribución Personal de Indígenas, la posesión de la parcela y de los sitios de uso común volvía a estar garantizada por la ley, aunque no en la práctica ya que se proseguiría con el arrendamiento de los “sobrantes”.

El tributo colonial volvía a ser implantado con un nombre diferente que trataba de sintetizar los planteamientos de igualdad del indígena, aunque de hecho se convertía en una imposición que lo segregaba nuevamente como al “otro” ya que estaba dirigida únicamente a este sector de la población.

La justificación esgrimida para su re-implantación, era la situación miserable de los indígenas y el empeoramiento de sus condiciones como resultado del cumplimiento de las obligaciones asignadas a los blancos y mestizos.

Posteriormente, en 1833, se dictaron leyes que trataban de mejorar la situación de opresión del indígena y de reducir el coeficiente de explotación al que estaba sujeto. Se declaró extinguidas la pena de azotes, la prisión arbitraria, la confiscación de animales e instrumentos de labranza a los indígenas que se encontraban en mora de la contribución y la responsabilidad de su pago por parte de la viuda o herederos del contribuyente muerto.¹⁰

Pero, a pesar de la protección que se planteaba, al mismo tiempo se facilitaba el ingreso de los no-indígenas en tierras de comunidad al permitir ya no únicamente el arrendamiento de los sobrantes, sino su venta.¹¹

En mayo del mismo año, se suspendió provisionalmente la aplicación de este decreto en razón de que "la estupidez ó seducción de los indígenas" podría haber dado lugar a levantamientos y conflictos.¹²

A partir de 1843, se acentuó la política proteccionista sobre la propiedad comunal al plantear el reparto de tierras baldías en favor de los comuneros que carecían de tierras y, lo que es más, si existían sobrantes debían ser considerados como tierras de comunidad prohibiéndose su venta.¹³ Si se toma en cuenta los conflictos que se dieron en torno a la tierra entre indígenas de comunidad y hacendados durante este período, se podría afirmar que bien pudo ser este uno de los aspectos que influyó en el cambio de política respecto de la tierra.¹⁴

En 1851 y 1854 se legisló en favor del arrendamiento pero en contra de la venta de tierras de comunidades.¹⁵

Esta filosofía proteccionista culminó con la abolición de la contribución personal de indígenas en 1857. El espíritu que animaba a esta ley, concidía con el que se había expresado en los años de la Gran Colombia.

Así, se planteaba que esta contribución era "bárbara y antieconómica" pues "que pesa exclusivamente sobre una clase y la más infeliz de la sociedad". Con la supresión de este impuesto los indígenas quedaban "iguales" a los demás ecuatorianos en cuanto a los deberes y derechos.¹⁶

La ideología "liberal" contaba con una base económica que posibilitaba la adopción de esta medida proporcionada por el ingreso significativo proveniente de la aduana que, para ese año, representaba el 49% del ingreso nacional mientras que la contribución de indígenas representaba únicamente el 12,6% (Rodríguez, 1981: 96-101). Para las rentas provinciales, su eliminación significaba dejar de percibir el ingreso más importante. Así lo manifestaba el Gobernador de Cuenca quien, al mismo tiempo que aplaudía la abolición

de esa "gabela monstruosa", exigía un reemplazo "que llenara el gran déficit que ha dejado en la hacienda pública". Reconocía que la contribución era la única capaz de sostener la administración pública.¹⁷

La abolición del tributo no significó sino un cambio en la forma de extracción del excedente indígena, de dinero a trabajo, con la reactivación del trabajo obligatorio en las obras públicas a través de la contribución subsidiaria, vigente desde 1825. De esta manera, el sistema comunitario no era "anacrónico" sino que, más bien, se volvía funcional a los intereses de modernización del país sustentado, entre otros aspectos, en la apertura de vías de comunicación. A pesar de la constante resistencia y levantamiento de los indígenas, se continuó con esta práctica hasta que fue nuevamente abolida a partir del 1.º de enero de 1896, aunque facultando a los municipios para que, de acuerdo a las necesidades locales, crearan una "contribución sustitutiva".¹⁸

Si la abolición del tributo no significó la desestructuración de la comunidad, se vio posteriormente amenazada por la legislación sobre enajenación de las tierras baldías.¹⁹ Aparentemente estas leyes garantizaban la posesión de las comunidades sobre sus tierras, ya que para la concesión del título de propiedad bastaba con demostrar la posesión y los linderos de las tierras. Sin embargo, esto se constituyó en un asunto que ponía en conflicto a comuneros y blancos en razón de la imprecisión de los límites y linderos de las posesiones y propiedades.

Los dos sectores estaban interesados en el reconocimiento de las tierras como baldías. Para los primeros significaba su asignación como tierras de comunidad y para los segundos la posibilidad de adquirirlas en propiedad.

Se puede constatar que existen dos elementos contradictorios que están presentes en la legislación a los largo del siglo XIX:

1. La consideración del sistema comunitario como un fenómeno anacrónico, cuya existencia es contraria a los ideales modernizantes de la sociedad, y
2. La necesidad imperiosa de mantener lo indígena como

un recurso indispensable para la generación de excedentes, la realización de obras públicas y la prestación de servicios

Identidad y políticas

La reacción de los indígenas respecto de la aplicación de las políticas estatales fue diversa. En algunos casos, manifestaron su resistencia y rechazo al cobro de las contribuciones pero, sobre todo, a los abusos que se generaron en torno a esta actividad, lo que dio lugar a levantamientos y sublevaciones. En otros, aceptaron su imposición considerándola como una actividad legítima en razón de la posesión de las tierras por el Estado, de "reversión", asignadas a las comunidades. Esta actitud diferente dependía de la comunidad y de sus características y del grado de transformación y de acercamiento respecto de la sociedad blanco-mestiza. En este punto, interesa analizar el segundo aspecto. El hecho del consentimiento comunitario a la aplicación de las medidas impuestas.

Aceptación de las políticas estatales

Los testimonios de los indígenas muestran que las cargas impuestas a las comunidades rebasaban los límites de lo tolerable produciendo una gran insatisfacción pero que, solamente en algunas de ellas los indígenas respondieron con la sublevación y el levantamiento. En la mayoría de los casos se planteaban peticiones o quejas dirigidas a las instancias de poder regional o central por intermedio del Cabildo Pequeño y únicamente después de repetidos requerimientos o de la presencia de abusos. El objetivo era la reducción del coeficiente de explotación con la disminución de las cargas tributarias. En los litigios de tierras, en muy pocos casos, se planteó la toma de tierras. La norma general fue el juicio y la solicitud de fijación de linderos. En muchos casos desarrollaron otras formas de resistencia como el concertarse en las haciendas o migrar a otros pueblos o regiones.

Si las políticas estatales estaban dirigidas a los indígenas

como miembros del "otro" sector social, como miembros de la "otra raza", éstas eran asumidas por este sector con una conciencia de su propia diferencia, de su propia identidad como "naturales", como "infelices", como "nuestra clase".

De acuerdo con los testimonios de las autoridades indígenas, los trabajos asignados iban más allá de la tasa determinada por las leyes y por las propias condiciones y capacidad de producción y reproducción. Sin embargo, los indígenas manifestaban su sumisión y acatamiento de las imposiciones estatales, cumpliendo con las disposiciones e incluso con varios turnos de trabajo al año. Los indígenas de El Valle se dirigían al Gobernador de la provincia en los siguientes términos:

"Invocamos las leyes de la república que nos eximen de prestar servicios en contra de nuestra voluntad, y sin previa estipulación de esos mismos servicios; pues nuestra clase es la única que se entiende en las obras públicas y en sostener las cargas del estado con la contribución y tributo..."²⁰

En este caso podemos apreciar que el acatamiento se circunscribía dentro de los límites de lo establecido legalmente. El cuerpo legal y de justicia de la sociedad blanco-mestiza había sido introducida dentro de la concepción de justicia indígena.

En ciertos momentos la insatisfacción, no develada, se transformaba en un sentimiento de resignación. Los indígenas de San Juan expresaban que "por desgracia de nuestra miserable condición, pesa sobre nuestra raza una fatalidad que en todas circunstancias y en todos los tiempos hace insoportable nuestra existencia".²¹ Este determinismo racial y social que los condenaba a ser la mano de obra siempre disponible, subordinada y humillada se manifestaba aún en los momentos de protesta. Los indígenas de San Antonio de Pirca, manifestaban que,

"Como indígenas sumisos nos hemos prestado, aún con perjuicio de nuestros intereses a toda clase de trabajos de la parroquia a que pertenecemos".²²

Aun a partir de 1895, período de reformas y beneficios

establecidos en la legislación del régimen liberal de Eloy Alfaro, los indígenas se percataban de que su estatuto permanecía inalterable. La condición de "ciudadano" no modificaba el orden social establecido, sustentado en la discriminación racial. En 1897, los indígenas de San Sebastián manifestaban que,

"al iniciarse la reforma liberal que preside el General Alfaro, se nos hizo creer a los infelices indígenas que íbamos a mejorar mucho de condición i que íbamos a ser ciudadanos como cualquiera, y a gozar de las prerrogativas, inmunidades y garantías que la nueva constitución establecería en favor de todos los ecuatorianos. Tal era nuestra creencia y en ella fundábamos halagüeñas esperanzas..."

"... en la parroquia a que pertenecemos nada ha ganado la clase indígena... pues... continuamos sujetos a los más duros e irritantes vejámenes".²³

A partir de 1895, se apeló constantemente a la Constitución y a las garantías establecidas en las leyes para la población indígena.

La ideología de los indígenas comuneros era dada a conocer y transmitida a las instancias centrales y locales de poder por intermedio de las autoridades indígenas, generalmente, el Cabildo Pequeño. Este hecho nos impide conocer con exactitud hasta donde se reflejaba el pensamiento del "común" y hasta donde el de las propias autoridades étnicas. Las autoridades estaban siempre prontas a cumplir con las disposiciones gubernamentales e inclusive, en algunos casos, a justificar el rechazo manifestado por la comunidad. Este sometimiento era un indicador del hecho de que las autoridades indígenas estaban integradas al sistema administrativo y político jugando su rol de funcionarios públicos y participando de las actividades impuestas por el Estado.²⁴ Los rondas de policía, que eran indígenas, y los miembros del Cabildo Pequeño de El Valle manifestaban que,

"Nosotros, hombres infelices, obedecemos sin hacer observación algunas las órdenes que se nos dan y, abandonando por completo nuestras ocupaciones propias de nuestro estado y aún nuestras familias, empleamos todo nuestro tiempo,

tanto de día como de noche, en andar buscando y notificándolo a los que encontramos, para que concurren a los trabajos...".²⁵

Un caso muy palpable de este fenómeno lo encontramos en Jima. En 1818, las autoridades y los indígenas de este pueblo solicitaron su separación de la parroquia de San Bartolomé aspirando a convertirse en parroquia. El punto de litigio se creó en la petición de anexar a esta nueva jurisdicción al anejo de Ludo, en donde las autoridades indígenas tenían estancias otorgadas en calidad de préstamo a sus habitantes. En el desarrollo del conflicto legal, los indígenas de Jima utilizaban como argumento el hecho de su solvencia económica y su mayor capacidad (que los de San Bartolomé) para pagar diezmos y primicias más crecidos y abundantes.²⁶

La constatación de este hecho plantea dos preguntas fundamentales. ¿Qué es lo que motiva la aceptación indígena? y ¿Cuáles son los elementos que intervienen en el logro de este fenómeno?

Existen tres factores que están relacionados entre sí y que conceden legitimidad al derecho estatal a exigir servicios y contribuciones.

1. La conservación de la comunidad: la calidad de comunero le estaba dada al indígena no únicamente por la posesión de la parcela con "casa" y "sementería" sino también, y como elemento de gran importancia, por el cumplimiento de los servicios exigidos por la "Iglesia", la "República" y el "Pueblo". Dentro de estos servicios estaban el pago del tributo, el trabajo en las obras públicas y los servicios personales entregados en favor de la Gobernación, de las autoridades locales y del cura.

2. La obtención de bienes (reales o ficticios) de parte del Estado. En este sentido, la tierra constituía uno de los dones fundamentales y que incidía en una mayor medida en la conciencia indígena de consentimiento de las imposiciones. El Estado entregaba tierras consideradas de "reversión" a las comunidades que no contaban con este recurso. A cam-

bio de su usufructo, se regulaba la prestación de servicios y el pago de contribuciones en favor de las diferentes instancias de poder, tanto civiles como eclesiásticas.²⁷ Este aspecto fue asimilado por el indígena no solo como una obligación sino como una costumbre. En 1840 el Gobernador planteaba que,

“los indígenas que poseen terrenos comunarios deben prestar los servicios a que están obligados sin excusa ni pretexto alguno, y si reusaren hacerlo porque están contraídos a trabajar donde sus patronos como meseros o concertos, deben los tenientes requerirles al efecto y formando un expedienteillo, si se resistieren adjudicar dichos terrenos a otros indígenas que puedan desempeñar cumplidamente sus deberes...”²⁸

Posteriormente encontramos una nueva provisión del Gobernador en la que especificaba quienes debían ser los beneficiarios de los servicios. Se establecía que los comuneros estaban obligados “a prestar los servicios en obsequio de la república y del culto de la religión católica”.²⁹

La concesión de tierras significaba, además, la recuperación de terrenos poseídos desde “tiempo inmemorial”, de la tierra poseída por los ancestros de la comunidad.

Otro de los bienes concedidos por el Estado, aunque “bien ficticio”, era la protección y el sistema de justicia al que tenían acceso los indígenas. A través de los diferentes testimonios (quejas, peticiones, juicios), se puede apreciar que los comuneros actuaban dentro de un sistema de regateo, que incidía en su actuación en los momentos de presión y extorsión orientándolos hacia las soluciones más bien pasivas.

3. El papel jugado por las autoridades indígenas quienes, como intermediarias entre el poder republicano y la comunidad, eran las encargadas de hacer cumplir las prescripciones legales a los comuneros. Ellas organizaban el cobro de las contribuciones y el reclutamiento de mano de obra para los trabajos públicos; repartían los turnos para el servicio en la gobernación y para el cura párroco pero, al mismo tiempo, repartían las tierras de la comunidad de acuerdo a las necesidades de las familias comuneras.

El cumplimiento de esta última función daba lugar a que la redistribución de tierras estatales fuera percibida como una acción del Cabildo, lo que volvía más fácil la tarea de obtener de los indígenas los servicios requeridos. Además, en los casos en los que los comuneros se resistían, las autoridades contaban con el recurso tierra como un instrumento de presión para obtener resultados positivos.

Las quejas del Cabildo Pequeño eran frecuentes respecto de la evasión de los servicios por parte de los indígenas quienes, a pesar de seguir en posesión de las tierras de comunidad, “se amparan al patrocinio de sus amos, hacen maltratar a los ministriles y se burlan de la justicia”.³⁰

El concertaje constituía un mecanismo de evasión de las contribuciones (tributo y subsidiario) y de los servicios exigidos a nivel local. Los miembros del Cabildo de Cumbe planteaban que “la mayor parte de los indígenas reusan prestar sus servicios... por haberse concertado con los hacendados para trabajarles como tales...”³¹

En algunas comunidades no únicamente las autoridades sino la misma población había adquirido conciencia del derecho del poder central y local para exigir los servicios. Aún después de la legislación liberal de 1895, los indígenas de Jima planteaban que,

“El pueblo de Jima todo él se compone de terrenos de reversión y sus pobladores estamos obligados a prestar nuestros servicios a la Iglesia y a la República...” “si los que son arrimados, concertos, meseros, partidarios, no cumplen con los servicios que desocupen las tierras”.³²

Dentro de la concepción indígena, esta exigencia era interiorizada y procesada como un acto de reciprocidad que legitimaba el derecho estatal a “pedir” los servicios. Este aspecto se daba a dos niveles: de las autoridades indígenas y de la población comunera. La relación Cabildo Pequeño-Estado se manifestaba como una relación establecida en torno a derechos y obligaciones no igualitarios, las autoridades recibían una parcela (generalmente 1 cuadra) a cambio del cumplimiento de sus funciones, pero no recibían remunera-

ción alguna sino otra serie de bienes "ficticios", como la capacidad de organizar las actividades comunales, repartir las tierras entre los comuneros y de protección de la comunidad e intermediación ante la justicia y el poder republicanos. Esta cuota de poder les permitía obtener el respeto y prestigio de la comunidad así como la aceptación de su autoridad e imposiciones. De la misma manera, la relación que se daba entre el poder indígena y la comunidad se sustentaba en la reciprocidad de bienes y servicios. Los indígenas cumplían con el pago de las contribuciones y servicios a cambio de la protección e intermediación y, además, en retribución a la concesión de tierras que, a pesar de ser del Estado, eran distribuidas y asignadas por el Cabildo indígena. Estos bienes eran considerados como un elemento de reciprocidad respecto del poder étnico de cuyas manos provenían.

Esta relación era desigual, no únicamente en términos de bienes y beneficios otorgados u obtenidos, sino que además el indígena tenía conciencia de que la desigualdad estaba dada por su origen étnico y el status social en el que se hallaba ubicado. En muchos casos era la aceptación de las obligaciones impuestas por el "padre" que exigía y que, por lo menos, teóricamente, se preocupaba por la suerte de esta "clase desvalida". La tierra, base de la organización étnica, estaba sometida en estos casos, al desarrollo y evolución determinados por la legislación.

La protesta indígena se daba cuando se rompía el acuerdo establecido entre la comunidad, el Cabildo Pequeño y el poder republicano y cuando la autoridad indígena no era ya representativa ni gozaba de legitimidad al interior de la comunidad.

Conflictos comunales

A pesar de la actitud positiva de los indígenas de la comunidad, la legislación del XIX logró resultados diversos en lo que se refiere al desarrollo y transformación al interior de la organización étnica. Estos cambios pueden ser detectados a niveles también diversos: la apropiación de la tierra por

parte de los hacendados y blancos de los pueblos aledaños; la venta de tierras de comunidad por parte de los comuneros y los conflictos entre indígenas en torno a la posesión de la parcela.

Los conflictos generados en torno a la tierra de comunidad no constituyeron un fenómeno nuevo del siglo XIX. Desde el período colonial se venían dando cambios en la posesión de la tierra y en la mentalidad de los comuneros respecto del significado de la tierra y de la organización comunitaria. Sin embargo, con la gestación de una concepción diferente en la sociedad republicana, este proceso tendía a lograr una racionalidad diferente, bajo una nueva óptica y con un mensaje también diferente para los comuneros. El aparato político, sobre todo a nivel local, llegó a consolidar formas de dominación que aparecían como legítimas y validadas por el poder indígena, convertido en una instancia funcional al poder blanco-mestizo. En 1825, el Gobernador de Cuenca mencionaba el problema de la venta de tierras de comunidad,

"En toda la provincia... en tiempo del Gobierno Español se ha observado una corruptela a presencia y con tácito consentimiento de las autoridades. Ella está reducida a que bastantes tierras... de comunidad... se les ha permitido vender a los blancos con tradición del dominio pleno... y han formado pequeñas haciendas..."³³

El Gobernador planteaba esta inquietud en el proceso de identificación de tierras "sobrantes", capaces de ser arrendadas para el financiamiento de las escuelas. Sugería, además, que algunas comunidades tenían "demasiadas" tierras por lo que era preferible recuperarlas de sus manos y no de los blancos, ni aun considerándolas como "mal habitadas", ya que esto generaría muchos pleitos y conflictos.

El asedio de los blancos a tierras comunales se dio a lo largo de todo el siglo. Uno de los medios empleados para conseguirlas era su denuncia y declaración como sobrantes o como baldías. La venta, a pesar de estar prohibida por las leyes, era igualmente un medio de acceder a la tierra comunal con el agravante de que muchas comunidades no te-

nían en su poder los títulos de propiedad concedidos en el período colonial.

Existen casos que demuestran cómo se fue dando este proceso. Uno de ellos es el de la comunidad de Girón. Los indígenas manifestaban, en 1825, que los blancos habían "monopolizado" las tierras de comunidad con agravio de los indígenas.³⁵

Estas denuncias coinciden con los datos recogidos en el "Catastro de propiedades rústicas" elaborado durante los años de 1835-1836, en el cual se puede apreciar que en esta parroquia los blancos eran propietarios del 40% de las tierras de comunidad y a su vez, este tipo de propiedad representaba el 71% del total de propiedades de blancos.

En Paute, los blancos ocupaban el 27% del total de tierras de comunidad, esta propiedad representaba el 40% del total de propiedades de este sector social. En Gualaceo se presentaba el mismo fenómeno. Los blancos en comunidad representaban el 34% y del total de propiedades de este sector el 26%.

El despojo de tierras generó muchos conflictos e intentos legales de recuperación de la tierra. Se han registrado 12, de los cuales 6 obtuvieron una sentencia favorable a la comunidad.³⁶

En 1825, el Intendente pedía que se le vendieran parte de las tierras de la comunidad de Cañar, justificando su solicitud con el argumento de que el régimen colonial había destinado a los indígenas 190 fanegadas de tierra con el compromiso de hacer el servicio de la posta. Planteaba además, que esta asignación era inútil y que al Estado le convendría más dejarles de 32 a 40 fanegadas para su habitación y sembradíos y vender las restantes. Esta petición se resolvió en este sentido.³⁷

El asedio a la propiedad comunal se originó, en muchos casos, desde el interior de la comunidad con la venta "ilegal" de parcelas a individuos "no indígenas" por parte de los comuneros. Este hecho provocó un sinnúmero de conflictos entre los indígenas y de estos con las autoridades étnicas. Denuncias como la presentada por el Cabildo Pequeño de

San Fernando era frecuentes. En ella manifestaban que, "algunos indígenas del pueblo llevados de la codicia y sin embargo de poseer porciones más que suficientes de terrenos para el sustento suyo y de sus familias, intentan apoderarse de otros terrenos destinados al pasto de comunidad... que sirven de apasentar los ganados de la cofradía de la Virgen del Santísimo Sacramento, del dulce nombre de Jesús y del patrón del pueblo..."³⁸

Para las autoridades indígenas, encargadas de la distribución de tierras, este acto que atentaba no sólo contra la integridad comunera sino también de la instancia religiosa, significaba una ruptura del acuerdo recíproco por el cual la tierra concedida debía únicamente satisfacer los requerimientos de producción y reproducción de la familia. La "codicia" que manifestaban era un elemento negativo que no entraba dentro de los cánones y categorías indígenas sino que era, más bien, un indicador de la influencia blanco-mestiza dentro de la mentalidad indígena. La acumulación de tierras no podía ser pensada si se consideraban únicamente las necesidades familiares y no su conversión en mercancía.

Conflictos similares se dieron por el incumplimiento de los servicios requeridos por el "Gobierno, la Iglesia y el Pueblo" por parte de los comuneros que se concertaban, arrimaban o se contrataban como meseros. Un problema adicional planteado en este sentido se deriva del hecho de que en el contrato de concertaje, el indígena hipotecaba sus propiedades (o posesiones) como garantía de su cumplimiento. Y, lo que es más, el indígena garante del nuevo concierto también hipotecaba sus bienes. El Cabildo Pequeño de Cumbe denunciaba que "cuando fallecen éstos (los concertos), dichos amos ejecutaban las tierras de comunidad y las hacen vender".³⁹ Casos de muerte podían ser no muy frecuentes, pero sí los de incumplimiento del contrato o de venta de la parcela a los mismos hacendados.⁴⁰

El abandono de la parcela para concertarse generaba también disputas entre los comuneros concertos y aquellos que permanecían en la comunidad, cuyo punto central de

discusión era el derecho a la tierra por el cumplimiento o no de los servicios.

En estos casos, el conflicto se presentaba cuando el concierto regresaba a la comunidad luego de haber cumplido con el contrato. En ocasiones su parcela estaba ya en posesión de otra familia, lo que daba lugar a reclamos por parte del recién llegado. El argumento utilizado para recuperarla era el derecho hereditario de sus antepasados, aunque legalmente la tierra comunal no estaba sujeta a la institución de la herencia. Una vez fallecido su ocupante debía ser revertida a la comunidad. Sin embargo, en los conflictos de este tipo, se apelaba a este derecho. En 1825, la sentencia dictada en un juicio entre un comunero concierto y su familia determinaba que,

"los que ocupan tierras de comunidad... solo tienen el derecho posesorio y usufructuario, que desamparándolas por algún tiempo... no tienen opción para recaudarlas por derecho hereditario o de sucesión de sus predecesores..."⁴¹

Las tierras fueron entregadas al que las poseía en ese momento y al demandante se le asignó otra parcela. Sin embargo, la costumbre iba legitimando la sucesión por herencia, convirtiéndose en el siglo XIX en un derecho ya establecido.

El conflicto se daba también entre autoridades indígenas y aquellos que habían ocupado algún cargo en períodos anteriores. El cargo era recibido de diferente manera. En algunos casos, los nominados aceptaban su turno, en otros se quejaban de ser requeridos en varias ocasiones. Pero siempre en la base de estos conflictos se hallaba la tierra como el fundamento de las relaciones de poder. El nombramiento de alcalde, para el servicio del Gobernador o del cura, implicaba la concesión de una parcela, la misma que, cuando se presentaban pugnas, era retirada de su posesión al haber concluido su período.

El indígena Patricio Pillasela había servido de Alcalde y de Fiscal Mayor. Como medida de presión para que aceptara nuevamente este último cargo, "los mandones" le habían

quitado las tierras que poseía por sus antiguos cargos.⁴²

Aunque menos frecuentes, hubo algunos casos en los que la pugna se daba por el control del cargo. Sin embargo, de la misma manera que el anterior, el derecho se sustentaba en la tierra y demás bienes que las nuevas autoridades habían recibido en herencia de sus antepasados, lo que incluía también el legado del poder.

A modo de conclusión

La comunidad indígena del siglo XIX se encontraba en una dinámica de cambios estimulados por el Estado y por la presencia de características comunes más bien a la sociedad no indígena, resultado de transformaciones anteriores. Pero al mismo tiempo, las acciones estatales frenaban su transformación en razón de los réditos económicos que dejaba la comunidad aunque, teóricamente, existía el convencimiento de lo anacrónico que resultaba frente a los nuevos esquemas modernizantes que se trataba de impulsar.

Los efectos de este proceso doble fueron sentidos de una manera diferente en cada comunidad. De acuerdo con sus características internas y al grado de relación con la sociedad blanco-mestiza, unas lograron conservar, en una mayor medida, su tierra, sus formas de poder y su identidad como indígenas. En otras, la asimilación al mundo del blanco fue más radical, alejándose de su origen y su pasado, dando lugar a un proceso de pérdida de la tierra con pocas posibilidades de recuperarla.

NOTAS

1. Ley sobre extinción de los tributos de los indígenas, distribución de sus resguardos y exenciones que se les conceden. 4-X-1821.
2. ANH/C. Gob. Adm. Exp. 453. Comunicación del Teniente Político, Sidcay 8-XI-1822.
3. Ley sobre establecimientos de escuelas de primeras letras para los niños de ambos sexos. 2-VIII-1821
4. ANH/C. Gob. Adm. Exp. 1117. Memorandum de la Municipalidad de Azogues. 24-X-1826.

5. Ley del 28-IX-1821. Decreto del 4-V-1825.
6. IBID. El 23-XI-1826 se emitió el decreto estableciendo el cobro de la capitación la misma que fue abolida el 28-V-1828.
7. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1117. Informe de la Comisión formada por el Libertador para examinar los 10 artículos del memorandum, 3-XI-1826.
8. Registro Oficial de la República de Colombia (20). Decreto estableciendo la contribución personal de indígenas, 15-X-1828.
9. ANH/C. Gob. Adm., L.18. Comunicación del Gobernador de Cuenca al Ministro del Interior, 22-X-1828.
10. Registro Auténtico I, Ley del 5-X-1833 estableciendo medios equitativos para hacer accesible la contribución de indígenas, aboliendo la ignominiosa i humillante pena de azotes i autorizando a todo ecuatoriano á que acuse ó denuncie los delitos que con infracción de esta lei se cometieren. En el mismo sentido se emitió el decreto del 4-IV-1837 disponiendo que no se puede ecsijir de los indígenas ningún impuesto que no esté decretado por la lei.
11. Registro Auténtico I, Decreto del 16-I-1833. Estableciendo en las parroquias del Estado escuelas de primeras letras para los niños indígenas, i designando sus fondos.
12. Registro Auténtico I, Circular del 9-V-1833 suspendiendo provisionalmente la ejecución del decreto de 16 de enero de 1833, sobre ventas de resguardos para la educación de los indígenas.
13. Gaceta del Ecuador, No. 495. Decreto del 6-VI-1843.
14. Entre 1830 y 1843, se dieron 17 conflictos en las provincias de Azuay, Cañar, Chimborazo, Imbabura y Tungurahua, de los cuales 8 (el 47%) tuvieron como causa la tierra. Informe Técnico No. 2 del Proyecto "Estructuras Agrarias y Movimientos Sociales en los Andes Ecuatorianos (1830-1930)". PUCE-CONUEP.
15. Leyes de contribución de Indígenas del 3-VI-1851 y 23-XI-1854.
16. Decreto del 30-X-1857.
17. ANH/C. Gob. Adm., L.73. Comunicación del Gobernador de Cuenca al Ministro del Interior, 4-VIII-1858.
18. Decreto del 18-VIII-1895.
19. Ley del 4-IX-1865, 26-XI-1867. Circular del 3-VI-1868 y Decreto del 7-XII-1875.
20. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1144. Comunicación de los indígenas de El Valle al Gobernador, 4-XI-1856.
21. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1144. Comunicación de los indígenas de San Juan al Gobernador, 4-XII-1856.
22. ANH/C. Gob. Adm., C.10.315. Comunicación de los indígenas de San Antonio de Pirca, parroquia de San Juan al Gobernador, 1897.
23. ANH/C. Gob. Adm. Exp. 1287. Comunicación de los indígenas de San Sebastián al Gobernador, 20-II-1897.
24. Las funciones del Cabildo Pequeño estaban determinadas por la le-

- gislación republicana, conservando poco o nada de su autonomía para organizar las actividades en la comunidad.
25. ANH/C. Gob. Adm., C.34.531. Comunicación dirigida al Gobernador, XI-1888
 26. ACA/C., Juicios, Caja 21, Doc. 5859. Expediente del común de indígenas del anejo de Jima solicitando la parroquialización, 1818.
 27. En la legislación sobre tierras dictada por el poder ejecutivo o por el congreso no existen especificaciones al respecto. Este aspecto fue regulado por el Gobernador de la provincia.
 28. ANH/C. Gob. Adm., Provisión del Gobernador de Cuenca, 30-IV-1840.
 29. ANH/C. Gob. Adm. Provisión del Gobernador de cuenca, 22-V-1847 y Comunicación dirigida al Teniente 1o. del Tambo, 27-VI-1847.
 30. ANH/C. Gob. Adm.. Comunicación del Cabildo Pequeño de Shicit, parroquia El Tambo, al Gobernador, 4-XII-1849.
 31. ANH/C. Gob. Adm. Comunicación del Cabildo Pequeño de Cumbe al Gobernador, 30-IV-1847.
 32. ANH/C. Gob. Adm. Exp. 1293, Comunicación de los indígenas de Jima al Gobernador, 9-IX-1897.
 33. ANH/C. Gob. Adm. L.14, f.40V. Comunicación del Gobernador de Cuenca, 11-II-1825.
 34. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1129. Comunicación de la Corte Superior de Justicia al Intendente, 22-VI-1825.
 35. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1144. Comunicación de los indígenas de Girón al Gobernador, 23-X-1856
 36. De los datos que se posee se ha registrado un solo caso de conflicto abierto que se dio entre el hacendado José Jerves y la comunidad de indígenas de San Bartolomé. Este conflicto se inició con el planteamiento de un juicio contra los comuneros, lo que posteriormente desató otro tipo de acciones y la toma de las tierras por los indígenas.
 37. ANH/C. Gob. Adm., L.14. Comunicación del Intendente de Cañar al Secretario de Hacienda, 14-X-1829.
 38. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1143. Comunicación del Cabildo Pequeño de San Fernando al Gobernador, 22-XI-1854.
 39. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1157. Comunicación del Cabildo Pequeño de Cumbe al Gobernador, 30-IV-1849.
 40. ANH/C. Gob. Adm., Juicio entre los comuneros de Santa Rosa y la indígena Josefina Fernández, 23-VIII-1830
 41. ANH/C. Gob. Adm., Exp. 1174, Juicio planteado por un indígena de San Fernando, 20-VIII-1825.
 42. ANH/C. Gob. Adm., 10-I-1854.

BIBLIOGRAFIA

1. MANUSCRITOS:

- Archivo Nacional de Historia, Cuenca (ANH/C): Gob. Adm.. Exp. 453, 1117, 1144, 1287, 1293, 1129, 1143, 1157, 1174, L. 18, 73, 14 C. 10.315, 34.531
Provisiones del Gobernador: 30- IV-1840 y 22-V-1847
- Archivo de la Curia Metropolitana de Cuenca: (ACA/C): Juicios, caja 21
- Archivo del Palacio Legislativo (APL): Leyes, Decretos y Circulares

2. LIBROS Y ARTICULOS:

IBARRA, Hernán y Martha MOSCOSO

- 1981 Informe Técnico No. 2 del Proyecto "Estructuras Agrarias y Movimientos Sociales en los Andes Ecuatorianos. 1830-1930" (Quito, PUCE, CONUEP)

RODRIGUEZ, Linda

- 1981 "Ecuador's National Development Government Finances and the Search for Public Policy. 1830-1840", (Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles)

Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX

Las autoridades indígenas
y su relación con el Estado¹

Silvia Palomeque

"los indios serán considerados en adelante como ciudadanos de Colombia, y los tributos que hacían la carga más pesada y degradante a esta parte desgraciada de América quedan abolidos... pero atendiendo a ... las necesidades públicas y los gastos de la guerra... el administrador de tributos cobrará las deudas de los años 20 y 21..."

Antonio José de Sucre, Cuenca, 10 de marzo de 1822

Cuando en 1854 se "remite" las deudas de tributo anteriores a 1851, el Gobernador de Cuenca, un liberal admirador de Bolívar, expresa:

"...la agricultura... se halla mortalmente herida... se halla igualmente herida la moral pública. Autoriza a un indijena porque es indijena a no cumplir sus contratos... es privar a la industria agrícola de los brazos que la fomentaban y hacerla perecer..."

Estos textos nos permitirán ir señalando los problemas principales en la relación Estado-Sociedad Indígena en el siglo XIX.

Un Estado nacido de la ruptura del pacto colonial debe

hacer desaparecer, formalmente al menos, todos los sistemas coloniales de dominación y, por lo tanto, debe abolir el tributo indígena al considerarlo la expresión principal y degradante de la situación de sometimiento indígena; como primer paso que posibilite su integración como ciudadano junto al resto de la nueva sociedad.

Pero además la dominación española ha dejado a los indios "... perdidos como hombres" así es que "... las naciones que se han formado ... por los principios que se proclaman ... no podrán sostener el sistema representativo si su gobierno no se ocupa de la suerte del indígena, para constituirle propietario ..., hacerle marchar en la senda de la cultura ... y ponerle finalmente en estado de deliberar por sí mismo en el seno de la legislatura" (Vivero, 1981:485).

Así es como junto a la abolición del tributo se intentará transformar el sistema de tenencia comunal de la tierra convirtiéndolo en otro donde los indígenas sean propietarios de pequeñas parcelas. Además, con esta medida también se podrá financiar la educación que le permita marchar "por la senda de la cultura" ya que se dispondrá de los fondos que resultaran del arriendo de las tierras de comunidad "sobrantes".²

El primer obstáculo que enfrentará el nuevo Estado para ser consecuente con las ideas anteriores, son sus necesidades urgentes de dinero para financiar sus gastos, en una sociedad que resiste toda exacción fiscal directa en dinero. Este problema persistirá —con desigual intensidad— durante largos años hasta que se consoliden tanto nuevos aparatos administrativos como un sistema de recaudación.³

El segundo obstáculo que enfrentaron los gobernantes grancolombianos, provenientes de sociedades diversas a las andinas, fue comprender que el tributo y la propiedad comunal de la tierra eran expresiones de un complejo sistema de explotación y resistencia que se fue constituyendo durante los siglos de la dominación colonial. En este sistema, vía coacción Estatal que obliga a la entrega de dinero bajo la forma de tributo, se logra que el indígena deba abandonar su economía campesina y vender su trabajo subvaluado dentro

del sector económico controlado por la sociedad colonial; el que pasa a ser subsidiado por las economías campesinas que deben autoexplotarse para poder continuar como tales (Ver Assadourian, 1979: 286 y ss.).

Los grupos sociales dominantes de la sociedad andina, de los cuales forma parte el Gobernador de Cuenca en 1854 del que se tomó la cita de pág. anterior, son muy concientes de la existencia de este sistema y de la necesidad de preservar o crear nuevas formas de coacción estatal que permitan mantener la dominación y expropiación de las economías campesinas indígenas en beneficio de los grupos dominantes, que en el caso de Cuenca son propietarios de haciendas principalmente. También en Cuenca, donde la mayoría de los indígenas son campesinos que combinan la agricultura con la artesanía, que acceden a tierras comunales y privadas, si desaparece la obligación de tributar o trabajar vía coacción estatal, la tendencia sería la de constituir una sociedad de campesinos independientes a los que difícilmente podría extraérseles plustrabajo.

Pero el mantenimiento u organización de los sistemas de coacción estatal sobre la sociedad indígena encuentra la dificultad de que los mismos no pueden tener un sustento formal basado en la explotación del indígena por ser tal, como la sociedad colonial. El Estado republicano, basado en ideologías generadas en otros espacios, necesita de la homogeneización legal de las personas que viven dentro de su sistema; necesita convertir a los indígenas en ciudadanos con iguales derechos y obligaciones que los blancos y mestizos. Es así como tenderá a desconocer formalmente las formas políticas de expresión de la sociedad indígena y a generar nuevas formas de coacción estatal sobre las sociedades campesinas, que "legalmente" afectarán a toda la sociedad o como máximo a toda la "clase trabajadora".⁴

Junto a estos problemas de orden general que debe resolver el Estado del siglo XIX, también debemos considerar los problemas específicos del sector de los hacendados debido a la gran influencia que tendrá este grupo en la conformación del Estado nacional. Con la ruptura del pacto colo-

nial y la desaparición de sus organismos estatales, dentro del mundo rural los hacendados recuperarán para sí gran parte del poder antes detentado por los funcionarios coloniales, y posteriormente, cuando se organice el Estado a nivel regional y nacional, serán una de las fracciones más importantes. Ya a fines del siglo XVIII se observaba la necesidad de las haciendas de obtener trabajadores permanentes que les evitara depender de la oferta —oscilante en el tiempo— del trabajo campesino. Esta situación llevaba a que se acentuaran las presiones sobre los indígenas obligados a mitar en las haciendas para que se queden en ellas en base al endeudamiento⁵ mientras se perfeccionaban sistemas legales que obligan a devengar las deudas en trabajo o impedir la libertad del “concierto” a pesar de que pueda devolver el dinero, en base a la obligación de “fomentar la agricultura”.⁶ Estas eran las formas como se iba separando a los campesinos indígenas de sus formas de organización comunal y se los insertaba —también como campesinos— pero dentro del espacio económico y de poder de los hacendados.⁷

Durante el siglo XIX se mantienen —con distinta intensidad de acuerdo a los ciclos económicos— estas demandas de los hacendados por trabajadores estables. Lo que se modifica es el gran poder de protección que pueden brindar a los que se incorporan como dominados dentro de su espacio, en tanto pueden defenderlos de un Estado republicano del cual forman parte pero que al mismo tiempo socavan su poder como representantes de intereses sociales de orden general.

Es así como el siglo de las ideas liberales y humanistas se convierte en el momento donde más agresiones pueden sufrir las economías campesino-indígenas organizadas en comunidades, situación originada principalmente en la desaparición de las instancias superiores de poder del Estado colonial que si bien respetaba a los intereses locales de los terratenientes, también tendía a imponer las normas legales que se conformaron cuando se organizó el sistema de dominación colonial (momento en que la sociedad indígena había logrado un mayor espacio para la preservación de sus in-

tereses).

En síntesis, a nuestro entender el Estado republicano debe responder a las siguientes necesidades en lo que hace a su relación con el mundo indígena: 1) recursos para el Estado, 2) subvención de las economías campesinas indígenas a los sectores económicos dominantes, 3) sistemas de coacción para que los indígenas entreguen trabajo subvaluado, 4) sistemas de coacción para que las haciendas puedan acceder a trabajadores permanentes, 5) normas legales homogéneas, y de ser posible de carácter humanitario, que permita organizar un Estado que idealmente represente los intereses de orden general.

Las respuestas a éstos problemas se irán encontrando por varios caminos. La obligación de colaborar con las obras públicas y con el sistema de defensa nacional,⁸ la de devengar en trabajo las deudas contraídas y la prisión por deuda, o directamente la de “trabajar” que origina los reglamentos contra la vagancia, son un conjunto de leyes que se dictan para el conjunto de la sociedad, o para la “clase trabajadora”, y que se aplican sobre todo para los indígenas, y que finalmente permiten el funcionamiento de un sistema legal y de explotación económica adecuados a la nueva ideología.

Cuando el 25 de Febrero de 1898 un Decreto Ejecutivo expedido por Eloy Alfaro “exenciona a la raza indígena de la contribución territorial”, el Gobernador de Cuenca pregunta sobre qué “normas positivas” debe basarse para poder “reglamentar el modo y forma de clasificar a dicha raza”,⁹ situación que expresa la continuidad de una situación real que el Estado ha logrado formalmente desconocer pero que brota permanentemente.

Hemos ido señalando los objetivos del nuevo Estado republicano con el objetivo de poder situar el problema que queremos tratar específicamente en este trabajo. Nuestro interés se centra en cómo viven los indígenas organizados en comunidades en todo este siglo de múltiples transformaciones. Esta pregunta tan amplia nos ha parecido conveniente comenzar a abordarla centrándola en la historia de las autoridades indígenas, ese grupo especial que ya desde el período

colonial actúa de intermediario entre las dos sociedades, y de cuyo accionar parece depender tanto la conservación y la disolución de las comunidades indígenas y sus antiguas formas de vida.

“En 1897 el Gobernador de Cuenca solicita al Ministerio del Interior resuelva el siguiente problema: ‘Ni la I. Municipalidad, ni esta Jefatura Política, tienen norma positiva para obligar a que los indígenas sean obligados a prestar sus servicios con el carácter de *empleados* de vara, como son Gobernadores, postas y alguaciles, etc.; de tal manera que es imposible establecer dicho servicio que es *indispensable necesidad*’. El Ministro del Interior, anota al margen: “cuestiones que por costumbre las han arreglado los gobernadores de provincia”.¹⁰

Si dejamos pendiente el problema de porqué las autoridades indígenas de Gualaceo se niegan a seguir colaborando con el gobierno de Eloy Alfaro, la cita nos alerta sobre el hecho de que las autoridades indígenas son consideradas *empleados* dependientes del Teniente Político y que este trabajo lo desempeñan sin estar obligados legalmente, ni percibir sueldo sino por algún tipo de solución que, “por costumbre”, ha arreglado la gobernación. Igualmente vemos que su servicio es “de indispensable necesidad” a lo que podríamos agregar, sin mayor temor a equivocarnos, que el gobierno de los indígenas es imposible sin su colaboración.

Es decir que hemos llegado al fin del siglo XIX con la persistencia de sociedades indígenas cuyos gobiernos directos siguen estando en mano de un grupo indígena particular, los “varas”, cuyo origen histórico se encuentra en el cabildo indígena del periodo colonial.

En las próximas páginas veremos por qué causas se mantienen estas autoridades dentro de la región de Cuenca para pasar a analizar luego algunos casos particulares.

Las autoridades indígenas en el período colonial

En la organización del sistema de dominación colonial sobre la sociedad indígena, con el objeto de no desestructu-

rarla más y de poder continuar su explotación, se conservaron parte de los elementos de la cultura anterior mientras se iban incorporando lentamente otros nuevos que debían tender hacia su disolución.

Es así como en las Ordenanzas de Toledo (1925: VIII, 304-382) sobre el gobierno de los pueblos de indios aparece por un lado la continuidad de los antiguos señores étnicos pero también la institución del Cabildo y, por encima de ambos la presencia del primer funcionario español—visto desde abajo—: el Corregidor.

Reduciéndonos a las autoridades indígenas, vemos que el Cabildo aparece como recorte a la autoridad de las antiguas jefaturas étnicas; así es como se norma que los dos alcaldes deben ser uno de *anan* y otro de *urin*, uno principal y uno particular, pero que no pueden ser caciques ni segunda persona; e incluso en el acto de la elección no pueden participar ni caciques ni principales. Es así como se intenta dar espacio a que surgan nuevos grupos dentro de las comunidades a través del Cabildo, al que incluso le refuerza en el poder constituyéndolo en la autoridad idónea para vincularse con el Estado colonial. Al mismo tiempo, al no dotar con recursos a los miembros del Cabildo y al cargarlos de obligaciones, sienta las bases para que éstos deban organizar parte del trabajo indígena en su beneficio, situación competitiva con la de los antiguos señores.

A estos cabildos se les asigna la responsabilidad de mantener en orden las relaciones entre los miembros de la comunidad y controlar de que se incorporen nuevas normas culturales y de transferencia de la propiedad de la tierra. Además cabe señalar que los cabildos son las autoridades de los pueblos indígenas que se conforman durante las reducciones, agrupando bajo el gobierno de un solo Cabildo a un conjunto de parcialidades o ayllus.

De acuerdo con las Ordenanzas los caciques quedan como encargados de que los indios “cada uno en su parcialidad”, entreguen la tasa, juntarla y entregarla en la Caja de Comunidad. También deben cuidar de que los indios no se vuelvan a los antiguos pueblos, de evitar fugas o incorporación

de forasteros, y anotan que por su trabajo serán pagados "con parte de las tasas".

Aparentemente este mantener y recortar el poder de los señores se explica por la imposibilidad de instaurar un sistema distinto para poder producir y recaudar la tasa del tributo.

"Si les quitásemos su orden en el repartimiento (en la distribución interna de cómo se produce la tasa) y le quisiésemos dar la nuestra, todo junto, sin esperar que fuesen más capaces para recibirla, *vendrán a perdellas ambas*, y así conviene que llegádonos a lo que ellos saben y entienden..." (el subrayado es nuestro).¹²

Las tasas a su vez se estipulan, en cada Visita, de acuerdo al número de tributarios pero, como vemos, el Estado no interfiere en la forma en que cada parcialidad se organiza para obtenerla.

Si bien desconozco la historia de los pueblos de indios y sus parcialidades en la región de Cuenca para los siglos XVI y XVII, un documento bastante explícito¹³ del pueblo de Gualaceo (en 1778) permitirá que extraigamos algunos elementos.

Dentro del pueblo de Gualaceo hay varias parcialidades de distinta importancia (parcialidades Paiguara, Ragdeleg, Chordeleg y Tocteti y en el Anejo del Sigsig las parcialidades, Sangurima Sigi Duma y Burin) y hay un anejo, Jadán, donde viven indios de todas las parcialidades mencionadas antes.

Al frente de cada parcialidad se encuentra "un cacique principal primogénito gobernador" y también se menciona a su hijo sucesor del cacicazgo en cinco casos.¹⁴

A continuación de los caciques y sus familias directas se anotan los principales que son fácilmente distinguibles porque se les antepone el título de "Don" o "Doña"; además puede verse por los apellidos que solo se realizan alianzas matrimoniales dentro del grupo de principales y que tienden a entrecruzarse entre las distintas parcialidades, con distinta intensidad. Por ejemplo la parcialidad de Paiguara se relaciona más con Chordeleg mientras que Tocteti lo hace con Bu-

rin.¹⁵ También en unas parcialidades se crían con sus parientes los hijos de los caciques de otra parcialidad. Todo esto nos permite suponer la existencia de un grupo social, ligado por relaciones de parentesco, que está al frente de las parcialidades que conforman el pueblo.

Pero lo más interesante es que estas personas son las que ocupan los cargos del Cabildo. Al lado de los nombres de algunos caciques sucesores o principales se anota que son Alcaldes Mayores, Regidores, etc., salvo en el caso del anejo de Jadán donde no existe parcialidad y el cargo de Alcalde Mayor recae en un indígena sin título de Don y de apellido distinto al de los señores.

A través de la revisión de expedientes judiciales pudo observarse que las personas reconocidas por la autoridad colonial como caciques son las que se responsabilizan del cobro del tributo de su parcialidad, de la asignación de mitayos,¹⁶ de la conformación de padrones e incluso de diferenciar los quintos de los forasteros. La diferencia de sus funciones con las que desempeña el mismo grupo social pero en su función de "repúblicas" o "varas" está en que éstos son los que destinan a los indígenas a trabajar por jornal para las obras públicas o particulares, y, en general, siempre que la comunidad presente una queja o petitorio, ésta va firmada por los miembros del Cabildo y ocasionalmente del cacique.

Este entrelazamiento de funciones dentro de un mismo grupo no parecería haber sido lo que persiguió la reglamentación toledana cuando intentó recortar el poder de los antiguos señores del mundo andino.

Lo que si se ha logrado es un recorte efectivo de la autoridad de los caciques para plantear en nombre de la comunidad sus reclamos al Estado colonial, como puede verse en la siguiente presentación.

..."Don Pedro Paucar cacique principal de la parcialidad de provincia del pueblo de Sidcay... no hay en dicho pueblo persona que mire la conservación de estos terrenos para los Indios y dicho Dn. Pedro promete hacerlo siempre que se le nombre Regidor de él..."¹⁷

Esto nos permite pensar en que los caciques y sus fami-

lias se han visto necesitados de ocupar los cargos de los cabildos como forma de mantener su autoridad hacia el interior de la comunidad, la que en parte está basada en su capacidad de gestión y protección frente al Estado colonial.

En síntesis, a fines del siglo XVIII, en el caso del pueblo de Gualaceo situado en una zona alejada de la ciudad de Cuenca, el Estado colonial sigue dependiendo de las autoridades étnicas (antiguas o constituidas históricamente) para poder gobernar sobre la sociedad indígena.

Otro caso pareciera ser el de las zonas cercanas a la ciudad donde no hemos registrado la existencia de notas ni peticiones firmadas por caciques sino por los cabildos y, eso sí, muy activos en sus presentaciones judiciales solicitando justicia.

Las autoridades indígenas durante el período de la Contribución Personal de Indígenas. (1828-1857).¹⁸

En Cuenca el tributo a la usanza colonial se cobra hasta fines de 1824 y en 1829 comienza a cobrarse nuevamente bajo una nueva forma y nombre, como Contribución Personal de Indígenas. La Ley tiene varias modificaciones. Por un lado ya no existirá un monto diferente para los quintos (5,7) que para los forasteros (3,0) sino que todos pagarán la misma cantidad (3,4); es notable que el total recaudado por el fisco sea casi idéntico al del anterior sistema en tanto los quintos eran un 25% y los forasteros un 75%. Sin duda esto sí significa un beneficio notable para el grupo de los originarios —siempre y cuando haya habido un cálculo individual al interior de las comunidades— que ya habían sido favorecidos por la supresión de la mita en haciendas.

Por otra parte quedan vigentes parte de las leyes sobre tierras de comunidad, pero ya no se habla de adjudicar parcelas en propiedad a cada familia indígena sino en usufructo en tanto las tierras comunales se han convertido en “de reversión” y de propiedad del Estado; el sistema es que éste las entrega en usufructo a los indígenas a cambio de los servicios que estos prestan al culto y al Estado. Nuevamente de-

jan tierras para el uso común y sigue la idea de que los “sobrantes” deben arrendarse preferiblemente a indígenas para financiar la educación. A pesar de que las dos situaciones mencionadas deben haber planteado sus conflictos, de éstos casi no hemos localizado menciones. La documentación encontrada tiende a centrarse solamente en otro orden de problemas: cuál es la función y las prebendas de las antiguas autoridades étnicas dentro de un nuevo orden que las desconoce y sólo menciona los cabildos.

El problema no lo plantean los caciques sino los recaudadores de tributos y éstos aducen que los indígenas se niegan a pagar si no es a sus antiguas autoridades. Sin duda para los indígenas la Contribución Personal de Indígenas sólo es una continuidad del tributo, y en tanto tal no están dispuestos a que se modifiquen sus formas de gobierno y tampoco el de acceso a la tierra.¹⁹ En 1829 el Recaudador de la Contribución plantea que,

“los caciques dicen que tienen que andar mucho para recoger el dinero de citio en citio y traerlo” y piden excepción del pago. También pregunta si “deben existir los caciques pues la Ley no los nombra y solo llama al pequeño cabildo de indígenas” e informa que a los cabildos “hay años que no se los elige y que ... los indígenas en los pueblos no se contraen con otras personas ni con sus caciques”. Finalmente plantea la solicitud de que se provea “de que sigan los caciques y en los pueblos que no hay por muerte de algunos se elija por la comunidad como es costumbre”.²⁰

Este problema no parece haber sido particular de Cuenca porque en este mismo año otros recaudadores de tributo solicitan al Gobierno nacional que,

“se siga con el orden antiguo de parcialidades y que estas sean dirigidas por sus caciques y principales indemnizándoles por su servicio de la contribución...” Anotan que “esta solicitud no tiene otro objeto que el más pronto cobro de la contribución y el mejor desempeño de nuestros deberes”. Justifican su solicitud diciendo que los caciques y principales “antes no permitían la usurpación... sabían quiénes eran los

deudores y sus paraderos... a los recaudadores les sería imposible el conseguirlo, como que ignoran sus residencias y habitaciones que por lo común son en bosques y quebradas y que por lo mismo no los conocen en sus semblantes. No podrán por consiguiente distinguir el forastero del vecino de la parroquia o reducción..."²¹

Sin duda podemos percibir que para los recaudadores de tributos la colaboración de los antiguos señores es indispensable en tanto son los únicos que conocen el mundo indígena y pueden organizar la recaudación dentro de él (no sabemos si también la producción). Además estas notas están enviadas apenas comienza la nueva recaudación —año 1829— seguramente por recaudadores que no actuaron pragmáticamente como el resto que "pagan a los que le ayudan a recaudar de su 6%" del total que les corresponde.

Desde este año en adelante comienza un sistema donde puede haber habido un acuerdo entre corregidores, recaudadores, caciques y principales, que logran que la recaudación fiscal se reduzca mientras sube la población.

Según el Gobernador de Cuenca se ve obligado a decretar que se realicen nuevos padrones en tanto no ha habido renovación de los anteriores, nadie ha denunciado a ningún indígena a pesar de los premios y porque los corregidores confían la recaudación a "indígenas gobernadores y más mandones de esa clase" y sólo reciben "los productos que ellos les entregan".²²(1838)

En el año 1841 la situación comienza a legitimarse a nivel del gobierno nacional. Cuando el Gobernador del Chimborazo consulta sobre si los indígenas caciques que no poseen propiedades de más de 1000 pesos "deben continuar exentos de la Contribución de Indígenas a pesar de no estarlo por la Ley del 15 de Octubre de 1828", el Poder Ejecutivo resuelve que "como ellos han continuado en el goce y posesión de este privilegio no considero justo ni político hacer alteración ... (y) ... deben ayudar a los Corregidores en la cobranza...".²³ Esta situación se va consolidando aún más cuando en 1846 se les entrega jurisdicción coactiva a los auxiliares de la recaudación y se considera a "cartacuenteros y

gobernadores de indígenas como los alguaciles del ramo de Contribución Personal de Indígenas" y por lo tanto con el derecho de arrestar a los morosos. En 1849 se reitera la jurisdicción coactiva y se les asigna "una exigua renta" a los gobernadores de indígenas.²⁴

Esta situación ya está legalmente consolidada cuando finalmente se dicta la Ley de Contribución de Indígenas en 1854 donde se exime del pago del tributo a los "gobernadores y caciques" auxiliares en el cobro de la contribución por el tiempo en que colaboren, y definitivamente si lo hubieran hecho durante más de seis años.

Pero la Contribución Personal no es la única exacción a la que están sometidos los indígenas por parte del Estado; también tenemos el servicio de postas y guías, que permite el funcionamiento del correo y que se justifica por el acceso a tierras estatales en los "tambos", y el trabajo por jornal (subvaluado o formal) que se efectúa en las obras públicas parroquiales primero e interprovinciales luego, que comienza a llamarse "contribución subsidiaria".

Hay menciones a que "los mandones" son los que organizan el servicio de postas y guías y que los "cabildos" son los encargados de entenderse con los Tenientes Parroquiales para enterar los contingentes de trabajadores que salen a trabajar en caminos.²⁵ Todos ellos exceptuados de los distintos servicios al Estado en retribución a su auxilio en las recaudaciones, la mayoría en forma permanente y los miembros del Cabildo durante el tiempo de sus funciones.

De este conjunto de datos nos interesa destacar por el momento el hecho de que de una situación legal que desconoce la necesidad de las autoridades indígenas, se pasa a otra donde el Estado formalmente debe reconocerlos como funcionarios auxiliares.

Las autoridades indígenas en el período de la contribución subsidiaria

En el año de 1857 se suprime el cobro de la Contribución Personal de Indígenas y al año siguiente comienza un

período de luchas políticas entre distintas fracciones de la clase dominante nacional y regional, situación que nos dificulta poder analizar sus consecuencias directas. En estas luchas participarán activamente gran parte de los indígenas de la región que van a apoyar a la fracción urbinista durante largos años.

En 1862, cuando comienza a existir cierta normalidad, se intenta implantar un nuevo sistema de contribución por el cual la contribución subsidiaria (equivalente al jornal o al trabajo de cuatro días), cuya forma de entrega era optativa, pasa a ser cobrada en dinero cuando normalmente los indígenas las entregaban en trabajo y con bastante resistencia cuando se intentaba enviarlos fuera de su parroquia o en períodos de trabajo agrícola. Este el detonante que origina una seria sublevación indígena en el punto de Guapán en la que se solicita no pagar la contribución en dinero sino en trabajo y que el recaudador sea "un comisionado especial por cada parcialidad".

Estos datos parecerían indicarnos la resistencia frente a una nueva exacción en dinero sin que aparezca ninguna contraprestación en cambio (como en el tributo aparecía la tierra comunal), la aceptación de la misma si es que se entrega como trabajo en caminos²⁶ y la negación total a pagar dinero a cualquier recaudador. Cabe suponer que el "comisionado" especial, uno por cada parcialidad, no pueden ser más que las antiguas autoridades.

Obviamente que la sublevación es duramente reprimida por el gobierno autoritario de la provincia, pero aún en 1868 encontramos notas sobre la imposibilidad de cobrar la Contribución Subsidiaria en dinero en Cañar, salvo con el apoyo de fuerza armada.

Junto a la contribución subsidiaria en dinero comenzará a exigirse el trabajo en obras públicas en magnitudes y con coacciones desconocidas hasta el momento, más la incorporación a la milicia y guardias nacionales que no habían sido una obligación indígena mientras pagaban la contribución. Todo esto lleva a que gran parte de los indígenas busquen en los hacendados a quien los proteja de un Estado que

ha modificado, según mi opinión, las formas y las magnitudes de las cuotas de energía exigidas y sobre todo las posibilidades de negociación con sus funcionarios de base. En estos años el Estado nacional intenta controlar férreamente la lealtad de los Tenientes y jueces parroquiales.

Si bien es cierto que el proceso de búsqueda de protección en los hacendados conlleva a la disolución de los lazos dentro de la comunidad, también es cierto que pueden lograrse un poco las dos cosas.

Según el Gobernador, la mayor parte de la gente que depende de las haciendas en la región son "individuos que no son propiamente arrimados, por no vivir en los fundos de sus amos, apacentan el ganado y extraen combustible para sus casas. Ellos deberían servir uno o dos días a la semana ...".²⁷ Un indígena que trabaja en estas condiciones no tiene por qué romper con su comunidad de origen, y menos aún aquellos que buscan protección como parcialidad en su conjunto:

"... esta parroquia que contiene cinco parcialidades viéndose fatigados con tanto servicio público y privado en cada semana, se han arrimado a personas visibles ... la parcialidad de Gualacay ... tiene a su favor a los señores Manuel Neyra, Dr. Pío Bravo ... la parcialidad de Valle tiene a los Sres. Dres. Manuel Vega, Joaquín Córdova ...".²⁸

Mientras tanto en todos estos años la contribución subsidiaria está siendo rematada en particulares lo que nos impide conocer sus formas de recaudación. Finalmente se localiza un contrato, para 1878, donde consta que el remate del subsidiario de Azogues llega a la "suma de 3.101 pesos ... con la condición de no cobrar al Gobernador de indígenas y a los cuatro regidores de las cuatro parcialidades de esta Villa".²⁹

También, en 1889, en el remate de la Contribución Subsidiaria en Cañar se consideran "excentos los celadores, rondas y los indígenas que componen los cabildos instituidos para el servicio público del Concejo Municipal".³⁰

Ambas notas nos permiten observar que finalmente, incluso los rematadores privados, debieron avenirse con el he-

cho de que los indígenas sólo acordaban entregas de dinero a sus propias autoridades, aunque la contribución tuviera otro nombre y otra magnitud distinta a la del tributo.

La segunda cita nos reenvía a otro problema. Para la provisión de indígenas para trabajo en obras públicas han seguido funcionando las mismas formas que en la Colonia tardía y en la primera mitad del siglo XIX, son los miembros de los cabildos los encargados de proveerlos a los Tenientes Parroquiales y éstos al Teniente Político (que reemplaza al Corregidor).³¹

Otra relación con las obras públicas es la provisión de materiales pero como esto implica manejo de dinero, cabe al Gobernador su manejo. "Se han pagado al Gobernador de indios para piedra y cal 30 sucres". Presupuesto del puente de Rumiurcu (1886).

Esta relación flexible que se daba en la base de la sociedad entre los funcionarios inferiores del Estado—Tenientes y Jueces Parroquiales— y el mundo de la sociedad rural compuesto por Curas, Hacendados y Cabildos indígenas, con sus particulares juegos de poder donde según la zona tendían a hegemonizar unos u otros,³² no puede ser permitida por un Estado de corte autoritario y totalitario como el de los años 80. Aquí, junto al control sobre las lealtades de los Tenientes y Jueces, se decide que "el Gobernador de los Indígenas y sus subalternos dependen inmediatamente de la Jefatura política cantonal" y que "los indígenas de vara son considerados como empleados públicos".³³

Este tipo de medidas no se condice con ninguna ideología igualitaria ni ninguna ley positiva en un país que al desaparecer la contribución de indígenas hace desaparecer al indio legalmente. Solo puede explicarse por la existencia de una realidad social por un lado y la existencia de un Estado que necesita "reconocer" formalmente a sus funcionarios si es que va a exigirles subordinación.

En síntesis en este período hemos visto cómo se nos iba diluyendo la información de los antiguos señores étnicos nombrados como caciques y principales y nos aparece cada vez más el de gobernadores, varas y alcaldes; pero al mismo

tiempo vemos que al final del período aparece un reconocimiento de las autoridades indígenas como funcionarios del Estado. Restaría plantear el hecho de que a medida que se los reconoce, el Estado se siente con más derechos a influir en su elección, pero siempre queda planteado el problema de que una autoridad indígena no reconocida por su sociedad no cumple las funciones de intermediaria que le son pertinentes.

Las autoridades indígenas en los pueblos de Jima, Paccha, Molleturo y Azogues

Cuando a fines de la década del 60 el Estado comienza a preocuparse de controlar a sus funcionarios de base, comienza a existir listas anuales con sus designaciones. Hasta el momento ese, la única forma de conocimiento que habíamos tenido de ellos (Tenientes Parroquiales y Jueces) había sido a través de las distintas comunicaciones oficiales, haciendo difícil conocer un listado completo.

La lectura de las listas con sus nombres permitió observar la presencia de varios apellidos indígenas en ellas, lo que nos incitó a confeccionar un agrupamiento por parroquia durante el período 1869-1893. En base a estos datos pudimos establecer que en las parroquias rurales de San Bartolomé, San Fernando, Santa Rosa de Sidcay, Paccha, Molleturo, y Jima del conjunto de los seis funcionarios designados (un Teniente principal y un suplente, dos jueces principales y dos suplentes) se encontraban varios que eran indígenas y que su nombre tendía a repetirse durante varios años. Obviamente que si en otras parroquias los funcionarios eran indígenas pero portaban apellidos españoles, no pudimos diferenciarlos.

Esta información resultó ser muy sorprendente, en tanto siempre habíamos considerado a los Tenientes Parroquiales, no solo como funcionarios de base del Estado, sino también como elemento cuyo control era indispensable para poder acceder a los trabajadores indígenas por parte de los hacendados o para la realización de obras públicas. La uni-

dad entre Tenientes, Cura y Hacendados ha sido la trilogía básica de control y ejercicio de poder en el mundo rural, y no habíamos supuesto ningún tipo de relación directa con el mundo indígena que pudiera implicar solidaridades.

Una vez alertadas al respecto, se comenzó a buscar elementos que permitieran percibir cómo ubicaban a estos elementos los otros funcionarios superiores del Estado, para pasar luego a intentar comprender cómo se los veía desde la sociedad indígena.

En 1869 encontramos que frente a la renuncia del Teniente Gutama de Molleturo aduciendo su avanzada edad e incapacidades, el Gobernador opina que debe seguir en su cargo en tanto solo puede ser reemplazado por otros indígenas y, además, porque es "honrado y de buena razón". Efectivamente en la comunidad de Molleturo casi todos son indios, sobre todo los que no saben leer y escribir.³⁴

En la parroquia de San Fernando la situación es diferente, también hay blancos y mestizos que pueden ocupar el cargo. Allí encontramos que el Gobernador expresa "El ciudadano Manuel Peña, Teniente Político principal... perteneciente a la clase indijena, y, además, ha servido ya muchos años el destino. Convendría por lo mismo, reemplazarlo con el Sr. Juan Cobos, que no es indio, y nombrar a Peña para Teniente Político Suplente".³⁵

El Gobernador de 1894 no opina lo mismo: "el Teniente Político de San Fernando Don Manuel Peña, es uno de los mejores de esta provincia, y al que se debe en gran parte la conclusión del puente sobre el río Jubones. Los que han firmado la petición son los patrones de los que han sido notificados para los trabajos ... Yo deseo que no se atienda a la enunciada solicitud".³⁶ También las acusaciones son interesantes; estas son: tomar alcohol, ser músico, ser brusco en su comportamiento social, recibir obsequios que le hacen los del pueblo para eximirse de obras públicas y mantener abiertas las tabernas en días de fiesta. Los que lo acusan son todos hacendados pero también el Juez Suplente Manuel Inga.

En búsqueda de reconstituir la relación de estos funcio-

narios con la sociedad indígena, intentamos conocer cuáles eran los funcionarios de los cabildos indígenas en cada parroquia, para poder comparar con los nombres de los Tenientes y Jueces Parroquiales. El resultado del trabajo consistió en que en la Parroquia de Molleturo, Jima y Paccha los miembros del Cabildo, Tenientes y Jueces eran las mismas personas o portaban el mismo apellido. En San Bartolomé, San Fernando, Santa Rosa, no disponíamos de los nombres de los miembros del Cabildo para efectuar la comparación.

En esta etapa del trabajo encontramos que teníamos información bastante completa sobre las autoridades del Cabildo de la parroquia de Azogues y su relación con los caciques del período colonial, aunque estas autoridades no tenían ningún tipo de relación con Jueces o Tenientes.

Estimamos que al efecto de poder tener algunos elementos sobre la continuidad entre caciques y principales y cabildos, y la relación entre éstos y los tenientes parroquiales, corresponde presentar la información recolectada para las parroquias de Azogues, Paccha, Jima y Molleturo.

Las parroquias de Jima y Molleturo presentan una característica especial que es el estar localizadas en los extremos oriental y occidental de la región, muy alejadas de la ciudad de Cuenca, y situadas en zonas por donde pasan el camino hacia el Oriente y el de Naranjal. Sus hombres son especializados en el trabajo de construcción y mantenimiento de vías de comunicación y, en tanto tales, su colaboración es muy valiosa para un Estado que permanentemente enfrenta este tipo de problemas.

Las parroquias de Azogues y Paccha si bien tienen un alto porcentaje de población indígena, se encuentran en la zona central de la región, y no se encuentran mayores características que las diferencien notablemente de otras parroquias.

Parroquia de Azogues:

En la parroquia encontramos primero una continuidad entre la familia del Cacique principal de pueblo en 1767,

Don Pasqual Paucuruco, hasta 1837 por lo menos donde encontramos mencionado como Gobernador a Andrés Paucuruco. Esta situación se interrumpe cuando en 1849 encontramos que el Gobernador es Crisóstomo Carchipulla. Estos datos nos permiten pensar en una primera etapa donde existe una identidad entre la familia del Cacique y del Gobernador.

Durante el período de nuestra información existe una continuidad de un conjunto de personas ocupando los cargos del Cabildo (1837-48-62). Por ejemplo: Matías González: Alcalde Mayor en 1837, Regidor en 1848 y Gobernador en 1862.

Julián Canton: Regidor 1837, Alcalde Mayor 1848.

Juan Francisco Pelaez: Regidor 1837, Principal 1849, "Cabildo" 1862.

Fernando Ramírez: Regidor 1837; Eusebio Ramírez, Regidor 1849, Cabildo 1862.

Carchipulla Crisóstomo: Gobernador 1849, José y Manuel Cabildos en 1862.

Pedro Pérez, Alcalde Mayor en 1842 y Cabildo en 1862.

Condo Francisco, Regidor en 1849 y Cabildo en 1862.

Gregorio Quispilema, Regidor en 1837 y Mariano Principal en 1849.

También debe observarse que en pleno período republicano (1849) Mariano Quispilema y Juan Francisco Pelaez firman como "Principales" que es un rango colonial, e incluso Pelaez es también Regidor, lo que permitiría pensar en una integración de ambas autoridades.

Estos miembros de Cabildo parecen haberse integrado y reemplazado el anterior funcionamiento de los caciques y principales, y si bien pueden ser los mismos prefieren identificarse como cabildos frente al Estado.

Su actuación en defensa de los intereses de su comunidad es notable:

1837: encabezan petitorio apoyando medidas que recortaban rentas eclesiásticas pero pidiendo libertad de fiestas religiosas.

1846: encabezan petitorio sobre restitución de tierras, re-

presentando indígenas de varios anejos.

1849: encabezan petitorios contra los diezmeros, viajan a Quito junto a la mayoría de los cabildos indígenas de la región, y acusan a las autoridades judiciales y políticas cuencanas de convivencia basada en lazos de amistad y parentesco.

1862: Luego de varias sublevaciones donde es posible que su autoridad se haya resentido, cuando el Estado aplica una fuerte represión, los miembros del Cabildo se hacen responsables con sus personas y bienes de que se mantendrá la paz y ofrecen entregar los cabezillas a cambio de que liberen a los inocentes presos.

Hay que señalar que revisando la lista de presos y muertos en las distintas sublevaciones no se encontró ninguno que correspondiera a los citados anteriormente.

Parroquia Paccha:

Nuestras noticias sobre este grupo de personas comienza cuando en 1836 se efectúan las tasaciones de tierras que deben hacerse sobre parcelas individuales, y nos encontramos con que en esta parroquia había nombrado dos tasadores indígenas que se negaron a avalar con su firma el escrito. Estos son José y Juan Auquilla. En la tasación aparecen su familia, la de los Paucuruco, Guayllansaca, Pauta, etc. con 5 a 6 cuadras mientras el resto tiene un poco menos de tierras.

Sus autoridades conforman un grupo que persiste durante todo el siglo. Con el mismo apellido encontramos caciques, alcaldes, regidores, tasadores, tenientes y jueces, por ejemplo:

Auquilla; José y Juan, tasadores en 1836, José y Cornelio: Regidores en 1842; Tomás: Alcalde Mayor en 1849 y 1869; José María: Teniente Parroquial desde 1869 a 1873 y Juez Civil; Manuel Lucero A.: Juez Civil en 1876; Santos Auquilla: Juez Civil en 1893; Fermín: Teniente Político Principal en 1893.

Paucuruco, Lorenzo: Regidor en 1842; José I.: Gobernador

en 1842, Cacique en 1849, José María: Gobernador en 1849, Cabildo en 1869; Manuel Jesús: Cabildo en 1869 y Teniente Parroquial principal de 1873 a 1879.

Pauta, Fernando y Martín: regidores en 1842; Eugenio: Cacique en 1849; Juan José: Cacique en 1849; José Miguel: Cacique en 1849; Eugenio: Teniente Político Principal desde 1876 a 1879; Manuel: Juez Civil principal en 1876; José Miguel: Juez Civil principal en 1893.

Las actividades que hemos podido registrarles son:

En 1843 solicitan eximirse del trabajo al Camino de Naranjal.

1846-49 participan en la movilización general de los cabildos indígenas sobre el problema de los diezmos que mencionábamos en Azogues.

1849 Solicitan provisión sobre el uso de tierras de comunidad y las obligaciones de sus ocupantes.

1849 denuncian ocupación de tierras por parte del cura y particulares en contubernio con un Teniente. Logran provisión favorable.

La ausencia de más información puede estar indicando solamente el no haberla localizado, pero lo mismo es sugestiva.

Parroquia Jima:

Nuevamente nuestro interés en este grupo se establece con la tasación de 1836 cuando observamos que la parroquia Jima es la única del Cantón Cuenca-Girón donde no se efectúa una evaluación por parcelas de las tierras de comunidad, sino que en éstas se menciona el punto de localización, el número de casas, los conflictos sobre su posesión y el valor global de las tierras. El firmante de la tasación es el "ciudadano Julián Zhunio", apellido que ya habíamos detectado como de uno de los principales del pueblo de Gualaceo. Además este tasador se niega terminantemente a evaluar las tierras de los blancos que existen en la parroquia.

Nuevamente encontramos un grupo de autoridades que no sólo continúan durante todo el siglo sino que tienen

otras características. Jamás se identifican como caciques o principales, siempre con cargos de Cabildos o de Tenientes o Jueces, funciones que ocupan a veces al mismo tiempo. Se diría incluso que su relación con el Estado es óptima en tanto logran mantener un alto grado de autonomía.

Pasando a revisar apellidos y cargos tenemos:

Zhunio, Julián, Tasador en 1837, Gobernador y Teniente en 1836; José Marrio, Regidor en 1842; Juan Crisóstomo, Teniente Suplente 1o. en 1851 y 1876; Manuel Ramón, Juez Parroquial en 1854, Teniente Parroquial Principal de 1869 a 1879; Cecilio, Director del camino a Cuyes en 1856; Pedro, Juez de 1869 a 1873; Elías, Teniente Parroquial en 1893.

Tasa, Marcial, Teniente en 1836, Teniente y Regidor en 1842, Teniente 2do. Suplente en 1851.

Malla, José, Gobernador en 1842, Teniente 1o. 1854; Juan, Juez Civil de 1869 a 1873, Teniente Parroquial Suplente en 1879, Juez Civil en 1893.

Sus comunicaciones con la Gobernación tienden a referirse a problemas de caminos, sólo se plantea un conflicto cuando se los quiere enviar a trabajar al camino de Naranjal -situado en el otro extremo de la región-.

Debe anotarse que estas autoridades fomentan y organizan el tejido de sombrero de paja toquilla dentro de su comunidad en el año 1850 y permanentemente están encargadas de abrir las vías hacia las zonas con cascarilla en el Oriente. El otro detalle a remarcar es que son sumamente estrictos en el cumplimiento de sus funciones y las de sus subalternos.

Parroquia de Molleturo:

Esta parroquia recién se funda en 1835 respondiendo a la necesidad de poblar la zona cercana al camino a Naranjal, sobre la base de una pequeña población indígena preexistente. En 1843 el Teniente y el Cabildo indígena solicitan "se dicten providencias para que se remitan 200 familias de indígenas con el objeto de aumentar la población" pero no queda en claro si alguna vez se les "remitieron".

A causa de este interés en el camino queda la Comunidad de Molleturo como principal responsable de su composición y vigilancia, consiguiendo a cambio una exención del conjunto de obligaciones que sujetaban al resto de los indígenas. No sólo logran el reconocimiento legal diferenciado sino también otro de tipo social. Cuando en 1844 Fernando Coronel, señor de la ciudad de Cuenca, director del camino a Naranjal, se defiende contra empresarios que quieren contratar la obra, éstos lo atacan diciendo que “el indígena Juan Gutama ha dirigido el camino”. Coronel responde públicamente “Este indígena que ha sido nombrado Teniente Parroquial ... que puede llevar los laureles de un general o los galones de un sargento ... Nunca he desdeñado compararme con un hombre honrado”.⁵⁷

Parece casi obvio informar que casi todos los Tenientes y Jueces se apellidan Gutama y que casi todas las comunicaciones se refieren al problema de caminos. Estimamos que solo resta transcribir una carta de una de estas personas, autoridades en su comunidad de indígena y autoridad del nuevo Estado republicano, en ella puede observarse la ambivalencia del discurso:

“Señor Gobernador del provincia

Señor. Tengo el honor de participar a V.S. la construcción del puente de Chacacayaloi a esa Gobernación, y igualmente encluyo la lista de los peones trabajadores lo que an trabajado ocho días, y también una yunta de buei V.S. haga el favor de hacer abonar a estos infelices de sus trabajos, porque el puente es primir necesidad, para todos los traficantes. A dos rriales por día ganan porque estos peones trabajan con sus erramientas cada uno; y también estoy haciendo componer el camino mal pasos y derrombos: y por el puente de Miguir esta trabajando ya esta por acabar huy o mañana, Lo que comonico a V.S. Dios y Libertad. Manuel Espiritu Santo Gutama, Teniente Parroquial. (Molleturo abril 23 de 1878)”.

NOTAS

1. Deseo agradecer las sugerencias que hace años me brindaron sobre este tema Andrés Guerrero y Tristan Platt.

2. Al respecto caben dos reflexiones. Primero el nuevo Estado no se siente responsable de reparar los efectos de la dominación española. Segundo; esto no impide que se sienta heredero de las tierras que ocupan los indígenas, que las considere de reversión, y que exiga servicios en cambio. Tenderá a mantenerse la idea de que el indígena sólo tiene derecho a la tierra que cultiva pero no a los pastos comunes.
3. Hasta 1857 continuará la recaudación del tributo en dinero bajo el nombre de Contribución Personal de Indígenas; sus fondos se destinan principalmente al mantenimiento de la administración provincial. Desde 1862 a 1893 se cobra en dinero el “trabajo subsidiario”; esta recaudación se destina a obras públicas municipales.
4. Mientras persista el tributo, al que se califica de “lamentable” y sólo justificado por las urgencias fiscales, se mantendrá la calificación de indígenas de una parte de la sociedad. El Estado también se preocupará de justificar esa exacción eximiéndolos de todas las otras obligaciones con el fisco, y paulatinamente, va apareciendo el discurso del tributo como contraprestación por el uso de tierras de reversión, que son las antiguas tierras de comunidad, apropiadas por el Estado, que en este caso sí se considera heredero del Estado colonial. Mientras tanto, y paralelamente, se va constituyendo el otro sistema legal, el que obliga a colaborar a todos los “vecinos” o “habitantes” en las obras públicas que primero serán parroquiales y luego cantonales o provinciales. Cuando este sistema se perfecciona y se obliga al trabajo en él, la forma de referirse al sector coaccionado a trabajar es la de “clase trabajadora” (ANH/C., F.Ad., Exp. 1138, Cuenca, 20 de octubre de 1849; aún más claro es el Reglamento del Camino de Naranjal dictado por García Moreno. Sección quinta. Quito, 1874, enero 5, ANH/Cuenca., F. Exp. 1158).
5. Cuenca, 1782, abril 28. ANH/SA, Exp. 1078.
6. Cuenca, 1795, septiembre 30. ANH/SA. Exp. 1075.
7. Assadourian (1979:292) sugiere que en este paso de la comunidad a la hacienda tiene mucho que ver “la búsqueda de protección de una tasa inferior de explotación de la clase campesina”.
8. En Cuenca, desde 1861, los indígenas comienzan a ser reclutados para las milicias y la guardia nacional (ANH/Q., Comunicaciones con el Ministerio del Interior, 1861, sep. 4)
9. ANH/Q., Com.M.I., Cuenca, 18 de junio 1898.
10. ANH/Q. Com.M.I., Cuenca, 9 de enero de 1897.
11. Es notable la importancia que se le da a la obligación de traslado de los bienes por testamento y dentro de cada familia.
12. Ordenanzas generales de Corregidores del Virrey Toledo. 1580, en: G.Lohman Villena. (1957:543).
13. ANH/SA. Libro de Numeración de 1778. folios 175 y ss.
14. En la parcialidad de Ragdeleg no consta. Puede explicarse porque hay una disputa por ese cacicazgo por parte de los señores de la parcialidad de Paiguara.

15. El cacique de Paiguara es Don Pedro Llivicura, el de Tocteti Don Cristóbal Centeno Imbay, el de Ragdeleg Don Juan Macao, el de Chordeleg Don Francisco Saquicela, el de Sangurima Sigse Duma Don Jacinto Sinabale Duma, el de Burin Don Salvador Sanchez. Los principales llevan los mismos apellidos de los caciques o los de Cambisaca, Luce-ro, Supluicha, Zhunio, Tenelanda, Puddla, etc.
16. Hasta 1812 los indios quintos de Cuenca debían entregar de 600 a 700 mitayos anuales en turnos de cinco años, según referencias del Corregidor Merisalde. Los tributarios de Cuenca, según Tyrer (1988), en 1792 son 2.263 quintos y cerca de 7000 forasteros.
17. ANH/Q. Indig. Caja 185, 6-IV-1810.
18. Lamentablemente no dispongo de información suficiente para tratar el período 1810-28.
19. Sería interesante poder conocer qué pasa dentro de las comunidades cuando se unifica tasa de quintos y forasteros. Sin duda se da una resistencia relacionada con el problema de las tierras y su subdivisión, pero aún no se ha analizado lo suficiente.
20. ANH/SA, F. Adn. Exp. 1124.
21. ANH/Q, Indígenas, Caja 185, 1829.
22. ANH/SA, F. Adn, Exp. 1070. Observemos el cambio de las palabras caciques y principales que vienen en otros documentos, por las de gobernadores y mandones.
23. *La Gaceta*, Vol. 1841-42, 20 de Abril de 1841.
24. *El Nacional*, 20-III-1849.
25. ANH/Q, Com. M. I. Cuenca, 1848, 31 de octubre.
26. Sin duda el trabajo en algunos caminos conservaba parte de los antiguos sistemas andinos. En presupuestos y listas de gastos encontramos que se adquiere guarapo y comidas para "las mingas", sobre todo en lo que hace a trabajo de acarreo.
1888. Cuenca. Puente Monay, 29, 10 para comida de minga.
1889. Azogues. Puente Rumiurco. Planilla de gastos de agosto.
"9 y medio barriles de guarapo para minga camino al Bueste 15, 20".
1886. Gastos "hechos para las Hermanas de las Provincias": "dos mingas para reunión de madera".
27. ANH/SA. F. Ad. Libro 123, 1874, enero 24.
28. ANH/SA. F. Ad. Exp. 1144, El Valle, 1856, noviembre 4.
29. ANH/Q. Com. M. I., 1878, 30 de diciembre. Azogues.
30. ANH/Q. Com. M. I., 1889, 1 de febrero. Cañar.
31. Los Tenientes son los que reciben el dinero para mingas. En 1890 para una minga en Turi le entregan al Teniente 32 sures, y para una en San Roque 37 sures.
32. Obviamente que en la gran mayoría de las parroquias el más importante era el grupo de los hacendados.
33. ANH/SA. F.Ad. Libro 142, Cuenca, 1880, enero 21, enero 28 y febrero 23.

34. ANH/Q. Empadronamientos. Caja 1. Parroquia Molleturo. Censo 1871.
35. ANH/Q. Comunicaciones Gob. Cuenca. 4 de Agosto de 1891.
36. ANH/Q. Comunicaciones Gob. Cuenca. M. Int. 17 de marzo de 1894.
37. ANH/Q. Comunicaciones, Cuenca, 1844, 5 de Junio.

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

- 1979 "La Producción de la Mercancía Dinero en la Formación del Mercado Interno Colonial" en Enrique Florescano (ed.), *Ensayos Sobre el Desarrollo Económico de México y América Latina (1550-1975)* (México: F.C.E)

LOHMANN VILLENA, Guillermo

- 1957 *El Corregidor de Indios en el Perú* (Madrid)

TOLEDO, Francisco de

- 1925 "Ordenanzas", en *Gobernantes de Perú* (Madrid), T. VIII, pp. 304-382

TYRER, Robson

- 1988 *Historia Demográfica y Económica de la Audiencia de Quito*. (Quito, B.C.E.)

VIVERO, Luis Fernando

- 1981 (1827) "Lecciones de Política según los Principios del Sistema Popular Representativo adoptado por las Naciones Americanas" en *Pensamiento Ilustrado Ecuatoriano* (Quito, C.E.N.)

Los indios y la constitución del Estado nacional

Galo Ramón Valarezo

Introducción

¿Cómo entendieron los criollos, fundadores del estado nacional ecuatoriano, la participación de la mayoritaria población indígena en su proyecto? Desde otra perspectiva, ¿cómo entendieron y participaron los indios en un proyecto que no nacía de su iniciativa?, tales son las preguntas que articulan la presente reflexión(*).

Para entender la participación indígena en el proyecto de constitución del estado nacional, nos ha parecido necesario indagar más allá de los datos que los archivos ofrecen respecto a la movilización de indios, la dotación de vituallas, informantes y cargadores para los ejércitos de uno y otro bando, papel contradictorio que asumen en los distintos momentos de la contienda. Hemos creído oportuno preguntarnos sobre la concepción indígena sobre el Estado, qué diferencias y continuidades percibieron entre un Estado andino como el Tawantinsuyo, con el colonial y republicano. Pero no sólo las concepciones sobre el Estado, sino también inte-

rrogarnos por sus propios proyectos y por las condiciones en las que se encontraban tres siglos después de la invasión, para enfrentar el desafío más importante que hasta ese momento les habían planteado los criollos.

Por el otro lado, hemos buscado entender el pensamiento criollo respecto a la integración del indio a su proyecto, seleccionando a dos grandes pensadores de fines del Siglo XVIII: Juan de Velasco y Eugenio Espejo. De hecho, ello no resuelve la compleja trama de los puntos de vista criollos y sus realizaciones concretas, es apenas una puerta de entrada al problema. Más allá de las concepciones, nos ha interesado evaluar la capacidad de convocatoria del proyecto criollo, preguntarnos sobre cuál fue el sujeto social que realmente se sintió convocado a ese proyecto, de modo que nos explicara que el planteamiento a pesar de sus connotaciones étnicas, políticas y culturales, y a pesar de los problemas regionales y clasistas lograra fundar lo que hoy es el Ecuador.

Para seguir esta doble versión sobre un mismo problema, hemos optado al final del trabajo por un estudio de caso, la zona de Cayambe, lugar privilegiado de una larga y atenta mirada en la que vengo trabajando.

I. La acumulación histórica norandina respecto a la noción "Estado"

El Estado nacional criollo, se constituye en un territorio habitado mayoritariamente por indígenas. Nuestra pregunta inicial, se interroga por la noción que los indios manejaban sobre el "Estado", sobre un poder central separado de la sociedad.

A la venida de los españoles, existía una doble experiencia al interior de las sociedades norandinas: de una parte, la profunda tradición de pertenecer a Señoríos, sociedades sin Estado, en la que los jefes se encontraban irremisiblemente atados a la sociedad. Los señores, en modo alguno habían asegurado su progresiva separación de la sociedad, para conformar una clase que manejara el poder por encima de

la sociedad. Para que ello ocurriera, se precisaba una ruptura. Como diría Clastres, hay una "discontinuidad esencial entre las sociedades sin estado y las sociedades con estado" (1980: 147). De otra parte, tenían una tradición reciente de pertenecer a un Estado redistributivo andino, el Tawantinsuyo, del que se recibían bienes, protección y servicios, entregándole a cambio energía humana. La experiencia era diversa, de acuerdo al grado de incanización y a la función desempeñada en el Incario. (Ramón, 1990).

La relación entre la sociedad y el Estado incaico, fue mediada en los andes norandinos por el señorío. Ello creó la imagen de que nada había pasado, que ellos continuaban aglutinando la identidad étnica sin mayores transformaciones. El carácter multinacional del Tawantinsuyo permitía la conservación de las organizaciones tradicionales; pero, los señoríos fueron transformados paulatinamente, modificados sus sistemas económicos, el uso y el control del espacio, la función de los señores, la propia organización de la sociedad y la articulación espacial a una red de centros administrativos y de caminos. En el largo plazo, los incas habían buscado producir las identidades alrededor del Estado incaico, superando las identidades en los sistemas de parentesco en los marcos de los señoríos étnicos que venían funcionando. En este punto, los incas no lograron sino cambios parciales, sobre todo entre los mitmas y una parte de los yanás, clases subordinadas directamente al estado.

Sucedía entonces que las diversas etnias integradas al Tawantinsuyo tenían diversas experiencias y acumulaciones históricas en su relación con el Estado, no sólo por el nivel de incanización alcanzado, sino por los roles que los grupos de población desempeñaron en el Incario: así, los grupos muy fuertemente relacionados sin mediación alguna con el Estado, como los mitmas y yanás estatales, acumularon una gran identidad estatista; los grupos de población, la mayoría, cuya relación con el Estado estaba mediada por los ayllus y señoríos tradicionales, tenían esa doble acumulación histórica a la que nos hemos referido; y por fin, los yanás privatizados tenían una relación cada vez más lejana con

el Estado incaico, identificándose con sus señores inmediatos.

A pesar de la diversidad de situaciones, las dos acumulaciones básicas, el señorío y el Estado incaico, resultaron vitales para los pueblos norandinos en su comportamiento político frente al Estado colonial. Ellas se convirtieron en verdaderas matrices que organizaron su vida cotidiana, sus comportamientos políticos y sus propuestas programáticas en los momentos de más alta conflictividad. Una y otra experiencia se alternaron en el tiempo con distinta capacidad de convocatoria y adhesión, aunque la más arraigada experiencia acumulada en los señoríos influirá más profundamente a estas sociedades.

Tras la invasión y desestructuración del Tawantinsuyo, el sistema colonial se organizó en el siglo XVI, bajo la modalidad del mando indirecto, fórmula por la cual los españoles establecieron una relación intensa con las estructuras políticas intermedias, con los señoríos, que entusiastas adhirieron a este tipo de relación, antes que a una mediada por la desestructurada burocracia incaica (Salomon, 1983). Esa primera etapa, entre la invasión y 1570, consolida el comportamiento andino alrededor del señorío, que recupera una fuerte autonomía. Empero, precisaban entender la naturaleza del Estado colonial al que estaban articulados. No hay duda, que durante una primera etapa, buscaron comprenderlo con las mismas categorías con que entendieron al Estado incaico. Resulta elocuente, poderoso, el recuerdo inca en las mentalidades norandinas. En cada visita, por ejemplo en la de 1559 a los Chillón o la de 1557 a los Puruhaes, los señores étnicos informaban de las prestaciones que hicieron a los incas, "dábamos tal y tal número de indios para esta u otra cosa", decían a una voz los señores andinos, "ahora en el tiempo de los españoles estamos más trabajados, debemos entregar demasiados productos de nuestras cosechas". En el fondo, el reclamo indio no sólo planteaba el problema de que en la época colonial cedían por tributos mayores excedentes que en la época del Incario, lo que realmente reclamaban era su desacuerdo en el salto de un Estado redistri-

butivo que sólo exigía energía humana, a un Estado tributario que exigía además productos y metálico.

La acumulación del pensamiento histórico andino había madurado por cientos de años en medio de la vigencia de los señores redistribuidores. El Tawantinsuyo fue una continuación de ellos, pero el Estado colonial español, era francamente distinto, ilegítimo. Por ello, renace para el siglo XVII, la idea de la reconstitución del Tawantinsuyo, el regreso de los Incas. En la región norandina, ese sueño toma cuerpo entre 1664 y 1666, cuando un mestizo descendiente por vía materna de Atawalpa viene como Corregidor de Ibarra, es don Alonso Arenas y Florencia Inga. Los señoríos renuevan sus lazos de unidad entre sí y con los descendientes incas, desde Tulcán a Riobamba, se sueña en la posibilidad de un Estado norandino réplica del Tawantinsuyo, controlado enteramente por la alianza de los señoríos. (Ramón, 1987).

Como puede advertirse, ambas acumulaciones históricas están presentes, la del Señorío y la del Estado andino, que se principalizan dialécticamente según la coyuntura, aunque la idea estatista resulta fugaz, momentánea, comparada con la presencia secular del Señorío. Tras la derrota del movimiento neoincanista de 1666, no se volverá a hablar más de crear un Estado andino en lo que hoy es el Ecuador.

Si ya no era viable el regreso al Incario, los señores desde las matrices de comprensión de un Estado redistributivo, desarrollaron y modificaron parcialmente sus conceptos para entender al Estado colonial. Se generó entonces la idea de un Estado tributario, al que ciertamente se le debían tributos y el pago de mitas, a cambio de cierta autonomía de los señoríos y el disfrute de tierras comunales. Así lo entendían, por ejemplo, los indios Pomallactas:

"Salen a pagar fielmente sus tributos, mas no permiten establecerse a ningún español ni mestizo, sino solamente de paso al que va de correo de Quito a Lima, por cuyo medio compran lo poco que necesitan de fuera" (1725) (1960,II:612).

Esta forma de relacionarse con el Estado colonial es una

creación nueva de los indios, diferenciando claramente a los incas de los españoles. En el caso de los incas, los señoríos mantenían cierta autonomía, pero permitían y participaban activamente de un proceso de incanización, en cambio, en la relación con el Estado español, aceptan pagarles el tributo pero no aceptan españolizarse, optan por dividir claramente hasta los propios territorios. En este caso, crean la figura del pacto entre dos poderes distintos e irreductibles, de modo que cuando los indios se plantearon en las sublevaciones autonomizar a los señoríos, si bien no existe la intención de crear un Estado andino, empero, lo hacen como fórmula de relación posible con el estado colonial, había una concepción clara del estado colonial al cual no se adscribían.

En cambio, en el caso de "la mita" hay una especie de continuidad entre la concepción del Tawantinsuyo y la del Estado colonial.

La mita como institución aparece en esta región, según Salomon (1981: 204), como una creación incaica. Se trataba de una prestación de energía humana en turnos por parte de los señoríos al Estado inca y de los súbditos a sus respectivos señores. Por estas prestaciones, el Estado inca y los señores reciprocaban al común de indios entregándoles tierras comunales (Ramón, 1986:79-100). Murra señala que este mismo mecanismo se usaba para acceder a otros recursos como rebaños, tejidos, etc. (1980: XV).

Esta idea matriz para entender la mita fue asumida por el Estado colonial. Se entregó o mejor dicho ratificó la posesión de tierras comunales de los distintos señoríos y parcialidades a cambio de la entrega de fuerza de trabajo, que en turnos debían realizar prestaciones laborales al Estado y a los españoles particulares a quienes pertenecía el llamado "quinto de apuntamiento".

Las sublevaciones en muchos de los casos se lanzaron contra las mitas, pero no contra la institución que estaba muy legitimada por cientos de años de historia, sino contra sus abusos. Llegaron a idear incluso, una fórmula para romper la situación recíproca. Por ejemplo, el visitador Félix de Llano, apunta respecto a la sublevación de Riobamba

de 1764: "que en el servicio de Mita que abominan, en el punto de tierras que no tienen, ni quieren tenerlas, porque las desprecian para liberarse de la carga que llevan anexa, esa toda la dificultad". En tanto los indios forasteros participan en el levantamiento contra la mita "dando voces y diciendo que ellos no habían de hacer la gañanya porque eran forasteros ... que no querían tierras de comunidad, por no hacer la gañanya" (Moreno, 1985:44-100).

En ambos casos, tanto en el tributo como en la mita, encontramos en el siglo XVIII una concepción india muy particular del Estado colonial: no son precisamente sociedades sin Estado, sino sociedades contra el Estado imperante que ha roto las concepciones del Estado andino. Es decir, la sociedad india se subleva contra la sociedad colonial, no sólo por los abusos, que mas bien constituyen el evento que precipita las revueltas, sino desde dos matrices de pensamiento: desde la matriz incaica del Estado recíproco, que permite identificar las diferencias inadmisibles con un Estado tributario como el colonial; y desde la matriz profunda del señorío, una sociedad sin Estado, que se niega de modo secular a aceptar la idea de un poder separado y por encima de la sociedad. Las concepciones indias juegan en esta doble influencia de las matrices de pensamiento, oponiendo finalmente como ideario la reconstitución de los señores étnicos.

La otra gran institución colonial, el sistema de hacienda, tuvo entre otras de sus consecuencias la de cambiar profundamente la concepción de los indios sobre el Estado. Obviamente, no todos los indios estuvieron enrolados en la hacienda, pero según el censo que trabaja Oberem de 1804-05, de 45.181 tributarios de Ibarra, Otavalo, Guaranda, Riobamba, Alausí y Loja, el 46% de ellos viven en haciendas y obrajes. (Oberem, 1979, Vol. II: 105-12). Ello muestra que las concepciones indias se diversificaron respecto al problema del Estado desde el siglo XVIII.

La hacienda cambió las concepciones indias del Estado, porque fue un sistema totalizador que intermedió la relación indios y Estado, absorbiendo esa relación de manera total. Se establece una relación en la que los hacendados ga-

rantizan a los indios: protección, posibilidades de reproducción, el pago al Estado del tributo, les garantizan un territorio de identidad, un asentamiento permanente a ellos y sus descendientes, liberándolos inclusive del pago de las mitas rotativas. A cambio de ello, los indios deben entregarle el 80 a 90% de la energía humana del titular y toda la familia nuclear o ampliada. (Ramón, 1987: 235 ss).

Esta relación hacienda-indios es en principio una relación de reciprocidad que parte de la matriz andina. Sin embargo, no se trata de una relación entre un Estado redistribuidor como el incaico y la sociedad, sino es la relación de un señor particular que no es el Estado con la sociedad. En este sentido, la relación hacienda-indios se parece más a la relación entre jefe redistribuidor-sociedad que se dio en los señoríos, empero, su diferencia radica en que el hacendado no está dentro del sistema de parentesco de la sociedad, está fuera de ella y es diferente a ella. Aún así, los indios se empeñan por imponerle algunas condiciones, se empeñan por controlarlo tal como hacían con los señores andinos.

Obviamente, la relación entre hacendado y sociedad era demasiado diferente como para lograr un control sobre este señor. Sin embargo, los comportamientos indios al interior de la hacienda, como los rituales de cosecha, la ocupación del espacio, el derecho a pastos, leña y agua, el control de la tecnología, pueden interpretarse bajo esta concepción.

La mediación que produce la hacienda entre Estado y sociedad adscrita a ella, va creando como experiencia de las sucesivas generaciones una concepción del poder muy acotada a esa experiencia inmediata. En los indios de hacienda se debilita mucho la idea de señorío y la propia idea de Estado, produciéndose una progresiva comunalización. Estamos aquí frente a una sociedad comunal, sin Estado y contra el Estado, creada especialmente por la diferencia que constantemente impone el hacendado entre él y la sociedad. Aunque los indios quieren entenderlo como un señor redistribuidor, el hacendado entiende su relación con los indios bajo la óptica del paternalismo, propia de un señor dueño de tierras y de hombres con su servidumbre. La permanente

asimetría y diferencia del patrón acentúan su separación de la sociedad frente al punto de vista indio, prevaleciendo entonces la idea de la comunalización más extrema, en la que la sociedad no tiene Estado y está contra él.

II. El convulsionado siglo XVIII: proyecto y derrotas andinas

Entre 1700 y 1803 la Real Audiencia de Quito vivió un "proceso de revueltas" indias. Muchas de ellas alcanzaron gran envergadura, fueron verdaderas rebeliones. Cuarenta y cinco revueltas han sido contabilizadas en esos 73 años. Trece de ellas se realizaron entre 1700 y 1760. Pero, la movilización india se concentró entre 1760 y 1803, verdadero ciclo revolucionario andino: 32 revueltas se sucedieron por toda la Audiencia, con mayor fuerza en la Sierra Centro-Norte en la que se concentraron 27, sólo 4 en la Sierra Sur, 1 en el Oriente y ninguna en la Costa. (Ver Anexo I).

La concentración de las revueltas en la Sierra Centro-Norte obedecía a tres hechos fundamentales: primero, es la región más castigada por la crisis. Hay signos e indicadores muy claros que lo demuestran: dismantelamiento de obrajes, escasez de dinero, emigración de las ciudades y un crecimiento de las recaudaciones tributarias, que no expresan bonanza, sino un endurecimiento de las políticas de la Corona y la Real Audiencia. Hay entonces una clara relación entre crisis económica y revueltas indígenas; segundo, la Sierra Centro-Norte es la que concentra el mayor número de indígenas de la Real Audiencia y su peso demográfico sobre los blanco-mestizos todavía es mayoritario. Para 1785, la población total de indios es de 263.313, constituyendo el 65.2% de la población total de la Audiencia. (ANH, Q. Empadronamientos C.26). De ellos, 193.994, o sea el 72.3%, viven en la Sierra Centro-Norte y son 2.6 veces más que los blancos; y tercero, es la región en la que mejor se conservaron los señoríos étnicos, sobre cuyas redes sociales fueron posibles las revueltas.

Las revueltas indias se movieron entre dos plantea-

mientos políticos: el primero puede englobarse en lo que hoy diríamos la lucha por un pacto justo, vale decir, la protesta contra las rupturas de los acuerdos sociales conseguidos con el Estado y las haciendas, ocasionadas por las políticas fiscales y económicas de la Real Audiencia y por el endurecimiento de las relaciones entre las hacienda-obrajes y los indios, resultado de los intentos de los terratenientes por descargar la crisis en sus trabajadores. Luchar por un pacto justo con el Estado y sistema hacendario, plantea el reconocimiento y autoidentificación india como una fuerza negociadora. Ello significa que funcionaba una forma organizativa en el mundo indígena que les daba coherencia. Esa fuerza organizativa no era otra que las redes sociales que funcionaban en el espacio de cada señorío, que aunque muy debilitado en la jerarquía cacical, en sus instituciones de redistribución, de control del espacio, conservaba fuertes lazos de parentesco, de relaciones interfamiliares, de unidades culturales. Por ello, las grandes sublevaciones, como la de Otavalo de 1777 o la de 1797 de Riobamba, englobaban todo el espacio de un señorío o de una confederación de señoríos. La rebelión de Otavalo articuló todo el espacio de los señoríos Carangues-Otavalos y Cayambes (entre el Guayllabamba y El Mira), mostrando que aunque las jefaturas cacicales estaban muy debilitadas y no cumplieron ningún papel relevante en este levantamiento, sin embargo, funcionó el tejido social anudado en todo ese territorio en cientos de años, la Sierra Norte funcionó como una zona étnica.

La existencia en el fondo mismo de las revueltas, de la antigua organización de los señoríos, permitió que en algunas grandes rebeliones apareciera un segundo planteamiento: el proyecto explícito de los señoríos. Más allá de luchar por el mantenimiento de los pactos sociales logrados, algunas rebeliones plantearon la autonomía del señorío frente al poder colonial.

La sublevación que más claramente plantea la ruptura del poder colonial y la autonomía del señorío es la rebelión de Riobamba de 1764. La sublevación fue preparada cuidadosamente con largos meses de anticipación formulando un

programa explícito que muestra con claridad su intencionalidad política. El plan buscaba: a) eliminar a todos los hombres blancos, excepto a los curas a quienes se los castraría y mantendría en sus actividades religiosas, y a las mujeres que se les perdonaría la vida bajo condición de perpetua servidumbre; b) la quema y destrucción de la ciudad de Riobamba, de las instituciones coloniales, especialmente el Cabildo; c) la organización de un gobierno indígena, un señorío andino regido por dos reyes que habían sido educados para el efecto, un Obando y un Guaminga. El radio de la sublevación abarcó no sólo Riobamba, sino que llegó hasta Ambato y Latacunga, vale decir, el espacio del antiguo señorío de los Puruhaes (Moreno, 1978:44-102).

El programa indígena, en síntesis, reivindica el territorio del antiguo señorío Puruhá, plantea una organización andina del señorío sobre la base de una diarquía, busca eliminar a todos los españoles varones y las instituciones coloniales e intenta incorporar de manera subordinada a los clérigos y las mujeres. Este programa anticolonial no busca crear ningún nuevo tipo de estado, ni tiene conexión alguna con el futuro Estado nacional criollo, busca en concreto autonomizar al señorío Puruhá, organización política que obedecía a la experiencia acumulada en muchos años antes de la presencia española y que respondía a su capacidad de convocatoria y movilización real para 1764, en el que parecía imposible armar un proyecto unitario para todos los indios de la Audiencia o de la región andina, pero sí, unir a los indios de un señorío antiguo por sus vigentes lazos de afinidad, su homogeneidad cultural y por sus redes sociales y organizativas que aún subsistían.

Las sublevaciones indígenas del siglo XVIII en la Audiencia de Quito, no intentaron crear ningún Estado andino, como si la memoria del Tawantinsuyo hubiera perdido vigencia, como si la cultura de la revuelta indígena hubiera seleccionado su experiencia más profunda y cotidiana como modelo organizativo de vida y de combate, una verdadera unión de cotidianidad e ideario político, entre la reproducción social y programa, de ahí la fuerza y capacidad de con-

vocatoria de la propuesta india. Sus programas verbalizados o no, estaban dirigidos a reconstruir la organización del señorío, por tanto se dirigía explícitamente a los indios portadores de esa memoria histórica. Cuando se dirigía a otros sectores no indios como los curas, las mujeres blancas y los mestizos, el proyecto indio les proponía integrarse de manera subordinada a la organización del señorío andino.

Obviamente, la propuesta india a los curas y a las mujeres blancas de integrarse al señorío no les atraía. Su aliado natural pudieron ser los mestizos. En algunas de las sublevaciones, muchos mestizos participaron activamente. Empero, tal participación se debía más a un sentimiento común de repudio al poder colonial en el contexto de la crisis antes que a un acuerdo por reconocerse convocados a participar en las estructuras del señorío étnico.

Nos parece que la gran derrota de las sublevaciones indígenas del siglo XVIII, no se debió a las diferencias de las armas, que fueron muy importantes en el pasado, sino a las características del proyecto indígena que buscaban autonomizar sus señoríos étnicos, proyecto que cortocircuitaba cualquier alianza con los mestizos e incluso con el propio sector "progresista" de los criollos, que comenzaba a desarrollar su pensamiento. El otro problema surgía de la diversidad andina, sobre todo de los indios de hacienda que habían optado por la más extrema comunalización.

III. El Estado nacional criollo: el pensamiento sobre el indio

Entre 1805 y 1822 sólo se registran dos revueltas indígenas. La iniciativa política ha cambiado de actor. Tras la derrota india, los criollos asumen la conducción de la lucha anticolonial, especialmente desde 1809 a 1822.

La propuesta criolla de crear Juntas Patrióticas autónomas, primero, y la de crear un Estado nacional en segunda instancia, atrajeron sin duda a criollos, seglares y religiosos, así como a la creciente masa de mestizos. El proyecto criollo tenía una vocación más global que el proyecto indio de los señoríos y permitía una alianza interclasista. De ahí su po-

tencialidad, de ahí la toma de la iniciativa de la lucha anticolonial por los criollos.

La propuesta criolla no venía de una acumulación continuadora de la historia acuñada por los indios, venía de la acumulación histórica de los criollos que desde una versión tradicional del poder y la sociedad buscaban su autonomía de España. Nos parece pertinente entonces, comenzar discutiendo los elementos de la constitución del pensamiento criollo.

El pensamiento criollo sobre el Estado nacional. - En 1789, el Jesuita Juan de Velasco terminaba en Faenza sus tres tomos de la "Historia del Reino de Quito en la América Meridional" iniciando una discusión apasionada, pero no saldada sobre el "problema nacional".

Velasco, un adelantado del pensamiento criollo, había sustentado en su historia tres tesis muy sugerentes para el debate sobre el problema nacional:¹ primero, planteó que el territorio ocupado por la Real Audiencia de Quito no provenía de una arbitrariedad española para crear Audiencias con límites antojadizos o guiados por la mera racionalidad administrativa, sino sostuvo, que ese territorio tenía una justificación histórica, socio-política y cultural, al haber sido el asiento del Reino de Quito. De este modo, la Audiencia no era sino una continuidad del Reino de Quito que había sido creado por los Scyris y continuado por Atahualpa tras un lapso de adscripción subordinada al Tawantinsuyo, y que en su lucha con su hermano Wascar sólo pretendía recuperar los territorios del antiguo Reino. Esta tesis fundaba dos elementos centrales del posterior pensamiento criollo: un territorio con densidad histórica y cultural; y la idea de la "continuidad histórica" por la que los criollos se asumían como los herederos y continuadores de los Scyris. Ambas tesis, se constituyeron en elementos claves de la "nacionalidad criolla".²

Segundo, Velasco sostuvo una enconada defensa de América, llena de brillantes argumentaciones en contra de los filósofos de la ilustración europea, Guillermo Roberston, Cornelio de Pauw, Guillermo Raynal y Juan Luis Leclerc

(Conde de Buyffon), para demostrarles que América era parte del mundo antiguo y civilizado, que sus tierras tenían igual o mayor potencialidad que las que habían permitido grandes desarrollos de los reinos minerales, vegetales, animales y racionales; y en particular para demostrar que los indios de Quito habían creado y participado de una civilización muy respetable. La prolija y sagaz defensa que hace Velasco de los indios, bien podría estar en la galería de los americanismos más progresistas, pero su propuesta política no conducía a devolverles el poder a esas etnias tan vindicadas y glorificadas. Evidentemente, Velasco no podía proponer otra cosa que mantener el estatuto de colonia de estas tierras, pero cuando hace el análisis del "carácter moral de los indios" y "de las otras clases de personas", fácilmente se comprueba que reconoce los mejores atributos y potencialidades históricas a los criollos, a los que describe como "dóciles, humanos, corteses, liberales y amantes de los extranjeros, que estiman mucho; inclinándose a la piedad, y de capaz, y desvelado ingenio" (T.1:357).

En cambio desprecia con los peores calificativos a los "mestizos, negros, mulatos y zambos" en los que dice "reinan los vicios, la embriaguez, el ladrocinio y la mentira" (Ibid), obviamente en este sector social y étnico, tampoco puede haber potencial histórico. Mientras, del restante sector, los indios, de su grandeza y esplendor habla en pasado, pero para la actualidad (la de los años en que escribe) los encuentra sumamente menguados por el hecho colonial, proponiendo (y cita varios ejemplos al respecto) que sólo una adecuada instrucción los puede elevar y redimir. Por instrucción debe entenderse una buena cristianización e integración. Queda claro entonces, que el sector social con futuro y capaz de dirigir los procesos históricos, no son sino los criollos, elemento político que servirá de justificación ideológica para la toma de la iniciativa de los criollos.

La tercera tesis de Velasco reclama para la religión católica un gran papel en la historia de América, distinguiéndose por su "pureza y abnegación" como "carácter particularísimo, que distingue a la misión española en todo el mun-

do" (T.1: 359). Su tercer tomo, el de "Historia Moderna" está dedicado a examinar la labor misionera de la Iglesia. Aparece en principio como un corte abrupto de su línea de pensamiento: de una historia que busca fundar un territorio y una clase, los criollos, como los herederos y continuadores de su desarrollo, cambia sin un tejido suficiente su argumento, pasando a examinar la Historia Moderna, es decir aquella que va desde 1551 a 1789 a través de la actuación de la Iglesia. Este corte lo saca de los núcleos del poder, lo saca del análisis de problemas centrales como el sistema de hacienda, los obrajes, la relación indios-estado colonial, llevándolo a la periferia amazónica, a las labores misioneras de la Iglesia, especialmente de los "hijos de Loyola", empero, no lo aleja de sus tesis centrales, usa en este caso la "hipérbole", es decir, hace un giro historiográfico y argumentativo para añadir otro elemento a sus tesis: los misioneros aparecen como la punta de lanza de la integración de etnias periféricas, como los defensores del territorio frente al avance portugués, pero sobre todo, aparecen como la encarnación de la verdadera religión, limpia de la corruptela europea, idea que será retomada por el pensamiento criollo, especialmente en la sublevación de 1809, en la que participaron enormes contingentes de curas con el Obispo Cuero y Caicedo a la cabeza en una especie de guerra Santa para implantar la verdadera religión en este pedazo de América:⁵ la utopía religiosa se unía a la idea del territorio y la dirección del proceso por los criollos.

Juan de Velasco constituía la acumulación histórica de varias tradiciones: de la vieja tradición humanista lascasiana que había reivindicado al indio y soñado en una religión verdadera; del humanismo ilustrado o emergente como diría Roig (op. cit.: 43), que dio lugar a formas expresivas directas; de su doble circunstancia de criollo y jesuita expulsado, en fin, de la posibilidad de repensar "su Patria" desde Europa, con Estados nacionales en formación.

El pensamiento de Juan de Velasco contenía todos los elementos para fundar un pensamiento criollo radical sobre "la nación ecuatoriana". Radical en el sentido de proponer

la constitución de un Estado nacional sobre la herencia del "Reino de Quito" y la continuidad de la Real Audiencia, la integración de los indios vía instrucción y abnegada cristianización, la verdadera religión como utopía posible y la dirección criolla de esa constitución. De la fuerza propositiva de esta tesis nació la enorme influencia que tuvo en la segunda mitad del siglo XIX y en el XX en el pensamiento liberal.

Sin embargo, el pensamiento radical y utópico de Velasco no se encarnó enteramente en los criollos. Incluso su tardía publicación en 1841 conspiró en contra de su mejor conocimiento en Quito. En el fondo, esa acumulación histórica de Velasco no fue compartida, ni habían condiciones para ello, por pensadores criollos que pudieran asumirla. Un contemporáneo suyo, Espejo, muestra algunas diferencias frente a la utopía de Velasco. El punto en el que se notan ideas disímiles, fue la forma de integrar al indio.

Se ha comentado con insistencia de la cercanía entre el pensamiento de Velasco con el de Espejo. Cercanía de dos pensadores ilustrados, compartían la idea de que América se convertiría en "el centro de la religión católica", hasta se han citado dos hechos que corroborarían esas proximidades: el "discurso sobre el establecimiento de una sociedad patriótica en Quito" de Espejo, fue pensado por algunos jesuitas criollos desterrados como el prólogo para la historia de Velasco, (Paladines, 1981: 41). El propio Espejo en su periódico "Primicias de la Cultura de Quito" N°2 del 19 de Enero de 1792, había escrito encantado que "su Patria" ya tiene historia: la que acaba de escribir el P. Juan de Velasco. (Salvador Lara, 1977:485). No hay duda de las convergencias, pero hay una notoria diferencia en el modo de integración del indio.

Espejo, en efecto, creía que en la educación, en la ilustración, en la capacidad iluminadora de las artes, el evangelio, las letras y la ciencia para "mejorar" las instituciones, las costumbres y resolver los problemas de la Real Audiencia; pero también creía en la coacción como forma de desindianizar e

integrar a los indios. En sus "Reflexiones sobre las Viruelas" plantea un conjunto de medidas preventivas, curativas, pero también compulsivas para "mejorar" las costumbres de indios y mestizos, inspirado en los conocimientos científicos de la época; en la "Defensa de los Curas de Riobamba" critica al Lcdo. Vallejo la idea de que las fiestas indias son nocivas al fisco, la agricultura, la manufactura y el comercio. No lo hace desde la perspectiva del derecho indio a la diferencia, sino desde su funcionalidad al sistema colonial y mercantil: las fiestas activan la demanda indígena estimulando su necesidad de trabajar, producir y vender. Propone al mismo tiempo la libertad personal de los indios, critica las formas serviles y compulsivas de sujeción y control de esta fuerza de trabajo, confiando en que la libertad del individuo active su incorporación a la civilización. Y para conseguir esa libertad individual frente a la enconada resistencia comunitaria de los indios, no ve otra forma que "desindianizar" al indio, como claramente lo sostiene en "Voto de un Ministro Togado": "en mi juicio -(habría que)- obligar a los indios a que vistiesen a la moda española, y que hablasen nuestro idioma, sería bastante para que ellos fuesen absolutamente conquistados y se formasen vasallos fieles y hombres de conocida religión". (Espejo, en Paladines 1981: 273).

La idea de reemplazar el quechua por el español no era nueva, había estado en el centro mismo del debate desde el siglo XVI: se acusaba al quechua de no tener los suficientes elementos abstractos para permitir la explicación de los misterios de la religión católica, ni para civilizar al indio, debate que había originado una cerrada defensa de los humanistas, desde las Casas, Fray Domingo de Santo Tomás, hasta el propio Juan de Velasco. Para fines del siglo XVII, las cosas a nivel de las decisiones políticas se habían definido en favor de la enseñanza en español; a nivel de las ideas la escolástica legitimaba con fuerza al poder colonial, de tal modo que la defensa de América pasaba por la defensa del quechua. Es precisamente frente a este punto en el que Espejo transige, abandonando uno de los más caros planteos de la tradición humanista.

Para justificar o al menos explicar su disidencia, podría argumentarse que Espejo creía erróneamente que el progreso sería posible en la Audiencia por la vía de la unificación de la lengua, como sostiene Roig (op-cit: 70) o vio en el aprendizaje del español la posibilidad de que el indio participe políticamente en el proyecto criollo, que logre entender las formulaciones del momento, por ello declara:

“La imbecilidad de los indios, no es imbecilidad de razón de juicio ni entendimiento, es imbecilidad política, nacida de su abatimiento y pobreza” (ibid: 70). Espejo intuye mejor que nadie la diferencia política real entre indios y criollos: se trata de una diferencia de proyectos, de una acumulación histórica diferente que lleva a los indios a plantearse la autonomía de los señoríos étnicos como propuesta política, bien distante, inentendible por el proyecto estatista criollo y viceversa.

A esa altura, el quechua era un símbolo de identidad andina, de resistencia, ello lo entendía bien Espejo, claramente piensa que si les quitan el idioma serán “absolutamente conquistados”. Por eso, la idea de suplantar al quechua por el español se convertirá más tarde en un pensamiento genocida del darwinismo social criollo.

Las diferencias entre Velasco y Espejo, ilustran claramente que el pensamiento criollo no era unitario, expresaba diversas tradiciones y utopías en debate. El pensamiento criollo atravesaba por un momento de salto de una conciencia en sí a una conciencia para sí, de un autoreconocimiento, de una valoración de sus potencialidades a la formulación de un ideario de cambio, a la concreción de propuestas que atrajeran a distintos estratos sociales y grupos étnicos a su proyecto.

El autoreconocimiento criollo se expresó en lo político en el reclamo de la igualdad entre los españoles de Europa y los españoles americanos a través de las Cortes de Cádiz. De este proceso derivó la idea de la autonomía americana con las “Sociedades de Amigos” o las “Sociedades patrióticas”, que introdujeron también un nuevo elemento: la idea del país americano, idea que en la estructuración de las “Socie-

dades” tomó características regionales en espacios económicos y políticos regionales construidos por la propia Colonia, que fueron un antecedente de las repúblicas.

Para los años finales de las Cortes de Cádiz, los representantes americanos ya comenzaron a hablar más de sus regiones, reinos, o espacios territoriales que de América toda. Un discurso preparado por los diputados a las Cortes, Rodríguez de Soto y Mariano Valdivieso, clarifica bien esta idea en 1821:

“la situación local, la importancia, la riqueza del suelo, y la población, presentaban la necesidad de erigir en Quito un gobierno separado de Santa Fe, capital de la Nueva Granada y del Virreinato de su nombre. Quito última corte de los emperadores incas, perteneció siempre al Perú; y como parte de este todo, los usos, las costumbres, el traje y el idioma, conservados con muy poca alteración por sus indígenas, distan de los de la Nueva Granada en que o por Gobierno aislados en la antigüedad, o por un genio susceptible de variación, nada resta a sus habitantes de lo que fue ... Quito parece que reclama en justicia la separación del virreinato de Santa Fe, y que por el término jurisdiccional de su Audiencia se le erija en Capitanía general independiente de todo otro Gobierno limítrofe ...”⁴

De cuerpo entero el pensamiento criollo: asumen como territorio diferenciable el de la Audiencia de Quito, fundan su diferencia en las costumbres, idioma y cultura de sus habitantes, se consideran continuadores de la última corte Inca de Atawalpa y se reclaman una sociedad homogénea por dentro de estos linderos. En este sentido, el pensamiento criollo fundador del Estado ecuatoriano tuvo una vocación nacional, un planteamiento articulador para un territorio tan cruzado por lógicas regionales, por diferencias étnicas y por la ausencia de una real soberanía territorial. El Ecuador, visto desde estas diferencias, parece un país imposible⁵ pero, se constituyó y sobrevivió. Las diferencias regionales encontraron elementos de unidad, no sólo en el creciente eje político económico Quito-Guayaquil y Cuenca, sino en su “justificación histórica” y en la utopía religiosa

que sirvieron de base ideológica, mucho más que las propias ideas políticas de libertad, ciudadanía, independencia.

El proyecto criollo tuvo una real capacidad de convocatoria interclasista y fue desestructuradora de la periferia étnica. Muchos indios ladinos y sobre todo los mestizos se sintieron convocados. La ostensible baja del peso demográfico indígena frente al abrumador crecimiento de mestizos; el fracaso criollo de cristianizar o integrar y ciudadanizar al indio, crearon tres comportamientos en la escena nacional del siglo XIX: primero, un discurso racista tipo darwinismo social; segundo, una paulatina salida del indio de la escena nacional; y tercero, la delegación del problema indio a las ciudades menores y poderes subalternos. Los indios por su parte reforzarán su comunalización como respuesta defensiva. Esa será la dinámica que adquiera el problema indio frente al estado nacional en el siglo XIX.

IV. La capacidad de convocatoria del proyecto estatista en la sociedad india y mestiza: estudio de caso

Continuar la discusión de la relación Estado nacional-indios por el lado del debate nacional, constituye una limitación a la hora de entender los mecanismos internos de dominación. Ellos mejor se revelan en un estudio de caso en una pequeña región, delegación implícita que trasladaba el problema indio de la escena nacional a la local. En ese nivel del análisis, la relación no sólo se plantea entre el Estado nacional y los indios, sino entre sociedad nacional ecuatoriana en su conjunto con los indios.

Tomado así el problema, como una relación global entre dos sociedades civiles que incluye la relación Estado-indios, la coyuntura de creación del Estado nacional entre 1810-1860 transforma las relaciones coloniales. No suscribimos por incompleta la idea de que no hay cambios en la relación indios y sociedad colonial, luego de la Independencia. Sostenemos la idea de que los cambios son profundos, aunque ellos entrañen la continuidad de la dominación.

En la coyuntura de creación del Estado nacional, aparecerán en el ámbito analizado dos nuevos actores o mejor dicho se redefinirán. La fuerza que alcanzan redefinirán las relaciones entre sociedad local blanco-mestiza e indios y Estado nacional-indios.

Examinemos en principio los dos cambios más significativos en el contexto cayambeño, que dan lugar a la redefinición de los actores. Los dos cambios tienen relación con: a) el crecimiento de los pueblos, sobre la base de mestizos y blancos pobres que reclamarán el acceso a una parte de la tierra, el uso de alguna fuerza de trabajo indígena, controlarán parte del intercambio regional y lucharán por convertir al pueblo en el centro ritual-administrativo que dispute a la hacienda ese papel; y, b) el crecimiento de los indios libres que asumen dos posibles opciones: el camino de la mestización o el de la reagrupación en la altura, creando un sistema agrícola específico, el de la papa-cebada-haba-lana.

Para ilustrar con algunos datos empíricos estos procesos, examinemos unos cuantos indicadores que así lo muestran:

Veamos en primer lugar, un cuadro de la evolución demográfica de Cayambe, entre 1700 y 1850, distinguiéndola según filiación étnica.

AÑOS	POBLACION TOTAL	INDIOS	%	BLANCO MESTIZOS	%
1720	4691	4657	99,2	34	0,72
1780	6238	5959	95,5	279	4,47
1825	6025	5243	87,02	782	7,95
1862	10104	6430	63,06	3674	36,4

ANH,Q, Indígenas C. 37 y 38; Empadronamientos C. 26.

Los datos son extremadamente elocuentes. Mientras los indios crecen a una tasa de 0,22 entre 1720 y 1862, en cambio los blanco-mestizos que forman los pueblos de Cayambe, Cangahua y Otón, lo hacen a un ritmo espectacular

con una tasa del 3,35%, 15 veces más alta que la de los indios. El momento de más alto crecimiento se da entre 1825 y 1862, coyuntura de constitución del Estado nacional, en el que crecen a una tasa de 4,2% anual. En verdad, hasta 1720, incluso hasta 1780, el universo de pueblerinos blanco-mestizos es casi insignificante en los pueblos, la mayoría de estos espacios son controlados por indios libres que fueron reducidos en el siglo XVI. Pero a partir de 1800, los pueblos en el área cambiarán de estatuto étnico, se convierten en pueblos de blanco-mestizos, en tanto los indios libres son desplazados a la periferia o a pequeños reductos cercanos a los pueblos y cercados por haciendas.

Otro indicador de la importancia de este sector de blanco-mestizos pueblerinos es el control que logran de algunas tierras y de su significativa participación en el comercio, particularmente en la arriería. Una información de Cayambe de 1808, registra ya su presencia: "los particulares pobladores algunos tienen el comercio del transporte, y algunos un corto cultivo; y generalmente los frutos que se cosechan son trigo, cebada, papa, muy poco maíz, habas, lentejas, alverjas, y estas legumbres en cantidad muy limitada" (ABC, Q, I, 1808: F 274r-275r). En otro documento, de 1801, se especifica que en Cayambe hay 32 muleros dedicados a la arriería. (IOA, O, 1801, EP/J, 2a. Doc. 5).

Los pueblerinos van aumentando considerablemente el control de tierras durante todo el siglo XIX. A guisa de comparación: en 1700, se contaron en Cayambe 37 propietarios, 9 de los cuales eran grandes propietarios que accedían al 84,8% de la tierra y los 28 restantes accedían apenas al 9,85% de la tierra. Ciento sesenta y tres años más tarde, en 1863, se contabilizan 82 propietarios, de ellos 8 grandes terratenientes radicados en Quito poseen propiedades avaluadas en más de 50.000 pesos cada una; en el siguiente estrato están 22 cayambeños que tienen propiedades entre 10 y 42 mil pesos y los 52 restantes también cayambeños poseen propiedades avaluadas entre 200 y 9 mil trescientos pesos. (ANH, Q, Tierras, C. 108). No se trata de una simple subdivisión de los predios sin afectar a la hacienda. Si sumamos

todos los avalúos, las tierras en propiedad en Cayambe valdrían 1'187.700 pesos. De ellas, los 8 grandes propietarios controlan el 70,0% de la tierra y el 30,0% restante lo controlan los 74 medianos y pequeños propietarios. Vale decir, los términos se han modificado en 20 puntos: los grandes hacendados, que controlaban del 90% de la tierra en 1700 han bajado al 70% en 1863; los pequeños y medianos del 9,25% han subido al 30,0%. Esta dinámica del sector pueblerino incide en la relación con la sociedad indígena y en la propia constitución de ese actor social pueblerino.

Otro sector que muestra cambios importantes es el de los indios libres, es decir aquellos que no estaban sujetos a la hacienda. Sus cambios, no son cuantitativos, sino cualitativos.

En el balance que hicieramos de 1685, el 20,75% de los indios de Cayambe fueron numerados como libres. Estos 579 indígenas provenían de los 7 ayllus o parcialidades de Cayambe, en porcentajes diversos:

		%
Yanaconas	172	29.7
Guachalas	101	17.4
Mindalaes	99	17.09
Cayambes	82	14.16
Quinchoango	70	12.08
Pulamarín	55	9.49
Quiloango	?	?

(IOA, O, 1685, Numeración de Sola y Ros.)

A estos indios libres de procedencia local, se agregaron en 1720 un pequeño contingente de indios forasteros y vagabundos, 197, que llegaron a Cayambe. Ellos se desglosan así:

Vagabundos	125
Forasteros de Latacunga	51
Forasteros de Pasto	12

Forasteros de	
Riobamba	9
TOTAL	97

(ANH,Q,Indígenas, C. 37 y 38).

Los porcentajes generales entre indios sujetos a la hacienda e indios libres no han cambiado hasta un siglo más tarde, de acuerdo a un informe de 1804-05. (Oberem, 1981:348).

	1685		1804-05	
	No.	%	No.	%
Libres	579	20.70	1033	20.1
Sujetos	2182	78,1	4080	79.8

Sin embargo de que los porcentajes no han cambiado, han ocurrido varios fenómenos: los indios libres han sido concentrados en cuatro lugares: 124 viven en el pueblo recientemente creado de Cangahua, sirviendo como mingueiros para el mantenimiento y construcción del pueblo; otros 138 viven a una legua al sur de Cayambe, en un sitio llamado Pingulmí, del que se comenta que hay muy "poco de tierra negra, porque lo más son lomas de cangahua, pencos, laderas muy estériles" (ABC,Q,1808, F275r); unos 210 indígenas viven cerca de Cayambe, en un sitio llamado "El Llano" (hoy Juan Montalvo) "con la pensión de servir al pueblo" (ibid: 276r) es decir, cumpliendo funciones iguales a los de Cangahua; y por fin, los otros 561 viven en el pueblo de Cayambe, empero, la mayoría de ellos son artesanos, arrieros o agricultores y están en pleno proceso de ladinización, serán reclutados por el proyecto ciudadano del estado nacional que se constituye.

Los indios libres optan entonces por dos caminos: el de la mestización vía incorporación al pueblo como arrieros y artesanos, cuestión que ya se la advertía desde 1685, pues la mayoría de comerciantes mindalaes se habían convertido en sombrereros, carpinteros, herreros, talabarteros, funciones que los habían liberado del pago del tributo. El otro camino, fue el de agruparse en una parcialidad en terrenos de mala calidad poco apetecidos por la hacienda y los puebleri-

nos, procurando contraer pactos de servicios con los blanco-mestizos de los pueblos y luchando fuertemente para mantener el control sobre la tierra asignada: 20 caballerías en Pingulmí, 6 caballerías en Cangahua y 20 cuadras en El Llano.

El crecimiento vegetativo de estos indígenas y las malas condiciones ecológicas en las que fueron ubicados, los obligará a desarrollar su ingenio para habilitar tierras de altura para la producción. Asistimos a una construcción de una zona de producción intensiva en la altura, llevada a cabo por los indios sueltos en los frentes de Pingulmí, Cangahua y Juan Montalvo.

No fue fácil construir la zona de producción intensiva en el páramo. En 1787 por ejemplo, la Real Audiencia intenta resolver la presión de los pueblerinos pobres de Cangahua entregándoles tierras realengas, bajo el mecanismo de "reversión de tierras" en los páramos de altura. El cura del lugar, Juan Cevallos y Donoso encargado de estas distribuciones de tierras confiesa ante los hombres su fracaso:

"siendo yo cura del pueblo de Cangahua, habré el espacio de 17 años (1787) fui comisionado para el reparto de terrenos en el punto nombrado Pucará (a 3.459 m.s.n.m), por lo que atendiendo al mérito de cada uno y número de familia que tenía cada fundador reparti a cada uno la porción de tierras y como fueron cincuenta caballerías de repartimiento no hubieron quienes quieran tierras por ser de tan rígido temperamento aquel paraje y solo se repartieron cuatro o cinco caballerías para que poblasen haciendo planta y los poseedores que tomaron terreno asignado ninguno ha subsistido como fundador ni ha hecho planta...". (IOA,O,EP, 2a. 1801).

Estos españoles y mestizos pobres justifican el abandono de las tierras por la rigidez del clima y la necesidad de dejarlas descansar. Vale decir, no lograron pasar del sistema no intensivo que precisaba largos años de descanso antes de iniciar nuevos cultivos a uno intensivo que les permitiera obtener una producción más o menos constante, con descansos cortos.

Años más tarde, en 1815 el mismo documento nos informa

que el punto "denominado Pucará" ha sido ocupado por indígenas que viven allí permanentemente, logrando "el milagro" de habilitar el páramo como zona de producción sostenidamente cultivada.

En síntesis, el aumento notable de blanco-mestizos en los pueblos, el peso que logran en la economía, su agrupación en las ciudades pequeñas, los convierte en un interlocutor del Estado nacional, en un sector que disputa el poder con los hacendados y es la sociedad blanco-mestiza que tiene un inmediato contacto con los indios, especialmente con los libres, ejerciendo la dominación interétnica y desarrollando con esos indios una relación social conflictiva.

Los mestizos pueblerinos se constituyen en la base social del creciente Estado nacional. Su adhesión al proyecto de ciudadanía que los aleja de la tributación indígena y los convierte en ciudadanos libres e iguales resulta una propuesta tan atractiva que están dispuestos, inclusive, a luchar por alcanzar y mantener ese estatuto.

En 1843, a escasos 21 años de la Independencia, se convulsionó el país con lo que entonces se llamó el "alzamiento de los pueblos". Varios pueblos de mestizos por distintos sitios del país se alzaron contra el intento del gobierno de imponerles un tributo igual al de los indios, conocido también como "contribución personal" o "contribución de blancos". Lo que más molestaba a los pueblerinos mestizos, conocidos como "la plebe", no era tanto lo gravoso del nuevo impuesto sino que los trataran como a indios.

En Cayambe, Pillaro, San Andrés, Guano, los motines de los mestizos dejaron varios muertos. En Cayambe, los tumultuosos mataron y arrastraron al Coronel Klinger, dueño de la hacienda Guachalá, al que se lo consideraba un firme simpatizante de semejantes impuestos. Los mestizos cayambeños liderados por Ramón Enríquez, Morán, platero de la plaza y de José Morales, músico, típicos representantes de la plebe, se alzaron ese 27 de Agosto de 1843, considerando aquella contribución como "impuesto degradante y perjudicial", contrario al "deseo de libertad", más aún, inadmisibles

para quienes habían participado en la lucha de Independencia. El defensor de los sindicatos, ponía el grito en el cielo, mostrando los méritos alcanzados en la guerra por sus defendidos. Le parecía un contrasentido, un equívoco del gobierno de la naciente República (IOA,O,1841:43; 682A-682P). Se diría que la participación en las luchas por la Independencia por parte de los mestizos, fue entendida como la carta de ciudadanía para alejarse definitivamente de la posibilidad de ser considerados indios tributarios. Así parece haberlo percibido el Gobierno, que terminó perdonando a los mestizos revoltosos: los mestizos se sentían parte del proyecto nacional.

Pero no sólo los mestizos. También algunos indios de los pueblos, Gobernadores y Alcaldes aculturados reclamaban prerrogativas exhibiendo su participación en las luchas de Independencia. Francisco Andrango, por ejemplo, se reclamaba legítimo Gobernador de indios de Cayambe en un pleito con el Cacique José Manuel Puento, por haber contribuido con vituallas y cargadores en las guerras contra el reducto hispano en Pasto (IOA,O,EP/J2a (457c)C.21); claro está eran unos pocos indios pueblerinos, funcionarios del régimen. En todo caso, muestra la fuerza que toma la convocatoria del proyecto nacional.

En esas condiciones, el mundo indígena se repliega, largos años en que parece perderse en la atomización que imponen las haciendas, los agresivos pueblos y la convocatoria del Estado nacional monocultural. Los indios en el siglo XIX, se ven urgidos a plantear una tregua no sólo con la hacienda sino con los propios pueblos. En Otavalo por ejemplo, tras la eliminación del tributo en 1857 y la principalización del trabajo subsidiario, el aparato de cobro del tributo pasa a control del Cabildo de Otavalo, órgano controlado por los ricos pueblerinos que conociendo todos los mecanismos que hasta ese momento habían utilizado los indios para eludir el tributo, rápidamente desarrollan una ofensiva sin precedentes que logra aumentar los rendimientos económicos de la cobranza y movilizar enormes cantidades de fuerza de trabajo indígena para las obras viales. (Ramón, 1986: mi-

meo). Como el Cabildo de Otavalo era subalterno de los poderosos terratenientes regionales que se movían desde Quito, su principal tarea era mantener los caminos a Colombia para el gran comercio y abrir la vía a Esmeraldas, obra que empleó miles de brazos indios, aunque jamás funcionó. Aquí, poder central y cabildo pueblerino se daban las manos en contra de los indios. Ello obligó a que los indios, sobre todo de las comunidades libres, debieran acudir a pactos con los hacendados para eludir el trabajo subsidiario y a establecer una tregua, a un pacto con los mismos pueblerinos, en función del cual los indios trabajaban en las obras viales y de construcción de la ciudad, en tanto el Cabildo les arrendaba los ejidos y tierras municipales, numerosas por cierto. La tensión interétnica, reforzada con el proyecto nacional, imponía un nuevo reto a los indios, que debieron plantearse una tregua en base a una relación asimétrica con los mestizos pueblerinos, a la sazón, entusiastas defensores de lo que se denominaba "los dulces bienes alcanzados con la libertad y la emancipación de España".

La relación indios libres-pueblos, la de indios sujetos-haciendas y la relación pueblos-haciendas, constituirá el marco en el que debemos continuar indagando los cambios operados en el siglo XIX.

V. Conclusiones

Nuestro argumento finalmente advierte que el proyecto nacional de los criollos no empataba con las concepciones andinas del poder y del Estado. Los pueblos norandinos habían participado activamente en la construcción de señoríos étnicos, unidades sociopolíticas en las que la sociedad controlaba al poder que no se había separado de ella. Esa era su tradición más larga y profunda. Pero también estas sociedades participaron de la construcción del Estado andino del Tawantinsuyo, bajo la idea de la construcción de un poder central recíproco, que a pesar de estar ya separado de la sociedad, empatara con las ideas de reciprocidad andina.

El estado colonial fue una ruptura de ambas tradicio-

El estado colonial fue una ruptura de ambas tradiciones, cuestión que ocasionó levantamientos y sueños por autonomizar a los señoríos y volver a un estado recíproco como el incaico. Sin embargo, la inviabilidad de estos proyectos llevó a la sociedad india a aceptar al estado tributario de los colonialistas a condición de mantener sus propias formas organizativas internas. La ruptura de ese delicado acuerdo, ocasionó el ciclo de levantamientos del siglo XVIII, en medio de una crisis económica muy profunda.

Los levantamientos andinos fueron derrotados y los señoríos fueron desarticulados totalmente. La resistencia india ya no tenía como espacio posible de referencia al señorío, aunque tal resquebrajamiento fue diferencial: en zonas como Riobamba, el señorío conservó su capacidad de convocatoria hasta 1871 con el levantamiento de Daquilema. Pero en general, cuando los criollos toman la iniciativa de la construcción nacional, la sociedad india se encontraba apenas resarciéndose de su derrota y buscando una nueva forma de resistencia.

La resistencia india en el siglo XIX, en medio de la construcción nacional, escogió la comunalización como su estrategia de vida. Por comunalización entendemos un fraccionamiento extremo de los señoríos, una tendencia estructural a la homogenización económica de la sociedad india en la que desaparecen los grandes señores, para ser reemplazados por pequeños "mandones" "cabecillas" o "curagas" como se los denomina. La sociedad india a su interior recupera todo el control sobre sus pequeños dirigentes, acentuándose entonces el carácter "primitivo" de una sociedad sin Estado y contra el Estado, forma radical de negar al Estado republicano y a la misma noción de estado en la sociedad.

Inesperadamente, hemos podido mostrar que el proyecto criollo logró atraer como su base de sustento a los mestizos y a los indios ladinos. Los mestizos en el censo de 1785 apenas eran el 6,7% de la población. En 1840, pasan a ser junto con los blancos la población mayoritaria, alcanzando el 53%. Los datos republicanos son generalmente inflados, pero constituyen sin duda un indicador del proceso. La

varita mágica de los criollos para atraer a los mestizos había sido la ciudadanización, entendida no como un sistema de participación en el ejercicio del poder democrático, sino como la carta de liberación del tributo. Junto a la ciudadanización, idea más bien liberal, la ideología que dio soporte a ese proceso fue más bien la conservadora-religiosa, pero, sobre este último asunto en este trabajo no hemos hablado.

NOTAS

1. La obra de Velasco es inagotable y permite diversas discusiones. Empero, aquí privilegiaremos sus tesis que sustentarán luego al pensamiento criollo sobre el problema nacional. Estamos de acuerdo con Arturo Roig sobre la necesidad metodológica de recuperar su obra como un pensamiento total, no parcial. Un ejercicio de un abordaje adecuado, hace Roig en su magnífico trabajo *Humanismo en la segunda mitad del Siglo XVIII*, Primera Parte.
2. Velasco, como es bien conocido, homologa a los Scyris con los Incas, para historizar en épocas aproximadas su expansión. El enfrentamiento de estos Reynos que se resolvió con la conquista incaica y la fusión de las estirpes, perfeccionó a las culturas y en particular a los Scyris, para más tarde explicar las guerras de sucesión imperial como una nueva coyuntura de enfrentamiento de los Reinos, en condiciones de una correlación de fuerzas favorables a los quiteños.
3. Danielle Demélas e Ives Saint-Geours, en "Une Révolution Conservatrice à Fondement Religieux: l'Equateur (1809-1875)", demuestran que la sublevación de 1809 que dio origen a la Junta Soberana, interpretada por la historia criolla como el primer movimiento emancipador, tuvo mucho de guerra religiosa "un tercio de los insurgentes eran clérigos, y casi cerca de la mitad de la iglesia de la ciudad estaba comprometida" en, Deler, J.P. y Saint-Geours, *Estados Nacionales en los Andes*.
4. Rodríguez de Soto y Mariano Valdivieso, Nota que acompaña A.S.M. los infrascritos diputados a Cortes nombrados por las provincias de Quito en 26 de Agosto de 1814, sin estar en ejercicio, y con solo el objeto de cubrir su deber en la parte que alcanzan, y satisfacer la confianza. Arturo Roig, *Pensamiento Ilustrado*
5. Ver por ejemplo, Rafael Quintero, "El Estado Terrateniente del Ecuador (1809-1895)", en *Estados y Naciones en los Andes*.

BIBLIOGRAFIA

ARCHIVOS

ANH, Q. Archivo Nacional de Historia, Quito
IOA, O Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo
ABC, Q Archivo del Banco Central, Quito

LIBROS Y ARTICULOS

CLASTRES, Pierre

1981 *Investigaciones en Antropología* (Barcelona: GEDISA)

CONAIE

1989 *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo* (Quito: ABYA YALA)

COSTALES, Piedad y Alfredo

1987 *Los Lactarios* (Quito, CCE)

DEMELAS, Danielle e Ives, SAINT-GEOURS

1986 "Une Révolution Conservatrice à Fondement Religieux: l'Equateur (1809-1875)" en J. P. Deler e I. Saint-Geours (eds.), *Estados Nacionales en los Andes* (Lima: IEP), Tomo II

MORENO, Segundo

1976 *Las Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito. Desde Comienzos del Siglo XVIII hasta Comienzos de la República.* (Quito: PUCE)

MURRA, John

1980 "Guamán Puma, Etnógrafo del Mundo Andino", en J.V Murra y R. Adorno (eds.) *Guamán Puma, El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (México: Siglo XXI)

OBEREM, Udo

1981 "Indios Libres e Indios Sujetos a Haciendas en la Sierra Ecuatoriana a fines de la Colonia" en Udo Oberem y Segundo Moreno (eds.), *Contribuciones a la Etnohistoria Ecuatoriana* (Otavalo, IOA)

QUINTERO, Rafael

1986 "El Estado Terrateniente del Ecuador (1809-1895)", en J.P. Deler, e I. Saint-Geours (eds.), *Estados Nacionales en los Andes* (Lima, IEP)

RAMON, Galo

1986b "La Visión Andina Sobre el Estado Colonial", *Ecuador Debate*, (Quito) N°12, pp. 79-100.

1986a "El Cabildo de Otavalo" (Quito, CAAP), ms.

- 1987 *La Resistencia Andina. Casambe 1500-1800* (Quito: CAAP)
 1990 *El Poder y los Norandinos* (Quito: CAAP)
- ROIG, Arturo
 1984 *Humanismo en la Segunda Mitad del Siglo XVIII* (Quito, BCE), Primera Parte
- SALOMON, Frank
 1989 "Crisis y Transformación de una Sociedad Invadida" en Enri- que Ayala (ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito, CEN), Vol. 2
- VELASCO, Juan
 1977 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (Quito, CCE), 3 vol.

ANEXO I

Naturaleza de las rebeliones

Año	Sitio	Sujeto Social	Planteamiento
1700-			
1711	Píllaro	Indios de la Sierra Central	Contra intento españoles de apoderarse de sus tierras.
1706	Pomallacta, Tunga y Tsachilas	Indios de Sierra Central y Costa.	Contra reducción de 13.000 indios.
1707	Gaes del Napo	Indios Amazónicos	Contra presencia española. Huyen reducciones.
1730	Pomallacta	Indios de la Sierra Central	Ruptura pacto social: intento de terratenientes de anexarse tierra. Mantenimiento autonomía de señores.
1737	Cahuamares, Cahuaches y Maguas del Napo	Indios Amazónicos	Contra maltratos, abusos y trabajos forzados.
1745	Payaguas y Secoyas	Indios Amazónicos	Contra explotación y reducción española.
1746	Sigchos, Toccozo	Indios mitmas de hacienda Sierra Central	Alboroto neoincanista, secundando alzamiento de Juan Santos Atawalpa.
1748	Ichibamba en Riobamba	Indios gañanes de Sierra Central	Contra gañanía.
1749	Payaguas y	Indios Amazónicos	Contra reducciones y presencia española. Huyen e

ANEXO I
Continuación

Año	Sitio	Sujeto Social	Planteamiento
1752	Secoyas Quisapincha en Ambato	Indios Sierra Central	incendian pueblo. Contra la doctrina
1753	Napo	Indios Amazónicos	Contra reducción y presencia española.
1753	Cahuamares del Napo	Indios Amazónicos	Contra presencia españoles.
1760	Alausí	Indios Sierra Central	Defensa miembro del grupo étnico. Contra curas que permitieron apresamiento de un indio escondido en Iglesia.
1764	Riobamba, Cajabamba San Luis	Indios llactayos y forasteros, Sierra Central	Oposición a numeración de forasteros. Contra blancos y mestizos apoderados de tierras de comunidad. Presentan programa de autonomización de señorío.
1765	San Bartolomé Jima y Raran- ga (Cuenca)	Indios Sierra Sur	Contra cobrador de diezmos. Le quitan ovejas recaudadas. Es una pequeña revuelta.
1765	Trapicheros de Loja	Indios Sierra Sur	Apedrearon a Corregidor para no pagar Alcabalas.
1766	Molleambato, San Miguel Y Cusu- bamba	Indios Sierra Central	Contra cobro de tributos adelantados rompiendo ciclo de economía étnica. Se proclama autonomía señorío, avivando a un Ati.

ANEXO I
Continuación

Año	Sitio	Sujeto Social	Planteamiento
1766	Guano y Anexos de Riobamba	Indios Sierra Central	Contra tributos y maltratos de hacendados. Terrible represión española.
1768	San Ildefonso Ambato	Indios de Obraje Sierra Central	Aumento de tares, negativa a dar socorros. Ruptura de pacto tras expulsión jesuitas.
1770	Trapiches Patate, Izamba, Quisapincha	Indios Sierra Central	Contra cobro de alcabalas a producción indígena de aguardiente.
1770	Píllaro	Indios y mestizos, Sierra Central	Contra cobro de estancos y alcabalas producción trapichera.
1771	San Felipe en Cotopaxi	Indios de hacienda y sueltos Sierra Central	Contra numeración entendida como "Aduana". Plantean autonomía de señorío.
1777	Quisapinchas de Ambato	Indios trapicheros Sierra Central	Contra estanco.
1777	Licto, Yaruqufes y Punín	Indios Sierra Central	Contra ruptura de pacto. Se niega a pagar tributo.
1777	Otavaló, Cotacachi, Cayambe, Tabacundo, Caranqui y San Pablo	Indios Sierra Norte y mesti- zos de Atuntaqui	Contra numeración y aduana. Contra quiebra de pacto. Alzamiento se vehiculiza a través de haciendas ex jesuitas.
1778	Guano	Indios y mestizos de Sierra Central	Contra numeración y aduana. Mestizos participan para no ser considerados indios sujetos a tributo.

ANEXO I
Continuación

Año	Sitio	Sujeto Social	Planteamiento
1778	San Sebastián en Latacunga	Indios urbanos en Sierra Central	Pequeña escaramuza oponiéndose a traslado de cura amigo.
1780	Ambato, Baños, Píllaro y Quisapincha	Mestizos, especialmente mujeres comerciantes e indios trapicheros. Sierra Central.	Contra alcabalas y aduana al comercio.
1781	Alausí, Pomallacta y Guasuntos	Indios Sierra Central	Contra numeración. Contra alcabala de comercio textiles.
1781	Cayambe	Mestizos Sierra Central	Contra alcabalas (escaramuzas).
1781	Riobamba	Indios Sierra Norte	Contra alcabalas (escaramuzas)
1781	El Valle en Loja	Indios urbanos Sierra Sur	Contra Oyarico y Gañanía
1784	San Juan, Calpi, Luisa en Chimborazo	Indios Sierra Central	Contra mitas de lavaderos de oro. Es pequeña revuelta.
1785	Calpi en Riobamba	Indios Sierra Central	Piden cambio de cura
1786	Tulcán	Indios y mestizos Sierra Norte	Contra estancos
1790	Columbe y Guamote	Indios Sierra Central	Contra mita y repudio tierras comunales.
1791	Cayambe	Indios Sierra Norte	Contra mita.
1794	Licto y Pungalá	Indios Sierra Central	Contra cobro alcabalas.
1797	Canelos	Indios Amazónicos	Contra presencia española.

ANEXO I
Continuación

Año	Sitio	Sujeto Social	Planteamiento
1797	Ambato, Latacunga y Riobamba	Gran rebelión toda Sierra Central tras terremoto	Contra aduanas. Programa de autonomía señorío.
1799	Guamote y Columbe en Riobamba	Indios Sierra Central	Continúa malestar indio, reclaman contra diezmos.
1800	Túquerres y Guayterilla en Tulcán	Indios y mestizos Sierra Norte	Contra aduana y alcabalas.
1802	Sidcay (Cuenca)	Indios Sierra Sur	Contra nombramiento de nuevos curas.
1803	Guamote y Columbe en Chimborazo	Indios Sierra Central	Contra cobro tributos, diezmos y alcabalas.

Fuente: (Moreno, 1976; CONAIE, 1989; Ramón, 1987)

Alianzas multiétnicas y problema nacional Los campesinos y el Estado en Perú y México en el siglo XIX

Florencia E. Mallon

En los albores del siglo XIX, los rastros del campesinado decimonónico se vuelven a veces demasiado leves. De un momento a otro, el camino que vamos siguiendo se nos pierde a la orilla del río, y al cruzar no encontramos más que nuestras propias pisadas. Y sin embargo, es justamente en ese momento que algo en el presente nos impone la necesidad del reencuentro. En el Perú de 1989, al recordar el centenario de la primera expedición nacional organizada para reprimir a la federación independiente de Comas, notamos que en la misma zona se desenvuelve otro proceso cruento de guerra interna. En México en 1988, cuando la zona central del país protestaba en forma casi generalizada los abusos electorales que disminuyeron el voto local a favor de Cuauhtémoc Cárdenas, se cumplían justamente veinte años desde que el campesinado indígena de la sierra de Puebla protestara a sangre y fuego la imposición de un gobernador del estado no reconocido por el voto popular.

¿Son estos paralelismos pura coincidencia? ¿O tenemos

aquí una posible clave que nos ayude a retomar el rastro perdido? Este ensayo parte de una respuesta positiva a la segunda pregunta. Parte también del supuesto que el diecinueve, siglo largo (1780-1930) de transición de un sistema colonial hacia la creación de nuevos estados-"naciones", tiene escondido dentro de sus múltiples pisos arqueológicos perspectivas nuevas que nos ayuden a comprender nuestro presente.

Para excavar con éxito, necesitamos reconocerle una contradicción básica a nuestra empresa. Inevitablemente, al tratar de rastrear a personas y pensamientos tan distantes a los nuestros, la rastra de vez en cuando se nos confundirá con nuestras propias huellas. El secreto está en aceptar esta realidad, en hacerla parte de nuestro análisis, en vez de negarla o esconderla. Tenemos que mantener la claridad entre el dato y la interpretación; mantener también nuestro respeto por las complejidades y contradicciones penosas que enfrentaron nuestros protagonistas campesinos, en el pensamiento y en los hechos, a través de este siglo largo y doloroso. Empresa difícil, por cierto, pero no imposible, especialmente si recordamos que no buscamos la simetría analítica sino el entendimiento histórico y humano. Ese entendimiento se hace más profundo, más interno, justamente cuando luchamos con las asimetrías, sean nuestras o de nuestros protagonistas.

Entre 1850 y 1902, los campesinos indígenas y mestizos de la sierra central del Perú y la sierra poblana de México se insertaron violentamente en la política nacional e internacional de sus respectivos países. La primera fecha corresponde al primer movimiento de los colonos de la hacienda Xochiapulco, sierra norte de Puebla, en contra de las exacciones de los dueños. La segunda fecha es la expedición final en contra de los comasinos, rebeldes guerrilleros de la sierra central peruana. El medio siglo que las separa es nuestra unidad de análisis, cuatro décadas también en que se concentraron, para estos campesinos, todo el potencial de cambio que contenía el siglo. Es como si se les hubiera abierto una puerta, dejándoles ver al otro lado una nueva posibilidad de vida; pero, como veremos, las mismas luchas políti-

cas, étnicas y sociales terminaron por cerrarla bruscamente, en sus narices.

Esta puerta que se abrió en la segunda mitad del siglo XIX fue el momento culminante de un proceso más largo, iniciado con las luchas anticoloniales entre 1780 y 1825: lo que podríamos llamar el intento de crear Estados-naciones. A través de este siglo XIX "largo", comenzando con las luchas sociales de Haití y Tupac Amaru/Tupac Katari, el problema más candente fue: ¿quién sería incluido en la nueva definición de "nación" que debería surgir en el período postcolonial? La solución a este problema no era fácil, especialmente en una situación de fragmentación económica y social, con el Estado colonial decapitado y otro, supuestamente "nacional", por crear. Peor todavía, cuando el control político durante la Colonia había dependido, por lo menos en parte, de la segmentación de la población en "repúblicas", "fueros", economías regionales o locales. ¿Cómo proceder de aquí a la unificación nacional, a la creación de un Estado efectivo con control económico y político a través de todo un territorio? ¿Y cómo hacerlo, además, sin desembocar en la guerra civil?

Las respuestas a esta pregunta fueron muchas y muy distintas a lo largo del territorio latinoamericano, pero una cosa sí tuvieron en común. Después de tres siglos de dominación y explotación colonial, poblaciones social y étnicamente tan diversas no servirían como base fácil para la construcción de Estados-naciones. En lugares como México y Perú, donde la predominancia demográfica de las poblaciones étnicamente indígenas hacía menos posible la solución argentina o chilena (para no decir estadounidense) del genocidio, cualquier solución al problema nacional significaba, de entrada, un reconocimiento, a nivel social, de la multiétnicidad. Y este reconocimiento, con sus varias implicaciones populistas o democráticas, causaba malestar en los corazones de las élites blancas.

Sólo después de 1850 pudieron las clases dominantes en Perú y México intentar un proceso más o menos efectivo de unificación nacional. En Perú, a partir del desarrollo de

una economía de exportación alrededor del guano, empezó a definirse el proyecto civilista para la creación de un Estado moderno. En México, la revolución liberal de 1855 trajo al poder a una nueva élite con una visión amplia de reforma y centralización interna que comenzó a privatizar propiedades eclesíásticas y comunales, llevando al país a la guerra civil justamente en torno a cómo debería consolidarse el nuevo Estado. En ambos países, sin embargo, la guerra internacional vendría a interrumpir los intentos internos de unificación. En México, el partido conservador derrotado en la guerra civil de 1858-1861 invitaría la intervención francesa, y la creación de una nueva monarquía con el Archiduque Maximiliano de Austria como emperador. En Perú, las luchas geopolíticas y económicas en torno al salitre llevarían a la Guerra del Pacífico, y a la ocupación del país por el ejército chileno entre 1881 y 1884.

Fue en estos momentos de emergencia nacional, en que las luchas internacionales se insertaron en los procesos internos de unificación, que se abrió una puerta para los campesinos indígenas de México y Perú. En ambos lugares, los campesinos jugaron un papel destacado en la resistencia en contra del invasor. En ambos casos, esta resistencia se organizó a través de un frente nacional, en que participaron diferentes clases y grupos étnicos. En ambos casos también, hubieron grupos colaboracionistas (en su mayoría terratenientes y comerciantes) con las fuerzas ocupadoras. Y en los dos países, las esperanzas del campesinado—sus visiones de cuál sería el resultado justo de la lucha, de qué recompensas merecían por sus muchos sacrificios en la causa nacional—fueron frustradas durante el período de reconstrucción nacional, cuando los nuevos gobiernos dieron prioridad a los intereses de las clases dominantes, terratenientes y comerciantes, aunque hubieran sido colaboracionistas. Por tanto los campesinos terminaron, en ambos países, en guerra civil, tratando de reivindicar lo que, para ellos, debería haber sido el resultado justo de su participación en la resistencia nacional.

El propósito de este trabajo es enfrentar este período

apertura política, que fue seguido por una clausura brusca y violenta, desde la perspectiva de los campesinos que participaron. Para comenzar, enfocaré el proceso mismo de movilización, y los debates que se dieron al interior de las comunidades, y también entre ellas, sobre la mejor forma de responder a la nueva coyuntura. Después, pasaré a considerar los conflictos entre el Estado y los campesinos en el momento de reconstrucción nacional. Y finalmente quisiera analizar, también desde el punto de vista del campesinado indígena, qué impacto tuvo la clausura de opciones políticas a finales del siglo XIX sobre las culturas y los sistemas políticos que han surgido en México y Perú durante el presente siglo.

Antes de comenzar el análisis empírico de los casos, quisiera ofrecer, como punto de partida, una hipótesis general sobre las alternativas de acción que tenían los campesinos mexicanos y peruanos durante el siglo XIX “largo”. Después de la conquista española, y paulatinamente con el desarrollo de la sociedad colonial en su conjunto, se definieron dos opciones de acción política al interior de las sociedades campesinas indígenas. Una, que llamaremos la opción étnica, partía de la idea que la única forma de sobrevivir era a través de la reproducción de la cultura, las formas de producción, y de la solidaridad comunal indígenas. Lo más importante, dentro de esta opción, era mantener la autonomía—económica, cultural, religiosa, política. Las interacciones con el mundo de fuera tenían como propósito negociar espacios autónomos, no compartir el poder. A largo plazo, había una visión utópica del retorno a una sociedad étnicamente autónoma y poderosa, sin dominación de afuera; a corto plazo, interesaba sobrevivir y aguardar una coyuntura más propicia.

La otra opción de resistencia popular podríamos llamarla multiétnica. Aquí las clases populares, incluyendo a indígenas y no indígenas, se movilizaban políticamente con el propósito de buscar alianzas con otras clases sociales o grupos étnicos, teniendo como meta la reorganización del poder socioeconómico y político. Bajo esta opción, sobrevivir y reproducir las formas de vida a nivel local significaba

negociar acuerdos con otros grupos, intercambiando el apoyo político por garantías de justicia, redistribución, y participación.

Claro está que, en la vida real, ninguna de las dos se ofreció totalmente aislada. Cualquier movimiento social necesitaba, casi por definición, de alianzas étnicas o de clase. Además, las ventajas de cada opción eran diferentes. Por un lado, la opción étnica quizá garantizaba la sobrevivencia cultural y comunal; al mismo tiempo, reproducía el aislamiento político de la población campesina o indígena, impidiendo su participación más amplia en la reorganización del poder social. Por otro lado, la opción multiétnica abría precisamente estas posibilidades de participación amplia, de forzar cambios o concesiones a otros grupos como recompensa de apoyo político-militar. Pero el precio a pagar era siempre alto, en términos de autonomía y de solidaridades étnicas o comunitarias.

A nivel general, cuál opción podría preferirse, en qué momento y con qué resultados, era producto de la situación histórica específica y también de debates internos entre las diferentes facciones u opiniones existentes. Podríamos postular que, en momentos dramáticos de la apertura o cambio político, el debate entre estas diferentes opciones podría ser intenso. Tal fue el caso en el momento de la Independencia, y nuevamente lo sería en la segunda mitad del siglo XIX. Para tratar de comprender este debate interno entre opciones étnicas y multiétnicas, el impacto que tuvo sobre el proceso de unificación nacional y las marcas indelebles que dejó en los sistemas políticos que ambos países portarían consigo al presente siglo, debemos pasar ahora a reconstruir los procesos a nivel local.

Luchas sociales y problema nacional en el Perú: la Sierra Central, 1860-1902

Al comenzar la segunda mitad del siglo XIX, la sierra central empezó a superar la situación creada por las guerras de la Independencia. El estancamiento económico y el re-

greso a la economía campesina de subsistencia fueron reemplazados por nuevas actividades mineras, comerciales y agropecuarias. Ya para 1870, la economía de la región central mostraba un dinamismo y una diferenciación interna bastante fuertes. Como resultado común, se dieron en todas partes conflictos entre comunidades, especialmente entre cabeceras de distrito y pueblos anexos, sobre el acceso a recursos —pastos, rutas comerciales, rentas en dinero o trabajo, conexiones políticas en los centros de poder más cercanos. Esto no fue del todo sorprendente, pues el sistema de cabeceras y anexos, organizado ya en la época colonial, tenía como propósito organizar el control político y la captación de excedentes dentro de un espacio económico y social que empezaba a cambiar en forma significativa. En tal situación cualquier pueblo dependiente que empezara a crecer económica y demográficamente sentiría pronto la necesidad de independizarse, de controlar directamente sus propias rentas, puestos políticos y faenas de trabajo comunal; pueblo que no pudiera hacerlo tendría que seguir contribuyendo más de lo justo, en recursos y fuerza de trabajo, a la cabecera de su distrito.

En este contexto, lo más interesante para los fines del presente trabajo, fueron las manifestaciones tan diversas que tuvo el conflicto en las partes norte y sur del valle del Mantaro. Al norte, alrededor de Jauja y siguiendo por el valle de Yanamarca al oriente y por el valle alto del Mantaro al poniente, comunidades ganaderas y agrícolas producían para un mercado regional organizado alrededor de la economía minera de Cerro de Pasco y Huarochiri. La agricultura comercial se llevaba a cabo en pequeñas o medianas extensiones, muchas de ellas dentro de las comunidades mismas, propiedad de comerciantes jaujinos o locales. La combinación de agricultura comunal, arrieraje y comercio provincial, y ocasionales migraciones a las minas, lograron crear y reproducir una presencia relativamente autónoma del campesinado indígena en la vida económica. En las mismas comunidades, además, se nota desde 1840 o 1850 una pre-

sencia ya establecida de comerciantes mestizos, con vida personal y propiedad agrícola dentro de los pueblos, muchas veces casados con mujeres locales de familias prestigiosas.

La economía local descansaba, por tanto, en una alianza entre comerciantes jaujinos y las élites locales de las comunidades, alianza que impulsaba el comercio, las ocasionales migraciones a las minas, el arrieraje. El resultado político de este patrón socioeconómico parece haber sido que los conflictos locales encontraron cauce a través de las relaciones políticas ya establecidas. Comerciantes y agricultores de pueblo, conectados por relaciones de clientelaje recíproco a otros más poderosos en las cabeceras o ciudades, gestionaron o manipularon en forma relativamente pacífica para resolver sus problemas. Por lo menos hasta el final de los setenta, estas relaciones demostraron ser lo suficientemente flexibles para mantenerse firmes. La relación asimétrica pero recíproca del clientelaje ayudaba a reproducir la cooperación multiétnica y multclasista; los conflictos diarios que no faltaban se resolvían dentro de un sistema comparativamente equilibrado.

Si pasamos a las zonas centrales y sureñas del valle del Mantaro, encontramos similitudes y diferencias. Por una parte en las comunidades bajas, cuyas tierras fértiles comenaban a la orilla del río, se notaba un proceso similar de dinamismo comercial y agrícola, también con la presencia de familias mestizas o aun criollas en el comercio y la agricultura local. El comercio era quizá dominante, conectando al Mantaro con las zonas sureñas, con destino final en Lima. En las punas, especialmente en la margen derecha del río, existía una economía altina ganadera bien dinámica, controlada política y económicamente por las comunidades bajas, al mismo tiempo centros comerciales y capitales de distrito.

La diferencia principal con la zona jaujina se encuentra en esta contradicción latente entre una economía pastoral en proceso de expansión y su control por comerciantes en las capitales distritales más bajas. Sea porque las comunidades norteñas del Mantaro y en el valle de Yanamarca controlaban más directamente los recursos de puna, sea porque las

comunidades de puna no estaban viviendo el mismo proceso de expansión económica, allá no encontramos el mismo nivel de violencia. Por contraste, en la margen derecha el conflicto no logró resolverse por la vía pacífica. En 1874, al autorizar el Congreso Nacional la creación del nuevo distrito de San Juan separando a las comunidades de puna del control político de Chupaca, estalló la violencia entre las autoridades chupaquinas y los pastores de la zona alta. Los motivos más obvios en este enfrentamiento eran políticos y económicos. Los comerciantes y las autoridades políticas de Chupaca, al usar el concejo municipal para dominar la comercialización del ganado altino, el uso de los pastos llamados "comunales" y también los impuestos en dinero y trabajo que iban en gran parte para financiar mejoras en la capital distrital, querían mantener esa fuente de control en sus manos. Los ganaderos de la puna, por su parte, también luchaban por manejar el poder local de las instituciones distritales a su favor.

A otro nivel estaba el elemento étnico. El enfrentamiento entre zonas altas y bajas recreó, en forma bastante nueva, el antiguo conflicto wari-llacuaz, en que los waris chupaquinos llegaron hasta el punto de invadir la zona alta, golpeando e hiriendo a varias personas y llevándose el ganado equino y lanar. El aspecto de dominación étnica reapareció también en los documentos protestando por la creación del nuevo distrito, puesto que los de Chupaca insistían que en la puna no existían comunidades de verdad sino que eran puros pastores de los comuneros de la zona baja.

Pero además de los problemas económicos, políticos y étnicos, había en la margen derecha otra situación que contribuyó a crear tan altos niveles de tensión. En sus protestas sobre la creación del distrito de San Juan, los chupaquinos insistieron que la nueva división era obra de los hacendados de la puna, quienes querían dividir a las comunidades para poder apropiarse de los pastos comunales. Sea o no verdad la acusación específica de complicidad, queda claro que la presencia de una nueva y poderosa clase terrateniente en la zona modificó en forma significativa el balance de fuerzas

local. En una situación de expansión económica, en que el control y comercialización del ganado era un punto clave de la economía regional, hacendados y comerciantes waris competían por captar la fuerza de trabajo de los pastores llacuaces.

En la zona sur del valle, por tanto, y a diferencia muy directa con la zona norte, las comunidades vivían una situación tremendamente compleja y conflictiva en los años inmediatamente anteriores a la Guerra del Pacífico (1879-1884). Dentro de un contexto general de expansión económica, varios grupos competían por controlar los recursos más importantes, incluyendo pastos, ganados y fuerza de trabajo. Por un lado, la nueva clase terrateniente necesitaba de pastores; pero las comunidades pastoriles colindantes, empeñadas en su propio proceso de expansión ganadera y en competencia con las comunidades "waris", no tenían necesidad de trabajar por los hacendados. Del otro lado, las comunidades bajas, empeñadas en mantener su control sobre la economía llacuaz de sus distritos, podían golpear ferozmente a los pastores un día, y el siguiente evocar la unidad comunal frente a los hacendados.

La crisis de la Guerra del Pacífico vino a intensificar las diferencias y conflictos ya presentes en la región central. Aunque la guerra no impactó directamente en la sierra hasta 1881, la organización de batallones para participar en la defensa de Lima llevó la leva hacia la mayoría de las comunidades de la zona. Sin embargo, la leva misma parece haber significado experiencias diferentes en el Mantaro norte y en el sur. En esta segunda zona, los terratenientes más poderosos organizaron personalmente las fuerzas, recorriendo las comunidades y haciendas para enrolar forzosamente a campesinos indígenas. En la zona de Jauja, los batallones se llenaron a través de relaciones más personales de clientelaje, resultando quizá en menos abusos o violencia.

A partir de la derrota peruana en Miraflores, la situación cambió drásticamente en la sierra central. El general Andrés Cáceres, quizá inspirado en parte por la victoria mexicana en contra de la intervención francesa, viajó a la sierra

central para organizar la resistencia al ejército ocupador chileno. Además de un pequeño ejército regular, Cáceres pensaba organizar partidas de guerrilleros, pueblo por pueblo, que le servirían de apoyo. El concepto amplio era el de un frente nacional multiétnico y multclasista; al encabezar las montoneras, los sacerdotes, autoridades municipales, campesinos ricos y pequeños comerciantes serían los puntos fuertes de la alianza en las comunidades. Los terratenientes y grandes comerciantes, por su parte, financiarían y encabezarían al ejército regular.

El frente nacional funcionó bien en la zona de Jauja, donde aun durante las expediciones chilenas la mayoría de los comerciantes y pequeños terratenientes jaujinos mantuvieron su solidaridad con la resistencia cacerista. Sabemos, por ejemplo, que varios de los miembros de la élite local participaron en la organización de las montoneras en los pueblos. Hasta en las comunidades norteñas de la margen derecha, como Sincos, Llocllapampa, Muquiyauyo y Huaripampa, el papel de las autoridades caceristas en Jauja —en alianza con los párrocos locales— fue crucial en la resistencia a la ocupación chilena durante 1882. En el sur del Mantaro, sin embargo, la situación fue diferente —no sólo por la presencia más continua y violenta del ejército de ocupación, sino también por las divisiones sociales, políticas y étnicas de la preguerra. No inmediatamente, pero sí a largo plazo, esta diferencia llevaría al resquebrajamiento del frente nacional.

Dejemos por un momento la narración histórica para introducirnos, gracias a la imaginación intelectual, a los posibles debates internos con que las comunidades indígenas trataron de resolver cuál debería ser su participación en este momento de emergencia nacional y regional. Sabemos, por una parte, que al discutir formar una montonera en apoyo a la resistencia se llamaba primero una asamblea del pueblo, para discutir y votar. Disponemos por lo menos de un documento, resultado ulterior del proceso de discusión, en que el pueblo de Sincos, en la zona norte de la margen derecha, aprueba unánimemente formar una fuerza a favor de la defensa nacional. Sabemos también que no siempre una comu-

nidad acordaba crear una montonera, puesto que Ambrosio Salazar y Márquez, al viajar a Comas con comisión de Cáceres, fue originalmente rechazado. Pero lo que no tenemos es acceso a la discusión anterior a la decisión. Es aquí que posiblemente nos sirva nuevamente la idea de las opciones étnicas y multiétnicas: ¿cómo asegurar mejor la sobrevivencia de la comunidad, de la economía local, de la sociedad regional? No siempre la respuesta era fácil; y no siempre —quizá nunca— reflejaba unanimidad desde el primer momento. Mejor dicho, casi seguro que la decisión era el producto del consenso difícilmente construido, en base a las dos opciones arriba mencionadas. Aun en la zona de Jauja, donde la unificación parece haber sido más fácil y duradera, es difícil creer que no hubo debates. Pero es en la zona sur, donde la situación se hizo rápidamente más compleja, que las peleas habrán sido mucho más dramáticas.

Empecemos con el caso de Comas, crucial para comprender la ofensiva montonera de la primera mitad de 1882. La segunda expedición chilena, comandada por el coronel Estanislao del Canto, llegó al valle del Mantaro a comienzos de febrero de ese año. Ya para finales de ese mes, pasó por Comas, al oriente de Concepción, un destacamento chileno en camino a saquear la hacienda Runatullo. Según la versión de Luis Milón Duarte, terrateniente local,

los indios los recibieron con mucha humildad y les proporcionaron guías y partieron, encargando mucho que para su vuleta hubieran buen rancho: el gobernador y el Alcalde respondieron *bueno taitay*; cuando estaba la comitiva a unas cuerdas, el Alcalde los alcanzó a pedirles una *listita* de lo que debían hacer esperar.

Y sin embargo, como sabemos y como hace notar el mismo Duarte, al regreso del destacamento por la quebrada de Sierra Lumi el 2 de marzo, la montonera comasina recién formada, apoyada por la comunidad en su totalidad —según Duarte, las mujeres jugaron un papel destacado— les tendió una emboscada mortal haciendo rodar galgas desde las alturas. ¿Qué pasó entre el 24 de febrero y el 2 de marzo?

Duarte tiene una versión pintoresca. Según él, los chile-

nos iban acompañados por dos guías: Luis Loero, italiano; y un tal Olivera, antiguo lego en el Convento de Ocopa que “había sido expulsado por su mala conducta”. Los chilenos cometieron el error de encargarle a Olivera preparar la lista de provisiones para los comasinos y éste, por pura maldad, puso como primer punto “15 muchachas doncellas”. En seguida se desencadenó una furiosa discusión y al siguiente día se llamó a asamblea comunal. Según Duarte, “el veneno ya había hecho efecto en la sangre”. Su versión merece citarse largamente:

Un pueblo manso, que 24 horas antes, en esa misma plaza atendía y despedía a los chilenos con la mayor resignación y humildad se convirtió en furia. Los chilenos, dijeron, tienen que volver por el único camino que han llegado, el cual pasa por una serie de desfiladeros que se dominan de Comas. Se revivieron las tradiciones de que en las guerras de la Independencia, el batallón “S. Fernando” de Carratalá había sido destruido por galgas en esos mismos despeñaderos. Se asegura que entre ellos aun existían muchos de los que habían presenciado esos ataques a los españoles (...) La falta de rifles en lo absoluto en el pueblo, donde no habían más que escopetas de cazar venados, fue el último aliciente; decían: “no llegarán a 30 los que han insultado al pueblo”; habían arribado pasajeros que afirmaron que de atrás no venía más fuerza. Y se prepararon a la resistencia.

Versión mitificada, por cierto. Duarte tenía interés en mostrar a los indígenas comasinos como bárbaros y en el trabajo en su conjunto no faltan comentarios racistas cuyo propósito queda muy claro. Además, la explicación de la furia indígena, casi como un instinto animal y repentino, hace poco confiable su historia sobre el guía Olivera y las quince doncellas —especialmente al compararlo con otras fuentes, donde la decisión de los campesinos se ve dentro de un espacio político más amplio. Es en esta comparación entre fuentes que podemos intentar una aproximación al debate interno que se dió en Comas.

Todos están de acuerdo que, para comenzar, los comasinos recibieron bien a los chilenos; sólo después empezaron

a repensar su estrategia. Ya el 8 de febrero, a pocos días de la llegada de la expedición Canto, Ambrosio Salazar y Márquez había pasado al pueblo a sugerir la formación de una montonera. Pero Salazar y Márquez, vecino de Quichuay en el distrito de San Gerónimo de Tunan y dueño de algunas tierras en la zona de Comas, fue inicialmente rechazado. ¿Qué cambió entre el 8 y el 24 de febrero, cuando los comasinos le mandaron oficio aceptando su ayuda en la organización de la resistencia?

Evidencias fragmentadas apuntan hacia un debate interno alrededor de las dos alternativas que yo he llamado étnica y multiétnica. Educado en el prestigioso Colegio de Santa Isabel en Huancayo, comerciante y mediano agricultor, vestido a la europea y con bigote, al llegar Salazar y Márquez por primera vez a la comunidad, representaba claramente la opción multiétnica. Podemos imaginarnos las discusiones al interior de la comunidad. Hasta ese momento, la guerra se mantenía lejos todavía. Claro estaba, ya la segunda expedición chilena había llegado a la sierra central. Pero no necesariamente llegaría hasta Comas. En sus conversaciones, los comasinos se habrán preguntado sobre los beneficios que recibirían al colaborar con Salazar y con Cáceres, en contraste con el costo muy claro que tendrían que pagar. El ejército regular de Cáceres era mínimo y además ya se había retirado a Ayacucho. Por tanto, no había nadie que pudiera llegar hasta el pueblo a protegerlos de los chilenos; pero al mismo tiempo, si no se metían, quizá los chilenos tampoco se meterían hasta las serranías apartadas del valle principal. El costo, calculado en llamarle la atención al ejército invasor, claramente superaba cualquier beneficio: ¿en qué nos servirá este misti? ¿Para qué nos metemos? A comienzos de febrero, en los debates internos de la comunidad, ganó la opción étnica.

Con la llegada de los chilenos a las puertas de la comunidad, cambió la situación. Es difícil saber qué aspecto de la invasión sirvió de aliciente al cambio: la misma presencia de las tropas; la lista que, según Duarte, dejaron para que se llenara al regreso; el oficio que se recibió el mismo día del cura

Pedro Teodoro Reyes, alcalde del concejo provincial de Jauja, pidiendo reses para la guarnición chilena en esa ciudad. Quizá fue el conjunto, darse cuenta que ya no podían mantenerse apartados. El discurso de las doncellas es aquí importante, puesto que ocurre en varios sitios de la sierra central durante la invasión chilena. No sabemos de por cierto, claro está, si la comandancia chilena acostumbraba o no pedir doncellas a los pueblos conquistados. Lo que sí sabemos, y lo que nos interesa, es que la imagen de las doncellas siempre cumple el mismo papel: significa el punto de ruptura, cuando ya es imposible seguir sin actuar. En el caso de Comas, vale recalcar el recuerdo de las guerras de la Independencia. También llegó en ese caso un momento en el cual se necesitaba jugar la opción multiétnica. Y es en este contexto, con el cambio en el debate interno entre opciones o facciones diferentes, que se manda el nuevo oficio a Ambrosio Salazar y Márquez.

También nos interesa profundizar un poco en los debates que se dieron, más o menos al mismo tiempo, en la margen derecha del Mantaro. Allí también llegaron representantes de Cáceres para convencer a las comunidades a formar montoneras. Bartolomé Guerra, autoridad política y terrateniente chupaquino, uno de los participantes en las luchas con San Juan en 1874, fue uno de ellos. Otro fue José Gabino Esponda, mestizo y vecino notable de Sicaya, quien recorrió los pueblos el 20 de febrero revisando armas y tratando de organizar fuerzas guerrilleras. Y finalmente, también se presentó en la zona el cabo Tomás L. aimes, originalmente de Huanta, veterano de San Juan y Miraflores, quien junto con el notable local Ceferino Aliaga organizaría la resistencia en la zona alta, comunidades de Colca, Chongos Alto y Huasicancha.

Hasta comienzos de abril, los pueblos de la margen derecha se mantuvieron más bien apartados del teatro de la acción enemiga, localizado en la margen izquierda del Mantaro. Con dos meses de cupos encima, sin embargo —y con el nombramiento reciente de un subprefecto cacerista en Jauja— los pueblos norteños de la margen derecha empezaron a

rebelarse. Desde el pueblo de Muqui cortaron el puente que cruzaba el río. En respuesta, el coronel del Canto empezó a organizar una ofensiva general sobre los pueblos de la margen derecha. Como parte de esta ofensiva, ofició al distrito de Chupaca el 10 de abril, pidiendo víveres y, según la tradición oral, doscientas doncellas. Chupaca se reunió en cabildo abierto para discutir la situación; lo mismo, con algunas variantes, estaba sucediendo en la mayoría de los pueblos de la zona.

La narración que tenemos del caso chupaquino es especialmente interesante, puesto que delinea claramente las tensiones étnicas y de clase, además de los problemas entre la cabecera y los pueblos anexos, que contiene el debate. Según la tradición recogida por Aquilino Castro Vásquez, la comunidad se reunió el 12 de abril para discutir qué hacer con el pedido de las doscientas doncellas. La mayoría del pueblo opinó que debían juntar el mayor número posible, aunque debemos recalcar que, según la versión oral, las autoridades políticas, personas notables, educadas y mestizas, no estuvieron de acuerdo. Sin embargo, se acató la opinión de la mayoría, y

se cursan oficios a los tenientes gobernadores de los 12 anexos de Chupaca, ordenándoles que, en el término de la distancia, hagan llegar a la ciudad 10 mujeres por anexo. La orden llega como un azote de hierro a la cara de los tenientes, quienes reaccionan airadamente como Casimiro Gutarra y Esteban Macukachi, representantes de Huamancaca Chico, que amenazan a las autoridades distritales.

Frente a la amenaza de la rebeldía de los anexos, las autoridades políticas de la cabecera optan por tratar de reunir a prostitutas para mandar a los chilenos. Pero se encuentran sólo seis, y todas están en la cabecera! Es solamente en este momento, con nombramiento de nuevo gobernador, que se discute organizar la resistencia.

Una nueva reunión popular, organizada por el nuevo gobernador del distrito Manuel María Flores, el nuevo subprefecto de Jauja nombrado por Cáceres, y Ceferino Aliaga, comandante de la montonera altina de Chongos va forma-

da, decidió enfrentarse en combate a pesar de no disponer de armas. Según la tradición recogida por Castro, el discurso de las autoridades fue claramente multiétnico, recordando los momentos anteriores de la historia en que se habían superado diferencias internas para combatir al enemigo común:

Chupaquinos: Vosotros que habéis luchado contra los españoles junto a Manco Inca y a Titu Cusi Yupanqui; vosotros que habéis luchado contra Carratalá junto al aguerrido Bruno Terreros; vosotros que nunca habéis temblado ante vuestros enemigos ahora en estos supremos momentos, que el destino os depara, vais a tener la valentía de enfrentaros a esos malvenidos del sur, que pretenden mancillar a vuestras hijas...

Son notables, en primer lugar, las similitudes con el discurso comasino. Por una parte, la defensa de la mujer, especialmente de la doncella, opera como punto culminante motivador de la lucha. Al mismo tiempo, se invoca nuevamente la lucha contra el batallón español de Carratalá durante la Independencia. Aquí también jugar la carta multiétnica se legitima recordando el otro momento dramático en que se tomó la misma decisión. En el caso de Chupaca lo que se agrega es la imagen también multiétnica de la lucha de los huancas, en alianza con los incas, en contra de los españoles; y aunque hoy se sabe que esa alianza fue al revés, es difícil creer que así existió en la memoria oral. Sin embargo, en su totalidad es un discurso unificador, en que las divisiones internas—sean étnicas, de clase, o políticas—deben dejarse de lado.

Cabe recalcar una diferencia muy clara entre los discursos multiétnicos formulados en Comas y en Chupaca. A pesar de que, en ambos casos, las imágenes unificadoras juegan un papel análogo de unificación étnica y política, la dinámica en cada caso parece ser opuesta. En Comas, la opción multiétnica es sugerida primero desde fuera, desde una comunidad baja, por un comandante mestizo. Por tanto, el proceso de unificación comienza del lado dominante en la relación; son los indígenas de la comunidad los que aceptan la heroica sugerencia de Salazar. En cambio en

Chupaca, la indecisión de las autoridades mestizas, y su intento de forzar a los anexos indígenas a entregar sus doncellas, crea un *impasse*. Solamente las acciones decisivas de nuevas autoridades locales, con la ayuda del subprefecto cacerista y del comandante de una montonera llacuaz ya formada, salva la situación. Aquí, por tanto, el heroísmo viene del lado indígena/llacuaz, que en alianza con Cáceres finalmente impone la opción multiétnica sobre una élite mestiza/wari vacilante. Estos discursos, como representaciones de relaciones de poder y mapas de acción, nos ayudarán muchísimo a comprender lo que ocurre en las montoneras de ambos sitios durante y después de la guerra.

Entre marzo y setiembre de 1882, por tanto, a la vez los meses iniciales y más importantes de acción campesina, podemos distinguir ya tres formas de alianza y de opciones dentro de la resistencia. En la zona de Jauja, encontramos generalmente un frente unificado entre los campesinos, sus autoridades políticas y religiosas, y la élite local jaujina. Todos colaboran en contra del invasor; los héroes de las batallas incluyen tanto a curas como a indígenas. Esta unidad se mantendrá también, como veremos más tarde, en el período de la reconstrucción nacional.

En Comas y comunidades colindantes, la opción multiétnica, participando con el representante cacerista Salazar y Márquez en un frente de resistencia nacional, se combina con la necesidad de enfrentarse al colaboracionismo terrateniente. En abril de 1882, poco más de un mes después de la acción de Sierra Lumi, los guerrilleros de Acobamba, al sur de Comas, se enfrentaron al terrateniente Jacinto Cevallos. Al entrar a la hacienda Punto, propiedad de Cevallos, los acobambinos encontraron que no se les reconocía su legitimidad como soldados patriotas, pues se les rehusó ganado para dar de comer a los soldados. El encono campesino frente a Cevallos que resultó de este encuentro se basaba, por tanto, en que éste no podía aceptar un frente multiétnico y multiclassista que los incluyera a ellos; como representantes de la resistencia cacerista, dijeron en su carta al terrateniente, merecían ser respetados. La invasión de Punto, ocurrida

un mes después, debe verse como represalia directa de los montoneros hacia un terrateniente traidor.

Ocurrió algo parecido en la margen derecha, cuando en junio de 1882 Luis Milón Duarte, ya conocido colaboracionista, llegó a su hacienda Ingahuasi. Ahí, según su propia versión, fue confrontado por la montonera de la zona:

Al penetrar su jefe me intimó orden de prisión de parte de un pseudo Prefecto de Huancavelica, cuando yo estaba en territorio de Junín "y que mandaba se me capturase por que yo hacía propaganda de paz"... Me condujeron preso, quedando dueños del fundo en el que duró el saqueo muchísimos días, extraían el ganado por rebaños.

Aquí también, la ocupación de la hacienda es represalia por traición; la captura de Duarte es por orden superior. En sus memorias, Duarte describe cómo es llevado a Huancavelica y, sin que se le cause ningún daño, es depositado en el campamento de Cáceres.

Pero en la margen derecha, el enfrentamiento wari-llacuaz ya presente en los años anteriores a la guerra se entremezcla con el enfrentamiento entre montonera campesina y terrateniente traidor. Son las montoneras altas—llacuaces, organizadas primero, independientes— que capturan a Duarte. Al llevarlo a Huancavelica, muestran tener conexiones directas e independientes con el comando cacerista. Desde el comienzo, las dos fuerzas de la margen derecha—una wari, comandada por jefes caceristas que antes fueron autoridades políticas en el conflicto entre comunidades bajas y comunidades de la puna; la otra llacuaz, prefiriendo aliarse hacia el sur, con Huancavelica y Ayacucho, donde además tienen posibilidades a través de su comandante Tomás Laines— operarán separadas, más bien en competencia. Las montoneras de la puna, considerándose autónomas, difícilmente acatarán órdenes de las comunidades bajas, viniendo como vienen de comandantes caceristas que también han sido autoridades políticas waris. Y esta división, iniciada en la preguerra con los conflictos sociales y políticos entre comunidades, y con los terratenientes, reforzada por el mismo proceso histórico de la resistencia, formará el eje princi-

pal en los conflictos de la postguerra.

Las divisiones existentes al interior de la resistencia campesina, y las implicaciones que tenían para la política cacerista, no se vieron con claridad hasta que los chilenos desocuparon el Perú. Hasta ese momento, el eje principal de alianza política seguía siendo, para el movimiento cacerista, la resistencia nacional. A partir de finales del 83, sin embargo, la situación empieza a cambiar. Los chilenos se van; la nueva lucha será con el partido de Iglesias, a ver quién logra controlar el Estado e iniciar la reconstrucción y reunificación del país. En esta nueva coyuntura, empiezan a importar mucho más las alianzas con posibles marcos nacionales. Cáceres se habrá preguntado: ¿por dónde sopla el viento más propicio en la sierra central? Como veremos, su respuesta no fue, ni pudo ser, con las montoneras campesinas más independientes.

En los dos años transcurridos entre la desocupación del país y su ascenso a la presidencia, Cáceres demostró ya una política extremadamente sagaz frente a las montoneras de la región central. En junio de 1884 aceptó el tratado de Ancón, señalando el cambio de resistencia nacional a guerra civil. El mes siguiente, al iniciar la contienda con Miguel Iglesias, comenzó también el proceso de represión de las montoneras independientes comasinas y llacuaces. Al mismo tiempo, dio creciente importancia a la alianza de comerciantes, pequeños terratenientes y campesinos representada por las montoneras de la región de Jauja y de las comunidades bajas en el Mantaro. Este cambio intencional en el balance de fuerzas entre las montoneras de la región le serviría extremadamente bien en 1885, cuando los guerrilleros de la margen derecha comandados por el notable chupaquino Bartolomé Guerra, le hicieron la resistencia más importante al "Ejército Pacificador" de Iglesias.

Política sagaz, desde el punto de vista de la unificación nacional; pero es otra cosa si la miramos del punto de vista de las montoneras independientes, de los campesinos indígenas que, ejercitando la opción multiétnica, habían hecho grandes sacrificios para defender a "nuestra amable Patria".

Fueron precisamente los guerrilleros que se habían enfrentado a los terratenientes, los que habían luchado contra los chilenos en Sierra Lumi y Concepción, los que más directamente habían sufrido la presencia del ejército invasor, que recibieron el castigo.

Por ser lo más dramático, empecemos con el caso del comandante Tomás Laines, fusilado en la plaza principal de Huancayo en julio de 1884. Se le acusaba de no acatar las órdenes caceristas, dadas por el mestizo de Sicaya José Gabino Esponda, diciendo, según éste, que era tan general como Cáceres. Se le acusaba de saquear las haciendas de Tucle, Laive e Ingahuasi, todas pertenecientes a terratenientes colaboracionistas. Se le acusaba de ejecutar a varios individuos; todos traidores, según Laines. Pero quizá el punto más importante de este incidente se encuentra en la confusión de Laines y los otros tres campesinos ejecutados: al entrar en Huancayo, pensaban recibir condecoración de Cáceres; hasta el último momento, esperaban ser perdonados, insistiendo que todo lo habían hecho en nombre de la patria. ¿Cuándo, se habrán preguntado, es que nos cambiaron las reglas?

La misma pregunta se habrán hecho los comasinos a las pocas semanas, cuando recibieron una carta del prefecto cacerista en Huancayo, insistiendo que tenían que devolver a Manuel Fernando Valladares todo el ganado que habían sacado de sus haciendas Runatullo, Pampa Hermosa, Curibamba y Ususqui. Según la autoridad política, se les perdonarían sus crímenes si devolvían lo robado. Sino, habría que seguirles causa por la vía judicial. ¿Cuándo es que las provisiones necesarias en la guerra, o el botín tomado del enemigo, se vuelven productos robados? ¿Cuándo es que los soldados de la patria devienen criminales comunes?

Al nivel más general, Cáceres tenía en la sierra central tres opciones de alianza para la reorganización política: se aliaba con las montoneras más autónomas y más activas, las que habían colaborado más con él; se aliaba con las capas mestizas de los pueblos, quienes tenían las conexiones más fuertes con las élites urbanas y comerciales de la región; o

trataba de reconectarse con la clase dominante local terrateniente. La última opción resultó complicada, por lo menos durante la guerra civil, puesto que el colaboracionismo tendió a conectar a los terratenientes con el partido de Iglesias. A menos que Cáceres quisiera aceptar una revolución social más profunda, la primera opción sería igualmente difícil: ¿cómo depender de comandantes que se creían tan generales como él? La mejor opción, y la más efectiva política y militarmente durante la guerra civil, fue la segunda: aliarse con las élites mestizas de los pueblos. Al haber luchado ya en la resistencia, estos grupos tenían prestigio a nivel local, podían atraer a "sus" pueblos; también tenían ya la práctica y la posición social para mediar políticamente con los grupos de poder en las ciudades.

Así podemos explicar en forma clara porqué Cáceres escogió como sus aliados a los notables de los pueblos bajos de la margen derecha, nombrando a Bartolomé Guerra Comandante General de las Guerrillas del Centro durante la guerra civil de 1884 y 1885. Así también podemos explicar el papel destacado que jugaron las guerrillas de la región de Jauja en el mismo conflicto. Y fue especialmente en Jauja donde la estrategia cacerista funcionó mejor, puesto que a los pocos meses de tomar la presidencia en 1886, Cáceres creó los distritos de Acolla y Muquiyauyo, dando como recompensa a sus colaboradores mestizos control de sus propios recursos y puestos políticos. Hacia el sur y el oriente, la situación se tornó más difícil.

La ejecución de Tomás Limes y la alianza de Cáceres con Guerra les cerró totalmente la opción multiétnica a los montoneros llacuaces. No sabemos qué se habrá discutido en las comunidades de la puna después de la clausura. En 1886, al tomar Cáceres la presidencia, sabemos que mandó a Bartolomé Guerra a la zona a recoger armas. Parece que éste no tuvo mucho éxito, puesto que al año siguiente todavía no funcionaba regularmente el concejo municipal en Colca. Sabemos además que, aún para 1888 y 1889, las haciendas de la zona alta del Mantaro sur, y del norte de Huanavelica —justamente la zona de operaciones de la montone-

nera llacuaz— seguían en manos de los campesinos. Cuando llegó en esos meses otro representante del gobierno cacerista, tuvo que dejar las tierras en las manos de los campesinos. Para 1891, el gobierno cambiaría la organización política en la zona, devolviendo control del distrito altino de San Juan al concejo distrital de Chupaca.

Si a Cáceres le tomó casi diez años devolver la paz a la zona alta de la margen derecha, nunca pudo hacerlo en la región de Comas. Entre 1887 y 1889, se mandaron varias expediciones —una de ellas con fuerzas nacionales— a establecer la paz en la zona. Se probaron varios acuerdos, incluyendo vender la hacienda Punto a los campesinos. Nada funcionó, puesto que nunca se pudo renovar el control del Estado en la región. Después de 1895, tampoco la administración de Piérola tuvo éxito. Fue sólo en 1902, con una expedición comandada por el mismo Jacinto Cevallos, que finalmente se terminó con la rebelión campesina en esa zona.

¿Qué pasaba al interior de estas comunidades durante tan largo y cruento enfrentamiento con el poder estatal? Creo que aquí está la clave para comprender la derrota de todos los esfuerzos de pacificación entre 1887 y 1902. Una parte de la población de la zona seguía esperando que le reconocieran su participación en la guerra nacional, y por tanto su legitimidad como soldados patriotas. En vez de perseguir a los guerrilleros comasinos, el Estado debería ofrecerles garantías, recompensas, el tipo de reconocimiento que se les da a los héroes de la patria. Es en este contexto que debemos ver el intento de una facción comasina, con la ayuda de un "juez de Ica" identificado por Nelson Manrique como D.D. Osambela, de organizar un estado federal en la zona, intento que fue rechazado por una parte de la población de Comas y también desde Uchubamba, una comunidad cercana. Desde el punto de vista del gobernador del distrito de San Lorenzo, lo que se trataba de hacer era crear una nueva provincia. Desde el punto de vista de los comasinos, el intento significaba mucho más: era cuestión de impulsar el comercio, el desarrollo económico y la educación desde una posición de autonomía y democracia local. Si el Estado se ne-

gaba a hacer esto, lo justo a favor de un distrito tan combativo y heroico, entonces lo tendrían que hacer ellos mismos.

De cierta manera, el intento de crear un Estado federal fue el último grito de la opción multiétnica en la zona de Comas. Podemos imaginarnos las discusiones, ya en ese momento, al interior de las comunidades de la zona. ¿A dónde nos lleva ese plan, sino a la ruina? ¿Quién nos escuchará? ¿No será mejor olvidarnos de las luchas, si el gobierno ya no nos apoya? Entre 1888 y 1902, la serie de acusaciones que empiezan a salir de los pueblos, de que sólo son unos pocos los rebeldes, que no todos han participado, que "los famosos criminales de Comas" los obligaron a participar, son evidencia clara de un recrudescimiento en el debate interno. Ya para muchos —aunque hasta 1902, no para todos— lo importante nuevamente es asegurar la sobrevivencia de la comunidad, de la cultura local. La apertura creada por la guerra, la posibilidad de participación indígena en un frente nacional, se va cerrando rápidamente; y el impulso más fuerte ha venido del mismo estado cacero.

A pesar de que las conclusiones generales deberán esperar hasta el final del trabajo, vale la pena recalcar aquí que, justamente a la inversa de lo que generalmente se supone, en Comas y la zona alta del Mantaro los campesinos indígenas no escogieron libremente su nuevo aislamiento. La renovada opción étnica, en que las comunidades sobrevivieron mirando hacia dentro, fue impuesta desde afuera, por un Estado "nacional" que no encontró la forma de incorporar efectivamente las demandas y visiones de los guerrilleros indígenas. Ese mismo Estado, en su encarnación pierolista, entró al siglo XX sobre las espaldas de un campesinado reprimido a sangre y fuego, elaborando mientras tanto el mito de su propio indigenismo, paralelo al mito de un campesinado aislado, pasivo, sin interés en el mundo de afuera.

Guerrilleros indígenas y problema nacional en México: la Sierra Norte de Puebla, 1850-1876

Entre 1850 y 1855, los indígenas nahuas viviendo en los anexos del distrito de Zacapoaxtla se unieron a los colonos de las haciendas Xochiapulco y la Manzanilla, en un movimiento en contra de los dueños de dichas propiedades. Los motivos detrás de este movimiento, tanto como la coalición indígena-campesina que lo impulsó, eran tremendamente complejos. Sin embargo, queda claro que en la década anterior, un proceso intenso de comercialización había abierto nuevas contradicciones entre las diferentes capas sociales y étnicas de la población local. Por un lado, el incremento y cambio de actividad económica intensificó las tensiones existentes entre las cabeceras de origen colonial y los pueblos anexos, a veces creando también nuevos conflictos. Por otro lado, desde 1845 la familia Salgado —dueños de Xochiapulco, la Manzanilla y otras pequeñas propiedades al oeste de la cabecera de Zacapoaxtla— habían estado impulsando la producción de caña de azúcar en sus tierras. Al intentar los dueños la intensificación del trabajo y la expansión de las hectáreas con caña, los colonos en Xochiapulco sufrieron nuevas obligaciones en trabajo y una nueva tarifa en dinero para poder pastar sus animales. Ya para 1850, se hartaron de la situación.

Al rebelarse, los colonos de Xochiapulco y la Manzanilla encontraron un buen dirigente en Manuel Lucas, comerciante nahua del barrio de Comaltepec, distrito de Zacapoaxtla. Hacía buen tiempo que Lucas trabajaba en el comercio de lana entre Puebla y la costa de Veracruz, pero se había ido frustrando con las pocas oportunidades que tenía en su pueblo natal. A pesar de su prestigio y éxito, su origen nahua lo mantenía apartado del poder local en su distrito, donde los mercados, las rentas municipales, y los puestos políticos seguían en manos de unas cuantas familias blancas. Y esta frustración era compartida por mucha gente indígena en los anexos de Zacapoaxtla.

Entre 1850 y 1855, la coalición rebelde en Xochiapulco

logró establecer control militar en la zona occidental del distrito zacapoaxteco, repeliendo intentos de represión de parte de los Salgados y sus aliados en la capital distrital. Xochiapulco se volvió zona militar "liberada", y a los soldados indígenas que la defendían se les dio el nombre de Cuatecomacos, por el paraje del bosque donde habían cavado su primera línea de defensa. Con la revolución liberal de 1855, y especialmente cuando Juan Francisco Lucas—hijo de Manuel—se unió al ejército liberal para escapar de la persecución local, se crearon las posibilidades de una alianza política más amplia.

La tradición local, confirmada por documentos conservadores, cuenta que una delegación de Xochiapulco viajó a ver a Juan Alvarez, líder radical de la Revolución de 1855. Acordaron que Xochiapulco lucharía a favor de los liberales; a cambio, el gobierno les reconocería sus reclamos a las tierras de Xochiapulco y la Manzanilla, y les concedería una municipalidad independiente. Hasta 1861, cuando el partido liberal triunfó en la guerra civil de los Tres Años, Manuel y Juan Francisco Lucas mantuvieron alrededor de 1.000 soldados combatientes, armados solamente con garrotes, contra las fuerzas conservadoras establecidas en Zacapoaxtla. En toda la sierra norte "el indio sublevado"—nombre que los zacapoaxtecos le pusieron a Manuel Lucas—llegó a ser conocido, con su hijo Juan Francisco, como el apoyo más importante de la causa liberal. Entonces en 1862, con el apoyo de los conservadores derrotados, el ejército francés intervino en el país.

Para los xochiapulquenses, la Intervención Francesa y el llamado Segundo Imperio bajo el Archiduque Maximiliano de Austria significaron las luchas más cruentas hasta entonces vividas. Con sus aliados en el pueblo vecino de Tetela de Ocampo, formaron la mayoría del Sexto Batallón de Guardia Nacional de Puebla, iniciando el combate contra el ejército francés en Puebla el 5 de mayo de 1862. Esa batalla sería la única victoria del ejército mexicano antes de la invasión, postergando la toma de la ciudad de México por un año entero. Entre 1863 y 1864, los xochiapulquenses forma-

ron el centro de la resistencia serrana al imperio, y Maximiliano los consideró lo suficientemente importantes como para mandar la legión austro-belga, sus mejores voluntarios, en una campaña de contrainsurgencia. Como recompensa, Fernando María Ortega, gobernador liberal poblano en 1864, firmó un nuevo decreto reconociendo los reclamos de los xochiapulquenses, confirmando la propiedad de las ex-haciendas y creando un distrito independiente. Hacia 1867, con los liberales otra vez triunfantes, Xochiapulco había sufrido repetidas invasiones; sus habitantes habían quemado sus propias casas antes de dejar que cayeran en manos de los invasores austro-belgas.

¿Por qué tomó Xochiapulco un papel tan destacado en la resistencia nacional entre 1858 y 1867, papel tan sacrificado que fue el único pueblo de la zona que dejó de existir, físicamente, durante la guerra? Un pequeño esbozo de la sierra norte en su conjunto nos ayudará a contestar esta pregunta. Archipiélago étnico y ecológico, la sierra de Puebla era ya, en la época de la Independencia, producto de una larga serie de conflictos y conquistas internas. Antes de la conquista española, la expansión de los aztecas habían introducido una población nahua que se estableció en los pueblos de la zona sur-central de la sierra, reduciendo a los totocanas y otomíes a pueblos dependientes, o empujándolos hacia el norte. Con la llegada de los españoles hubo una nueva reorganización política y económica, estableciéndose cabeceras españolas con nuevos sistemas de dominación y extracción. Ya para mediados del siglo XIX, podían distinguirse tres subregiones importantes, cada una con su dinámica especial.

Hacia el occidente, en la zona cercana a las ciudades de Huauchinango y Zacatlán, existía una economía agrícola y comercial sirviendo a las minas de Pachuca, estado de Hidalgo. Familias de comerciantes y agricultores, algunas de inmigrantes italianos, otras descendientes de españoles, dominaban la vida económica y política local. Los pueblos indígenas de los alrededores, mezclados étnicamente entre nahua, otomí y totonaca, tenían pleitos de tierras entre sí y relacio-

nes de clientelaje con las familias poderosas de las cabeceras. A partir de 1840, algunas familias comerciantes y terratenientes empezaron a expandir la economía azucarera, estableciendo pequeñas o medianas haciendas cañeras y una incipiente industria de transformación para el aguardiente. Las tensiones entre terratenientes blancos y campesinos indígenas parecen haberse incrementado, tomando comúnmente la forma de conflictos cabecera-anexo en torno al acceso a las rentas municipales y a fuerza de trabajo.

Al oriente, la parte de la sierra dominada por el distrito de Zacapoaxtla producía comercialmente con destino a Veracruz. Hemos visto que también aquí, los 1840s trajeron consigo un incremento en la producción azucarera, y más generalmente en las relaciones comerciales. En contraste con la zona de Huauchinango y Zacatlán, la población indígena en esta subregión era predominantemente nahua; las pocas excepciones tendían a ser pueblos pequeños, más bien islas en un mar nahua. Los pueblos indígenas tenían un sistema de ferias, comercio muy activo, pero generalmente controlado desde Zacapoaxtla. El incremento del comercio, en conjunto con la expansión del cultivo de caña hacia el oeste de la cabecera, intensificó las tensiones étnicas y de clase en la zona, encausadas también en rebeliones de los anexos contra la cabecera zacapoaxteca.

Al centro de la sierra, en la zona más alta y accidentada, estaba el distrito de Tetela. Hasta la revolución liberal fue conocido como Tetela del Oro, por tener minas en la quebrada de Santa Rosa. Después se le nombró Tetela de Ocampo por su destacado papel a favor del partido liberal. En contraste con las regiones este y oeste, Tetela era un pueblo netamente comercial, minero y mestizo. La tierra estaba dividida en pequeñas o medianas parcelas; los comerciantes mestizos locales, algunos inmigrantes de Tlaxcala, no explotaban directamente la mano de obra indígena.

Al estallar la revolución liberal de 1855, los conflictos de los partidos políticos llegaron a entrelazarse con estas complejas relaciones étnicas, sociales y económicas. Al poniente, en Huauchinango y Zacatlán, los innovadores terratenien-

tes y comerciantes blancos apoyaron al partido liberal, llevando consigo algunas clientelas indígenas. Dada la situación anterior al conflicto, no nos debe sorprender que, entre los pueblos indígenas que participaron independientemente, la mayoría lo hizo del lado conservador. En el pueblo de Chignahuapan, anexo rebelde de Zacatlán, se estableció un famoso escuadrón que terminó sirviendo en el ejército de Maximiliano. Al oriente, la situación funcionó a la inversa. Al aliarse los colonos e indígenas rebeldes con el partido liberal, los terratenientes y comerciantes blancos que dominaban la cabecera de Zacapoaxtla se comprometieron con la causa conservadora, compromiso que mantuvieron hasta el final de la intervención francesa. Solamente en la región de Tetela, donde comerciantes mestizos lucharon hombro a hombro con los rebeldes de Xochiapulco, es que se hizo posible una opción multiétnica a favor de la causa liberal.

Es aquí que radica la explicación del entusiasmo y sacrificio de los xochiapulquenses. A través de su alianza con Tetela, fue posible crear una alternativa autónoma pero multiétnica en que la lucha a favor de una patria liberal se juntaba a una visión de justicia local, entendida a partir del acceso a la tierra y al poder político municipal. Entre 1850 y 1868, en la práctica misma de la lucha y del gobierno popular local, los guerrilleros de Tetela y Xochiapulco formularon una visión de la democracia política y económica con implicaciones a nivel regional y nacional. Aunque no buscaban una sociedad sin clases, sí se pensaba en una sociedad donde las obligaciones y las rentas estarían distribuidas con equidad, y donde todo el mundo tendría derecho a la ciudadanía, a que le escuchara el gobierno. Esta era la causa, la patria, que defendieron los cuatecomacos, sacrificando hogar y vida en su nombre. Al terminar la guerra en 1867, estaban listos a recibir su recompensa: la autonomía política y la tierra prometidas por todos, desde el cacique liberal Juan Álvarez, hasta el gobernador liberal del estado, Fernando María Ortega. Pero no debe sorprendernos saber que no resultó ser tan fácil obtener lo prometido.

Como lo habrá hecho Cáceres al terminar la resistencia

nacional, al reasumir la presidencia de México en 1867 Benito Juárez también se preguntó por dónde soplaban los vientos más propicios a su consolidación en el poder. Posiblemente porque temía ya a posibles rivales de dimensiones nacionales, Juárez no aprobó en Puebla los trabajos y gestiones de Juan Nepomuceno Méndez, héroe de la guerra y comandante de la Guardia Nacional de Tetela de Ocampo, que sirvió de gobernador interino del Estado. Peor se sintió cuando en enero de 1868, con sufragio masculino universal, casi el 49% del electorado votó por Méndez para el puesto regular de gobernador. Pero felizmente para Juárez, Méndez no consiguió la mayoría, y por ley se tuvo que aprobar la elección en el Congreso del Estado. En una sesión violenta el 15 de febrero, en que varios representantes fueron acusados de manipulaciones ilegales, el Congreso pasó el gobierno del Estado a Rafael J. García, protegido de Juárez quien sólo había recibido el 18% del voto popular. Después que el Congreso se negó a recibir varias actas que mandaron los pueblos de la sierra protestando la situación, hubo rebelión generalizada con la participación destacada de Tetela, Xochiapulco y Zacatlán.

Fue en esta rebelión que se jugó más dramática y ampliamente la carta multiétnica. Méndez, héroe de la resistencia contra el invasor, había recibido casi la mitad del voto masculino universal en el estado. Representaba, a nivel popular, la opción política más representativa y más legítima. Tenía el apoyo generalizado de la sierra, con excepción de Huauchinango, especialmente en los centros de la resistencia en Tetela y Xochiapulco; pero también había logrado establecer presencia fuera de su zona de influencia más inmediata. El Congreso del Estado, al darle la elección a García, le había dado una bofetada simbólica a todo el sacrificio hecho a favor de la patria en los años anteriores. Y Juárez, al mandar el ejército federal a reprimir la rebelión, le dio el toque de muerte.

Las ironías ocurrieron una encima de otra en 1868-69. Primero, el comandante del batallón de ejército nacional mandado a la sierra era el general Ignacio R. Alatorre, anti-

guo compañero de armas durante la Intervención. Segundo, al llegar a la zona se comportó exactamente como se habían comportado los austro-belgas. Tercero, los 'rebeldes' de Zacapoaxtla se rindieron inmediatamente, aprovechando la coyuntura para echarse contra sus enemigos de Xochiapulco. Y finalmente, Alatorre no estaba listo a discutir nada, sino hasta que la fuerza rebelde se rindiera a discreción, entregando todas sus armas. También en Xochiapulco y Tetela se habrán preguntado, ¿cuándo nos cambiaron las reglas?

Los ex-guerrilleros de Xochiapulco y Tetela se reunieron en asamblea comunal para debatir qué debían responder. A pesar de que sabían que serían derrotados, que no había esperanza en contra de los ejércitos del Estado de Puebla y de la nación, no pudieron entregar sus armas. La razón era clara. Para los combatientes indígenas y mestizos, que no habían recibido nunca sus armas del gobierno de Juárez, sino de los soldados enemigos derrotados, éstas representaban sus victorias en contra del ejército invasor. Representaban, simbólicamente, todos los sacrificios hechos por individuos, familias y comunidades en la resistencia nacional. No era posible, por tanto, entregar el símbolo de la lucha, de la legitimidad de la causa. Y así lo entendían los de Tetela, cuando escribieron en respuesta a Alatorre:

...diezmados los Ciudadanos del Distrito conquistaron con su sangre el renombre de su suelo natal y que varios padres deploraron la pérdida de sus amados hijos, muchas viudas lloran la falta de sus maridos, y multitud de huérfanos sienten la escasez de alimentos que les proporcionaba el corporal trabajo de sus queridos padres: Atendido esto calcúlese si los padres, hermanos y amigos de esas víctimas pueden abandonar las armas que ellos sellaron con su sangre, empuñándolas hasta el fin de su existencia...

Y por último; que estando en su deber conservar su honor, sus glorias su dignidad de Ciudadanos milicianos, los intereses generales del Distrito y particularmente de cada individuo y finalmente sus derechos de hombres libres, en honor de sus paisanos víctimas sacrificadas defendiendo las instituciones republicanas; declaran: ser su plena voluntad concer-

var en su poder las armas que portan...

Pero a pesar de todo, el gobierno federal, manejado por ex-compañeros de armas, incluyendo en puestos importantes a líderes de la resistencia, los reprimió. Fue una lección valiosa para los xochiapulquenses, quienes a pesar de tener que rendirse a discreción, siguieron con las armas en la mano. Entre 1869 y 1874, volvieron a rebelarse numerosas veces. En su mayoría, los movimientos entre 1869 y 1872 fueron alianzas con otros pueblos nahuas. Ejercitando la opción étnica, los xochiapulquenses se unieron a otras comunidades indígenas para protestar los abusos llevados a cabo en las adjudicaciones de terrenos comunales dictaminadas y aprobadas por los liberales. En 1872, en cambio, cuando Porfirio Díaz se levantó en contra del gobierno de Juárez con la rebelión de La Noria, los de Xochiapulco y Tetela nuevamente entraron en coalición multiétnica. Al fracasar dicho levantamiento, nuevamente volvieron al movimiento local.

En todas estas luchas, Juan Francisco Lucas fue el dirigente constante. Con algunos oficiales de otros pueblos serranos, pero la mayoría de los hombres y oficiales de las comunidades nahuas mismas, los guerrilleros se mantuvieron en la lucha en número de mil, con menos de quinientos fusiles. Porque resultaron ser casi invencibles en su territorio, los xochiapulquenses recibieron en 1874 del Congreso del Estado nueva confirmación del decreto de 1864: tierra y autonomía municipal.

Pero ya la visión de una nueva patria, unión multiétnica con un Estado que respondiera a las necesidades de todos sus ciudadanos, quedó truncada. Por una parte, a pesar de votar la legitimidad de su pedido, el Congreso no se encargó de hacer efectivo el reclamo de los guerrilleros. Cuando los ex-hacendados siguieron causa por la vía judicial, el Estado no se inmutó. Solamente con la plata de Juan Francisco Lucas, quien pagó indemnización a los Salgados, se logró una solución a la contienda. Por otra parte, una vez que falló la rebelión de La Noria, los tetelanos también se retiraron

de la contienda. Quizá no debe sorprendernos que, en los momentos más oscuros, sólo les quedó a los xochiapulquenses la vieja opción étnica. Juan Francisco Lucas, prestigioso cacique nahua, logró negociar para los pueblos indígenas un espacio autónomo, ganándose el título de "Patriarca de la Sierra".

Pero a pesar del espacio conquistado, y al igual que en la sierra central del Perú, los xochiapulquenses pagaron con su sangre por un mito de fundación nacional que no les perteneció. En las celebraciones del Cinco de Mayo, la resistencia a la Intervención Francesa se atribuye al "Batallón de Zacapoaxtla", dándole el crédito a los colaboracionistas y conservadores de la cabecera zacapoaxteca, porque éstos han tenido siempre más poder político y económico. El aislamiento al que se les relegó a los xochiapulquenses —hasta la década de 1970 no tenían carretera transitable a su pueblo, ni de Zacapoaxtla ni de Tetela— ha sido atribuido también a características étnicas, rústicas, de un campesinado aislado e indígena, sin interés en el mundo de afuera. Pero quien logró entrar hasta el pueblo, y se meta a hacer preguntas al edificio municipal, encontrará un museo local con exhibición de cañones quitados a la legión austro-belga. A un costado, verá también un mueble lleno de huesos humanos que, los de Xochiapulco insisten, pertenecieron a los soldados austríacos emboscados en la plaza de su pueblo, sepultados allí muchos años hasta que se decidió, en la década de 1970, construir una cancha de baloncesto.

"Se va la Segunda": el Estado y los campesinos en el siglo XX

En México y Perú, los campesinos indígenas que participaron y fueron reprimidos en las guerras nacionales e internacionales del siglo XIX entraron al XX con una agenda todavía por cumplir. Entre 1910 y 1920, en ambos países "se fue la segunda", en el sentido que la Revolución Mexicana de 1910, y la llamada revolución indígena del sur del Perú (1920s), levantaron nuevamente las interrogantes del mis-

mo problema nacional. ¿A quién se incluiría en la definición de nación? ¿En base a qué programa, y con cuáles alianzas políticas?

En el caso mexicano, a pesar de una represión cruenta en contra de los revolucionarios rurales entre 1912 y 1932, se terminó cumpliendo una parte de la agenda campesina durante la década de los treinta, cuando el presidente Lázaro Cárdenas cumplió con la reforma agraria e incorporó el campesinado organizado al estado mexicano. Digo una parte, porque ni la reforma agraria ni la incorporación política fueron diseñadas para darle al campesino su autonomía de decisión. La ciudadanía efectiva, tantos años deseada, se les siguió escapando. Por tanto en las protestas de 1988, cuando se clamaba en contra de la manipulación del voto popular, se reclamaba esa misma ciudadanía efectiva y legítima que exigieron los poblanos en 1868, cuando también se les negó el ejercicio directo y soberano de su derecho electoral.

En el Perú, como es bien sabido, la opción multiétnica indigenista que se dió a comienzos del Oncenio fue violentamente reprimida, cerrando otra vez la posibilidad de ampliar la definición de la nación peruana. Solamente en los sesenta, y con "la revolución militar" de Velasco Alvarado, es que "se fue la tercera", nuevamente sin poder cumplir con sus promesas. Así es que en el Perú, a diferencia de México, la presente crisis política no fue creada por la necesidad de completar la agenda popular, sino de comenzar a cumplir con ella. Los comasinos de hoy, y los campesinos llacuaces de la margen derecha, metidos como están en una nueva guerra civil, necesitan todavía remitirse al comienzo del programa nacional.

Dados tan diferentes derrotados en Perú y México durante el presente siglo, ¿qué más podemos sacar en limpio de esta comparación del XIX? Quizá el punto principal sea que, a pesar de las diferencias presentes, los procesos pasados tuvieron muchas semejanzas. En ambos países, se vivieron violenta y conflictivamente los grandes cambios asociados al desarrollo del capitalismo y la creación de estados-naciones. Dentro de un contexto global, cada sociedad entró al

XIX con el espacio económico y político fragmentado, sin Estado efectivo, con la necesidad de construir, de nuevo sobre las ruinas del sistema colonial. Para mediados de siglo, al salir las economías de la depresión asociada con el proceso de independencia, nuevos dinamismos económicos a nivel local y regional crearon tensiones alrededor del acceso y control de recursos —los circuitos comerciales y las rentas municipales; la tierra, producción agropecuaria, fuerza de trabajo. Estas tensiones generalmente encontraron su cauce en las luchas locales entre cabeceras de distrito y sus anexos; pero es importante reconocer que estos enfrentamientos eran parte de un proceso más amplio de reconstrucción política y unificación nacional, y cada facción política, cada clase social o grupo étnico, comenzó por lo local.

En los dos países, como hemos visto, la intersección entre luchas regionales, nacionales e internacionales que se dió en la segunda mitad del XIX creó una apertura política para el campesinado. Los que pudieron construir una alianza multiétnica, con más o menos éxito, pero siempre en base a discusiones penosas internas entre diferentes alternativas, potencialmente pudieron servir de base para una nueva coalición política. Esta nueva coalición —más amplia, más democrática— tuvo por lo menos la posibilidad de construir un nuevo Estado, más verdaderamente nacional, en la época de la reconstrucción. Pero hemos visto que en ambos países la consolidación del poder tomó precedencia sobre la construcción de la nación.

Es demasiado fácil, parados como estamos al borde del siglo XXI, decir enfáticamente que, hace ya más de cien años, el resultado de esa apertura política no pudo haber sido diferente. La simplicidad del argumento nos seduce: las alianzas multiétnicas nunca llegan a la construcción efectiva de una nación, por lo menos sin subyugar unas etnias a otras. Los campesinos como clase no tienen alcance nacional, son pre-políticos, parroquiales en sus formulaciones políticas. Posiblemente. Pero lo que queda claro, al enfocar el proceso del punto de vista de los guerrilleros de Comas, Jauja, Xochiapulco, Tetela, y la zona alta del Mantaro, es

que por lo menos estos campesinos indígenas estaban listos a participar en la construcción de una nueva nación. La ironía para los campesinos mismos estuvo en que su misma actividad, su dinamismo, y la autonomía que conquistaron —en vez de traerles las recompensas que esperaban— invitaron la represión. Fue la necesidad de reprimir esa autonomía en un proceso de consolidación de poder, que llevó a los estados a terminar con ellos, recreando un aislamiento étnico-social que los mismos campesinos ya habían decidido abandonar.

En el fondo, el problema que confrontamos es el problema de la ciudadanía: no en balde los tetelanos, al escribirle a Alatorre, deletreaban la palabra con mayúscula. ¿Quién tiene derecho a ella? ¿Bajo cuáles condiciones? Para esconder que estaban parados sobre cadáveres campesinos, para legitimar su rechazo a los clamores de ciudadanía popular, los Estados autoritarios que surgieron de los conflictos del XIX recrearon el mito de un campesinado indígena, pasivo y aislado del mundo más amplio. Los Estados de nuestro siglo, al enfrentar nuevas demandas de inclusión, han reformulado nuevamente los viejos mitos ya anteriormente recreados. La lección más poderosa que podemos sacar de seguirle el rastro al campesinado decimonónico, por tanto, es que ya basta de reproducir reproducciones de mitos viejos. Armados de supuestos más verídicos, empezamos a reconstruir las ricas tradiciones de participación política de los campesinados indígenas latinoamericanos. No tenemos todavía todas las respuestas, pero por lo menos empezamos con nuevas y mejores preguntas.

* NOTA BIBLIOGRAFICA

El presente trabajo es un borrador todavía incompleto, parte de un manuscrito en proceso sobre *El campesinado y la formación de estados-naciones: Perú y México en el siglo XIX*. Todavía no tiene el aparato completo de notas al pie y bibliografía. Sin embargo, los siguientes trabajos y archivos han sido centrales a su desarrollo:

PERU

Fuentes secundarias

BONILLA, Heracio

- 1974 *Guano y Burguesía en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos)
- 1978 "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru," *Past and Present* (Nov.), pp. 92-118
- 1987 "The Indian Peasantry and 'Peru' during the War with Chile," en Stern (ed.), pp.219-31

BURGA, Manuel

- 1988 *Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario)

DELER, J.P. e Y. SAINT-GEOURS (comps)

- 1986 *Estados y Naciones en los Andes, 2 Vols.* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos)

FLORES GALINDO, Alberto

- 1986 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes* (La Habana, Cuba: Casa de las Américas)

MANRIQUE, Nelson

- 1979 "La Ocupación y la Resistencia", en Jorge Basadre et al., *Reflexiones en torno a la Guerra de 1879* (Lima: Francisco Campodónico-Centro de Investigaciones y Capacitación), pp. 271-331
- 1981 *Campesinado y Nación. Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile* (Lima: Centro de Investigación y Capacitación - Ital Perú, S.A.)
- 1988 *Yawar Mayu. Sociedades Terratenientes serranas, 1879-1910* (DES-CO-Instituto Francés de Estudios Andinos)

PLATT, Tristan

- 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos)
- 1984 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes," *History Workshop Journal*, No. 17
- 1987 "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th Century Chayanta (Potosi)", en Stern (ed.), 1987

STERN, Steve J. (ed.)

- 1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press)

STERN, Steve J.

- 1987 "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Cons-

- ciousness: Implications of the Andean Experience," en Stern (ed.), pp. 3-28
- 1987 "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782," en Stern (ed.), pp. 34-93

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Histórico Militar
Archivo de la Prefectura de Junín
Archivo Notarial Flores (Jauja)
Archivo General de la Nación
Biblioteca Nacional del Perú

La publicación de muchas historias regionales de la Resistencia de la Breña durante el reciente centenario, como también las publicaciones de la Comisión Permanente de Historia del Ejército Peruano, han sido importantes. Finalmente, la publicación en Cajamarca de las memorias de Luis Milón Duarte, usadas primero por Nelson Manrique, abrió muchas posibilidades nuevas en el análisis de la sierra central durante estos años.

MEXICO

Fuentes secundarias

HALE, Charles A.

- 1968 *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven: Yale University Press)

HUERTA JARAMILLO, Ana María Dolores

- 1987 *Las Insurrecciones Rurales en Puebla, 1868-1872* (Puebla: Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Puebla)

KATZ, Friedrich (ed.)

- 1988 *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, N.J.: Princeton University Press)

MEYER, Jean

- 1971 *Problemas Campesinos y Revueltas Agrarias, 1821-1910* (México: SepSetentas)

REYES HEROLEZ, Jesús

- 1958-61 *El Liberalismo Mexicano*, Vols. 2 y 3 (México: UNAM, Facultad de Derecho)

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de la Nación
Archivo Juárez, Biblioteca Nacional
Archivo de Notarías del Estado de Puebla
Archivo del Congreso del Estado de Puebla
Archivo Histórico Municipal de Tetela de Ocampo
Archivo Histórico Municipal de Zacapoaxtla

Finalmente, aprendí mucho de dos viajes que hice a Xochiapulco entre abril y mayo de 1985, donde debo agradecer especialmente la ayuda y atenciones de la Maestra Donna Rivera Moreno, preceptora retirada, historiadora local, y descendiente directa de Juan Francisco Lucas.

Sobre los autores

Heraclio Bonilla. Historiador peruano, Coordinador de la Maestría de Historia de la FLACSO, Sede Ecuador, y de la Comisión de Historia Económica de la CLACSO. Entre sus obras se encuentran *Guano y Burguesía en el Perú*, *El Minero de los Andes* y, con Paul Drake, *El Apra: de la Ideología a la Praxis*.

Carlos Contreras. Historiador peruano, e investigador del Instituto de Estudios Peruanos. Entre sus libros se encuentran: *La Ciudad del Mercurio*, *Mineros y Campesinos en los Andes*, *El Sector Exportador de una Economía Colonial*.

Alejandro Diez. Antropólogo peruano, e investigador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Piura). Autor de una tesis de grado sobre la comunidad campesina piurana de San Francisco de Sechura.

Luis Miguel Glave. Historiador peruano, e investigador del Instituto de Estudios Peruanos. Entre sus libros figuran: *Estructura Agraria y Vida Rural en una Región Andina: Ollantaytambo en los Siglos XVI y XIX*, con M. I. Remy, y *Trajinantes*.

Xavier Izko. Antropólogo español, Coordinador de la Maestría de Antropología de la FLACSO, Sede Ecuador. Entre sus trabajos figuran: *Tiempo de Vida y Muerte y Repensando las Prácticas. Antropología y Etnodesarrollo en los Andes* (en prensa).

Erick D. Langer. Historiador norteamericano, profesor en la Carnegie Mellon University, Pittsburgh. Además de va-

rios artículos, es autor del libro *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia 1880-1930*.

Florencia E. Mallon. Historiadora norteamericana, profesora de la Universidad de Wisconsin en Madison. Es autora de un libro sobre la sierra central del Perú *Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*.

Martha Moscoso. Historiadora ecuatoriana. Obtuvo su Maestría en Historia con la tesis: "Resistencia Campesina Indígena en la Provincia de Cuenca: 1850-1875".

Silvia Palomeque. Historiadora argentina, investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología Argentina. Es autora del libro *Cuenca en el siglo XIX. La Articulación de una Nación*.

Galo Ramón V. Historiador ecuatoriano, investigador del Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Quito. Entre sus trabajos se cuentan los libros *La Resistencia Andina* y *El Poder y los Norandinos*.

Gustavo Rodríguez O. Economista e historiador boliviano, profesor en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba. Autor de varios artículos sobre la historia social y económica boliviana, tiene en prensa su libro sobre los trabajadores mineros de Bolivia en los siglos XIX y XX.

Enrique Tandeter. Historiador argentino, investigador del Centro de Estudios sobre el Estado y la Sociedad. Su último libro fue publicado conjuntamente con Lyman Johnson bajo el título *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*.

Indice

Presentación	
<i>Amparo Menéndez-Carrión</i>	5
Introducción	
<i>Heraclio Bonilla</i>	7
PRIMERA PARTE	
* La estructura interna de las comunidades	15
La crisis de 1800-1805 en el Alto Perú	
<i>Enrique Tandeter</i>	17
Fronteras étnicas en litigio. Los ayllus de Sakaka y Kirkyawi (Bolivia), siglos XVI-XX	
<i>Xavier Izko</i>	63
Persistencia y cambio en comunidades indígenas del sur boliviano en el siglo XIX	
<i>Erick D. Langer</i>	133
• Las comunidades indígenas en el Bajo Piura, Catacaos y Sechura en el siglo XIX	
<i>Alejandro Diez Hurtado</i>	169
Conflictos intercomunales en la Sierra Central, en los siglos XIX y XX	
• <i>Carlos Contreras</i>	199
Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes (Los comuneros canas en Cusco, Perú)	
• <i>Luis Miguel Glave</i>	221

SEGUNDA PARTE

* Las comunidades y el Estado	275
Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el Valle Bajo cochabambino (1825-1900) <i>Gustavo Rodríguez Ostria</i>	277
* Estado y tributo campesino. La experiencia de Ayacucho	
• <i>Heraclio Bonilla</i>	335
* La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX	
<i>Martha Moscoso</i>	367
Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado <i>Silvia Palomeque</i>	391
* Los indios y la constitución del Estado nacional	
<i>Galo Ramón Valarezo</i>	419
• Alianzas multiétnicas y problema nacional	
* Los campesinos y el Estado en Perú y México en el siglo XIX	
<i>Florencia E. Mallon</i>	457
Sobre los autores	497

