

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

PRIMERA MAESTRIA DE HISTORIA ANDINA

**TENSIONES ETNICAS EN LA VIDA RURAL:
EL CALLEJON DE CONCHUCOS EN EL SIGLO XVIII**

Tesis para optar el grado de Maestría

presentada por:

MAGDALENA CHOCANO

Lima, Setiembre de 1986

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

PRIMERA MAESTRIA DE HISTORIA ANDINA

TENSIONES ETNICAS EN LA VIDA RURAL:
EL CALLEJON DE CONCHUCOS EN EL SIGLO XVIII

Tesis para optar el grado de Maestría
presentada por:

MAGDALENA CHOCANO

Asesoría de:

Dr. Alberto Flores Galindo

Lima, setiembre de 1986.

A José Chocano,
mi padre.

I N D I C E

	pp.
INTRODUCCION.....	5
CAPITULO PRIMERO	
Configuración de Conchucos como Area de Domi- nio Colonial.....	10
1.1 Las Bases Geográficas.....	11
1.2 El Establecimiento de Conchucos como A- rea de Dominio Colonial.....	14
1.3 Características Económicas de la Región	21
1.4. Elite Local y Poder Colonial.....	32
CAPITULO SEGUNDO	
Demografía y Segmentación Etnica.....	35
CAPITULO TERCERO	
La Cuestión de la Tierra.....	58
CAPITULO CUARTO	
Curas, Curacas y Cofradías en la Estructura del Poder Local en Conchucos.....	79
4.1. Autoridades Indígenas y Curas de Doctri- na.....	83
4.2. La Institución de las Cofradías en el Contexto del Poder Local.....	90
CAPITULO QUINTO	
Los Discursos de la Identidad Etnica: Percep- ciones Individuales en la Dinámica de Conflic- to y Cohesión Social en el Medio Rural.....	99

5.1.	Bernardo Yuntu ¿Indio Forastero o Mestizo?.....	106
5.2.	Juan de Florencia, "un individuo que vive como quiere": ¿empresario, agitador, caudillo de indios?.....	112
5.3.	Españoles, Mestizos e Indios: Conflictos por la "Igualación".....	116
5.4	Los Indios: Autopercepción y Percepción de la Inferioridad Social.....	121
	CONCLUSIONES.....	126
	ANEXO	
	Población de las Parroquias de Conchucos en 1774.....	132
	INDICE DE MAPAS.....	135
	INDICE DE CUADROS.....	136
	Archivos y Bibliotecas Consultados.....	137
	Abreviaturas Usadas.....	137
	Bibliografía.....	138

CAPITULO CUARTO

CURAS, CURACÁS Y COFRADIAS EN LA
ESTRUCTURA DEL PODER LOCAL EN
CONCHUCOS

Desde una perspectiva sesgada por la noción moderna de Estado, el control ejercido por el Estado colonial en el virreinato puede parecer nulo o simplemente débil. Sin embargo, el manejo de las instancias menores: parroquias y viceparroquias que integraban las doctrinas o curatos, la presencia de las autoridades curacales y sus equipos de cobradores de tributos, constituían mecanismos efectivos e influyentes en la vida diaria de los habitantes de los pequeños pueblos del interior.

Hemos señalado que Conchucos estuvo dividido en ocho repartimientos indígenas y quince doctrinas o curatos. Esta doble segmentación conciliaba los antiguos límites étnicos con la nueva estructura de poblamiento dirigida a la evangelización y acorde con los cánones hispanos de organización económica y social. Tendencialmente, el proceso colonial aseguraba la lenta desaparición de los rastros de la antigua territorialidad aborígen.

La instauración de la ideología cristiana no se realizó sólo en base a la extirpación de los cultos nativos, fue necesario que organizara a los nuevos fieles, que reinterpretase tradiciones antiguas orientándolas -- dentro de una cosmovisión cristiana, en lo posible. Cada párroco podía asumir estas demandas de modo distinto, y sus prácticas no siempre contarían con el respaldo de la jerarquía eclesiástica:

"...es público y notorio que el cura - dr. don Juan de Bordanave en cada un año dende que es cura de esta doctrina de Pallasca y los demás sus antecesores an celebrado el santo sacrificio de la misa en una quebrada angosta en un peñón grande en que se halla pinta da una imagen de nuestra señora con el título de buen suceso sin más ige

sia capilla ni cubierta que el propio buque del peñón procediendo en esta parte dicho cura con la misma llaneza que sus antecesores contrabiniendo en esto a todo lo dispuesto y prevenido..." 1/
El subrayado es mío, M.Ch.

Estos actos pequeños, de aparente aislamiento, son los que dan la clave de la política colonial en su conjunto. Cada uno de los curas, internado en alguna doctrina del vasto dominio colonial, percibía que su estabilidad como funcionario y negociante dependía de su entendimiento con las ínfimas jerarquías indígenas de los pueblos. Las visitas eclesiales de 1702 y 1725, realizadas en las doctrinas de Conchucos, así lo indican; pues, los testigos que debían asegurar ante el visitador la buena conducta del cura, fueron todos indios caciques o principales.

Los curas necesitaban de intermediarios en su comunicación con la feligresía indígena, ya que en la mayoría de los casos sólo podían predicar y decir misa en castellano. Los curas ínteres o compañeros eran los que asumían muchas veces el rol de mediación. Sólo en las doctrinas de Pallasca, Cabana, Tauca y Llapo, en el norte de Conchucos, no era necesario conocer el quechua para predicar. En todas las demás, -- los curas estaban teóricamente obligados a conocer el quechua para cumplir a cabalidad su tarea evangelizadora. Sin embargo, los curas de Piscobamba, Corongo y San Marcos de Collana Pincos, por ejemplo, no conocían el idioma, aunque contaban con la ayuda de asistentes que podían hablar en quechua 2/.

1/ A.A.L. Visitas, leg.4, expd. -1, -1769.—

2/ A.A.L. Visitas, Leg.3, expd. 79, 1760.

El que los curas no pudieran -en muchos casos- tener un contacto directo con los feligreses indígenas no aislaba a éstos de la "cultura occidental" de la que serían portadores aquéllos curas. La intermediación garantizada por ínteres y curacas, servía - para transmitir algunos estereotipos y creencias. Al respecto, resulta significativa la existencia de inventarios de las bibliotecas de dos curas de la doctrina de Piscobamba, en 1685 y 1754. La primera biblioteca constaba de treinta y cinco títulos, la mayoría de asuntos religiosos, salvo dos: "Tratos y Contratos de los Mercaderes" y "Causa y Origen de las Cosas de España". Los libros religiosos son, sobre todo, sermones y discursos predicables. También aparecen dos títulos de libros sobre la virgen María, que sugieren - el prototipo de conducta "femenina" que la evangelización tendió a difundir. La segunda biblioteca es de 1754, y era mucho más grande, también los textos eclesiásticos constituían la mayoría. Pero aparecen títulos de obras literarias: el Quijote, Autos Sacramentales de Calderón, obras de Sor Juana, epístolas de Cicerón ^{3/}. Es muy probable que muchos asuntos y temas que aparecen en estos libros fueran transmitidos verbalmente a los feligreses indios y mestizos quienes, aun en el caso de saber leer, difícilmente habrían tenido acceso directo a los textos.

El proceso por el cual la cultura "letrada" de Occidente se virtió en los medios rurales, carece aun de un seguimiento sistemático en la historiografía andina. Es muy posible que, un estudio concreto antes que procurar un cuadro de desintegración y

^{3/} A.G.N. I.C., Leg. 44, 1759; R.A.C.C. Leg.132, c. 1082, 1758.

aislamiento, descubra una cultura colonial fuertemente integrada -en esperable contraste con la realidad de los siglos XIX y XX, en los cuales el mito del progreso corroyó los antiguos puentes culturales entre élites y masas rurales. Esto no implica considerar que la cultura rural colonial fuese "democrática", antes bien ponía en evidencia -a través del ceremonial religioso, de las escenificaciones, cuentos y pinturas- los valores de desigualdad y discriminación. La conciencia de este hecho explica la importancia de la mantención de la simbología autóctona como simbología rebelde. La cosmovisión cristina -vehículo y trama de la colonización- aunque no se impuso como un bloque cerrado, comprometió a los colonizados con su propia colonización. De este compromiso, y como asegurándolo, nos hablan, en Conchucos, las efigies de ángeles tocando quenás y pututos o el Cristo crucificado en un cáctus de la Iglesia de Taucá ^{4/}

4.1. Autoridades Indígenas y Curas de Doctrina

La relación entre indios y curas doctrineros queda bien definida como una relación entre colonizador y colonizado ^{5/}. Pero es importante considerar -- que el conglomerado indígena no era una masa uniforme; presentaba rangos y estatus bien diferenciados. Por ello, en este acápite, vamos a abordar la acción de curas y curacas como ejes políticos del control colonial ^{6/}. A través de algunos casos concretos intentaremos

^{4/} Negro, Sandra. "La Iglesia de Taucá". En Boletín de Lima. Lima, (número 26), marzo de 1983, pp. 51-61.

^{5/} Acosta, Antonio. "Los Clérigos Doctrineros y la Economía Colonial (Lima 1600-1630)". En Allpanchis Phuturinga, Cusco (Número 19), 1982, pp. 117-149.

^{6/} El aspecto económico de las doctrinas ha sido abor

percibir lo que este control significaba para la existencia cotidiana de los campesinos indios y mestizos - del Callejón de Conchucos.

En 1699, Francisco de Prado, cura de la doctrina de San Luis de Huari -en el sur de Conchucos-, fue denunciado por los indios de las haciendas de Rurris -perteneciente a la cofradía del Señor del Santo Sacramento- por obligarlos a hilar y tejer, siendo esta hacienda libre de obraje y estando destinada sólo a cultivar granos y pastura del ganado de la cofradía. Señalaban, además, una serie de agravios perpetrados por el mayordomo: muertes, azotes, amenazas, raptos. El cura no sólo había hostilizado a los indios: una mujer -mestiza o española- denunciaba haber sufrido las intrigas promovidas por el cura, por causa de las cuales había sido llevada a la Inquisición acusada de brujería. Esta situación se había originado en la negativa de su hija acceder a los requerimientos sexuales del cura. Otro individuo, mestizo o español, acusaba al cura de haberle hecho azotar por cuatro indios, en base a la mera acusación que un amigo del cura le había levantado. Sin embargo, los curacas e indios principales del pueblo de San Luis describían al cura como un individuo ejemplar y lleno de "caridad"; los indios del obraje de Aurinja sostenían una opinión similar, - también los vecinos de San Luis. A pesar de estos testimonios favorables, el cura fue desterrado a Chacas, otro pueblo de la provincia.

Sorprendentemente, unos días después, los mismos indios que habían pedido la sanción, demandaron que el cura Prado retornase a San Luis porque consideraban que había llevado un "buen comportamiento". Detrás de esa contradictoria petición estaba la fuerte presión que Prado y su socio Alejandro del Castillo --

(con este explotaba el obraje de Aurinja) ejercieron sobre los indios acusadores valiéndose, como es de suponer, de la amenaza y el engaño. Poco después, sin embargo, los agravios fueron reafirmados, esta vez en secreto, por el indio Gabriel Antonio quien suplicaba al juez eclesiástico:

"...por amor de Dios ruego a Vmd. no sepa esto mi cura porque me castigará mucho y todo esto lo puede Vmd. preguntar a la gente de Ruris porque todos lo saben..." 7/

Tanto palabras como acciones expresan el gran miedo que dominaba a los indígenas: huida de miembros de sus familias ante las amenazas de castigo, huidas desesperadas en las que algunos encontraban la muerte; enfrentamientos cuerpo a cuerpo con el mayordomo para defender la vida de sus esposas y parientes. Episodios narrados sin retórica, sin circunloquios ni vaguedades, que nos hacen patente el hecho de que llevar este asunto ante el fuero eclesiástico era un acto de supervivencia para los indios de Ruris.

Vecinos y curacas de San Luis tenían otro punto de vista. Ellos insinuaron que el proceso era producto de una intriga del cura de Llamellín, José de la Cerna, para incorporar Ruris a su jurisdicción. En realidad, no es imposible que el conflicto favoreciera a dicho cura. Pero lo importante es que no se trataba sólo de una disputa intereclesial.

Cuando los indios de Ruris volvieron a plantear su denuncia, ya no lo hicieron solitariamente, o con el precario apoyo de algunos propietarios de las es

7/ A.A.L. Visitas, Leg. 3, expd. 29, 1699.

tancias circunvecinas. En esa ocasión su queja y demanda fue presidida por la solicitud del curacas de todo el repartimiento de Ichoc Huari, don Miguel Guamán Sicsi. A este repartimiento pertenecían los indios de San Luis de Huari, los de Aurinja y los de Ruris. Miguel Guamán Sicsi señaló que por desatención del cura habían muerto sin sacramentos 11 indias y 12 indios; indicó -- que por sus maltratos e imposición de trabajos indebidos habían fugado siete familias tributarias a Huaylas y Huamalíes. De esta manera, su argumentación no sólo se detenía en la injusticia y la violencia; sino que -- fundamentaba un ataque a la imagen del cura como religioso dedicado a la evangelización y al incremento de los bienes de la cofradía. Esto nos ilustra acerca de la forma en que un curaca de repartimiento percibía los flancos a atacar para obtener lo deseado. Es interesante indagar la concepción de autoridad que manejaba:

"...No se debe admitir la petición de los indios de /San Luis de/ Huari -- porque no son caciques ni indios --- principales..." 8/

Miguel Guamán Sicsi cuestionaba la facultad de los curacas del pueblo de San Luis para definir la causa. Al hacerlo, subrayaba y afirmaba una concepción de la jurisdicción de su poder. Como hemos señalado anteriormente, la figura del repartimiento era una remi--niscencia de la vieja territorialidad étnica prehispánica. Para Miguel Guamán Sicsi, entonces, los indios de Ruris eran ante todo indios del repartimiento de Ichoc Huari, al igual que los indios del pueblo de San Luis; juntos conformaban la base de su poder y autoridad, así como, probablemente de su beneficio económico a través del cobro de tributos. Para los curacas y principales

8/ ibid.

de San Luis, la base de poder y negociación era el pueblo como entidad aislada y contrapuesta a otros asentamientos de indios. Potencialmente, el pueblo subordinaba a unidades más pequeñas como Ruris y Aurinja; el pueblo se convertía así en el núcleo de identificación y jerarquía. Por esto, los principales de San Luis no encontraban ningún lazo de solidaridad con los problemas de los indios de Ruris; y en la medida en que el trabajo de éstos pudiese beneficiar ocasionalmente a las cofradías de San Luis, no tenían interés en que las cargas laborales y el control patronal fuesen injustas, pesadas o dañinas.

En las condiciones coloniales, el panorama de diversidad étnica que había sido característico del área andina en la etapa previa a la invasión, estaba en franco retroceso frente a la constitución de una aparentemente homogénea "República de Indios". La pluralidad étnica debió ceder paso a una segmentación basada en la residencia y la propiedad territorial, que actuaron como factores determinantes para la existencia de solidaridad social. Esta nueva etnicidad "indígena", que apareció tendencialmente en los Andes, no tenía bases para trascender la localidad inmediata. La ruptura de la territorialidad étnica, que en algunas regiones andinas fue más evidente que en otras, en favor de una territorialidad nuclear y más limitada -expresada en la fundación de reducciones- fue un factor clave en la constitución del poder colonial. Sin esta reorganización espacial que cuestionaba la base tradicional del poder de los curacas, difícilmente habrían sido convertidos éstos en efectivos funcionarios estatales. Para la población indígena el principio de identificación quedaba así definitivamente alterado al quedar asociada la antigua etnicidad con el peso del tributo vía los repartimientos. Por otra parte, el desprendimiento de la refe

rencia étnica tradicional, para asumir la identidad propuesta por el colonizador tuvo por consecuencia una perspectiva también reducida de sus relaciones con el entorno social; cada pueblo o asentamiento estaba en conflicto potencial o efectivo frente al vecino, y la solución de sus disputas por tierras, aguas o pastos. llegaron a convertirse en un impedimento insuperable para una acción colectiva de mayor envergadura.

En relación al caso concreto de San Luis y Ruris, podemos percibir, además, cómo los intereses del cura eran más compatibles con un tipo de dominio político centrado en el pueblo. Allí es donde encontró sus mejores aliados: los curacas, los vecinos. Igualmente los curacas de pueblo resultaban beneficiados con la ruptura de la antigua estructura de autoridad: libres de las obligaciones de la vieja solidaridad étnica podían disponer una política de alianzas de contenido más "privado" y obtener ventajas diversas.

El peso del aparato religioso como ingrediente fundamental del dominio estatal no sólo se expresaba en las relaciones entre curacas, indios y curas. También puede aquilatarse en conexión con los propietarios privados de la localidad. En 1709, Gregorio Martínez Ponte, dueño de la estancia de Santiago de Guanchaillo -en la doctrina de Piscobamba- solicitó que la capilla de la estancia tuviese el rango de viceparroquia; porque estando a 12 leguas de la parroquia de Piscobamba era difícil -- cumplir con bautismos y entierros puntualmente. El propietario informó que la población india se componía de 42 parejas casadas, 11 solteros, 18 viudas y solteras ^{9/}.

^{9/} A.A.L. Visitas, Leg.3, expd. 43, 1709.

El cura de Piscobamba informó favorablemente al arzobispo sobre esta pretensión. De modo que Guanchaillo pudo rápidamente ser convertida en viceparroquia de la doctrina de Piscobamba. Este nuevo rango implicaba que los peones indios de Guanchaillo verían su mundo mucho más limitado, puesto que las ceremonias religiosas -que constituían la forma principal de socialización y comunicación en el medio rural- ya no significaría que se movilizarían al pueblo principal; Para lograr la medida que requería, Ponte debió encontrarse en excelentes términos de entendimiento con el cura local; de otra forma, su oposición habría impedido que Guanchaillo llegase a ser viceparroquia con todos los beneficios implicados.

Este acuerdo entre personajes eclesiásticos y propietarios laicos no ocurría siempre. A veces, las alianzas se entrecruzaban en sentidos opuestos y tensos. En 1724, se realizó una averiguación en Cabana - en el norte de Conchucos- sobre la enemistad entre Francisco Beramendi, arrendatario de la hacienda Cochaconchucos, y José Torrejón, cura de Cabana. A primera vista podríamos hablar de un conflicto entre sectores laicos y sectores eclesiásticos. Pero la imagen debe cambiar necesariamente cuando tomamos en cuenta que un aliado del terrateniente Beramendi era Alejandro Medina, cura de Pallasca, a quien se reconocía como "mayordomo y guataco suyo". La base del conflicto era la negativa de los indios pastores de mita a trabajar en Cochaconchucos, donde recibían muchos agravios, razón por la que preferían trabajar para el obraje de Urcón ^{10/}. No podemos afirmar que el cura de Cabana recibiera algún beneficio de esta "preferencia" de los mitayos, pero era lo más factible. Siguiendo las líneas de parentesco y clientelaje de los protagonistas de este pleito, posiblemente, encontraríamos las claves de sus actitudes. En todo caso, en la so

10/ A.A.L. Visitas, Leg. 3, expd.48, 1724.

ciudad colonial, nunca hay que pensar lo laico como opuesto a lo eclesiástico de un modo absoluto, dada la existencia de factores de alianza que traspasaban esta división.

4.2. La Institución de las Cofradías en el Contexto del Poder Local

La importancia del aparato eclesiástico en la operatividad del Estado colonial es un hecho que hemos podido visualizar a través de cómo los curas influían en las actitudes de indios y españoles de sus respectivas doctrinas. Pero, obviamente, la feligresía -al menos en la provincia de Conchucos- no estaba compuesta sólo por indígenas y blancos hispano/criollos; un porcentaje importante lo constituían los mestizos. Aunque la documentación respecto a ellos no sea precisamente abundante, algunos indicios pueden sugerirnos una imagen de su participación en los medios rurales.

En ese contexto, el examen de la institución de las cofradías cobra relevancia en tanto era una forma de organización que comprometía a feligreses de distinto estatus socioétnico o de la misma filiación, a efectuar actividades económicas y religiosas con el fin de mantener y promover el culto de un determinado santo o santa que tenía el papel de ser el patrón o patrona de la cofradía. También podía tratarse de la figura de Cristo o de la Virgen, bajo alguna advocación precisa. Para ello, la institución contaba con un cierto número de recursos cuya administración corría a cargo de los mayordomos, generalmente dos, elegidos anualmente. -- Con el producto de estos bienes se pagaban las misas y fiestas destinadas al santo patrono.

Olinda Celestino y A. Meyers han propuesto una interpretación de esta institución que la relaciona exclusivamente con la pervivencia del núcleo de parentesco conocido como ayllu, y que en la sierra norte equivalía a pachaca ^{11/}. Estos investigadores consideran que la cofradía fue el medio por el que se mantuvo la integridad del ayllu en un contexto social desfavorable a su permanencia. En efecto, es perfectamente imaginable que la cofradía funcionase como un medio de protección y legitimación social para un sector que los requería imperiosamente. El caso de la Cofradía de Nuestro Seráfico Señor San Francisco, --- existente en 1650, en Santo Domingo de Huari del Rey, puede cabalmente corroborar la teoría de Celestino y Meyers. El indio principal Juan Uarac declaraba:

"...entre nuestra pachaca de Collana-canchas comonicando una voz y animos comonicando yntre nosotros fundamos la cofradía de Nuestro Glorioso Seráfico San Francisco de Colca y por rogación de mi pachaca..." ^{12/}

El testamento de su esposa nos permite conocer la posición de Juan Uarac con mejor precisión. Ella, Ana Chuquichuray, hija legítima del cacique segundo del repartimiento de Allauca Huari, declaraba haberse casado con Juan Uarac "maestro pintor de la parcialidad de Collana Canchas" ^{13/}. La transmisión de dignidades políticas a través de las mujeres no había desaparecido del todo. Fue Ana Chuquichuray la que en nombre de sus parientes reclamó unas parcelas

^{11/} Celestino, Olinda y A. Meyers. Las Cofradías en el Perú, Región Central. Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Versuert, 1981.

^{12/} A.G.N. D.I. Leg. 14, c.247, 1735.

^{13/} Ibid.

de tierra sobre las que se había fundado la cofradía de San Francisco. El pleito por las tierras prosiguió hasta 1735, por lo menos. Durante éste, las tierras fueron reclamadas como dominio privado de los Chuquichuray y Uarac; mientras que un indígena tributario, llamado José Libia Poma, pidió que se le entregasen como representante del común ^{14/}:

La relevancia de la cofradía en la mentalidad política indígena colonial puede encontrar confirmación en el hecho de que Juan Uarac, además de fundar y donar tierras a la de su pachaca, otorgase en su testamento donativos de ganado a las cofradías del Santísimo Sacramento y a la de la Madre de Dios ^{15/}. También, en 1682, Bernardo Lunaguanca, cacique del repartimiento de Piscobamba, se presentó en su testamento como "cófrade y fundador de las cofradías de las Benditas Animas, del Señor, de la Virgen de los Remedios, de la Señora de Copacabana y demás" ^{16/}. Naturalmente que el significado de las relaciones con las cofradías variaba, según se fuese un principal de pachaca, como Juan Uarac, o se fuese un cacique de repartimiento, como Lunaguanca, o se fuese un indio del común, como veremos más adelante.

Hasta aquí, la concepción que liga la cofradía a una forma de subsistencia del ayllu y de las solidaridades prehispánicas, puede encontrar elementos de apoyo. Sin embargo, algunos indicios correspondientes al siglo XVIII -y que sería necesario se-

^{14/} Ibidem.

^{15/} Ibidem.

^{16/} A.G.N. R.A. C.C. Leg. 132, c.1082, 1758.

guir hasta su origen- nos invitan a amplificar este punto de vista.

Como hemos señalado, el contingente mestizo en Conchucos tuvo una fuerte significación demográfica. -- Las leyes de separación residencial nunca surtieron efecto; los prejuicios, fundados o no, que contra ellos se erigieron, los convirtieron también en un grupo ansioso de legitimidad social. En Conchucos, un indicio significativo de un reconocimiento social para los mestizos es que varias cofradías tuvieron mayordomos de esa filiación, a la par que indios y españoles.

CUADRO XII

Mayordomos de las cofradías de los
pueblos de Conchucos según su filiación étnica en 1774

<u>Pueblos</u>	<u>E.</u>	<u>M.</u>	<u>I.</u>	<u>Cu.</u>	<u>N.I.</u>	<u>Total de Cofradías</u>
Cabana	-	-	-	-	5	5
Huandoval	-	-	-	-	3	4
Pallasca	-	-	-	4	-	4
Conchucos	-	-	-	1	1	2
Pampas	-	-	-	-	2	2
Corongo	3	2	2	1	2	10
Sihuas	-	-	1	-	4	5
Uco	-	-	-	-	-	2
Guachis	-	-	-	2	-	1
Llanac	-	-	-	1	-	1
Pomabamba	-	3	-	1	1	5
Piscobamba	2	-	2	-	1	5
San Marcos	-	2	2	-	-	4
Chupán	-	-	-	-	1	1
Chacas	-	-	-	1	2	3
Chavín	2	-	-	-	2	4
Huantar	2	-	1	-	-	3
Huari	1	1	-	-	2	4
Yaquia	-	-	1	-	1	2
San Luis	-	-	2	2	11	5
Llamellín	-	-	-	5	-	5

E= Españoles; M= Mestizos; I= Indios; Cu= Curas; N.I.= No identificado.

FUENTE: A.A.L. Visitas. Leg.3, expd.24; Leg.4, expds.13,15,23,25; Leg.5, expds. 1,3,5,10,12,13,15,16,17,18. 1774.

En la visita de Santo Domingo de Huari del Rey, podemos ver con mayor precisión los cambios de la filiación étnica de los mayordomos de las cofradías. - En la del Rosario, todos los mayordomos fueron españoles, entre 1766 y 1772. En la de Nuestro Amo Sacramentado, los mayordomos fueron curas, excepto entre 1771-1772, en que Calixto Huanchaico, cacique gobernador del pueblo, cumplió esa función. La cofradía de Santo Domingo tuvo tres mayordomos mestizos entre 1765 y 1773 - a excepción de 1771-1772, en que la dirigió el cura. En Yaquia, un anexo de Santo Domingo, había dos cofradías. Cada una de éstas estaba administrada por dos mayordomos. De 1765 a 1766, la de la actividad tuvo como mayordomo a Hermenegildo Zorrilla, quarterón, y a Esteban Pascual, indio. En 1768 y 1769, los mayordomos fueron un indio y un mestizo; en 1770, un español y un indio. En la cofradía de San Juan Bautista, los indios competían con el cura por el manejo de la cofradía ^{17/}.

Las cofradías extraían algunas rentas de los bienes a ellas adjudicados. En Conchucos la riqueza de estas instituciones no parece haber sido excepcional, como en otras partes. Sin embargo, al ser un espacio marcado por la escasez de recursos sobre todo para los campesinos sin derecho a la tierra, y por el peso que imponían los derechos religiosos, existía una tendencia muy clara a aprovechar privadamente los bienes de las cofradías. Así puede explicarse que no sólo los curas se empeñasen en ello. En Guantar, la cofradía del pueblo poseía las tierras de Pampayacu para el culto de su patrona, la Señora del Rosario; pero,

^{17/} A.A.L. Visitas, Leg.5, expd.14, 1774.

en 1774, el visitador eclesiástico informaba que...

"...(de las tierras) se apodera el que quiere de los mestizos del pueblo y - siembran a su arbitrio por la poca curia de los maiordomos, por lo que mandó el señor visitador que en adelante se tenga cuidado el cura y vicario de esta doctrina que se cultiven y siembren o arrienden a beneficio de la cofradía..." 18/

Por otra parte, la participación de indios y mestizos en las cofradías, sea conjunta o separadamente, así como los indicios de la presencia de españoles del medio rural, nos hace ver que la cofradía era un ámbito de interrelación entre sectores distintos social y culturalmente. De nuevo, esta participación no ocurría -no podía ocurrir- sobre la base de reconocer una igualdad entre los miembros. Antes bien, en la cofradía se reconocían y refrendaban las diferencias. Desde este punto de vista el que José de Azaña, miembro de la familia de terratenientes Lobatón y Azaña, fuese mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Corongo, reafirmaba su prestigio de aristócrata en la localidad y no lo disminuía en absoluto ante esa colectividad 19/.

En los pueblos, el cumplimiento de actividades religiosas: misas, confesiones, matrimonios, bautismos, funerales, etc., se convirtió en un criterio de censura social, instrumentado por las autoridades coloniales para controlar a las personas que se mostrasen poco afectas a cumplir con las obligaciones rituales prescritas. En este sentido, la institución de las cofradías con sus mayordomos y cófrades jerár-

18/ A.A.L. Visitas, Leg.5, expd. 17, 1774.

19/ A.G.N. D.I. Leg. 18, c.308, 1762.

quicame^{nt}e diferenciados, tenían mucho que aportar para de^{te}ctar y contener las muestras de falta de religiosidad; - muestras que, en la sociedad colonial, cobraban de inmedia^{to} un carácter político, dada la yuxtaposición del poder - estatal y el eclesiástico. Por esta razón, la cofradía tam^{bi}én podía convertirse en el "lugar" donde los pobladores podían construir una visión del poder que los sometía, de la "moral" de dicho poder. Este fue el caso de Calisto Astupíñán, indio tributario del común de Tauca, quien se sintió agraviado por tener que hacerse cargo de la mayordomía de la cofradía de San Antonio. Sostenía que los alcaldes del pueblo lo habían obligado a ello con gran perjuicio de su persona y bienes, pues la cofradía no tenía fondos. Además el cura de la doctrina, Domingo Peña, se había valido de las supuestas deudas que resultaron contra él, para obligarle a vender una casa que tenía a Domingo León, pin^{ror} del pueblo favorecido por el cura. Al alegato de Astupíñán, el alcalde de indígenas Juan García respondió...

"...siendo dicho Astupíñán un indio que no presta obediencia a los alcaldes ni jamás asiste a la misa ni doctrina tuvo por conveniente el que declara aprovecharse de aquella oportunidad para reconocerle por dichas faltas y que habiéndose insolentado le aplicó por vía de corrección tres azotes..." 20/

Queda muy claro el peso determinante que el alcalde otórgó al hecho de que Astupíñán no asistiese a misa, - no sólo para tomar la decisión de hacer que asumiese el -- cargo de mayordomo, sino en su argumento ante la autoridad. Pero, Astupíñán tenía otros criterios que nos indican otra percepción de la ética política. El encontraba que los alcaldes indios difícilmente podían reclamarle obediencia. - La acción de uno de ellos de entrar a su chacra para herir

a su ganado y vanagloriarse de sus excelentes relaciones con el subdelegado ante quien se ventilaba la causa, lo convenció de que no era de ellos de quienes lograría justicia. Por eso se dirigió directamente al subdelegado:

"...Yo sé bien señor oy le llenan a V. de muchas cosas a favor dellos mismos en contra mía, pues a una que ya estaba gloriándose el enterador de que V. iba a ospedarse en su casa y que verdaderamente se había de vengar de los cholos como el quiere por lo que no he parecido a la congregación y otras obligaciones cristianas causado todo esto por temores y me he mantenido al sol y al frío un año a esta parte. Mucho quisiera decir a V. pero lo dejo para su tiempo y mientras espero su paternal amor y justicia...." 21/

Nuevamente, era el comportamiento religioso el que había que justificar. Astupiñán, en su alegato, presentaba a los alcaldes como los directos responsables de su ausencia en las celebraciones. Por otra parte, se cuidaba de mostrar al enterador como un sujeto vengativo y fatuo, que utilizaba su investidura con fines exclusivamente personales, y, a la vez, explicitar que la mala disposición de este alcalde no tenía ninguna conexión -- con la del subdelegado, a quien consideraba desbordante de "paternal amor y justicia". Pero el subdelegado, aun antes de que Astupiñán desplegara sus argumentos, ya había decidido a quién beneficiarían sus supuestas virtudes. Informó al fiscal protector que la feligresía de Tauca no tenía ninguna queja contra el cura y que el retiro de Astupiñán era sólo muestra de la "malicia del indio". Nunca sabremos si Astupiñán creía efectivamente en la desconexión entre el subdelegado y los alcaldes. -

21/ Ibid.

Bien pudo tratarse de una fórmula retórica que no reflejaba un desconocimiento de las alianzas políticas locales, sino que lo aparentaba; bien pudo tratarse de esa concepción tan común de que las instancias de poder más bajas - actúan injustamente debido a la ignorancia de las superiores. Cualquiera haya sido la concepción de Astupiñán, sus demandas encontraron alguna acogida en el fiscal protector. Este decretó que la venta de la casa de Astupiñán no se había realizado con las formalidades necesarias y que sus supuestas deudas con el cura debían ser investigadas.

En el estudio del papel de las cofradías en el medio rural colonial resulta problemático operar con una noción que las considere como entidades que mantuvieron las antiguas solidaridades indígenas en cierto aislamiento frente al entorno social. En muchos casos pudieron -- tener esta función y también en algunos períodos más que en otros. Hubo cofradías que tuvieron miembros indios y no indios; otras fueron exclusivas para cada filiación; algunas prácticamente desaparecieron y se convirtieron en un peso muerto para los pobladores. En todo caso, fueron organismos que tuvieron un rol importante en la organización local del poder colonial. Una documentación más amplia y continua que la hemos tenido a mano permitiría abordar este conjunto de problemas con mayor precisión y finura; aquí nos hemos limitado a realizar un acercamiento general en base a las evidencias procedentes de las parroquias de Conchucos.

CAPITULO QUINTO

LOS DISCURSOS DE LA IDENTIDAD
ETNICA: PERCEPCIONES INDIVIDUALES
EN LA DINAMICA DE CONFLICTO Y
COHESION SOCIAL EN EL MEDIO
RURAL

Hemos visto anteriormente, que el calificativo étnico condensaba una apreciación social edificada - sobre criterios oscilantes. La fijeza de la calificación depende de la instancia de poder desde la cual - se administre. Por esto, y pese a a la ambigüedad de los criterios asumidos por los curas que elaboraban - los padrones coloniales, sus clasificaciones tenían una gravitación trascendente en la vida cotidiana de - los pueblos de la región. Es necesario tomar en cuenta este factor, pues debió tener influencia decisiva - en cómo los calificados en tal o cual sector étnico - internalizaron el marbete otorgado desde fuera. El - poder colonial tenía como una de sus atribuciones es- ta definición de sus subordinados; era el poder lo -- que daba "objetividad" y peso a la calificación étni- ca. Cuando queremos explorar lo que concretamente - significaba pertenecer a tal casta o "república", es importante tomar en cuenta las exigencias, que según ésta identidad hacía a cada persona el poder colonial. Someramente, sabemos que los indios estaban sometidos al pago del tributo y a trabajos obligatorios; la gente de otras castas se defendía encarnizadamente de -- los intentos de hacerles pagar tributos y en esto reafirmaban su carácter de no indios. Sin embargo, sus posibilidades de ascenso social mediante la inclusión en el funcionariado, laico o eclesiástico estaban ab- solutamente restringidas, porque se les asociaba a -- rasgos tales como ilegitimidad de nacimiento, traba- jo manual y falta de educación. Cada uno de estos - rasgos incidía necesariamente en la consideración de los caracteres propiamente raciales, en especial, de la pigmentación de la piel. Tal como -páginas antes - señalaba el cura de Santo Domingo de Huari del Rey, este criterio al ser tan elusivo debido a condiciones climáticas, hacía necesario apelar a otros, por ejem-

plo: considerar si el nombre de una persona estaba precedido por la partícula "don", reservada a los propietarios de haciendas, españoles y caciques. Teóricamente se esperaba una coincidencia entre caracteres raciales y un determinado nivel económico. Como producto de la conquista esta coincidencia operó también en términos de poder político y, en términos ideológicos, consolidó un tipo de racismo que se sumó complejamente a otras divisiones de origen cultural y social.

El orden colonial instauró sus segmentaciones socio-raciales en un espacio que reunía gentes de -- grupos étnicos diversos y que practicaban reglas determinadas de enfrentamiento y convivencia. Estas divisiones no pudieron ser borradas sino lentamente, y se mantuvieron teóricamente para el pago de los -- tributos. Pero, toda la población autóctona quedó adscrita a un conglomerado llamado "República de indios", que empezó a ser -- para aquéllos que controlaban el poder y otros grupos intermedios-- el referente primario de la ubicación de esta población en el orden colonial. Frente a ellos, se unificaba la "República de españoles", representando a los coloni-- zadores y a sus descendientes criollos; se trataba -- de un cuerpo sujeto también a pugnas internas, fluctuaciones y reacomodos. Pero, además, entre ambas repúblicas, emergió el contingente de mestizos, verdaderos hijos de la violencia. Paradojal o lógica-- mente, aunque este grupo se fue incrementando durante toda la época colonial, no llegó a ser reconocido como una "república".

Las autoridades coloniales lanzaron una serie de medidas nunca aplicadas que preconizaban la sepa-

ración racial. Durante casi toda la época colonial, las concepciones sociales vigentes marginaron al -- grupo mestizo. Esta marginación política no correspondía a su real inserción en todos los ámbitos de la vida económica y social; así, hemos visto, cómo llegaron a integrarse en las cofradías y en las haciendas. Sólo después de la gran rebelión de Túpac Amaru puede registrarse un cambio en la consideración que los estadistas coloniales tuvieron del mestizo. Es así que empieza a pensarse en los mestizos (y otras castas minoritarias pero importantes - en algunas áreas geográficas) como un contrapeso social frente a los indios 1/. La apología del mestizo-cholo que se encuentra en la obra de Carrió de la Vandra, señala un cambio que se dió en la etapa final de la colonia, tendiente a ajustar la teoría colonialista a las nuevas necesidades y urgencias - políticas que atravesaba el virreinato 2/.

Desde este punto de vista, es explicable que, en la segunda mitad del siglo XVIII, abunden los padrones que incluyen al conjunto de la población india, mestiza y española. Esto es lo que, como hemos visto, ocurrió en la provincia de Conchucos. - Mientras en 1725, se realizó una visita eclesiástica sin registro alguno de población; desde 1769 se incluyeron padrones de población en las visitas. - El censo de 1795 puede interpretarse también como - muestra del cambio de perspectiva de la política colonial 3/.

1/ Konetzke, Richard. "Noticias Documentales acerca de la importancia política y social de los mesizos peruanos a fines del siglo XVIII". En Revista Histórica, Lima, (número 28), 1965, pp. 221-227.

2/ Macera, Pablo. "Un Teórico del Colonialismo Español". Trabajos de Historia, Tomo I. Lima, -- INC, 1977, (4 tomos), pp. 241-269, (p.267).

3/ Konetzke, Richard. Op.Cit.

Se ha señalado que la tarea de clasificar étnicamente no era demasiado sencilla para los curas encargados de empadronar a los pobladores de las diferentes doctrinas. Sin embargo, era posible simplificar recurriendo a un esquema tripartito de españoles, indios y mestizos. No obstante, tras estos bloques aparentemente sólidos parecen haber existido uniones interétnicas que no fueron registradas como tales por atenerse al criterio de utilizar la filiación del cabeza de familia para categorizar a todos los demás miembros del conjunto familiar. Es posible que, en la vida cotidiana, este criterio operase con complejas limitaciones. De todas maneras, un padrón de Santo Domingo de Huari del Rey, de 1777, nos proporciona algunas claves: allí se distinguieron las parejas formadas por distintas castas. La mayoría de los curas de otras parroquias no tomaron esta tarea en sus manos, lo cual limita aquí nuestras posibilidades de comparar los grados de uniones interétnicas en toda la región.

CUADRO XIII
Matrimonios en la parroquia de Santo
Domingo de Huari del Rey de 1777

Hombre/Mujer	Número de parejas	Casta de los hijos
Español-Española	35	Española
Indio-India	223	India
Mestizo-Mestiza	304	Mestiza
Sambo-Samba	2	Samba
Mulato-Mulata	1	Mulata
Español-Mestiza	13	Mestiza
Mestizo-Española	12	Cuarterona
Mestizo-India	55	Chola

Mestizo-Samba	4	China
Indio-Mestiza	6	Chola
Indio-Samba	2	China
Cholo-Española	1	---
Cholo-Mestiza	2	Mestiza
Cholo-India	2	China
Sambo-Mestiza	5	China
Sambo-India	12	China

FUENTE: A.A.L. Estadística, Legajo 1, expd. 50, 1777.

Los tres grupos básicos de españoles, in dios y mestizos formaban ostensiblemente la mayoría. Pero, es posible notar algunas tenden-- cias interesantes: españoles y españolas mues-- tran una inclinación bastante definida a con-- traer matrimonio con individuos mestizos. No -- hay, en cambio, ningún matrimonio hispano-indio. Las mujeres indias, más que las mestizas, mani-- fiestan una tendencia a unirse con individuos - de otras castas, principalmente, mestizos. Esto puede deberse a que, como señalaba Steve Stern, para la mujer india el único camino de movilidad social fue el matrimonio (quizá no sólo para -- las indias), mientras que los hombres podían mi grar y probar otras formas ^{4/}. La casta de san bos y la de cholos parecen haber tenido un ca-- rácter transicional, ya que en su mayoría for-- man pareja con personas de otras castas.

4/ Stern, Steve. Perú's Indian People and the - Challenge of Spanish Conquest, Huamanga to - 1640. Madison-Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1982, p. 171.

Este esquema sincrónico, obviamente, nos plantea más problemas de los que podemos resolver en el marco de esta investigación. Conocer la génesis de estas alianzas, sus bases materiales, su frecuencia, implicaría recorrer con detenimiento - los archivos parroquiales del lugar, así como los archivos notariales.

Lo que interesa aquí principalmente, es rastrear cómo algunas personas "pertenecientes" - a diversas filiaciones étnicas percibieron su propia situación. Esta preocupación nos acerca al - problema de cómo elaboraron una identidad en me--dio de un orden aplastante y segmentado en múlti--ples direcciones. Hemos constatado que los entre--lazamientos y estatutos étnicos eran más amplios que lo que resulta sugerido por la sumaria clasi--ficación de indios, españoles y mestizos, que apa--rece en la mayoría de padrones y censos. Es lógi--co inferir que, una vez que un individuo fuese --considerado como perteneciente: a tal o cual cas--ta, esta determinación tendría un peso sustancial en su vida y relaciones. Es también claro que, - la clasificación que se hacía en un padrón o un - censo, aunque muy simplificada, no se hacía al --margen de las clasificaciones que manejaba la mis--ma gente sometida a esas clasificaciones. De mo--do que, las catalogaciones que instrumentaban los funcionarios laicos y religiosos eran también com--partidas por aquéllos que sufrían sus consecuen--cias en forma de explotación, de violencia y de - desprecio. Las expresiones de racismo que apare--cen en algunos cronistas son parte de la cultura andina colonial, y también de la cultura poscolo--nial. Muchas veces la forma de subordinación de un segmento étnico acabó siendo parte sustancial de su identidad: mestizos, mulatos y sambos consi

deraban ignominioso el epíteto de tributario en la medida en que estimaban que era un sinónimo de indio y viceversa. Para Guamán Poma, decir mestizo es decir ladrón. Todas estas expresiones emanaron de un complejo nudo de sentimientos y resentimientos que -- han ido marcando profundamente la práctica social andina.

Es así que la cuestión de las relaciones entre grupos estratificados étnicamente no permanece sólo -- bajo el aspecto objetivo de un enfrentamiento, sino -- que implica simultáneamente la internalización del -- conflicto por parte de los individuos involucrados. -- La condición de indio, mestizo o español es sobre todo una condición vivida, de la cual un individuo concreto no podía desprenderse por una mera decisión. Ello nos ha llevado a buscar las expresiones de estas condiciones en los documentos de la sociedad colonial, como una manera de dar luz sobre una dimensión generalmente soslayada; y que, contrariamente a lo podría pensarse, no queda más allá de las fronteras de la historia sino que resume la densidad histórica de los -- procesos en una dimensión más cercana y por ello, curiosamente, más evasiva y escurridiza.

5.1. Bernardo Yuntu: ¿Indio Forastero o Mestizo?

En 1735, en el pueblo de Uco, cabecera de doctrina en el sur de Conchucos, el cacique principal Andrés Achic denunció el siguiente hecho:

"...hará veinte días que vino Bernardo Yuntu en compañía de Bernardo Balle de la ciudad de los Reyes

a dónde fueron impulsados de su mal natural a deponer mil falsedades de nuestro cura el reverendo padre --- maestro Fray Francisco Javier Espinosa con poco temor de Dios y desde el día de su llegada tienen alborotada nuestra república con sus mentiras y natural revoltoso que unas veces andaba en público con vara alta nombrándose alcalde mayor y otras veces levantando bastón y no menos que en el pueblo de Paucas -- congregando gente para que le acaten y tengan por cacique de repartimiento que viene de orden del superior gobierno y que suspendan el enterro de tributos a don Sebastián Flores nuestro cobrador siendo así que el dicho Bernardo Yuntu es yndio forastero de la provincia de Cajamarca e yncapaz de ejercer semejante cargo por venirle al dicho Sebastián / cacique del repartimiento / por la parte maternal y no habiendo motivo para privarle del derecho...." 5/

De acuerdo a la denuncia de Achic, Yuntu, para poder acceder fácilmente al cargo de cacique del repartimiento y cobrador de los tributos, había ido a Lima para denunciar al cura, con lo cual posiblemente debilitaba la posición de un aliado potencial de los caciques gobernantes. Por otra parte, mediante la agitación contra el pago del tributo a Flores y el uso de la vara de autoridad, le quitaba a éste el reconocimiento de líder del común. Achic, que era la voz oficial de los caciques cuestionados por Yuntu, señalaba que éste no reunía las condiciones para ocupar un cargo como el de Flores. Paralelamente, la declaración de uno de los mestizos que acompañó a Yuntu en su viaje a Lima, indicaba:

".... a instancias de Bernardo Yuntu

5/ A.G.N. R.A.C.C. Leg.77,c.622,1735. Todas las citas del acápite 5.1 proceden de este documento.

bajó con él a la ciudad de Lima a -
deponer contra el gobernador /Sebas-
tián Flores/ a que lo privasen de -
tal cargo para que recayese en el -
dicho Bernardo quien lo persuadió -
que iban a este fin y no a otro y -
que después de haber llegado a di-
cha ciudad no supo ni llegó a enten-
der que se hubiese presentado ante
el Superior Gobierno contra el cura
como después que vino lo llegó a sa-
ber porque este declarante estaba -
todo el tiempo en una chacara guar-
dando mulas y que viniendo por el -
camino de Lima para el pueblo le di-
jo a este declarante que había con-
seguido más de lo que había pensado
pues traía despacho de cacique prin-
cipal y de alcalde mayor del repar-
timiento...le comunicó por el cami-
no que había capitulado a su cura
lo que disgustó muchísimo a este -
declarante..."

Al parecer el mestizo Arquimago, y posiblemente otros mestizos con él, estaban dispuestos a enfrentar a la jerarquía de caciques indios; pero eran reacciones a que se denunciase al cura para destituirlo de la doctrina. La perspectiva de Yuntu debió ser distinta: para él avasallar a los caciques requería también la destitución del cura.

Antes de su viaje a Lima, Yuntu se había preocupado de crear ciertas expectativas entre los indígenas del común. Y estas expectativas parecen haber estado muy de acuerdo con las necesidades y demandas efectivas de aquéllos en ese momento; o, en todo caso, los indígenas interpretaron a Yuntu según sus propios requerimientos. Juan Andrés, indio quechuahablante de Uco, declaró (la declaración fue traducida por un intérprete:

".../Bernardo Yuntu dijo que.../ no trabajasen en el obraje porque a su vuelta de Lima traería despacho para aminorar la paga del tri-

buto y dependencias, que no pagasen hasta que volviese, en volviendo se quemarían los telares...por esta razón se ausentaron este declarante y otros muchos de este dicho pueblo.."

Yuntu aparece aquí como un incitador, como el responsable de los actos de estos indios que se ausentan, quienes aguardan a la vez la rebaja del tributo y que "se" quemen los telares. Al volver de Lima, Yuntu dijo tener dos nombramientos: uno de alcalde para 1735 y otro de cacique de repartimiento de Ichoc Pincos para 1736. Su palabra no logró convencer a los principales del pueblo de Yanas, anexo de la doctrina de Uco, que se acercaron al corregidor para que les mostrase los despachos y comprobar su inexistencia.

El cacique legítimo del repartimiento, Sebastián Flores, entre tanto, procuraba defender su cargo enfatizando la condición de forastero de Yuntu. Refería que éste fue su ayudante para la recaudación de tributos, y que durante esas funciones se apropió de más de veinte pesos, y que era un individuo pobre, pues no tenía ni una mula ni un caballo para ir a los pueblos a recaudar los tributos. De modo que Yuntu, al ser ayudante del cacique a quien trataba de destituir, había tenido una estrecha relación con la estructura del poder cacical. Esta experiencia le servía en sus intentos de legitimar el liderazgo sobre los indios de la doctrina. Sebastián Flores, para dar mayor peso a sus acusaciones contra Yuntu, insistió en que éste inducía a los indios a no pagar tributos. De resultas de sus gestiones, Yuntu fue apresado por orden del corregidor. La tarea de aprisionamiento fue cumplida por un hacendado de la localidad. Pero la prisión de Yuntu no fue muy larga: siete hombres se encargaron de liberarlo; entre sus libertadores había dos

mestizos. El hecho desató nuevas denuncias de los -- principales de Uco. Sebastián Flores expuso que Yuntu -luego de su liberación- actuaba con más decisión que antes:

"...quando salgo a recaudar los dichos tributos me a salido a matar a los caminos y a mis cobradores - de manera que no me atrevo a requerir a ninguno de mis indios por -- miedo a dicho Bernardo Yuntu tiene relevados /sic/ los indios en los altos de los cerros sin permitir-- les ocurran a la doctrina los días de nuestra obligación Miércoles, - Sábados y Viernes...los indios no han ido a las confesiones de Cuaresma..."

La rebeldía de Yuntu ante el poder curacal tuvo, pues, aliados, y estaba dirigida a atacar dos pilares básicos de la dominación colonial: el tributo y la catequización. El corregidor, con la demanda y el apoyo de los caciques, debió entonces ordenar nuevas medidas e informaciones sobre las andanzas de Yuntu. Fue así que se tomaron declaraciones a los vecinos españoles del pueblo.

Hemos visto que uno de los argumentos que con mayor insistencia subrayaban los curacas contra Yuntu, era su condición de forastero; pero, para los españoles, Yuntu pertenecía a otra catalogación. Uno de ellos, Manuel Ysaval, que conocía a Yuntu, afirmaba de éste:

"...indio casado con una samba llamada María...que decía que era mestizo y hace dos años se introdujo en el común diciendo ser indio..."

La imagen de Yuntu se desdobra. Para los españoles se trataba de un mestizo que asumía la identidad de indio. Para los caciques, era un forastero o-

portunista que intentaba hacerse del mando del repartimiento. La percepción de los indios del común parece haber sido distinta. Entre algunos, la presencia de Yuntu como líder estaba afianzada. La esfera indígena oficial le negaba una autoridad de cacique que - el respaldo de los indios del común le daba de facto, pues a instancias suyas...

"...el alcalde y demás indios del pueblo /Huachis, anexo de Uco7..
...estaban en la cueva de Ysñia retirados con el cacique nuevo - /Yuntu7..."

El argumento formal de ser Yuntu un forastero y por tanto, inapto para el cargo de cacique del repartimiento, no parece haber influido en absoluto entre estos indios del común y sus autoridades.

Pero Yuntu no se limitó a actuar entre los indios. Hemos visto que entre sus libertadores había dos mestizos. Otros de sus seguidores y/o aliados -- también lo eran. Igualmente, entre sus auxiliares había un mulato. Quizá su matrimonio con una mujer de casta samba resulta significativo como indicador de relaciones más o menos fluidas con un sector étnico diverso. Sus cualidades de líder, su escasa "fijeza" étnica, las necesidades concretas de estas gentes, -- pueden haber confluído para hacer de Yuntu el caudillo natural de esta revuelta.

Lamentablemente, no hemos hallado ningún testimonio que nos pusiese en contacto con la "voz" del propio Yuntu. ¿Qué factores decidieron su "conversión" en indio?: ¿la precariedad económica? y/o ¿la ambición de poder y capacidad de líder que no encontraba cauce en su condición de mestizo?. Es posible que su actitud se debiera a una combinación de ambos factores. Hay que recordar siempre que, en la socie-

dad colonial, el único sector dominado que tenía una imagen o concepción de líder admitida por la clase dominante y el Estado colonial, era el indígena. Y Yuntu, al "convertirse" en indio, no estaba identificándose con un indio del común, sino con un indio líder: el ca ci que. La medida en que logró sus aspiraciones y los efectos que esto trajo para la sociedad local, son --- cuestiones que, por carecer de información, no podemos despejar.

5.2. Juan de Florencia, "un individuo que vive como -- quiere": ¿empresario, agitador, caudillo de indios?

Hacia 1779, la Inquisición ordenó el embargo de los bienes de Juan de Florencia, debido a las deudas que había contraído con esta institución. Sus propiedades, las haciendas de Pichui, en Collana Pincos, y la de Cochao, en Chavín, así como un precario molino de metales, quedaron en depósito. Cochao y Pichui fueron tasadas respectivamente en 8500 y 4000 pesos más o menos. Quedaron depositadas en Manuel de Mogollón, un vecino español de San Marcos de Collana Pincos. Poco después fueron puestas en remate. Se presentaron dos postores: Juan José Pedrejón, vecino de San Luis, y Se ber ino de la Roca, de Chacas, ambos españoles. La obtuvo el primero de los nombrados. Juan de Florencia protestó por el remate y el embargo; alegaba que sus haciendas valían mucho más pues tenían derecho a 18 1/2 mitayos y licencia de obraje ^{6/}. Mucho antes, en 1767, Florencia había querido extraer mitayos del pueblo de

6/ A.G.N. I.C. Leg. 56, 1779-1780. Todas las citas del acápite 5.2 pertenecen a este documento, salvo indicación contraria.

Santo Domingo de Huari del Rey, aunque sin mayor éxito^{7/}. En su alegato, Florencia ofreció pagar sus deudas en --- seis meses. Pero el remate siguió su curso, y las ha--- ciendas se entregaron a un representante de Pedrejón, el comprador, llamado Leandro Ortega, español.

Sin embargo, Florencia no se contentó con acciones puramente legales. Ya el primer depositario había - informado a la Inquisición que:

"...halló un papel de don Juan de Florencia en que les aconsejaba a los indios que a cualquiera que entrara en su hacienda lo apedrearán..."

En 1782, a medida que la venta se iba arreglando, y sus demandas no alcanzaban mayor éxito, Florencia se - decidió a tomar medidas más drásticas. Leandro Ortega - narraba en una carta:

"...aconteció que don Juan de Florencia entró en la hacienda a medianoche con tres indios armados con tres bocas de fuego con grande orgullo indios retando en la puerta...mandó a los indios que arreasen una manada..."

En ese asalto, Florencia se llevó 400 cabezas - de ganado y amenazó a Ortega con traer más indios para - arrojarlo de Cochao. Ortega se sintió tan atemorizado - que pidió ser sustituido.

De ser un hacendado arruinado por deudas, Florencia devino en una especie de caudillo abigeo que podía reclutar indios para amenazar a los hacendados españoles del lugar. No podemos afirmar simplemente que su

^{7/} A.G.N. R.A.C.C. Leg. 164, c. 1382, 1767.

fracaso como empresario lo llevó a esta alternativa, ya que no todo hacendado arruinado se transformaba necesariamente en cuatrero. Al convertirse Florencia en una amenaza más importante para los hacendados, salieron a relucir algunos aspectos de su vida que hacen más inteligible la actitud que tomó. Juan Manuel de la Vega, arrendatario de Cochao, escribía a Pedrejón:

"...Florencia en Huaylas, Conchucos, Huamalfes es conocido por sus latrocinios y soltura de lengua...obligó a los vecinos a que una noche lo flagelasen pues de otra forma no los hubiera dejado quietos..."

Florencia se definió como un elemento perturbador de la paz de la élite local. Los amenazaba, les robaba, los injuriaba, armaba indios para hostilizarlos:

"...este es un individuo que vive como quiere sin temor ninguno tumultuando a los indios abandonada su mujer cerca de treinta años en la ciudad de Trujillo sin que las pastorales cartas de los señores obispos a fin de que fuera a atender sus obligaciones aya labrado en el cosa alguna, antes sí desentenderse y reirse de todo..."

En una sociedad como la colonial realmente era un hecho grave vivir "sin temor ninguno". La indignación que suscitaban algunos actos cometidos por Florencia parece no deberse tanto a estos actos como tales, sino a que su autor no se preocupase por ocultarlos. Por otra parte, el ascendiente que había conseguido sobre los indios les molestaba muchísimo. Ya hemos visto como había ordenado a los Yanaconas de Pichui apedrear a los posibles intrusos; en un ascendiente que combinaba la intimidación y algo de carisma, los convenció de que se negasen terminantemente a construir la capilla de Cochao y a cultivar en Pichui. El arrendatario de esta última hacienda denunciaba que Florencia:

"...está armando cuadrillas de regones y escopetas a matar acaba de llevarse la mejor vaca de la hacienda mientras el dicho don Juan estuviese en San Marcos no quedará ganado mayor ni menor..."

El liderazgo de Florencia sobre estas cuadrillas de indios parece haber tenido un aspecto económico:

"...dichos indios están al partir de las ganancias de lo que están robando con la mayor iniquidad..."

Nada sabemos de la procedencia social de estos indios: si eran comuneros, o yanaconas de hacienda, o forasteros, o vagos. Pero sería simplificar mucho concluir que el ascendiente de Florencia se debía sólo a una confluencia de intereses económicos. Este personaje debió apelar a formas que combinaban el carisma cacical con el prestigio de ser español. Su acción entre los indios no pretendía transformar las condiciones de dominación que aquéllos sufrían. La venganza personal era el móvil de sus acciones, y probablemente resultaba un argumento muy convincente para los propios indios. Estos, que formaban parte de sus cuadrillas, no eran aliados "iguales". Florencia debía compartir muchas valoraciones con los hacendados a los que hostilizaba y robaba. Mirado abstractamente, el hecho de que los indios estuviesen armados y robasen ganado de los hacendados, podría sugerir que, en un momento determinado, optasen por actuar independientemente. Sin embargo, esta posibilidad ni siquiera era considerada por los hacendados que denunciaban las andanzas de Florencia. Y si ello era así, es legítimo pensar que tal posibilidad no existía. Este era un caso de venganza personal: una pelea de blancos en la que la participación india era absolutamente subordinada y

sin contenido subversivo propio; lo cual no obstaba -- que pudiesen obtener con su intervención algunos beneficios.

5.3. Espanoles, Mestizos e Indios: Conflictos por la "igualación"

En 1762, en una querrela contra el corregidor de Conchucos, Feliz Rico de Bolaños, el español Tomás Ignacio Guzmán, vecino de San Luis de Huari, declaraba que:

"...hallándose en dicho pueblo o el corto caudal de 2000 pesos en mercancías, el teniente general quiso despojarle por vía de empréstitos: unas botijas de aguardiente, un par de petacas, conque dió principio a sus peticiones ya por el común camino del repartimiento de géneros del todo inútiles y a exorbitantes precios y igualándole en esto con los yndios y mestizos y miserables a quienes por estos filos tiene destruidos y reducida la provincia toda a tal desdicha que jamás se ha visto en estado tan lamentable desde la conquista..." 8/
Subrayado M.Ch.

Es notable que este español para graficar la miseria de la provincia a manos del corregidor, compare el repartimiento de mercancías y la conquista. Parece que la visión autóctona de la conquista, como paradigma de destrucción y ruina, había penetrado en su mente, desterrando la versión hispana. No es imposible, que esto ocurriera también en el caso de otros habitantes hispanocriollos de los medios rurales. --

8/ A.G.N. R.A.C.C. Leg. 146, c.1200, 1762. Todas las citas del acápite 5.3 pertenecen a este documento.

Sin embargo, esto no impedía que su autoestima estuviera inextricablemente unida a la idea de minusvalía e inferioridad de indios y mestizos. La indignación de Guzmán frente a Rico de Bolaños por los perjuicios económicos que le causaba, se acentuaba por el hecho de que al repartirle generos, lo estaba igualando a "yndios, mestizos y demás miserables".

Guzmán había sufrido prisión y embargo de sus bienes por orden del corregidor. Otra injusticia cometida por éste, era la que concernía al mestizo Antonio Mejía, quien fuera azotado por un supuesto robo de cerdos, lo que le causaría la muerte días después. Por denuncia del hermano de la víctima, Marcos Mejía, el Superior Gobierno emitió un despacho al corregidor de Huamalfes para que se hiciese cargo del caso. Esta diligencia no se llevó a cabo, y Guzmán encontró en ese incumplimiento un argumento más contra el corregidor:

"...le fue facil al teniente general para que no usase de la providencia lo cual es muy posible a un juez para con esta especie de gente pusilánime por su desdichada naturaleza y más habiéndole dado 200 pesos para callarlo como es público..."

Las intrigas del corregidor llegaron hasta el punto de presionar al padre de la víctima para que denunciase a Guzmán por haber ido a quejarse a Lima. Pero el memorial de Marcos Mejía había seguido su curso. Allí éste decía:

"...he venido la distancia de 100 leguas con sobradas yncomodidades y miserias por ser un pobre mestizo cargado de crecidas obligaciones... /el suplicante/ clama a la grandeza de VE se sirva administrarle justicia por ser este caso /el de su her

mano7 ynaudito de que a un mestizo se Te quite la vida sin causa probada y se le dé esta cantidad de azotes sin ningún parecer más que el de su poder absoluto...quando - SM que Dios guarde por nueva zedula tiene mandado que a los yndios que son de menor esfera sea en causa probada y no con esta tiranía."

En la mayoría de documentos coloniales, los mestizos se disimulaban bajo el marbete de "vecino", es decir, no-indio. En este caso, todo el énfasis - del alegato de Marcos Mejía, se ha concentrado en su condición de mestizo. Así, ha resaltado la injusticia cometida, pues compara el derecho que tienen los indios -siendo de "menor esfera"- a ser juzgados con la aplicación de castigos de facto a su hermano. La actitud del corregidor se presentaba entonces doblemente escandalosa: por falta de legalidad y por la - desatención a los estatus.

Las denuncias contra Rico de Bolaños promovieron una averiguación. Los testigos: un mestizo, un indio -que hablaba castellano- y cuatro españoles confirmaron que el corregidor había mandado azotar a Antonio Mejía. Las opiniones diferían en cuanto al número de azotes: 160. 260, más de 400. Mas todos - coincidían en que el pueblo entero presenció el castigo con gran estupor. Uno de los españoles repuso:

"...asistió /al castigo7el testigo y los demás del pueblō por la compasión que dél tuvieron..."

Meses después, en una nueva información, un mestizo señalaba:

"...le mandó dar muchos azotes remudándose para este castigo tres indios..."

Eran indios los que se encargaron de azotar al mestizo. Este hecho debió golpear la autovaloración de los mestizos. Pero la violencia y la injusticia -- que se percibía tan agudamente en el caso de Antonio Mejía, no era estimada como tal en otros casos. Veamos cómo explicaba Rico de Bolaños la prisión a que sometió a Guzmán:

"...puesto en la cárcel dicho Tomás -- mo este no tuviese la seguridad necesaria le pidió dicho juez al confesante unos grillos habiendo traído los únicos que había eran tan pequeños que sólo servían para una negrita de tierna edad simarrona esclava del confesante..."

Existía una gradación de la violencia que correspondía a cada estatus. Las potenciales víctimas cuidaban que dichos grados no fueran transgredidos igualando su condición a otra más baja. Desde este punto de vista, era indignante que Guzmán, el español, -- fuera engrilletado, o que el mestizo fuera azotado sin causa probada; pero era perfectamente admisible engrilletar a la niña esclava o azotar indios.

Rico de Bolaños trató de desvalorizar las acusaciones que se le hacían atacando la calidad "moral" de Guzmán:

"...todo lo que ha formado Tomás Ignacio Guzmán proviene de las instancias que le he hecho para que vaya a la villa de Puno donde es casado..."

Un enfrentamiento que pone en evidencia los principios y las prácticas del poder local, intenta reducirse a un puro conflicto personal. Esta maniobra buscaba proteger intereses más amplios, pues el caso -- llegó a preocupar a algunos miembros de la élite mer--

cantil limeña. Guzmán, aparte de comerciar en el pueblo, tenía algunos negocios en Huaylas en un estanquillo de tabacos de la Real Corona. Como daba preferencia a sus propios tabacos en la venta, se le formó causa. Fue aprehendido por el corregidor por este motivo. Sus bienes fueron embargados. La respuesta de Guzmán fue reunir una serie de cargos contra el corregidor, como la muerte del mestizo Mejía. Guzmán era un cliente de dos grandes comerciantes limeños Arriaga y Antonio Boza. Ellos trataron de hacerle desistir de su campaña contra Rico de Bolaños. Ellos tenían muy claro que había que

"...evitar motivo de inquietudes que corten el hilo del negocio.."

A sus instancias, Guzmán decidió transigir y cancelar los cargos que había levantado contra el corregidor. Quizá como una forma de resaltar su propia importancia escribía al Superior Gobierno:

"...fueron necesarias las interposiciones de don Antonio Boza (entonces poco menos que virrey de estos reynos en su valimiento) y las solicitudes de Arriaga y Chavarría patrones de don Feliz para que no se diese curso a esta queixa..."

Guzmán había desatado una confrontación, pero su óptica y sus intereses de cliente de los grandes comerciantes lo llevaron a reducirla a una pugna personal. El lío con Rico de Bolaños, acabó en una disputa de dos clientes de la misma élite. Sin embargo, el fiscal que atendía el caso consideró que Guzmán no podía desistir de todos los cargos elevados, ya que el crimen contra el mestizo Mejía no se había cometido en un pariente suyo. Por ello,

ordenó la prisión de Rico de Bolaños hasta que se aclarase. Se le liberó rápidamente, pero fue destituido del cargo.

Probablemente, la postura de la fiscalía tuvo que ver con la conservación de las diferenciaciones antes que con un sentido general de injusticia. Funcionarios y súbditos de todo tipo estaban de acuerdo en que las diferencias jerárquicamente organizadas no debían ser transgredidas. La igualación era un peligro para el funcionamiento de la sociedad y despojaba de protección a unos sectores frente a otros.

5.4. Los Indios: Autopercepción y Percepción de la Inferioridad Social

En el conflicto por la independencia del pueblo de Yantacón, mencionado en el capítulo tercero, el procurador de indios, Juan Santos Pariaguana decía:

"...la ninguna esperanza que premedita este desamparo de los indios, se hallan desesperados, y abandonan su patria y perecen en tierras extrañas pues se hallan extranjeros en la suya..." 9/

Unidas en estas palabras hallamos la extrañeza y el desamparo, sentimientos que idénticos -pero distintos- acompañan a muchas gentes del Perú actual. Aquí, patria es el terruño, el entorno inmediato habitado por los padres, un conjunto de referencias limitadas y, por ello mismo, muy concretas. Lejos está esa expresión de la idea moderna y abstracta que se

9/ A.G.N. D.I. Leg. 36; c.731, 1811.

empieza a manejar en los Andes en el siglo XIX republicano. Se trata aquí de un sentimiento conocido, ya de antiguo quizá, por muchos indígenas que debieron abandonar sus localidades en la encrucijada del tributo y de la mita: los forasteros.

Como hemos visto anteriormente, el conglomerado indígena distaba de ser un cuerpo unificado; dividido en caciques e indios del común, en forasteros y originarios, presentaba oposiciones y fisuras evidentes - en discursos diferenciables pero interdependientes.

Veamos como presentaban sus reclamos los in---dios del común de Llapo:

"...nos el común de los indios menores de este dicho pueblo pobres insolventes por no aver cacique en este espresado pueblo aunque hay dos alcaldes no coadyuvan a la defensa y alivio de los pobres indios menores respetos humanos. Por lo que hacemos exclamación a una voz de --mancomún insolidum como pobres indefensos de pocas voces...." 10/

Ante la falta de líderes, el común de indios - emprendió la lucha por sus derechos amenazados. Y todo el peso de su discurso descansaba en enfatizar, destacar y subrayar la condición de minoridad de los reclamantes, su necesidad de defensa, sobreentendiendo - una incapacidad para defenderse por sí mismos:

"...siendo los yndios de condición débil y pusilánime qué resistencia podía hacer forzado de un rigor y de muerte amenazada, hecho a llan-

10/ A.G.N.D.I. Leg.20, c. 333, 1769.

to y al miedo, no aviendo quien de fienda como pues Exmo. Señor se ve rán estos infelices indios con la prisión primaria de pagar el real tributo de tan crecido que es el repartimiento por la disminución de los que faltan y al mismo tiempo por tres o cuatro pagar, que a estos miserables acontecen diferentes pensiones, pagar a los curas, por entierros, fiestas y mayordomías, paga a los señores corregidores por sus empeños, paga de sus tributos a los que también se agrega el servicio personal de dichos indios a los referidos curas y señores corregidores tenientes y de más ministros..." 11/

Esta declaración une una exposición muy consciente de todas las formas de explotación colonial, con una retórica de minusvaloración; dirigido a apelar a los funcionarios en su teórico papel de protectores de los indios, quienes se presentan como de --- "condición débil y pusilánime", sin cacique que los defienda. El puente entre los indios y el poder colonial parece sólo posible por una apelación al cumplimiento de sus deberes de protección a los indios. En términos menos institucionales podemos llamar "compasión" al sentimiento que debía conectar al jerarca con el súbdito. Si puede decirse que se empleaba esta apelación como un mecanismo de defensa; debemos precisar también que este "mecanismo" era manipulable sólo mínimamente, dada que su tendencia era a convertirse en una segunda naturaleza y a constituirse en parte fundamental de una autoimagen.

La ruptura con esta internalización de inferioridad socialmente determinada implicaba una acumulación de energías enormes. En las condiciones coloniales, dicha posibilidad casi siempre siguió el cami

11/ Ibid.

no de la recuperación de las tradiciones de liderazgo encarnadas en los caciques. Encontramos una diferencia sustancial en la manera en que un cacique se dirige a los funcionarios coloniales: no hay retórica de autodisminución.

"Don Manuel Miranda Huamanyalli, - indio noble y cacique de Apallasca, en nombre del común de indios digo que he interpuesto un recurso contra el subdelegado de Conchucos por haber recaudado de los indios de Apallasca 22 1/2 reales por razón del tributo del pasado tercio de San Juan..." 12/

Este cacique pretendía reformar la entrega -- del tributo que estaba a cargo de la Caja General de Censos de Indios, excluyendo de este beneficio a los indios forasteros. Ello motivó una averiguación sobre el estatus de los tributarios de Pallasca que no produjo resultados clarificadores 13/. Mediante sus gestiones, Huamanyalli pretendía probablemente consolidar su posición de curaca apoyándose en un determinado sector indígena, reacomodo que suscitaba tensiones entre éstos. Pero que provocaba también la oposición y la desconfianza de los funcionarios hispano--criollos, ya que veían en la decidida actitud del curaca una amenaza para sus propios intereses. El subdelegado de Conchucos lo evidenció en sus expresiones sobre Huamanyalli:

"...dicho cacique vocifera diciendo que tiene estas facultades del Superior Gobierno, con una multitud de desatinos con que tiene alucinados a los indios del repartimiento de modo Exmo. Señor que todos los más claman del manejo - torpe de este indio orgulloso, inu

12/ A.G.N. D.I. Leg. 24, c.443, 1790.

13/ Ibid. Ver también pp. 43-44.

trépido y caviloso, el que ha -- perdido el respeto al señor vicario de aquel partido y demás vecinos onrados con los que debería haber guardado la mejor armonía; si es a los indios a unos -- les ha quitado tierras para darlos a otros sus solares, de modo señor que a no separar a este -- sectario que a mi ver es un segundo tupacamaro del repartimiento de Pallasca, yo me temo y con razón algún movimiento..." 14/

Indios y españoles coincidían en ver la imagen del cacique como encarnación del poder: para unos -- afirmativo, para otros negativo. Frente a la figura de "indio pobre" aparecía la de "indio orgulloso" que exasperaba al funcionario. Es muy interesante ver cómo, en el testimonio citado, se identifica al cacique Huamanyalli con un "segundo tupacamaro". Para la mentalidad española Túpac Amaru parece haber representado el prototipo de poder curacal saumamente desarrollado y prestigioso. Hubo entonces una clara conciencia de la función descollante que tenía el carisma cacical en la resistencia o en la simple actividad política que pudieran impulsar los sectores indígenas. Dado que los indios -- del común se autorreconocían en una condición de sometimiento, toda posibilidad de ruptura con el orden colonial pasaba por una identificación con un liderazgo de tipo cacical. Era el curaca o aquél -- que asumía este papel, el que mantenía y hacía evidente a la comunidad otra forma de ser indios.

14/ A.G.N. D.I. Leg. 28, c. 536, 1797.

-CONCLUSIONES

1. El Corregimiento de Conchucos, como espacio de convivencia de indios, mestizos y españoles diversamente agrupados en pueblos, obrajes y haciendas, muestra la importancia de la estructura de doctrinas como medios de incorporación colonial y estructuración del poder estatal. El nivel menor de las cofradías rurales, promovida y alentada por los curas doctrineros, fue, a la vez, un vehículo de preservación de algunos elementos de la identidad social prehispánica (v.gr. ayllus o pachacas), una forma en que sectores sin espacio político propio como los mestizos pudieron participar de la estructura de poder, y, un canal a través del que los sectores rurales de la élite hispanocriolla pudieron establecer contacto con indios y mestizos.

2. Hemos podido reconocer en Conchucos las subdivisiones que afectaron al conjunto del campesinado indio colonial frente a la distribución de la tierra y a la tributación: forasteros y originarios aparecen netamente en la información consultada. Pero, este caso concreto, nos ha permitido sugerir que el lugar de asentamiento de los campesinos: pueblos, obrajes o haciendas, afectaban las posibilidades de acumulación y desarrollo de las economías campesinas. Este factor debió influir en el campesinado mestizo, los cuales, si bien no pagaban tributo, fueron sometidos a ciertas tasas y servicios por parte de los curas, y se encontraban asentados en proporción significativa dentro de las propiedades hispanocriollas; con lo cual su estatus era semejante al de colonos.

3. La visión social colonial era profundamente estamentaria, existía una República de Indios y una República de Españoles. Los españoles contaban con todo el

aparato estatal-eclesiástico para realizar sus aspiraciones de poder político-burocrático; los indios disponían -mediatizadamente- de las instancias menores, debidamente formalizadas en la estructura estatal: repartimientos y comunes de indios dirigidos por caciques. Los mestizos pese a su importancia demográfica comprobada en el caso de Conchucos, habitaban en una especie de vacío político sin instancias formales de liderazgo, ni corporaciones -legitimadas ante la sociedad colonial.

4. En términos políticos, podemos distinguir dos tipos diferenciados en el estamento indígena: los caciques de diverso rango, y los indios del común. Ambos grupos tenían una posición y una perspectiva distinta -- aunque interdependiente del poder colonial, basadas en una dialéctica de desamparo y protección. Fuera del ámbito indígena, las relaciones entabladas por mestizos y españoles con aquéllos aparecen mediadas por estos prototipos. Los indios eran igualados en su conjunto a "indios del común" y se trataba de quitarles el referente de autoridad que les daban los caciques. En la medida en que el sector mestizo carecía de una formalización de liderazgo propio, es muy posible que algunos de sus --- miembros redefinieran el paradigma del cacique en fun--- ción de sus particulares intereses. De modo que la a-- firmación siguiente:

"No había una República de Mestizos. Y la ausencia de esta formalización jurídica e ideológica no hacía más que reflejar la incoherencia interna de los propios mestizos que siendo indios a medias preferían ser blancos enteros y no admitían con gusto su condición especial." 1/,

1/ Macera, Pablo. "El Arte Mural Cuzqueño, siglo XVI-XX", En Trabajos de Historia (4 tomos), Tomo 2, Lima, INC, 1977, p.452.

sólo muestra un aspecto de la cuestión mestiza colonial. Es probable que muchos mestizos se empeñaran en negar su problemática herencia india para ascender socialmente; pero también algunos pudieron optar por reelaborar algunos paradigmas de esa herencia con el fin de lograr un espacio social y político. Esta idea abre una pista para examinar el problema de los caciques mestizos que disputaron el poder a los caciques indios, en un nivel que no se reduzca al de la inmediata ventaja económica, sino que abarque el de su significado ideológico y cultural.

5. Estas comprobaciones, parciales y limitadas al ámbito de Conchucos, nos permiten, sin embargo, subrayar que el contenido de la historia andina colonial no debe ser el recuento en que los indios transiten en una abstracta y, si se quiere, "dramáticas" sumisión y resistencia ante la prepotencia hispanocriolla, mientras que los mestizos permanecerían inmóviles y marginados, en un incumplido papel de "intermediarios culturales", a la espera de poder deslizarse en las filas de los blancos. Idealmente, en términos de sus representaciones más formales, la sociedad colonial tenía un formato estamental; pero, en las expresiones menos elaboradas y en el transcurso cotidiano, los sectores sociales reinterpretaban sus pugnas y alianzas en un ordenamiento que conectaba más inmediatamente la filiación étnica con la clase social. El orden estamental proporcionaba la sustentación ideológica que actuaba como estabilizadora de una sociedad caracterizada por fuertes pugnas étnico-sociales.

6. Esta visión estamental impregnó fuertemente la cultura andina colonial. Las nociones de

justicia formulaban en términos de fueros inequívocos y jerárquicos. Incluso los programas de rebelión se planteaban, en sus vertientes principales, la existencia de una autoridad central que administrara la convivencia de los diversos estamentos de forma -- protectora, es decir, una suerte de benévolo despotismo estatal. Las ideas de separación racial, de un derecho correspondiente a cada filiación, con sus concomitantes prejuicios, sirvieron muchas veces para verbalizar y fundamentar una aspiración de justicia y legitimarla ante el cuerpo social. Esta legitimación del discurso de la justicia en términos estamentales impidió la formulación de un proyecto de sociedad en base a ideales "igualitarios". Muchos sectores veían con desconfianza la ruptura de las barreras estamentales, ya que mediante ellas contenían los mecanismos de explotación más amenazantes. Las nociones estamentales hacían posible la convivencia mediante el reconocimiento de las diferencias jerárquicamente administradas. La vía hacia una igualdad que supusiera este reconocimiento sin que se convirtiese en un criterio de discriminación no estaba despejada. Cabe aclarar que éste no es un problema exclusivamente andino, si bien presenta rasgos particulares en este contexto, sino que tiene un nivel mucho más amplio, temporal y espacialmente, y cuya actualidad es patente.

ANEXO

POBLACION EN LAS PARROQUIAS DE CONCHUCOS EN 1774

	E.	M.	I.	O.	N.I.	T.
<u>Pallasca</u>						
En pueblos	47	570	1418	--	--	2035
En asiento minero	35	458	364	--	--	857
En estancias	--	589	259	--	--	848
Total	82	1687	2041	--	--	3740
<u>Cabana</u>						
En pueblos	19	452	715	--	--	1186
<u>Corongo</u>						
En pueblos	157	1341	583	--	--	2081
En estancias	--	494	622	--	--	1116
Total	157	1835	1205	--	--	3196
<u>Tauca</u>						
En pueblos	1	1051	690	--	--	1742
<u>Sihuas</u>						
En pueblos	49	463	418	--	--	930
En estancias	2	280	608	--	--	890
Total	51	743	1026	--	--	1820
<u>Llapo</u>						
En pueblos	--	457	586	--	--	1043
<u>Pomabamba</u>						
En pueblos	16	854	587	--	--	1457
En estancias	25	392	564	--	--	981
En obrajes	--	197	367	--	--	564
Total	41	1443	1518	--	--	3002

	E.	M.	I.	O.	N.I.	T.
<u>Piscobamba</u>						
En pueblos	209	294	1139	13	--	1655
En estancias	467	415	2583	--	--	3465
En obrajes	--	45	405	--	--	450
Total	676	754	4127	13	--	5570
<u>San Luis de Huari</u>						
En pueblos	64	672	584	--	2	1322
En estancias	48	808	1499	13	1	2369
En obrajes	4	--	168	--	--	172
Total	116	1480	2251	13	3	3863
<u>Chacas</u>						
En pueblos	98	993	1246	5	56	2398
En estancias	110	659	817	8	99	1693
Total	208	1652	2063	13	155	4091
<u>Santo Domingo de Huari del Rey</u>						
En pueblos	165	576	296	--	--	1037
En estancias	110	630	102	--	--	842
En obrajes	--	--	235	--	--	235
Total	275	1206	633	--	--	2114
<u>Chavín del Huantar</u>						
En pueblos	540	--	299	--	--	839
En estancias	257	--	191	--	--	448
Total	797	--	490	--	--	1287

	E.	M.	I.	O.	N.I.	T.
<u>San Marcos de Collana Pincos</u>						
En pueblos	2	523	445	--	--	970
En estancia	--	529	250	--	--	779
En obraje	--	--	42	--	--	42
Total	2	1052	1052	--	--	1791
<u>Uco</u>						
En pueblos	18	139	284	--	--	483
En estancias	88	192	259	--	--	539
		118				118
Total	106	118 323	543	--	--	1090
<u>Llamellín</u>						
En pueblos	69	107	445	--	--	621
En estancias	236	777	670	--	20	1703
		152				152
Total	305	152 884	1115	--	20	2476

TOTAL: A.A.L. Visitas, Leg. 4, expds. 13, 15, 23, 25; Leg. 5, expds. 1, 3, 5, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 24. 1774.

INDICE DE MAPAS

	pp.
I. Mapa Físico y Ecológico de Conchucos.....	12
II. Poblaciones Prehispánicas en Conchucos...15	
III. Repartimientos y Doctrinas en Conchucos..19	
IV. Haciendas, Estancias y Obrajes en Conchucos del Siglo XVIII.....24	
V. Producciones Agrícolas en Conchucos del Siglo XVIII.....26	
VI. Población Tributaria Promedio en los Repartimientos de Conchucos según su Categoría y Tipo de Asentamiento, 1788-1809..46	
VII. Población India en 1774 según Tipo de Asentamiento en las Doctrinas de Conchucos.....53	
VIII. Población Mestiza en 1774 según Tipo de Asentamiento en las Doctrinas de Conchucos.....55	
IX. Población Española en 1774 según Tipo de Asentamiento en las Doctrinas de Conchucos.....57	

INDICE DE CUADROS

	pp.
I. Población Residente en Obrajes de las Doctrinas de Conchucos en 1774.....	22
II. Población Residente en Obrajes de Conchucos según filiación étnica.....	23
III. Diezmos en Conchucos en 1793 (en cargas)...	25
IV. Diezmos de Ganado en Conchucos en 1793.....	27
V. Población Tributaria en Conchucos entre 1725-1726 y 1727.....	39
VI. Población Tributaria en Conchucos entre 1788-1815.....	48
VII. Población de la Provincia de Conchucos en 1774.....	51
VIII. Población de la Provincia de Conchucos en 1774 según distribución geográfica.....	52
IX. Tributarios de Yantacón.....	63
X. Población de la Doctrina de Corongo en 1774 y 1791.....	64
XI. Composiciones de Tierras en 1738.....	72
XII. Mayordomos de las Cofradías de los pueblos de Conchucos según su filiación étnica en 1774.....	93
XIII. Matrimonios en la parroquia de Santo Domingo de Huari del Rey en 1774.....	103

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS

Archivo Arzobispal de Lima
 Archivo del Instituto Riva Agüero (Lima)
 Archivo General de la Nación (Lima)
 Biblioteca Nacional de Lima

ABREVIATURAS USADAS

- A.A.L. Archivo Arzobispal de Lima
 Las series documentales se indican en las notas.
- A.I.R.A. Archivo del Instituto Riva Agüero
 Las series documentales se indican en las notas.
- A.G.N. Archivo General de la Nación
Series Documentales
- A.A. Administración de Alcabalas
 - D.I. Derecho Indígena
 - I.C. Inquisición- Contencioso
 - J.C.G.C.I. Juzgado General de la Caja de Censos de Indios
 - R.A. C.T.I. Real Audiencia, Composición de Tierras Indígenas
 - R.A. C.C. Real Audiencia, Causas Civiles
 - T.C. Tierras de Comunidades
 - T.H. Tierras y Haciendas
 - T.P. Títulos de Propiedad.
- B.N.L. Biblioteca Nacional de Lima
 La notación de los documentos se indica en las notas.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Antonio. Los Clérigos Doctrineros y la Economía Colonial (Lima 1600-1630), En Allpanchis Phuturinga, Cusco (número 19), 1982, pp. 117-149.
- ARRIAGA, Pablo José. Extirpación de la Idolatría del Pirú. Buenos Aires, Edición Fascimular, 1910.
- CELESTINO, Olinda y Albert Meyérs. Las Cofradías del Perú, Región Central. Frankfurt, Verlag Klaus -- Dieter Versuert, 1981.
- CIEZA DE LEON, Pedro. La Crónica del Perú. Lima, Peisa, 1973.
- CORNBLIT, Oscar. Levantamientos de Masas en Perú y - Bolivia durante el siglo XVIII. En Flores Galindo, Alberto (comp.). Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1976, pp. 141-198.
- FISHER, John H. Minas y Mineros en el Perú Colonial, 1776-1824. Lima, IEP, 1977.
- KUNETZKE, Richard. Noticias Documentales acerca de - la Importancia Política y Social de los Mestizos - Peruanos a Fines del Siglo XVIII. En Revista Histórica, Lima (número 28), 1965, pp. 221-227.
- LAVALLE, Bernard. Las Doctrinas de Indígenas como Núcleos de Explotación Colonial (siglos XVI-XVII). En Allpanchis Phuturinga, Cusco (número 19), 1982, pp. 151-171.
- LIPSCHUTZ, Alejandro. El Problema Racial en la Conquista de América. 3ª Edición. México, Siglo XXI, 1975.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. El Corregidor de Indios del Perú bajo los Austrias. Madrid, 1957.

LORENTE, Sebastián. Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú. Lima, Imp. - del Estado, 1867, 3 vols.

MACERA, Pablo. Trabajos de Historia. Lima, INC, -- 1977, 4 tomos.

-----, ----- . Visión Histórica del Perú (Del Paleolítico al proceso de 1968). Lima, Editorial Milla Batres, 1978.

MALETTA, Hector. Comentarios y Ajustes sobre la Población Indígena de América en 1978. En América Indígena, México (vol. XLI, número 3), 1981, pp. 517- 543.

MAYER, Enrique. Mestizo e Indio: el Contexto Social de las Relaciones Interétnicas. En Fuenzalida. Fernando y otros, El Indio y el Poder en el Perú, Lima, IEP-Moncloa Campodónico Editores, 1970. pp. 87-152.

MAYER, Enrique y Elio Masferrer. La Población Indígena de América en 1978. En América Indígena, - México (vol. XXXIX, número 2) 1979, pp. 217-237.

-----, ----- - ----- . Identidad y Aculturación, Réplica a Maletta. En América Indígena, México (vol. XLI, número 3), 1981, pp. 545-553.

MENDIBURU, Manuel. Diccionario Histórico Biográfico. Lima, Imp. José Francisco Solís, 1874. 11 Tomos.

- MORNER, Magnus. La Mezcla de Razas en la Historia de América Latina. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- , ----- . La Corona Española y los Foráneos en los Pueblos de Indios de América. IEI, Estocolmo, Alqvist & Wiksell, 1970.
- , ----- . Perfil de la Sociedad Rural del Cusco a fines de la Colonia. Lima, Universidad del Pacífico, 1978.
- NEGRO, Sandra. La Iglesia de Tauca. En Boletín de Lima, Lima (número 26), marzo 1983, pp. 51-61.
- O'PHELAN, Scarlett. Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru. Colonia/Viena, Böhlau Verlag GMBH & CIE, 1985.
- ROSTWOROWSKI, María. Nuevos Aportes para el Estudio de la Medición de Tierras. En Revista del Museo Nacional del Perú, Lima (tomo XXVIII), 1964, pp. 31-58.
- SANCHEZ ALBORNÓZ, Nicolás. Indios y Tributos en el Alto Perú. Lima, IEP, 1978.
- STEIN, Steve. Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest, Huamanga to 1640. Madison Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1982.
- TORD, Javier y Carlos Lazo. Hacienda, Comercio, Fiscalidad y Luchas Sociales (Perú Colonial). Lima, BPHEs, 1980.