

# Cuadernos Hispanoamericanos

LOS COMPLEMENTARIOS/7-8

Julio

1991



## Los indios americanos

---

Escriben

José Alcina Franch, Manuel Ballesteros  
Gaibrois, Tomás Calvo Buezas,  
Claudio Esteva Fabregat, Juan A.  
Flores Martos, Jorge Flores Ochoa,  
Jesús García Añoberos, Clara López  
Beltrán y Juan Marchena Fernández



*literatura*

# Cuadernos Hispanoamericanos

HAN DIRIGIDO ESTA PUBLICACIÓN

Pedro Laín Entralgo  
Luis Rosales  
José Antonio Maravall

DIRECTOR

Félix Grande

SUBDIRECTOR

Blas Matamoro

REDACTOR JEFE

Juan Malpartida

SECRETARIA DE REDACCIÓN

María Antonia Jiménez

SUSCRIPCIONES

Maximiliano Jurado

Teléf.: 583 83 96

REDACCIÓN

Instituto de Cooperación Iberoamericana

Avda. de los Reyes Católicos, 4 - 28040 MADRID

Teléf.: 583 83 99, 583 84 00 y 583 84 01

DISEÑO

Manuel Ponce

IMPRIME

Gráficas 82, S.A. Lérida, 41 - 28020 MADRID

Depósito Legal: M. 3875/1958

ISSN: 00-11250-X — NIPO: 028-90-002-5

---

**5**

Presentación  
JOSÉ ALCINA FRANCH

**7** Un ritual de magia amorosa  
maya-yucateca: el «kay-nicté»  
JUAN ANTONIO FLORES MARTOS

**19** Los indios de Guatemala durante el  
siglo XVI  
JUAN MARCHENA FERNÁNDEZ

**37** La condena y denuncia del obispo  
de Guatemala  
JESÚS MARÍA GARCÍA AÑOVEROS

**59** Mineros y campesinos del siglo XVII  
en Potosí  
CLARA LÓPEZ BELTRÁN

**87** Arte de resistencia en vasos  
ceremoniales inkas  
JORGE A. FLORES OCHOA

**111** Identidad, economía y cambio en  
una comunidad cuna colombiana,  
1964-1985  
TOMÁS CALVO BUEZAS

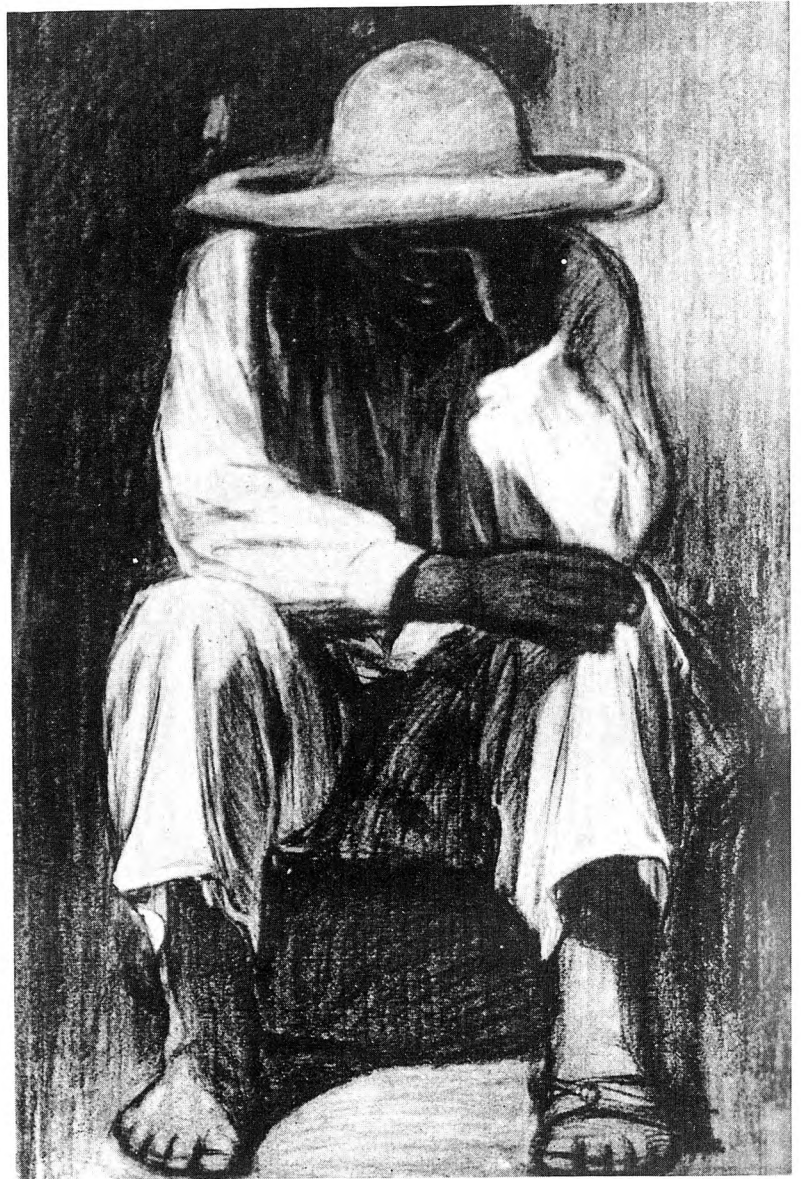
---

**129**

Los indios de México en la  
sociedad nacional mexicana  
CLAUDIO ESTEVA FABREGAT

**155**

Los estudios indigenistas  
españoles  
MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS



*Indio Triste.*  
Cuadro original de  
Francisco Goya

# Presentación

**P**ersonalmente, siempre he considerado que el tema central de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, encuentro entre dos mundos, no es otro que el *indio*. La tradición académica y popular española, por el contrario, ha considerado a América como una prolongación de España, al tiempo que ha ignorado la existencia de los indios y sus variadas culturas o los ha considerado como un elemento del paisaje o un hecho del pasado. Rectificar esos crasos errores hubiese sido, de por sí, uno de los empeños más valiosos y uno de los objetivos más admirables de esta conmemoración centenaria.

Durante la primera semana de diciembre de 1987 se celebró en Sevilla, organizado por la Comisión Nacional para la Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, el *1<sup>er</sup> Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas*, coordinado por el autor de estas líneas. Una parte de las ponencias de ese simposio han visto la luz pública bajo el título de *Indianismo e Indigenismo en América* (Alianza Universidad. Madrid 1990); la otra parte de los trabajos, presentados y discutidos en las sesiones de Sevilla, celebradas por especial coincidencia en la Fundación «Instituto Bartolomé de Las Casas» de la ciudad hispalense, se publican ahora, en este volumen de *Los Complementarios de Cuadernos Hispanoamericanos* del Instituto de Cooperación Iberoamericana, completándose así la edición de aquel simposio memorable. Los estudios presentados por Manuel Ballesteros Gaibrois, nuestro más veterano y esforzado indigenista contemporáneo, junto con los de Jesús García Añoberos, Tomás Calvo Buezas, Juan Marchena, Jorge A. Flores Ochoa, Pilar Sanchiz e Isidoro Moreno, constituyen ejemplos de la variada temática que se debatió en la reunión sevillana.

Desde mi punto de vista, lo más importante del Simposio de Sevilla fue el hecho de que a través de las vivas discusiones que se desarrollaron aquellos días se estableció un vínculo ideológico notable entre los indigenistas españoles y los que nos visitaban procedentes de Perú, México, Colombia y Venezuela. La coincidencia en el modo de pensar en torno a los problemas de las poblaciones indias del continente americano, quedó reflejada en lo que llamamos la *Declaración Indigenista de Sevilla*, que en gran medida coincide y se alinea con las declaraciones y conclusiones de las reuniones de Barbados, San José de Costa Rica y otros lugares «en las que se ha tenido

como preocupación principal, la de reconocer los derechos fundamentales de los pueblos indios del continente americano que históricamente y en el presente han venido padeciendo el colonialismo, la discriminación, la explotación económica, el despojo de sus territorios, la marginación política y social y la negación al derecho de desarrollar libremente sus potencialidades culturales».

La asunción por parte de España de los principios expresados en la *Declaración Indigenista de Sevilla* podría representar la superación de viejas rencillas y malentendidos entre los pueblos indios de América y el pueblo español de nuestros días, de manera que las relaciones entre ambos en el futuro, más allá de la conmemoración de 1992, puedan consolidar una amistad y una cooperación verdaderas entre unos y otros. No debemos olvidar que las exigencias de autodeterminación de los pueblos indios frente a sus gobiernos nacionales lograrán, seguramente, en un futuro más o menos lejano, el reconocimiento que merecen y que, por lo tanto, el establecimiento de estos lazos de comprensión y amistad servirán entonces para caminar sobre sólidos fundamentos.

Si alguno de los objetivos enunciados en los párrafos anteriores se lograsen, los organizadores y el coordinador del simposio quedaríamos plenamente satisfechos.

**José Alcina Franch**





# Un ritual de magia amorosa maya-yucateco el «Kay-nicté»

## 1.— Introducción

**L**as páginas que componen este artículo son el resultado de mi interés por la cultura maya y sus símbolos, expresado a través del estudio de un texto de un ritual femenino de magia amorosa en la península de Yucatán, copiado en el siglo XVIII de otro original anterior.

La presente investigación no pretende ser sistemática ni aportar conclusiones definitivas sobre el ritual en cuestión, sino más bien deberá considerarse como una aproximación, que trata de reflejar las dificultades con que una investigación etnohistórica se enfrenta en la interpretación de un rito de un texto colonial, en una época en que dos sistemas simbólicos, el maya-yucateco y el proveniente de la tradición popular católica y pagana española, estaban ya operando entre las gentes mesoamericanas.

También me propongo mostrar superficialmente la existencia de algunos elementos o símbolos del ritual que eran utilizados, al mismo tiempo, en las prácticas mágico-religiosas en España y en las culturas tradicionales mesoamericanas, y cómo la interpretación que de éstos se haga dependerá mucho de la postura teórica, nacionalidad e ideología del investigador, y de lo que intente demostrar apriorísticamente en el análisis.

## 2.— Texto y descripción del ritual

El estudio de este ritual está basado en el texto maya del cantar n.º 7 de *El libro de los cantares de Dzitbalché*, de Barrera Vázquez (1965: 50), llamado Kay-nicté (Canto-

de-la-flor) que desgraciadamente está incompleto, y cuya traducción hecha por Alfredo Barrera Vázquez, dice así:

La bellissima luna  
se ha alzado sobre el bosque  
va encendiéndose  
en medio de los cielos  
donde queda en suspenso  
para alumbrar sobre  
la tierra, todo el bosque.  
Dulcemente viene el aire  
y su perfume.  
Ha llegado en medio  
del cielo; resplandece  
su luz sobre  
todas las cosas. Hay  
alegría en todo  
buen hombre.  
Hemos llegado  
al interior del bosque donde  
nadie  
nos mirará  
lo que hemos venido a hacer.  
Hemos traído la flor de la Plumeria,  
la flor de chucum, la flor  
del jazmín canino, la flor de...  
Trajimos el copal, la rastrera cañita ziiit  
así como la concha de la tortuga terrestre.  
Asimismo el nuevo polvo de calcita  
dura y el nuevo  
hilo de algodón para hilar; la nueva  
jícara  
y el grande y fino pedernal,  
la nueva pesa;  
la nueva tarea del hilado;  
el presente del pavo;  
nuevo calzado,  
todo nuevo,  
inclusive las bandas que atan  
nuestras cabelleras para  
tocarnos con el nenúfar;  
igualmente y el zumbador  
caracol y la anciana  
maestra. Ya, ya,  
estamos en el corazón del bosque,  
a orillas de la poza en la roca,  
a esperar  
que surja la bella  
estrella que humea sobre  
el bosque. Quitaos  
vuestras ropas, desatad  
vuestras cabelleras;  
quedaos como  
llegasteis aquí

sobre el mundo,  
vírgenes,  
mujeres mozas...

En las notas a este cantar, Barrera Vázquez (1965: 51-52) nos amplía datos sobre este ritual, hablándonos de que se seguía practicando todavía en 1965 y que:

...utilizando flores de la Plumeria silvestre, Plumeria púdica, que no abre su corola, las cuales se echan al agua cuando la paciente toma un baño al mismo tiempo que las otras participantes danzan alrededor de la poza cantando canciones alusivas. Se dice que el rito debe practicarse nueve noches seguidas, después de las cuales el agua de la poza se utiliza para preparar un filtro de amor. Hay diversas variantes...

Más información sobre este ritual nos la da Barrera y Rendón (1982: 159, nota 6): «Kay-nicté» significa «cantar-de-la-flor», o «canto-a-la-flor», es decir, «cantar-al-amor». Es un rito que practican las mujeres en noche de luna llena, en un «chaltum» — depósito de agua en la roca— o en un cenote. Es para atraer al hombre esquivo o al que abandonó a su amada. Esta es la paciente en la ceremonia, que consiste en una danza en que se recitan unas fórmulas mágicas ordenando al hombre venir o regresar a ella «como manso animal doméstico». La danza se hace alrededor de la paciente que se sumerge en el agua, desnuda, recibiendo puñados de flores Plumeria, especialmente de una especie silvestre llamada en maya «thulunhuy» que corresponde a la Plumeria púdica o «flor del zopilote». Oficia como sacerdote una mujer, generalmente anciana iniciada en el rito. Las danzantes no deben ser menos de cinco y dar nueve vueltas en un sentido y nueve en el otro. Al salir la paciente, terminado el acto, debe recoger alguna de las flores y un poco de agua para preparar alimentos y amuletos para el amante.

### 3.— Informaciones de la etnobotánica y la lingüística

Sintetizando los datos que nos provee la etnobotánica del área maya —he utilizado sobre todo la obra de Barrera Marín (1976)— sobre las diferentes variantes de flor «nicté», la especie más utilizada en este rito es la «nicté'ch'om» (Plumeria púdica), que se puede traducir por «flor del zopilote». Esta flor tiene muchos términos populares referidos a ella: «T'ulunhuy, Xt'uhuy, Xt'uhuynikte', Xt'uluhuy, y Much'nikte». Este último término es el más interesante, porque implícitamente está aludiendo a este rito, ya que uno de los significados de «much» en maya yucateco es el de «órganos sexuales femeninos externos» (pechos), y podemos relacionarlo con la escena del ritual en que la mujer está bañándose desnuda en la poza, tocando con los pechos las flores plumeria que flotan en el agua. Esta flor tiene un uso médico y ritual, y en otras partes de México es llamada «cacaloxochitl» («flor del cuervo»).

Rivera Dorado (1986:180) nos da una pista interesante sobre la utilización de la flor plumeria por el campesinado maya y su ligazón a los centros ceremoniales, al decir: «En efecto, ciertas especies vegetales, como la plumeria, eran usadas en Yucatán en los ritos de fertilidad y plantadas cerca de los centros ceremoniales, pero es dudoso que los señores tomaran parte en estas labores...»

El término «nicté» está asociado a lo femenino y a lo erótico, con lo cual aventuramos el claro simbolismo sexual de la flor Plumeria. Según el profesor Ramón Arzapalo Marín (en conferencia pronunciada en la Sociedad Española de Estudios Mayas), lo que actualmente se llama «ix nicté» (o flor de mayo) es el símbolo de la mujer, de lo femenino, de la lujuria, del pecado y de la traición. Esta afirmación se ve reforzada por la profecía de una rueda de katunes en que se dice «La Plumeria, símbolo del pecado carnal, es su pan y su agua», según Rivera (1986: 127).

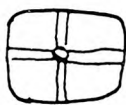
En el Diccionario de Motul, en la voz *nicté* se dice: «rosa o flor... deshonestidad, vicio de carne y travesura de mujeres», y agrega: «*nictéil than*, palabras deshonestas y lascivas; *nictéil uinic*, mala mujer de su cuerpo, *nicté kay*, cantares deshonestos y de amores y cantarlos» (todo ello recogido en Barrera Vázquez, (1965: 51-52). Esta última expresión, «*nicté kay*» (inversión del término «*kay-nicté*»), quizá nos esté indicando que este rito ya era conocido por los religiosos (entre ellos fray Antonio de Ciudad Real) que elaboraron este diccionario.

En el mismo sentido, en el Diccionario de Viena (1625) se citan varios bailes de mujeres, llamados *Coco kay nicté* que corresponden a la «danza del vientre», según Castellanos (1985: 66), y que hacen alusión directa a la danza que las mujeres ejecutaban durante este ritual. Es más, incluso hoy en día, la voz «Coco kay nicté» significa «cantar haciendo meneos deshonestos» (Castellanos, 1985: 94).

Según el Diccionario de San Francisco (Michelon, ed., 1976) para hablar de casarse o casamiento se dice *kam nicté*, siendo «kam»=«recibir», y «nicté»=«flor» («matrimonio», equivaldría a «recibir-la-flor»); esto nos indica la importancia simbólica del término *nicté*, de la «flor» en las relaciones sociales mayas.

Otra flor que aparece en el texto es el nenúfar, la llamada *nicté-ha* (*Nymphaea* ampla Salisb), literalmente «flor-de-agua». Tiene usos médicos y una poderosa sustancia tóxica y alucinógena llamada nufarina-apomorfinina.

En relación con el nenúfar, es necesario hacer una observación, basada en una conferencia en la S.E.E.M., del profesor Ramón Arzapalo Marín; éste hizo hincapié en que el trastocamiento lingüístico del lenguaje literario maya puede aplicarse y tiene su paralelo en los textos glíficos del período clásico, y lo ejemplificó con el glifo kin:



KIN

pasa a convertirse



NIK

donde el glifo «kin» («sol, día») al perder la línea de su contorno se convierte en el glifo «nik» o «nik-te» (siendo el sufijo «-te» irrelevante), que se corresponde con un lirio acuático alucinógeno. Con lo que advertimos que desde el clásico maya, existe una relación estrecha ente el nenúfar y el sol. Yo interpreto esta relación, como una relación de opuestos (ya que el glifo pierde el contorno exterior y cambia) entendiéndose la oposición como KIN (día) -NIK (noche); y asimismo se puede deducir una relación más concreta y de identidad entre el nenúfar y el sol nocturno, esto es, el sol en su recorrido por el inframundo, ya que el llamado «jaguar-nenúfar» («jaguar waterlily») en la iconografía maya, simboliza el sol en su recorrido por el inframundo.

Otra flor importante en el ritual, es la flor del *chucum* (*Pithecellobium albicans* [Kunth] Benth); las espinas de esta planta aparecen asociadas a la curación de un dolor nocturno en el texto III del «Ritual de los Bacabes» (Arzapalo Marín, 1987: 425). «Chucum» puede traducirse por «el que prende o coge, o por «el carbonero». Así pues, nos encontramos con una planta asociada a la noche, tanto por su utilización en la curación de los nocturnos, como por el color negro del carbón, del carbonero.

#### 4.— Simbolismo de elementos que intervienen en el rito: sus interconexiones

Al centrar nuestra atención en este cantar, vemos que aparecen una serie de elementos constituidos por plantas, y derivados de plantas, animales y piedras (pedernal) que ya han sufrido una transformación o han sido manufacturados, que aparte de una función empírica o práctica en la realización del ritual y en la preparación de «medicamentos» o «filtros» con propiedades curativas (químicamente activas) tienen sobre todo unos papeles simbólicos determinados, articulados en redes de conexión y en campos semánticos, que son fundamentalmente los que operan en la cura de «el mal de amores», los que procuran la eficacia del acto mágico. Aunque hoy en día se han perdido bastantes significados y conexiones de estos elementos, intentaré interpretar algunos de estos símbolos y sus interrelaciones.

La importancia de los números es patente en este ritual.

Un número clave es el «nueve» (nueve vueltas dan las bailarinas en una dirección y en otra; y nueve noches seguidas debe practicarse este ritual), que simboliza las nueve capas del inframundo y los nueve dioses de Xibalbá, a los cuales se dirigen, entre otros elementos, las mujeres para solicitar su participación en el ritual mágico y en la consecución del mismo (que el amante esquivo sea atraído irremisiblemente por la mujer).

Pero el mismo número nueve también tiene una especial significación en los ritos mágicos en España, reforzada además por sus virtudes intrínsecas gracias a su asociación con el ritual eclesiástico. Para Cirlot (1985: 330), sería el número por excelencia.

cia de los ritos medicinales, por representar la triple síntesis, es decir la ordenación de cada plano (corporal, espiritual e intelectual). Incluso nos encontramos con un caso en España en el primer tercio del siglo XVII, donde para que una mujer pudiera «pagar el débito al esposo», tuvo que realizar una ceremonia adivinatoria y mágica durante *nueve* mañanas seguidas (Aguirre Beltrán, 1963: 280-281, nota 15).

El otro número que aparece es el cinco (cinco mujeres danzan en el ritual; cinco pétalos tiene la flor Plumeria) que está simbolizando los cuatro rumbos direccionales del universo, más el «centro», lugar donde se da la comunicación entre las tres capas o niveles del universo maya, es decir, los cinco puntos básicos que configuran el mapa de la cosmovisión maya.

Un investigador deseoso de defender la influencia hispana en el ritual, podría objetar que el cinco tiene también importancia en la tradición europea y que es el símbolo del hombre, de la salud y del amor; número de la hierogamia y unión del principio del cielo (tres) y de la «magna mater» (dos), siguiendo a Cirlot (1985: 330).

En el cantar aparecen bastantes símbolos femeninos que las mujeres han llevado, y hay una obsesión por mostrar que los elementos del rito son «nuevos», es decir, que tienen la cualidad de la pureza ritual. (En el área nahuatl, en el siglo XVII, existe un paralelo, ya que en un rito de atracción erótica se hace hincapié en que el vaso utilizado para la adivinación sea «nuevo»), en Aguirre Beltrán (1963: 303, nota 22).

La directora de las danzas y del ritual es la *anciana maestra*, y Landa (Rivera, ed., 1985: 131) nos habla de la íntima relación entre las viejas y el baile. Nos dice el cronista: «Venido pues, el año nuevo, se juntaban todos los varones en el patio del templo solos, porque en ningún sacrificio o fiesta que en el templo se habían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de hacer sus bailes». Este personaje establecería un paralelismo entre la sexualidad (o mejor dicho, carencia de sexualidad) de la vejez y de la infancia (según Quezada, 1984: 64-64), al margen de ser la mujer depositaria de la sabiduría y de la experiencia para la ejecución del ritual.

El que nos aparezcan términos como «hilo de algodón», «pesa», «tarea del hilado», haciendo referencia al tejido, nos habla de la gran importancia concedida a lo textil en el ritual. Aparte de ser una actividad femenina y por tanto ser un símbolo ligado a lo femenino, el acto de tejer, a través de la unión de elementos que estaban separados (en este caso metáfora de la unión de elementos mujer-hombre), y en estado cuasi-natural, constituye en sí mismo una metáfora del paso de la «naturaleza» a la «cultura» (siguiendo a Gutiérrez Estévez, 1988b: 315).

Pero, sobre todo, los símbolos del tejido tienen un sentido más claro. *Ix Chel*, diosa de la luna entre los mayas-yucatecos, tiene un paralelo en la diosa nahuatl *Xochiquetzal* diosa de las flores, del amor carnal y patrona de las tejedoras y bordadoras, ya que los movimientos de la tejedora en su telar y los del acto sexual serían muy similares (Quezada, 1984: 57), y por tanto los símbolos textiles tendrían un fuerte sentido erótico y sexual.

Además la diosa *Ix Chel*, patrona de la medicina y de las prácticas mágicas, está asociada a la araña negra venenosa, «AM», término que se utilizaba para las piedras

de suertes que usaban los hechiceros y curanderos mayas, según nos cuenta Landa (Rivera, ed., 1985: 135); y por tanto esta diosa estaba asociada con la tela de araña tejida por ésta.

Hablábamos antes de solapamiento e identificación, a veces, de la diosa Ix Chel, con su equivalente del altiplano mexicano, Xochiquetzal—Tlazolteotl—esta última identificada con la deidad de la tierra y de la luna, en cuya iconografía se incluía una banda de algodón bruto deshilachado que ceñía su cabeza, según Quezada (1984: 30). Las bandas que atan las cabelleras de las mujeres que participan en el rito, podrían estar asimismo representando un símbolo de la diosa Tlazolteotl.

También se podría objetar, desde una diferente perspectiva, el que las anteriores interpretaciones se ajustaran a la realidad, agregando que las referencias a elementos textiles estarían, sobre todo, en relación con el «ritual de la ligadura», propio de la magia erótica de la tradición popular del Viejo Mundo.

Pasando a un nuevo elemento, la jícara, seguimos la interpretación de Barrera Vázquez (1965: 52) en el sentido de que probablemente estemos ante una vasija pequeña para apoyar un extremo del huso del hilado al hacerlo girar, con lo cual estaríamos ante otro símbolo femenino asociado a la tarea del tejido. No obstante caben otras consideraciones de este elemento en el marco de este rito. La mención a este objeto de cerámica puede ser debida a que éste era un contenedor de ofrendas ceremoniales (maíz, cacao, etcétera) relacionadas con la fertilidad.

También puede tratarse de un instrumento musical, ya que existían las llamadas «jicaras cantadoras» («kay luch»).

Pero quizá la interpretación más sugerente, viene dada por la consideración de la jícara de agua como elemento de una técnica de adivinación, ya que echando en el agua de la misma copos de algodón, maíces o incluso flores, el comportamiento de repulsa o de atracción de estos elementos determinaría desdicha y enfermedad, o felicidad, respectivamente. Tenemos una descripción de esta técnica en Aguirre Beltrán (1963: 326, nota 28): «...llamó a una india y le hizo poner una jícara de agua y en ella unos capullos de algodón y una candela encendida y diciendo no sé qué palabras...». Asimismo, ya entre los aztecas, los «Atlauhtlalhixque» eran «los que pronosticaban la enfermedad examinando la jícara de agua».

No puedo resistir la tentación de trasladar esta adivinación en el agua de la jícara (en un espacio micro) a la posible adivinación realizada en la poza o haltún donde se bañaba la mujer-paciente (en un espacio macro), y donde los copos de algodón serían sustituidos por flores que debían atraerse o repelerse entre sí con respecto al cuerpo de la mujer, y la candela encendida sería sustituida por la Luna y por Venus, que alumbrarían la superficie del agua.

En el siguiente verso se nos habla de que también han llevado el *grande y fino pedernal*, según la traducción de Barrera Vázquez (en maya «bolom-yaax-took»), y que literalmente sería «pedernal-verde-nieve»; lo precioso y lo que representa el centro del mundo y del ritual, el color «yaax» o verde, estaría al lado del nueve, símbolo



de inframundo y de sus nueve dioses. Siguiendo a Rivera (1986: 170) vemos que: «En maya de Yucatán, el término «tok» significa pedernal (el material del que se hacían algunas lancetas sacrificiales) y también sangría y sangrar, «tok'yah» es sacar sangre», podemos aventurar la hipótesis de que estamos ante un instrumento de pedernal con la función de servir como estilete o punzón en el rito de la sangre (ya sea practicado en la ejecución de este rito «kay-nicté», o sirviendo como símbolo de ese rito de la sangre), o que también se podría utilizar como cuchillo para abrir heridas rituales en la mujer que se baña para que penetrasen en su cuerpo las sustancias de las plantas utilizadas en la ceremonia, sirviendo en ambos casos como una comunicación con los poderes del inframundo.

En el texto del cantar se nos hace referencia a unos elementos animales que pueden ser interpretados como instrumentos musicales que acompañaban la ejecución del ritual, siguiendo la clasificación de Castellanos (1985: 94-95).

*El presente del pavo* nos está haciendo referencia a un instrumento musical ya que cuando atendemos a la simbología que el pavo tiene en la cultura maya, es uno de los animales que más aparece en los juegos de palabras de «Suya Tan», del Chilam Balam de Chumayel (Rivera, ed., 1986), haciéndose hincapié en que los sonidos que emite, su papada hinchada y otras características físicas recuerdan a un tambor y al sonido de percusión, y sus movimientos recuerdan al baile, llegando incluso a simbolizar «el gran bailarín» y «el gran cantor». Ese instrumento musical (un tambor o tamboril probablemente) podría estar hecho con las membranas y huesos del pavo, o simplemente ser considerado su sonido como una metáfora del sonido del pavo.

Otros instrumentos musicales claros son la *concha de tortuga terrestre* y el *zumbador caracol*. Ya Landa nos habla de estos elementos como instrumentos musicales utilizados en bailes (Rivera, ed.) 1985: 77).

Del *zumbador caracol* nos dice: «...tienen silbatos de huesos de cañas de venado y caracoles grandes...» Tanto en la tradición e iconografía maya y nahua, el caracol aparece como un instrumento cuyo sonido conecta con el mundo de los muertos, con el dios principal del inframundo en algunos casos.

Y con respecto a la *concha de tortuga terrestre* dice: «...y tienen otro instrumento de la tortuga entera con sus conchas, y sacada la carne táñenlo con la palma de la mano y es su sonido lúgubre y triste».

Ambos animales, el caracol y la tortuga, tratados desde un punto de vista simbólico general, son animales que transforman su apariencia, se esconden dentro de su concha o salen de ella, reflejan un estado de transición, alternan apariciones y desapariciones, pudiendo considerarse como animales asociados al campo semántico de la Luna, ya que ésta también se transforma, aparece y desaparece, siguiendo a Cirlot (1985: 285).

Pasemos ahora al simbolismo del *agua*, que tiene gran importancia en este rito. Además del evidente sentido de purificación que tiene el baño ritual, siendo además éste probablemente un agua virgen, un agua contenida naturalmente entre las rocas, seguimos a Rivera (1986: 80) en que: «...los baños rituales de inmersión tiene aquí



(en el área maya) como en otros lugares del planeta, claras connotaciones eróticas, de fecundidad o de restablecimiento».

Vemos en el rito del «kay-nicté» una tradición que, como en otras culturas, atribuye al agua un poder fecundador claro, conectándose ésta con los significantes «mujer» y «luna», todos ellos en el campo semántico de la diosa Ix Chel y de lo femenino.

Relacionado con el agua, y simbolizándola en gran medida, se halla el nenúfar, símbolo frecuente de aguas tranquilas (pozas, cenotes) y asimismo del lago primordial, que según los mitos mayas, se encontraba bajo la tierra. Al mismo tiempo, el nenúfar es un símbolo del inframundo y de la comunicación con el mismo, dado que una de las formas de entrar en él (representada en las cerámicas policromas funerarias mayas) era a través de las aguas calmas de los cenotes, aguadas y pozas.

En un intento de reordenación y sistematización de los símbolos del ritual que estamos analizando, resulta difícil el conseguir profundizar hasta su articulación coherente sin tener como referencia las creencias religiosas de los mayas; en este caso particular postulo una íntima relación entre el mito y el ritual, y utilizaré un fragmento mítico como marco para la interpretación de la significación última de este ritual.

Siguiendo a Thompson (1979: 371): «En un relato maya de la creación en el Chilam Balam de Chumayel aparece «Ah Kin Xoc» («gran cantor, músico y dios de la poesía») o «Pizlimtec» («competir en una prueba de fuerza») de colibrí y se casa con la plumeria quintepétala. Esto parece indica un aspecto del dios solar, que disfrazado de colibrí corteja y conquista a la diosa lunar». Según esta referencia vemos que la plumera quintapétala sería un símbolo de la diosa luna, «Ix Chel», que el sol, simbolizado por el colibrí, intenta conquistar.

Pero luego, en otro mito, se nos continúan narrando las relaciones entre el sol y la luna (plumeria). Recoge Thompson (1979:298): «El sol y la luna fueron las primeras personas del mundo que tuvieron comercio sexual después de formados los órganos de ella por el casco hendido de un venado, tuvo relaciones con su cuñado (Venus; astro ligado al inframundo) y se fugó con el rey buitre». Este fragmento nos alude a la infidelidad de la luna, primero con el hermano del Sol, Venus, y después con un misterioso buitre-zopilote, que se la lleva al reino de los muertos que probablemente no es sino el «otro» sol, el sol en su aspecto nocturno, el sol del inframundo.

Tenemos pues, así formada una triada cósmica; Sol-Venus-Luna, de cuyas relaciones nos habla este mito, y cuya interrelación resulta compleja debido a la ambigüedad que impregna los tres elementos:

- El *Sol* (masculino) se nos aparece en su doble aspecto:
  - Sol diurno, que mantiene relaciones sexuales con la luna (plumeria), cuya aparición nos viene precedida en el canto por la aparición de la «bella estrella que humea», Venus, que en el mito nos aparece a su vez como su hermano.
  - Sol nocturno, o sol de inframundo, simbolizado por el nenúfar, y por el zopilote que rapta a la flor plumeria para llevarla al inframundo.
- *Venus*, cargado de cierta ambigüedad sexual:

— por un lado nos aparece manteniendo relaciones sexuales ilícitas con la luna (con la plumeria), esposa de su hermano Sol, y por tanto con un claro valor *masculino*.

— en otro sentido, las gentes se dirigen a él como «la bella estrella que humea», y en un sentido más metafórico tiene un valor muy positivo de «flor del cielo» o «flor de la noche», cargándose de un valor bastante *femenino*.

Venus es la estrella que sirve como señal para confirmar el ritual, cuya aparición anuncia la llegada del amanecer, la llegada del sol, para que las mujeres se desnuden y ejecuten el ritual.

— La *Luna* mantiene una gran ambigüedad moral para las gentes mayas.

Por un lado *Ix Chel*, la luna, es la diosa del amor, de la magia y la medicina, de las mujeres y sus actividades; en su aspecto de flor plumeria mantiene relaciones sexuales con el principio masculino por excelencia, el sol, y es considerada con un valor positivo.

Pero en oposición, y quizá tan sólo visto desde la óptica del *hombre* maya, representa la volubilidad, la infidelidad de que hace gala con Venus y con el rey zopilote con el que se fuga; esta carga negativa nos aparece en las palabras del Suyua Tan, del Chilam Balam de Chumayel (Rivera, ed., 1986: 85):

«He aquí lo malo de la noche: la luna».

Por tanto que la flor utilizada en el rito del «kay-nicté» sea la «nicté'chom», o «flor del zopilote», nos está simbolizando la infidelidad de la luna, el rapto mítico y cósmico.

El rito en que una mujer desea atraer a un amante esquivo, estaría así reproduciendo la fuga amorosa mítica de la plumeria con el zopilote y/o sus relaciones amorosas con Venus, pudiéndose considerar esta fuga o unión como un acto de magia amorosa, explicándonos por qué la diosa *Ix Chel* (o *Xochiquetzal* azteca) sería la protectora de las relaciones sexuales ilícitas. Pasamos de la hierogamia cósmica y primordial del mito (en un nivel macro), a la búsqueda de una unión sexual particular entre una mujer y un hombre (en un nivel micro).

Tenemos ejemplos de rituales de atracción erótica o de magia amorosa muy similares al del «rito kay-nicté», tanto en el área de tradición nahuatl como en la tradición española.

En la tradición nahuatl, la flor plumeria tiene el paralelo con la hierba llamada «iztauhyatl» (estafiate o ajeno del país) que se utiliza para la atracción erótica, según nos informa Aguirre Beltrán (1963: 127):

«Las propiedades místicas del iztauhyatl se invocan en los casos de desavenencias amorosas y el conjuro sigue emitiéndose en la antigua leyenda de los vencidos. Youalli, la noche, forma del dios hechicero Tezcatlipoca, es llamado en ayuda de los amantes desavenidos que ven en las horas nocturnas signos propicios».

En la tradición ibérica, nos encontramos con ritos tan similares como la ceremonia del baño en «agua de rosas», en la mañana de San Juan: «La víspera sácase al sereno una vasija con agua en la que se ponen una porción de flores y yerbas aromáticas. Al amanecer báñase la gente en aquella agua milagrosa que tiene el poder mágico de embellecer. Son las muchachas que andan en la pubertad quienes más se interesan

en el baño prodigioso, pues su embellecimiento las hace propicias para el amor», según Aguirre Beltrán (1963: 321-322, nota 11).

## 5.— El rito y su simbolismo espacial

Lo que más me interesó de este rito fue el hecho de que estaba ante un rito de atracción erótica practicado por mujeres y dirigido por una experta ritual, una anciana, en el que el hombre sólo aparecía como referencia, como el objeto que se deseaba propiciar. Esto es particularmente novedoso ya que en gran parte de Mesoamérica, los rituales y ceremonias de carácter «prehispánico» o tradicional, aparecen ligadas al hombre, estando la mujer como desplazada de este ámbito, y más ligada al mundo de la unidad doméstica de producción y a ritos del catolicismo popular.

Debido a mi interés personal por el simbolismo del espacio, y por cómo su percepción opera lógica y emocionalmente sobre los individuos, dedico este pequeño epigrafe a esbozar lo que este rito supone en cuanto al simbolismo espacial, entroncando con la división por sexos en el área maya, y su influencia en el dominio de espacios; hago todo esto a sabiendas de la generalización excesiva que supone el considerar e igualar todo el rico y variado mapa de comunidades mayas, a un solo caso, en esta ocasión percibido por Thompson (1979: 208), según el cual: «Los antiguos dioses paganos de la tierra y de la naturaleza gobiernan las selvas y los campos donde trabaja el maya; los santos cristianos protegen los asuntos del pueblo de todo error en la noche y de la flecha que vuela en el día...». «De cualquier modo, los miembros importantes del nuevo panteón son los dioses paganos de la lluvia y de la tierra... por lo menos para los hombres. Las mujeres, cuya vida se desarrolla en el pueblo, se interesan más por los santos cristianos».

Así, durante el día el ámbito de actuación de la mujer queda reducido al poblado y a sus proximidades, mientras que la selva y el claro (milpa, etcétera...) son los dominios del hombre.

En cambio en las noches —teniendo en cuenta que la noche es asociada entre los mayas a la atracción erótica y a la lujuria; por ejemplo, en el «Ritual de los Bacabes» (Arzapalo Marín, 1987: 371) para nombrar a la lujuria se dice «la lujuria del coito, la lujuria de la noche»—, especialmente las de luna llena cuando tenía lugar este rito, este orden se invierte y las mujeres que participan en el rito, lo hacen en un claro de la selva que tenga una poza, mientras los hombres permanecen en el poblado. Además llevan sus símbolos femeninos (todos los relacionados con el tejido) y propios del hogar, de la casa y del poblado, a ese claro del bosque, recreando su identidad y su papel cultural y simbólico en medio de la naturaleza; es en esos márgenes de la naturaleza, en la noche (cargada negativamente para el hombre maya), donde van a adquirir esos poderes para la atracción del hombre. El poder que las mujeres van a adquirir se refleja, por tanto, en el trastocamiento de las relaciones espaciales habituales.

## 6.— Conclusiones

Aunque he estado vertiendo mis conclusiones en las páginas anteriores, hay algunos puntos que me gustaría recalcar, por su fundamental significación.

Creo que el ritual está representando la hierogamia fundamental y primordial (al mismo tiempo que la revive y la actualiza) de la cosmovisión maya; fusión de contrarios que podemos sintetizar en los siguientes campos:

- 1.— Plumería, luna, femenino, potencias terrestres-celestes.
- 2.— Nenúfar, sol nocturno o del inframundo, potencias del inframundo, masculino.

Los elementos mediadores entre estos dos campos y claves en la ejecución del ritual son el agua, símbolo del poder fecundador, de la fertilidad y delgada película que separa y pone en contacto al mundo superior y el mundo inferior, Venus.

La eficacia o efectos «mágicos» del rito «kay-nicté» tienen su base, más que en las auténticas propiedades químicas de las plantas que se utilizan en el rito para la preparación de bebedizos, filtros y amuletos que entraría en contacto con el cuerpo del amante esquivo, en las propiedades puramente «mágicas» (su fuerza espiritual o mística) que a través del ritual y de los símbolos que intervienen en él crearían una predisposición de la «mujer abandonada» a ser más receptiva o atractiva, y/o actuaría mágicamente sobre el hombre que desea atraer.

El análisis de símbolos de este rito resulta muy interesante, ya que nos aparecen símbolos claves en la versión femenina de la cultura maya en aquel tiempo, algo muy difícil de apreciar en las narraciones míticas, ritos y hechos artísticos, normalmente efectuados por hombres que dan su propia versión de su cultura. Nos aparecen incluso símbolos como la luna, y por extensión la noche, que tienen una connotación negativa en la versión masculina de la cultura maya, y en cambio se reviste de una fuerza y un halo positivo para la actuación y consecución de los deseos de las mujeres de esa misma cultura.

Pero quizá lo principal, y lo que me parece más bello de este ritual, es el canto a la vida que supone, un canto a la fertilidad y a la atracción sexual, al amor en definitiva. En el «kay-nicté», la música y la danza, los cantares y la visión de distintas flores flotando en las aguas oscuras, junto al cuerpo mojado de una mujer desnuda, brillando con los reflejos de la luna llena, las invocaciones mágicas, etcétera, hacen que el rito cobre una dimensión que va más allá del puro interés antropológico, una dimensión estética que convierte las escenas del ritual en pura poesía en movimiento, en «arte» que sólo es posible captar en una sucesión de instantáneas, y que, en su defecto, nos conformamos en reconstruir con la imaginación.

**Juan Antonio Flores Martos**

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo: 1963, «Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial». I.N.I. México.
- Arzapalo Marín, Ramón (ed.): 1987, «El Ritual de los Bacabes». Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, U.N.A.M., México.
- Barrera Marín, Alfredo: 1976, «Nomenclatura etnobotánica maya: una interpretación taxonómica» (ed. Barrera Vázquez, Alfredo), I.N.A.H., México.
- Barrera Vázquez, Alfredo: 1965, «El libro de los Cantares de Dzitbalché», I.N.A.H., México.
- Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón: 1982, «El libro de los Libros del Chilam Balam», F.C.E., México.
- Castellanos, Pablo: 1985, «Horizontes de la música precortesiana» F.C.E., México.
- Cirlot, J. E.: 1985, «Diccionario de símbolos», Labor, Barcelona.
- Gutiérrez Estévez, Manuel: 1988, «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la mama-huaca», en *Mito y ritual en América*, pp. 286-323, Alhambra, Madrid.
- Michelon (ed.): 1976, «Diccionario de San Francisco» (maya-español, español-maya), Biblioteca Lingüística Americana, vol. II, Akademische Druckund Verlagsanstalt Graz, Austria.
- Quezada, Noemí: 1984, «Amor y magia amorosa entre los aztecas», U.N.A.M., México.
- Rivera Dorado, Miguel (ed.): 1985. «Relación de las cosas del Yucatán», de Diego de Landa, Historia 16, Madrid. 1986.
- Rivera Dorado, Miguel (ed.): «Chilam Balam de Chumayel», Historia 16, Madrid.
- Thompson, J. Eric. S: 1979, «Historia y religión de los mayas», Ed. Siglo XXI, Madrid.



Marcos Chiquan Topa.  
Óleo del siglo XVIII

# Aculturación y subsistencia

## Los indios de Guatemala durante el siglo XVI

**H**ace años George Balandier señalaba que «las investigaciones antropológicas adolecen sobre todo de esa referencia a la sociedad global que es la colonia. A decir verdad —continúa—, se advierte la ausencia del sentido mismo de la realidad social, del campo de relaciones complejas que constituyen esta última y de las relaciones antagónicas que se plasman en ella».<sup>1</sup> Efectivamente, el antropólogo, dedicado principalmente al estudio de las sociedades colonizadas, siempre las ha analizado de forma parcial, prestando especial atención a las culturas aborígenes; difícilmente en sus trabajos aparecen reflejadas las relaciones que se establecieron entre la sociedad colonizada y la colonizadora. A veces, sólo se hace referencia a ésta para explicar los trastornos causados en la sociedad y la cultura autóctonas y los problemas derivados de ello. Así, hallamos que los diversos trabajos dedicados a analizar el proceso de aculturación forzada sufrido por los pueblos indígenas americanos al contacto con los españoles, van a centrarse sobre los resultados de tal procedimiento aculturativo, es decir, la forma en que las culturas receptoras asimilan, reinterpretan o rechazan los elementos de la cultura donadora, para tratar de explicar los fenómenos de sincretismo o los movimientos de contraculturación que surgen en tales sociedades. Para ello se toman en abstracto los rasgos de la cultura española y se intenta descubrir cómo son integrados por los indígenas, sin tener en cuenta a los agentes del cambio forzado, como si las culturas no fuesen la manifestación de unos pueblos, unos seres que sienten, actúan, piensan y se relacionan con otros de acuerdo con unos patrones culturales propios.

No se presta atención al proceso, al desarrollo del cambio producido en la población indígena ni a los agentes de él, ni tan siquiera a las relaciones que se establecieron entre los dos grupos raciales —españoles e indios—, puesto que casi todos los investigadores estuvieron más interesados por la explicación que por la descripción

<sup>1</sup> Balandier, George: *Sociologie actuelle de L'Afrique noire*. PUF, Paris, 1963, p. 24.

del proceso; diríamos que pensaron antes en las causas y los resultados que en la descripción misma del cambio.

Por otra parte, ¿qué rasgos de la cultura española se toman en consideración en los estudios sobre la aculturación forzada que se produce en América a partir de la conquista? ¿Cuáles son los rasgos que los indígenas asimilan, reinterpretan o rechazan? Normalmente los investigadores toman como guía las directrices oficiales, las normas y patrones de la cultura española que la Corona y la Iglesia establecen que deben ser impuestos a los pueblos conquistados; es decir, se atiende a la *política integrativa* de la época.

Analizando todas las cédulas, ordenanzas, mandamientos reales y eclesiásticos percibimos que en el siglo XVI dicha integración tiene su mejor medio en la conversión al cristianismo de los pueblos dominados, llegándose incluso a justificar la dominación por razones de tipo religioso y moral:

gente que no mira más del bien o del mal corporal presente... es esta gente que quiere ser mandada y regida por otro y por temor y amenazas, porque por amor de la virtud ni temor de la vergüenza ni deshonor no harán bondad; gente que es crueldad que se les hace en dejarlos a su mano y que se rijan por su mano; y que es piedad y caridad grande en ponerlos debajo de mano de otros que los sepan regir y tratar bien, informándolos de buenas costumbres...<sup>2</sup>

Para cristianizar e integrar el indígena a la cultura española se tomaron una serie de medidas a fin de erradicar la poligamia, las uniones ilegales, las creencias idolátricas y las prácticas chamánicas. Así, encontramos multitud de recomendaciones de autoridades civiles y eclesiásticas en este sentido:

...sería muy bien darles a estos por sus pueblos, breve y sumariamente, sus instrucciones conforme a la ley de Dios, natural y canónica, para cómo se han de haber cuanto al matrimonio y casamiento y cuanto a oír misa y guardar las fiestas y la demás policía espiritual, y el culto que deben a Dios. Y, asimismo, que se saquen en suma todas las leyes crimosas y prohibitivas de delitos y pecados y las penas de ellas y se las den a entender muchas veces clara y distintamente...<sup>3</sup>

Sin embargo, no se puso mucho interés en la implantación de otros aspectos de la cultura española, o por lo menos, no fue programada su imposición con tanto tesón como se hizo con los patrones de tipo moral o religioso.

Analizando los resultados de aquella aculturación, en cierto modo *planificada*,<sup>4</sup> nos damos cuenta de que casi todo lo que se intentó cambiar en las poblaciones aborígenes ha persistido hasta nuestros días. Cuando el estudio se centra exclusivamente en los receptores, el fracaso de dicha política de integración se explica a partir de los propios indígenas: su incapacidad para asimilar las normas y valores de la cultura española es lo que les lleva al rechazo o reinterpretación de rasgos e instituciones en términos de la propia cultura. Pero si atendemos al proceso y llegamos a su descripción y análisis a fin de explicar el fenómeno resultante, no tenemos más remedio que tomar en consideración a los agentes del cambio —encomenderos, mercaderes,

<sup>2</sup> Carta del oidor Tomás López al rey. 18 marzo 1551. Archivo General de Indias, Guatemala, 9.

<sup>3</sup> Carta del oidor Tomás López al rey. 18 marzo 1551. Archivo General de Indias, Guatemala, 9.

<sup>4</sup> Sobre la aculturación planificada en la época colonial, véase: Sanchiz, Pilar: Cambio cultural dirigido en el siglo XVI. El oidor Tomás López y su planificación del cambio para los indios de Guatemala. «Ethnica», n.º. 12, pp. 126-148. Barcelona, 1976.



frailes, curas, justicias, etcétera— a los españoles que se relacionaron con los indígenas; relaciones éstas estrechamente vinculadas con la esfera económica, aunque trascendieron todos los aspectos de la vida social. Los intereses económicos de estos vecinos españoles, su necesidad del trabajo del indio para subsistir, su afán de enriquecimiento las más de las veces, influyeron sobre el contenido de la aculturación, la rapidez o lentitud con que se desarrolló y su extensión geográfica y social.

Los resultados, pues, de la aculturación forzada —como es el caso del colonialismo español en América— se explican más a partir de los donadores que de los receptores. Para comprender mejor el proceso de cambio sufrido por los indígenas americanos hay que analizarlo no como producto de la imposición de las directrices oficiales —Corona e Iglesia— sino, fundamentalmente, como resultado de las relaciones que se establecieron entre conquistadores y conquistados, entre colonizadores y colonizados. Hay que prestar atención a los agentes del cambio forzado, ya que, aunque existía una planificación oficial de acuerdo, sobre todo, con los ideales cristianos (no hay que olvidar que la justificación de la conquista y colonización de tierras americanas se basaba en la evangelización), sin embargo, fue el contacto directo con los españoles lo que hizo que la integración indígena, su aculturación, tomara ciertos derroteros a veces distintos y contrarios a la política integrativa de la época. Paradójicamente, compitiendo con la política oficial para el cambio, tenemos a los españoles que se asentaron en América, quienes intentaron en todo momento hacer prevalecer sus intereses por encima de los intereses e ideales de la Iglesia y la Corona.

Quiero mostrar con ejemplos que la *dirección del cambio* durante la época colonial, que la integración de los indígenas a la cultura española, dependió no tanto de las directrices oficiales como de los intereses particulares, intereses que propiciaron la mayor parte de las relaciones entre los individuos de uno y otro grupo racial y que su *contenido* se explica más por la acción de estos agentes españoles que por aspectos idiosincráticos de las culturas receptoras. Mostraremos qué cambia y por qué no se producen ciertos cambios deseados por la Corona, buscando la explicación en la acción de los agentes sociales, poniendo énfasis en el conjunto de actividades de los españoles, quienes establecieron una serie de relaciones que iban a provocar, intensificar, formar o impedir —muchas veces consciente y otras inconscientemente— transformaciones en la sociedad indígena. Pero, como no puedo abarcarlo todo en un trabajo de estas dimensiones, presentaré algunos ejemplos del cambio en la estructura social, la organización familiar y las manifestaciones religiosas de los indígenas guatemaltecos durante el siglo XVI.

## Estructura social

La política castellana de respetar la estructura social prehispánica tenía como finalidad la rápida aculturación y cristianización de los indígenas, a la vez que se mante-

nia un mejor control de los pueblos conquistados. Así, los indios fueron declarados vasallos libres y súbditos de la Corona y se establecía la distinción entre caciques o principales y macehuales; el cacique es mantenido como el eje de la política hispana, sirviendo de enlace entre sus indios y el monarca, debido a la reverencia y sumisión que en otra época tenían los indios hacia él. Para ello, se mantiene al cacique o señor natural con unos signos externos que atestiguan su superioridad por encima de los macehuales: fue exento de tributar, sigue gobernando a su propio pueblo y se le concede el *status* de hidalgo.

Los macehuales, en cambio, no han de tributar a sus antiguos señores sino al rey castellano y al encomendero, debiendo realizar asimismo toda una serie de trabajos forzados (labranzas en tierras de españoles, servicio doméstico, servir de portadores, etcétera) y se les prohibió usar armas y montar a caballo.

Sin embargo, a pesar de todo lo legislado a favor de esta estratificación de la sociedad indígena, más cercana a la situación prehispánica, los intereses de los pobladores españoles imposibilitaron su permanencia. Y es en el valle de Guatemala, en el territorio cercano a la ciudad, donde apreciamos un más rápido cambio en la estructura social indígena. En las tierras repartidas a los primeros vecinos de Santiago se formaron nuevas poblaciones de indios; éstos habían sido sacados de diversos pueblos y puestos bajo el gobierno de hombres de confianza de los nuevos dueños de las tierras; es decir, estaban dirigidos no por sus antiguos caciques sino por indios «ladinos en lengua castellana», macehuales, en suma, elegidos por los españoles por su mayor acercamiento a la cultura castellana o porque resultaban más fieles a sus intereses. Pero los macehuales no sólo suplantaban en sus cargos de gobierno a los caciques de sangre en los nuevos asentamientos indígenas establecidos cerca de la ciudad de Santiago, sino también en lugares muy alejados de ella. Así, a veces los justicias españoles destituían a los caciques presionados por los encomenderos de sus pueblos mientras que los frailes nombraban y destituían a su antojo a los caciques, sustituyéndolos por un gobernador macehual cuando el cacique no secundaba sus intereses, cuando éste obedecía a las autoridades civiles y llegaba a constituir un obstáculo a la manipulación y explotación que dichos frailes hacían de la población indígena.<sup>5</sup>

Por otra parte, el cacique indígena, si bien compartía con el caballero-hidalgo español el privilegio de no tributar, en cambio no llegó nunca a disfrutar de ciertas prerrogativas exclusivas del hidalgo hispano; así, a más de no usar armas ni montar a caballo —símbolos por excelencia del caballero— sufrió muchas veces el castigo de la cárcel, los azotes y los cepos por culpas insignificantes, a pesar de que las leyes les protegían de ellos, en tanto que a sus iguales españoles no se les podía encarcelar por deudas.

A pesar de los esfuerzos de la Corona por mantener a los caciques en una situación semejante a la que tenían en época prehispánica y equiparable a la del hidalgo español, aquéllos sufrieron un rápido proceso de desintegración como tal estrato social, lo que les llevaría a una asimilación con el pueblo humilde al que antes gobernaban.

<sup>5</sup> Un buen ejemplo de lo que decimos está contenido en el Proceso contra los indios de Chiapas y contra dos religiosos dominicos 1547. Archivo General de Indias, Guatemala, 45.

Muy pronto llegaron a ser confundidos con los macehuales por los españoles, como ellos mismos lo exponen al rey en sucesivas ocasiones:

...nosotros nos cargamos y nuestras mujeres nos muelen y sirven ; y para sustentar nuestras casas cavamos y usamos de lo que nuestros esclavos nos solían servir, por donde pasamos y padecemos mucha necesidad y los *hijos de señores* vamos en disminución, porque no somos acostumbrados a los tales oficios de servir, sino de ser servidos...<sup>6</sup>

Asimismo se quejan de haber sido desposeídos de los cargos de gobierno en sus comunidades, no siguiéndose el orden de sucesión que existía antes de la llegada de los españoles:

Una de las causas y muy principal por donde los caciques y señores naturales están abatidos y casi perdida su memoria es por haberse puesto gobernador entre los indios..., casi todos (los gobernadores) roban los pueblos por no ser señores naturales sino temporales... y si acaso es *señor el que hacen gobernador* excede en algo, privando de la gobernación y señorío en perjuicio grandes de sus sucesores. Y solicitan se averigüe quiénes son los herederos de los que han muerto para que sean restituidos-en lo que es suyo.<sup>7</sup>

De esta forma, el tributo y el trabajo del indio, los intereses enfrentados de los encomenderos, frailes, clérigos y justicias reales impidieron el mantenimiento de la estructura social prehispánica y la consideración de los caciques como auténticos hidalgos por parte de la Corona no alteró en absoluto las relaciones establecidas desde el principio entre ambas razas: las que se derivaban de la servidumbre de una para con la otra.

## Organización familiar

La ideología cristiana, que presidía todo el *proceso de cambio planificado* por la Corona española, concedía a la institución familiar un gran papel en la evangelización y conversión de los indios, por su importancia como educadora y transmisora de los valores religiosos. Por ello, en múltiples papeles oficiales se recomienda la implantación del modelo de familia cristiana entre los indígenas: la unión monógama, las normas de respeto de los hijos hacia los padres y todas aquellas referidas al incesto comprendidas en la moral hispana de la época. Asimismo se hicieron esfuerzos por instituir la dote y erradicar el «precio de la novia», las uniones ilegítimas y el adulterio. No obstante, la familia indígena se vio obligada a introducir nuevos rasgos y comportamientos que, irónicamente, resultaron tan contrarios o más al modelo de familia cristiana que al modelo prehispánico que Iglesia y Corona pretendían sustituir. Así, se propiciaron las uniones ilegítimas, el adulterio, la bigamia, los hijos perdieron el respeto a sus progenitores y la institución de la dote nunca llegó a implantarse entre ellos. Aún más, en algunas zonas la familia indígena se desintegró en aras

<sup>6</sup> Carta de los caciques y principales del pueblo de Santiago Atitlán al rey. 1571. *Archivo General de Indias, México*, 98, ramo 4.

<sup>7</sup> Memoria de lo que se ha de suplicar en nombre de los indios de Nueva España y de las otras provincias a ella sufragáneas. S. A. *Archivo General de Indias. Patronato*, 181-1.

de la familia española, puesto que se separaron esposos y se hicieron salir hijos del núcleo familiar para que sirvieran de criados a los españoles, a fin de que éstos llegaran a constituir auténticas «casas pobladas» al estilo peninsular.<sup>8</sup>

La presión de los españoles, ejercida principalmente a través del tributo, el servicio y otras formas de explotación, de que se valieron tanto encomenderos como eclesiásticos y jueces, fue la causa principal de esta desintegración familiar. El tributo y ciertos tipos de servicios existían en época prehispánica; sin embargo, nunca antes tanta población ociosa vivió a expensas del trabajo de otros. Cuando un pueblo no había de tributar y servir al encomendero, al fraile, al clérigo o a todos juntos, tenía sobre sus espaldas el mantenimiento de oidores, alcaldes ordinarios, corregidores, alcaldes mayores, alcaldes de la Mesta, de la Hermandad, etcétera. Todos y cada uno de estos grupos tenían como objetivo principal de sus intereses la utilización del indio; así, el indígena se convertía en la base de toda la estructura social y política de la Gobernación de Guatemala, la base de la existencia de todos los españoles que vivían en ella.<sup>9</sup>

Los cronistas y los documentos de archivo que hacen referencia a la época prehispánica<sup>10</sup> nos hablan de la existencia de familias extensas viviendo en una sola casa; a veces se hace referencia a clanes patrilineales y a la costumbre de la monogamia sólo entre los macehuales. Algunas fuentes tratan de la forma de concertar los matrimonios por medio del pacto entre las familias de los contrayentes y del trabajo del novio en las tierras de su suegro, durante aproximadamente un año, como forma de «pago» de la novia.

Parece que los indios no se unían en matrimonio demasiado jóvenes antes de la conquista. Posteriormente, la Iglesia tampoco vio con buenos ojos el matrimonio de púberes y la misma sociedad española rechazaba la unión pubescente. Este matrimonio era admitido por las leyes españolas, pero la atribución de cierto carácter pecaminoso al matrimonio temprano, latente en la mentalidad cristiana, se pone de manifiesto en las críticas que frailes y clérigos hacen a los encomenderos por obligar a los indios a unirse a comienzos de la pubertad. Sin embargo, por intereses económicos de los encomenderos, se les obliga a adelantar el matrimonio casi hasta la edad púber. La razón de este cambio en la norma autóctona es fácil de comprender: según las leyes españolas el indio soltero debía pagar medio tributo a su encomendero a partir de los dieciséis años, mientras que el casado de la misma edad tributaba el doble. Obviamente, el encomendero forzaba a los adolescentes a casarse para aumentar sus propios beneficios, pues éstos una vez casados, pasaban a convertirse automáticamente en tributarios completos. Por tanto, lo que era inmoral para el pueblo hispano permanece vigente entre los indígenas guatemaltecos por motivos estrictamente económicos, dándose la paradoja de que el modelo prehispánico relativo al matrimonio tardío, que coincidía con la mentalidad popular y cristiana de la península, se aparta del ideal católico por la influencia de los mismos cristianos, que hacen prevalecer sus intereses sobre la moral.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Para mayor información sobre la desestructuración de la familia indígena consultar: Sanchiz, P.: Cambio en la estructura familiar indígena. Influencias de la Iglesia y la Encomienda en Guatemala. «Revista de la Universidad Complutense», vol. XXVIII, n.º. 117, pp. 169-197. Madrid, 1980.

<sup>9</sup> Sanchiz, op. cit., 1980.

<sup>10</sup> Consultar las obras de Fuentes y Guzmán, Remesal, Vázquez de Espinosa, Ximénez de la Espada, López Cogolludo, Landa, Las Casas y Díaz del Castillo.

<sup>11</sup> Sanchiz et al.: La cultura indiana como resultado de un proceso de adaptación Primeras jornadas de Andalucía y América, pp. 215-237. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla, 1980.

Los jóvenes matrimonios indígenas eran obligados a abandonar la casa paterna y a establecerse en un nuevo hogar, a fin de ser controlados mejor como tributarios independientes; con esta imposición se alteraba la norma tradicional que consistía en la residencia común de la familia extensa. La neolocalidad conllevaba a su vez la ruptura de la costumbre del «precio» de la novia, establecido sobre el trabajo del yerno durante un año en las milpas de su suegro; pues, la joven pareja, desde los comienzos de su vida matrimonial, debía cultivar las tierras que se le habían asignado para poder cumplir con el tributo anual, al igual que lo hacían el resto de las familias de su comunidad.

Por otra parte, existió un gran interés por establecer entre los indios, junto con el matrimonio canónico, la práctica de la dote y erradicar la costumbre del «precio» de la novia. Como ejemplo de ello traemos aquí una información hecha por la Audiencia de Guatemala sobre la conveniencia de que los indios tributen en productos de sus propias tierras en vez de hacerlo en cacao o en moneda; en él se dice que de esta forma el impuesto resultaría menos pesado para ellos y así les quedaría «de que puedan pasar la vida, curarse en sus enfermedades y dar dote a sus hijas».<sup>12</sup> Aunque entre los españoles el dotar a las hijas era tan importante como curarse o subsistir, ya que la dote constituía uno de los principales fundamentos de la honradez femenina, ni el significado ni la institución de la dote parece que se extendieran entre los indios y ello lo demuestra el hecho de que los pueblos maya-quichés actualmente siguen practicando la donación de regalos por parte del novio a la familia de la novia.<sup>13</sup> La diferente consideración de la mujer y de sus funciones sociales en una y otra cultura, que hacen incomprensible la institución de una costumbre tan ajena a la cultura receptora, así como la pobreza en que había sumido a los indígenas la excesiva tributación, no son causas suficientes para explicar por qué no arraigó la práctica de la dote entre los indígenas. Puesto que no fueron frecuentes las uniones legítimas (matrimonio *in facie ecclesiae*) entre españoles e indígenas, aquellos no pusieron especial interés en que esta norma arraigase entre los indios ya que, como he dicho, el español intentó imponer a aquéllos las normas, costumbres e instituciones peninsulares siempre que mediaran unos fuertes intereses económicos.

Tampoco la institución de las arras tuvo ningún significado para los indios. Sin embargo, algunos clérigos, beneficiados de los pueblos de indios, con un afán de lucro personal, imponen entre la población autóctona la costumbre de las arras canónicas, o mejor dicho, la forma canónica de las arras, por cuanto se les exigía en el momento del matrimonio trece tostones que equivalían a las trece monedas simbólicas del ceremonial religioso. No obstante, el cura le aplicaba el significado de las arras civiles que llevaba implícitos los conceptos de honra y linaje femeninos.<sup>14</sup> Así, mientras que a los hijos de los caciques y principales se les exigían trece tostones de arras a cada uno, a los macehuales se les impedía casarse cuando quisieran y cada pareja por separado, teniendo que hacerlo en grupo para poder reunir entre todos los trece tostones requeridos.<sup>15</sup> En cierto sentido, se estaba imponiendo la costumbres española de

<sup>12</sup> Información general hecha por la Audiencia al rey. 8 abril 1559. *Archivo General de Indias, Guatemala, LO.*

<sup>13</sup> Más información sobre este tema puede hallarse en: Sanchiz, P. y Blanca Morell; *Instituciones españolas y su adaptación en América. Fundación de capellanías y dotación de arras en Sevilla y Guatemala* (ss. XVI y XVII). *Terceras Jornadas de Andalucía y América. Tomo I, pp. 187-204. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla, 1985.*

<sup>14</sup> Información sobre la vida y costumbres de los clérigos. 1552. *Archivo General de Indias. Guatemala, 168.*

<sup>15</sup> Información sobre la vida y costumbres de los clérigos. 1552. *Archivo General de Indias. Guatemala, 168.*

las arras civiles ya que, si esta donación era constante en las altas capas sociales españolas y en las capas bajas podía no existir, también entre caciques y macehuals las arras fueron el elemento claramente diferenciador. Pero, tanto si el cura tomaba las arras en el sentido canónico como en el civil, la función que el sacerdote le daba era bien distinta a la que uno u otro tipo de arras cumplía entre los españoles, puesto que el cura las tomaba como estipendio por la celebración del sacramento: «...y aquellos trece tostones los tomaba el deán para sí».<sup>16</sup>

Conocemos el interés que la Corona puso en impedir las uniones entre indios y negros. Este interés se fundamentaba en la necesidad de mantener a aquéllos apartados de las malas influencias que podían recibir de éstos; los mayores vicios y depravaciones se achacaban a dicho grupo racial. Sin embargo, en la consideración de los españoles ocupaban un lugar muy por encima de los indios. Las razones son obvias: los esclavos podían ser vendidos o alquilados y producir un gran beneficio a sus dueños; y aún siendo libres, al haberse adaptado mejor a la cultura española podían ser utilizados por sus dueños en trabajos de mayor responsabilidad que los que desarrollaron los indios. Los españoles, pues, en un intento de obtener mayores beneficios, llegaron a forzar a las indias de servicio a casarse o amancebarse con sus esclavos negros, pues así se aseguraban un mayor número de servidores al verse aumentado con la prole producto de estas uniones.<sup>17</sup> Según los documentos de la época, las indias eran forzadas a estas uniones contra su voluntad y a veces caían en la bigamia y el adulterio, ya que muchas habían dejado en sus pueblos a sus maridos e hijos.

Tributo y servicio, pues, propician la separación de los cónyuges, ya que fuerzan a menudo al marido a alejarse del hogar para ganar con qué tributar —sobre todo cuando se exigió el tributo en moneda o cacao— o a uno de ambos, para cumplir con la prestación del servicio personal. Frecuentemente se llegaba a la separación definitiva de la pareja, puesto que se amancebaban en otros lugares y ya no volvían jamás a su comunidad. En definitiva, destrucción del matrimonio y propiciación de la bigamia eran los resultados de tales prestaciones. Curiosos resultados, considerando los esfuerzos legales de la Corona y la Iglesia por implantar la monogamia y acercar el matrimonio indígena al modelo cristiano<sup>18</sup>.

Finalmente, hay que señalar que la presión que sobre la población indígena ejercen los encomenderos, curas, frailes y jueces, destruye la solidaridad que existía entre las familias antes de la llegada de los españoles; los derechos, deberes y afectos, que se traducen, asimismo, en la interdependencia de sus miembros y el mutuo apoyo, desaparecen. Por ejemplo, en los pueblos productores de cacao, donde el tributo recaía sobre las tierras y no sobre los individuos, los huérfanos que heredan una milpa son «desechados y no los quieren y los tienen rotos, muertos de hambre y maltratados»<sup>19</sup>, pues el indio que se hacía cargo del huérfano, en calidad de tutor, había de tributar doblemente. De ahí que los parientes se negaran a acogerlos por temor a la pesada carga económica que caía sobre ellos.

<sup>16</sup> Información sobre la vida y costumbres de los clérigos. 1552. *Archivo General de Indias. Guatemala*, 168.

<sup>17</sup> *Se creen los encomendados con derecho a jurisdicción sobre los indios, siendo así que traen a las jóvenes a sus casas por mucho tiempo y las casan con esclavos negros y mulatos. Este dato aparece repetido en multitud de documentos. En Relación de los agravios que sufren los indios de Guatemala, hecha por los curas beneficiados de Guatemala. 1606. Archivo General de Indias. Guatemala*, 156.

<sup>18</sup> Más información en: Sanchiz P. Cambio en la estructura familiar indígena. Influencias de la Iglesia y la Encomienda en Guatemala. «*Revista de la Universidad Complutense*», vol. XXVIII, n.º 117, pp. 169-191. Madrid, 1980.

<sup>19</sup> Información general hecha por la Audiencia al rey. 8 abril 1559. *Archivo General de Indias, Guatemala*, 10.

## Manifestaciones religiosas

Contenido y función de las doctrinas religiosas fueron necesariamente reinterpretados y modificados para hacerlos compatibles con el marco social y cultural de los indígenas; sin embargo, quiero hacer hincapié una vez más en la importancia de los agentes del cambio, incluso en la forma en que reinterpretaron esas doctrinas los indígenas guatemaltecos; vuelvo a insistir en la necesidad de analizar las relaciones que se establecieron entre españoles e indios, a la hora de evaluar, comprender y explicar los procesos sincréticos que se dieron en América.

De todos son conocidos los esfuerzos de la Corona y la Iglesia para que los indígenas adquirieran el conocimiento del catolicismo básico; de ello son buena muestra la profusión de catecismos que se publicaron en lenguas indígenas. Sin embargo, si tenemos en cuenta que fueron pocos los doctrineros que aprendieron la lengua y que su bagaje de conocimientos teológicos era muy reducido, podremos comprender los resultados de la evangelización, a la vez que conceder a los mismos clérigos parte de responsabilidad en las soluciones sincréticas o las interpretaciones a las que llegaron los indios.<sup>20</sup>

Pero no sólo la ignorancia de los clérigos, sino los intereses de éstos hacían que la doctrina católica pasase *corrupta* a los indígenas desde los mismos evangelizadores. Estos hicieron considerar como esenciales en los rituales católicos aspectos como las ofrendas y los pagos; aunque al principio eran solicitados como limosnas, luego su pago era establecido y aumentado a voluntad por los sacerdotes, de forma que habían de pagar por funerales, para casarse, para bautizarse, para asistir a misa o festejar las fiestas de los santos patronos de sus comunidades, prohibiéndoseles muchas veces ir a la iglesia si no ofrecían. Tan importantes eran los pagos a frailes y sacerdotes, que los indígenas de Chiapas, cuando llegaban frailes nuevos decían: «Estos frailes compramos y nos costaron tantos tostones»<sup>21</sup>. Pero nada mejor para ejemplificar lo que decimos que leer lo que Tomás Gage señala al respecto:

Esto es sin contar lo que ya he dicho de las imágenes de los santos que dependen de las iglesias, que producen continuamente al cura dinero, gallinas, cirios y otras ofrendas. De manera que la renta que yo tenía en estos dos pueblos no era poco considerable, porque había dieciocho imágenes de santos en Mixco y veinte en Pinola que me producían cuatro escudos cada día de fiesta por la misa, el sermón y hacer la procesión; a más de esto las gallinas, pavos, cacao y las ofrendas que ponían delante de los santos, que valían por los menos tres escudos en cada fiesta y producían cada año más de doscientos sesenta y seis escudos.<sup>22</sup>

Después del testimonio de Tomás Gage y otros muchos aparecidos en la documentación consultada, ponemos en duda la afirmación que se hace sobre el interés de los indígenas por venerar a multitud de santos, dándose como explicación el que a través de ellos adoraban a sus antiguas deidades. Sin duda, fueron los religiosos los que con su tesón entronizaron fiestas y santos en los pueblos, en parte como portadores

<sup>20</sup> Pese a los datos oficiales sobre el conocimiento de las lenguas indígenas por parte de los religiosos y curas, la verdad es que existe una documentación —no oficial— en la que se expone todo lo contrario; en ella se habla de la mala evangelización que los curas beneficiados están llevando a cabo en los pueblos a ellos encomendados, debido a su total desconocimiento de la lengua aborígen por parte de éstos.

<sup>21</sup> Información de la Audiencia al rey: Archivo General de Indias. 1585. Guatemala, 18.

<sup>22</sup> Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España. Biblioteca Guatemala, T. XVIII, p. 236. Guatemala, 1946.



ellos mismos de una religiosidad popular tan inclinada al fervor de las imágenes, pero también como una forma de obtener más de los indios por los servicios que aquéllos prestaban en la celebración de las fiestas.

Asimismo, cuando se trata sobre el arraigo de las cofradías en América, la explicación que comúnmente se da a este fenómeno es que estas organizaciones de personas —creadas para dedicarse al culto de una imagen religiosa y que tenían además otras funciones de ayuda mutua y beneficencia— sirvieron al indio para rehacer la solidaridad de grupo rota al desorganizarse el sistema de linajes o familias en las que se fundamentaba la sociedad indígena. Solidaridad, cohesión, integración: la cofradía cumplió todas esas funciones que el sistema de linajes conllevaba. ¿Pero, esa es sólo la razón por la que las cofradías tuvieron tanto arraigo en América? Aunque sean los indios los que soliciten su fundación, obviamente están compelidos por frailes y curas. La celebración de las fiestas de los santos, como hemos visto, proveían de buenas ganancias a los sacerdotes, incluso existían milpas de la Virgen o de los santos patronos de las cofradías de las que generalmente se beneficiaba el sacerdote, pues volvemos a insistir en que, aunque los mayordomos de las cofradías daban a aquél limosnas libremente por sus servicios, ellos terminan fijando las ofrendas y aumentando su importe. Como ejemplo de ello traemos aquí un ruego de los alcaldes de las cofradías del pueblo de Joyabac para que el sacerdote no les aumente lo que pagan. En él se señala que de un tostón que daban alcaldes y mayordomos de su voluntad en la fiesta de sus patronos, han pasado a dar veinte tostones a cada religioso que acude a la fiesta, y a ella solían acudir ocho o diez sacerdotes.<sup>23</sup>

Cuando, ya avanzado el siglo XVIII, quizá por falta de religiosos, la cofradía pasó a ser controlada directa y casi exclusivamente por los indígenas, cuando se había convertido en rasgo esencial de las culturas indígenas, los obispos comienzan a prohibir la fundación de nuevas cofradías y llegan a suprimir muchas de las ya existentes.

No voy a seguir dando ejemplos. Creo que lo arriba expuesto habla suficientemente de la importancia de los agentes de cambio en los procesos de aculturación forzada y los resultados de tal aculturación. Las asimilaciones, reinterpretaciones o soluciones sincréticas a las que los pueblos receptores llegan, no son atribuibles exclusivamente a la tradición cultural de dichos pueblos, sino, también, a las personas que se ponen en contacto con ellos; a su procedencia social y cultural y, sobre todo, a sus intereses personales; de forma que a la necesidad de supervivencia de éstos en el Nuevo Mundo habría que atribuir parte de responsabilidad en ciertos rasgos característicos que hoy día muestran las culturas mestizas de Latinoamérica.

<sup>23</sup> Ruego de los alcaldes de las cofradías fundadas en Santa María de Joyabac para que el doctrinero no les aumente lo que pagan. 1617. *Archivo General de Centroamérica. Al. 11. Leg. 5775, Expte. 48512.*



# Hacendados e indígenas en el Perú colonial

**E**n anteriores trabajos hemos tratado de establecer la validez de determinadas series de fuentes a la hora de analizar la estructura socioeconómica serrana en el período 1750-1810, especialmente en lo relacionado con el poder local y su ámbito de influencias sobre la población campesina y sobre los medios de producción.<sup>1</sup> Estas series, reconstruibles a partir de archivos europeos pero, fundamentalmente, a partir de archivos americanos (en este caso concreto, la Biblioteca Nacional de Lima y los Archivos Departamentales de Cuzco y Arequipa), muestran algunos detalles que creo significativos para entender el proceso de transformación de la estructura agraria en la sierra sur peruana y cómo se ven afectadas la población campesina en general, y las comunidades indígenas en particular.

Los datos sobre alistamientos de tropas en la sierra, con motivo de la aplicación de los planes de milicias en el virreinato peruano, mandados levantar por Amat en 1763, son sumamente interesantes en este sentido, puesto que lo que se lleva a cabo es un relevamiento total de la población serrana, atendiendo a dos criterios: quiénes habrían de ser los oficiales de tan gigantesco como inútil aparato castrense y quiénes, la tropa. Según la normativa aplicada, «Los coroneles se escogerán entre los más calificados y titulados de cada partido... Los demás jefes y oficiales entre los caballeros hidalgos y los que viviesen notablemente, aunque fuesen comerciantes... Los sargentos entre los que se hallaren más a propósito, sin exigirles otra cualidad... Los soldados entre los vecinos de todo estado y condición...»<sup>2</sup> Además, se añadía: «Se escogerán los oficiales en cuanto al nacimiento, buena conducta, concepto y fundadas esperanzas de espíritu y utilidad... atendiendo más a la notoriedad y concepto público que a las certificaciones y papeles que se suelen obtener con el favor y la amistad»<sup>3</sup>.

Es decir que las élites locales engrosarían el colectivo de oficiales y la población campesina la tropa. Aparte de todo lo que conllevaba para los primeros la concesión del fuero militar y demás privilegios, y para los segundos la sumisión ya no sólo socioeconómica sino ahora también de tipo militar y legal, el sistema creó todo un

<sup>1</sup> Marchena Fernández, Juan. Nueva visión de documentos para la historia de América Latina, vol. I. Coordinado por M. Moreno Fraginals. Unesco, París, 1987; Ídem. El mundo social del militar en Perú y Nueva Granada. Las oligarquías coloniales en pugna. 1750-1810. *Actas del 45 Congreso Internacional de Americanistas*. Bogotá. 1985.

<sup>2</sup> *Reglamento para las Milicias de Cuba, de aplicación en todos los reinos americanos*. AGI. Indiferente General. 1886.

<sup>3</sup> *Reglamento para las Milicias del Nuevo Reino de Granada, de aplicación en el Perú*. AGI. Indiferente General. 1885. Capítulo 6.

conjunto de hábitos sociales y legales, solidificó las relaciones de dominación y complejizó el sistema de intercambios a todos los niveles entre las élites locales (hacendados y comerciantes) y los sectores populares serranos, fundamentalmente campesinos (tanto peones en las haciendas como comunidades completas en mayor o menor medida ligadas a las grandes propiedades).

Este aparato militar, creado prácticamente de la nada, tuvo tal éxito a nivel de élites locales, que el propio Humboldt se asombraba de lo extendido del sistema por todo el Perú. Pero además era obvio que nada tenía que ver con lo militar y defensivo, sino que era un sistema utilizado exclusivamente con fines de promoción social y de control económico y político: «No es el espíritu militar de la nación sino la vanidad de un pequeño número de familias cuyos jefes aspiran a títulos de coronel o brigadier, lo que ha fomentado las milicias... Asombra ver, hasta en las ciudades chicas de provincias, a todos los negociantes transformados en coroneles, en capitanes y en sargentos mayores... Como el grado de coronel da derecho al título de señoría, que repite la gente sin cesar en la conversación familiar, ya se concibe que sea el que más contribuye a la felicidad de la vida doméstica, y por el que los criollos hacen los sacrificios de fortuna más extraordinarios».<sup>4</sup>

Las series de datos ofrecen:

— Datos individualizados sobre las élites serranas: nombre, edad, procedencia geográfica, status familiar, status social, propiedades, residencia, estado civil, hijos, actuaciones a favor de la Corona (préstamos de dinero, préstamos de partidas de hombres, acciones bélicas, etcétera...), más la opinión del gobernador o del corregidor sobre sus actitudes y aptitudes.

— Datos colectivos sobre la población campesina: número, distribución por partidos y jurisdicciones, régimen laboral, trabajo libre, en comunidad o en haciendas, tributación, comportamientos en el régimen de «fidelidades», tanto a la Corona como a las autoridades locales, etcétera.

— Datos individuales sobre sectores intermedios, normalmente capataces de haciendas, miembros destacados de comunidades, pequeños propietarios, etcétera.

— Datos individuales sobre la población campesina: nombre, residencia, régimen laboral, empadronamiento, status familiar, edad, características étnico-físicas, etcétera.

El marco cronológico para el que disponemos de estos datos es 1763-1810, y fragmentariamente, 1810-1820.

Concretando para la sierra sur, los datos son realmente interesantes y deben ser trabajados con la profundidad que merece la información que pueden ofrecernos sobre el estado real de las relaciones de poder en la zona.

En el área del Cuzco, las milicias se estructuraban en torno a dos grandes y teóricas unidades: el Regimiento de Infantería del Cuzco y el Regimiento de Caballería, que engloban a 88 oficiales y más de diez mil soldados-campesinos.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Marchena, Juan. «Armée et changement social en Amérique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle». *L'Amérique Espagnole à l'Époque des Lumières*. pp. 49-77.

<sup>5</sup> AGI. Cuzco, 63.

Si analizamos el origen geográfico de la oficialidad observamos:

Oficiales estudiados .....	88	
—Naturales del área del Cuzco y jurisdicciones vecinas.	73	82.9%
—Españoles .....	5	5.6%
—Del resto del Perú .....	10	11.3%

Lo que nos demuestra que, efectivamente estamos ante grupos firmemente asentados en la estructura de la zona. Son naturales y residentes en el área.

Al ser la estructura militar correspondiente a la jerarquización social, de una podrá obtenerse la otra:

—Altos oficiales (coroneles, sargentos mayores) .....	14
—Oficialidad media (capitanes, tenientes) .....	37
—Suboficialidad (subtenientes, sargentos) .....	47.

Que si se pone en relación con el estatus social que manifiestan poseer:

—Títulos, nobles y calidad distinguida .....	47
—Honrados .....	41

Es decir, una equivalencia casi completa entre nobles y distinguidos con la alta y mediana oficialidad y entre honrados con la suboficialidad.

En los datos sobre «propiedades» u «ocupación», aparecen los del primer grupo como «hacendados», «del comercio», o simplemente «marqués» o «corregidor» de tal o cual lugar. En los lugares de nacimiento aparecen incluso algunas veces sus propias haciendas, en San Sebastián, Accha, Coporque, Tinta, Checacope...

Y los del segundo grupo, los suboficiales honrados, figuran como «mestizos», mayorales, capataces de tal o cual hacienda, arrieros o pequeños propietarios normalmente sin especificar la ubicación de sus fundos, aunque en los casos en que este dato figura parecen ligados a zonas en las cuales las haciendas habían avanzado poco.

Estamos, pues, en presencia de las oligarquías locales y de los sectores ligados a ellas más directamente: los empleados principales de las haciendas y un reducido número de propietarios libres. Además la distribución de cada una de las secciones que componen estas unidades, diseminadas por jurisdicciones y partidos, se corresponden con las zonas donde se asentaban las haciendas principales. Consecuencia, estamos trabajando con las élites locales y con la población campesina que, en mayor o menor medida, controlaban directamente.

En cuanto a sus «actuaciones», sólo figuran datos en las informaciones de la alta oficialidad. No así en el resto, que sólo podía «actuar» bajo los designios de aquéllos, ni aportar nada a lo que los otros eran capaces de desarrollar. Así, en el apartado

de actuaciones, informan sobre los préstamos a la Real Hacienda, a veces por montos realmente más elevados de los que podrían suponerse en la economía de la sierra, de quince, cincuenta y cien mil pesos, pagos de los uniformes de las tropas a su cargo, envíos de acémilas, donativos al rey, también de considerables cantidades, compra de armas, compras de cañones a su costa, pólvora y cureñas, construcción de almacenes, comidas y vituallas para las expediciones y movilizaciones, etcétera. En definitiva, el control total sobre un aparato militar que habría de ser usado en su provecho y beneficio. En sus campañas, aparecen todas las de la guerra contra Tupac Amaru, bien por su cuenta, bien agrupadas bajo el mando teórico de José del Valle, sitio del Cuzco de 1781 y ofensivas generales, combates de Calca, Vilcanota, Chitapampa, Pisac, Tinta, Ocongate, hasta Puno, anotando además varios de ellos que se encargaron personalmente de la prisión del caudillo y que participaron en los juicios contra los alzados.

Es una misma situación que se repite por toda la sierra peruana, desde Cajamarca a Arequipa. En el norte, los hacendados anotan haber movilizadado las milicias para acabar con el alzamiento de las comunidades en el «cerro mineral de Hualoayoc», o con motivo de los reclamos de tierras de las comunidades en Sangana (Chota).

En el área de Moquegua y Arequipa, la situación es similar.

Las milicias se conformaban a partir de grandes unidades sobre el papel, pero que, en realidad, no servían más que para extender el control de los hacendados sobre amplias zonas del territorio y sobre las manchas de población más importantes de la zona.

Estas unidades eran los regimientos de Infantería Provincial de Arequipa, el de Caballería, los Dragones de Moquegua y los regimientos de Caballería e Infantería también de Moquegua.<sup>6</sup>

De un total de 203 oficiales estudiados, el origen geográfico nos muestra:

—Área local (Moquegua, Arequipa y zonas circundantes)	162	80%
—Españoles . . . . .	31	15%
—Resto del Perú . . . . .	10	5%

Status social:

—Títulos, nobles y calidad distinguida . . . . .	169	83%
—Calidad buena o calidad de español americano . . . . .	28	14%
—Mestizos . . . . .	6	3%

Entendemos aquí que sólo contamos con alta y mediana oficialidad, es decir, desde coroneles a subtenientes. Los suboficiales ni siquiera cuentan aquí y sus datos están englobados con la tropa, apareciendo como mestizos, honrados o peones, síntoma de que la diferenciación social era aquí más marcada que en el Cuzco.

<sup>6</sup> AGI. Lima, 1504

Estos altos oficiales aparecen como «hacendados en Moquegua» al mismo tiempo que «nobles» o «hidalgos». Además, después de las campañas de Arequipa o Cuzco, cedieron al rey los sueldos devengados, costearon banderas «así como las fiestas para su bendición», abonaron los gastos de las tropas en expedición, prestaron considerables caudales, etcétera. Todos combatieron en el motín de Arequipa, al mando de sus tropas campesinas o urbanas, describiendo con precisión las acciones, al igual que contra Tupac Amaru en Lampa, Puno, Chucuito, la Paz, Juli, Moho, Huaycho, Carumas, etcétera.

En definitiva, me parece importante reseñar cómo el papel que juegan estas oligarquías rurales es bastante destacado. Si fueron los primeros que se molestaron y manifestaron su disconformidad con el plan de reformas de Carlos III y llegaron a alentar a los campesinos para organizar ciertos movimientos (casos de Arequipa y Cuzco), cuando comprobaron que sus intereses estaban en peligro, no dudaron en valerse del sistema miliciano para mantener su poder y hacer respetar por la fuerza sus privilegios; aunque usaron a campesinos contra campesinos, pues su control sobre los peones de sus haciendas y sobre las comunidades que estaban bajo su jurisdicción era tan completo que ningún indígena podía rehusar participar en tan sangrientos acontecimientos, aparte de que, de alguna manera, acabaron vendiéndose por el sueldo y la comida que el hacendado les suministraba como milicianos. Una vez más, los peores enemigos de los comuneros fueron los propios comuneros manejados por los hacendados, y la historia se repetiría innumerables veces.

El doble juego de la oligarquía serrana queda de manifiesto para el período 1760-1800. Además, en este ciclo de años realmente clave para entender los acontecimientos posteriores, los terratenientes se lanzaron a una masiva adquisición de nuevas propiedades, aprovechando el antirregularismo de la Administración, que puso en el mercado gran cantidad de lotes de tierras pertenecientes a las órdenes religiosas, y a costa también de las tierras de comunidades absolutamente deshechas tras las revueltas y atemorizadas ante la demostración de fuerza que acababan de hacer los hacendados. El incremento en la producción minera de estos años, además, consiguió cierta capitalización que hizo posible el avance de las tierras privadas. En todo este proceso, los hacendados usaron las milicias para abortar cualquier brote de insumisión, ganando además los favores del rey, haciendo ver que así evitaban levantamientos peligrosos para las autoridades virreinales. En realidad, eran ellos los que realmente veían en peligro sus intereses. Quizá las claves estén en comprender cómo una de las consecuencias de la sublevación de Tupac Amaru fue un mayor conservadurismo social en los patricios serranos.<sup>7</sup>

La administración colonial, por su parte, aceptó a posteriori, dándolas por válidas, muchas de las peticiones de los alzados —cese de los repartos, Audiencia en el Cuzco, etcétera— e incrementó la presencia de funcionarios peninsulares en la zona, desbancando a los propios oligarcas de los puestos de justicia y responsabilidad sobre los campesinos, lo que suscitó todo un mar de protestas por parte de los hacendados,

<sup>7</sup> Campbell, L. The army of Peru and the Tupac Amaru Revolt. 1780-1783. *Hispanic American Historical Review* vol. 56.

que se sentían desplazados ante los gachupines, a la vez que perdían parte de su poder sobre las comunidades.

Si la oligarquía serrana acabó, después de tan sangrienta represión, por imponer su poder en la zona, acaparando tierras y cargos públicos y eclesiásticos, tuvo que entrar en conflicto forzoso con los grupos de capital limeños. Los primeros porque veían coartada la salida comercial a sus productos en los puertos; los segundos, porque no controlaban los medios de producción ni los precios, que les llegaban ajustados desde la sierra. Además, frente a la postura claramente librecambista de los comerciantes limeños, que optaban por una nueva vía política ante la ineptitud comercial metropolitana, los grupos serranos no podían tolerar el más pequeño resquicio en su poder, ni la más pequeña muestra de «tolerancia ideológica» so peligro de que las comunidades comenzasen de nuevo con sus reclamos legales, lo que finalmente volvió a suceder en 1814 y otra vez en 1821, de una manera violenta.

El resultado viene a ser una indecisión de las élites limeñas sobre qué partido tomar entre 1810 y 1818, postura que en cambio las serranas tenían más concretamente definida. Todavía en 1817 estas últimas están ayudando con gentes y dineros al Ejército del Alto Perú, no tanto por mantener la zona bajo banderas realistas, desde todo punto insostenibles ya, sino por evitar el control de las élites limeñas o por continuar rechazando las expediciones que, desde el Río de la Plata se les enviaban para mantener las zonas mineras altoperuanas bajo control de Buenos Aires. Así, estos hacendados serranos enviaron hombres de Puno, Huamanga, Cuzco, Arequipa, etc... con destino al Ejército del Rey, a veces hasta 6.000 en un año, como informaba Pío de Tristán, a la vez que suministraban todo tipo de vituallas, dineros y facilidades de tránsito.<sup>8</sup> Y en Arequipa, en 1815, Pezuela toma la ciudad entre gritos y vivas a Fernando VII por parte de la oligarquía arequipeña.<sup>9</sup> Consideraba ésta a los patriotas como auténticos invasores y que el triunfo de la causa independentista sería el fin de su poder. Y en el Cuzco, Suipacha y Trujillo, las aportaciones de dineros y hombres entre 1818 y 1820 continuaron siendo notables.<sup>10</sup> Era ya un enfrentamiento directo entre las élites serranas y limeñas, aunque los primeros enarbolaran banderas reales.

En 1820 se jura en el Cuzco y sus localidades la Constitución española de 1812, con la instauración liberal.<sup>11</sup> Es entonces cuando las oligarquías serranas vuelven a sentirse amenazadas por las disposiciones, a su juicio excesivamente progresistas, que contenían, y definitivamente vienen a rendirse ante la evidencia de que han perdido la guerra por el poder en el Perú<sup>12</sup>. Porque no solamente pierden la batalla del apoyo a las fuerzas españolas (minoritarias ya a nivel cuantitativo y cualitativo), sino que los grupos limeños acabarán por construir el Perú republicano desde la capital, ignorando casi por completo la sierra. Comienza a elevarse la cordillera de los intereses diversos como un obstáculo más alto aún que los propios Andes, encerrando la vida entre las cercas de las haciendas.

**Juan Marchena Fernández**

<sup>8</sup> Biblioteca Nacional de Lima. Sección de Investigaciones Históricas. Mss. D6649.

<sup>9</sup> AGI. Panamá. 257.

<sup>10</sup> Biblioteca Nac. Lima. Sec. Inv. Hcas. Manuscritos D12364, D12365, D12361.

<sup>11</sup> Archivo Diocesano del Cuzco. XVI. 342; XVI, 5, 100; XII, 1, 12.

<sup>12</sup> Libro Mayor de Operaciones del Ejército del Alto Perú. Biblioteca Nacional de Lima. Sec. Inv. Hcas. Mss. D12431.

# La condena y denuncia del obispo de Guatemala

## 1. Datos biográficos de fray Juan Ramírez, obispo de Guatemala

**N**ació fray Juan Ramírez de Arellano, de familia noble, en la villa de Murillo, en la Rioja, sobre el año 1550. Tomó el hábito en el convento de los dominicos de Logroño de donde pasó a estudiar teología en el célebre convento de San Esteban que la Orden de Predicadores poseía en Salamanca, cuyos estudios y maestros eran de los más apreciados en Europa. En San Esteban dejó constancia de su buena inteligencia, dedicación al estudio, observancia de la disciplina religiosa, rectitud en el obrar y, especialmente, según nos cuenta su biógrafo Remesal, la «sinceridad extraña que le acompañaba». Llegó a obtener el grado de maestro en su Orden. Movidó por la predicación de un fraile que había llegado de México para reunir una barcada de misioneros, se unió a la expedición y sobre el año 1570 llegó a la capital de la Nueva España. Enviado a la difícil región de la Misteca aprendió en pocos meses la enrevesada lengua del lugar, dedicándose con gran fruto a la evangelización de los naturales, pero sin dejar el estudio de la escolástica a la que era muy aficionado.

Fue llamado al capítulo de la Orden en Yangüistlán y de allí, resultando «tener aquel ingenio por perdido, ocupándole entre indios: y para ganarle y emplearle en cosas mayores le asignó el Provincial al convento de México». Desempeñó durante 24 años el oficio de lector en teología moral «cargo en el que resultó ser un experto maestro y consultor a quien muchos religiosos acudían a resolver casos de conciencia». En México alternaba sus clases con una intensa labor en el confesionario y en la instrucción religiosa de los negros, cuya evangelización nadie atendía: decía fray Juan Ramírez que «a los españoles administran sus curas; a los indios y mestizos los mismos religiosos; los negros solos son los que no tienen ministros de la cristiandad, y los que menos saben el evangelio por falta de quien se le enseñe». Era muy

exigente en el sacramento de la confesión con los españoles y todos, sin excepción «le habían de decir primero toda la doctrina cristiana, y si no la sabía muy bien no le quería oír sus pecados». Su vida en el convento se singularizó por el estricto cumplimiento de las normas y reglas de la Orden, su enorme afición a escuchar numerosas misas, su austeridad en las comidas y «nunca se podía persuadir que nadie hiciese mal, ni hablase con malicia, y mucho menos con mentira, porque fue hombre muy claro en manifestar su sentimiento, sin género de adulación o engaño».

Ejerció como calificador del Santo Oficio y «fue celosísimo del bien de los naturales y en particular defendía el modo de su jornal y apremiarlos a que trabajasen; y sobre esta materia estudió y escribió mucho, y lo decía en secreto, en público, en la celda, en el púlpito... y nunca quería absolver a quien tuviese indio de servicio, o de repartimiento, hasta que lo dejase ir libre». Sus escritos los presentó al Sínodo de México (se trata del importante III Concilio de México celebrado en 1585 y al que asistió fray Juan Rodríguez como delegado del obispo de Chiapa) que le pidió, de momento, no hablar de estos asuntos, que se tratarían más adelante. Pero fray Juan, apoyándose en la frase evangélica de que «es mejor obedecer a Dios que a los hombres», en el primer sermón «que se ofreció en la catedral, predicó lo que sentía», causando un gran revuelo y escándalo. Fray Juan no cedió en su empeño de condenar a los repartimientos y realizó un viaje por toda la provincia para «ver y notar el modo con que los jueces, corregidores, alcaldes mayores y vecinos de los pueblos se hacían con los indios, y el orden que tenían en servirse de ellos y pagarles su jornal». Persuadido de los malos tratos que recibían los indios «se determinó de venir a España, para procurar el remedio deste daño».

En el último decenio del siglo embarcó rumbo a España. En el viaje fue apresado por unos corsarios ingleses, que quedaron admirados de su rectitud y sinceridad. Lo llevaron preso a Inglaterra y lo soltaron con la promesa de que a su arribada a Sevilla abogarían por la liberación de un caballero inglés. En Sevilla ya dio muestras de su incorruptible pensamiento y consiguió del Maestro General de la Orden penas severísimas contra sus compañeros de religión del convento de México, que se servían de indios de repartimiento, y que los tuvieron que dejar. En Madrid dirigió dos extensos y razonados memoriales al rey y su Consejo de Indias y de cuyo contenido trataremos por extenso en este trabajo. Cuatro años pasó fray Juan por la Corte abogando por su causa y el rey Felipe III, en un gesto de confianza para con el insobornable fraile, lo nombró en 1600 obispo de Guatemala. Aceptó fray Juan y ese mismo año marchó a pie a Roma para ganar el jubileo y pedir la confirmación de su nombramiento. Esta peregrinación puso sobre aviso al Consejo de Indias, muy celoso del Patronato Real, causando gran admiración en la Curia romana, «lo uno por ver obispo de Indias, que venía a los pies del Papa por la confirmación de su nombramiento, y lo otro por verle tan pobre y humilde como el fraile que más lo es». En el viaje de retorno a España, en Cataluña, unos bandoleros le robaron lo poco que llevaba.



El 22 de enero de 1602 llegó a Guatemala. «No mudó el obispo en su modo de proceder antiguo», dando ejemplo de vida austerísima. Trató a los indios con gran amor y blandura y «las limosnas que daba, hállase por cuenta que excedieron en más de la mitad de su renta», realizando grandes obras de caridad y fundaciones de obras piadosas. Su modo de pensar y actuar le atrajo la inquina de los españoles de Santiago de Guatemala en quienes el recuerdo de fray Bartolomé de Las Casas no se había borrado. El ayuntamiento de la ciudad escribió en varias ocasiones al Consejo de Indias pidiendo se llevaran a otra diócesis al obispo «donde sirviese a nuestro Señor sin las inquietudes que ha tenido desde que vino a estas tierras». Especialmente virulentos fueron sus enfrentamientos con el orgulloso y quisquilloso D. Felipe Ruiz del Corral, deán de la catedral y comisario del Santo Oficio, inteligente criollo, emparentado con la hidalguía de Guatemala, quien mantuvo siempre un tenso pulso con el enérgico obispo en materia de jurisdicciones. En Guatemala escribió fray Juan una serie de pareceres acerca de los servicios de los indios, siguiendo su ya tradicional línea de pensamiento, y cuyo contenido también será objeto de nuestro estudio. El 24 de mayo de 1609 murió en la ciudad de San Salvador cuando estaba realizando su visita pastoral. «Mandó que no le embalsamasen, ni ultrajasen su cuerpo, porque moriría virgen». Sirvanos esta brevíssima biografía como introducción al pensamiento de un docto y santo varón que supo vivir y actuar como pensaba.<sup>1</sup>

## 2. Las relaciones, advertencias y pareceres de fray Juan Ramírez sobre los repartimientos, servicios y agravios que reciben los indios

Fray Juan Ramírez nos ha legado bastantes escritos y un considerable epistolario, muchos de ellos perdidos, sobre diversas materias de tipo religioso y referentes al trato a los naturales. Para el objeto de nuestro trabajo vamos a analizar cinco de sus obras donde aparece con claridad su pensamiento o ideario indigenista. El tema lo vamos a tratar indistintamente desde cuatro ángulos: relación de los agravios reales y concretos que reciben los indios; condena teórica de los repartimientos y servicios; efectos negativos para las comunidades indígenas; remedios a tales males.

Los dos primeros documentos están escritos en Madrid en el año de 1595 y son fruto de la larga e intensa experiencia de fray Juan Ramírez en México y de las profundas conversaciones mantenidas en España con escogidos maestros teólogos y juristas y superiores de su Orden.

*Documento 1.* El 10 de octubre de 1595 envía al Consejo de Indias sus «Advertencias sobre el servicio personal al cual son compelidos los indios de la Nueva España».<sup>2</sup> Es un tratado de condena total, fundamentada en la teología, derecho natural

<sup>1</sup> *Apuntes biográficos de fray Juan Ramírez se encuentran en Remesal, Antonio: Historia General de las Indias Occidentales y particularmente de la Gobernación de Chiapa y Guatemala, T. I, II, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1966. Otras noticias en Estrada Monroy, Agustín: Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala, T. I, Biblioteca Goathemala, Guatemala, 1972; y en Lorenzana, Francisco Antonio: Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, México, 1976. Documentación acerca de los pleitos entre fray Juan Ramírez y Felipe del Corral en AGI, Guatemala, 156; trata el tema en plan novelado, aunque bien documentado, García Granados, Jorge: El Deán turbulento, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1962.*

<sup>2</sup> *Biblioteca de la Catedral de Sevilla, Papeles Varios fol., tomo 1, estante F., tab. 36, número 9.*

y la Sagrada Escritura, de los repartimientos y servicios personales de los indios de la Nueva España.

*Documento 2.* El 20 de octubre de 1595 remite al Consejo de Indias su «Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios»,<sup>3</sup> en que declara la ilicitud de los repartimientos que los virreyes de la Nueva España y del Perú hacen de los indios. Ambos documentos aparecen firmados por personas de valimiento de la Orden. El segundo documento lleva las firmas, entre otros, del provincial de España, los priores de los conventos de Atocha, Valladolid, Sevilla y Alcalá y del célebre catedrático de teología de Prima de Salamanca, Domingo Báñez. También lo ratifican varios religiosos con experiencia misionera en Indias. Son todos personas de indudable prestigio intelectual y moral, continuadores de toda una línea de pensamiento que se articula en torno a un grupo de religiosos dominicos en América y el convento de San Esteban de Salamanca, ya a partir de la primera mitad del XVI.

Los otros tres documentos son obra exclusiva de fray Juan Ramírez ya obispo, y están escritos desde Guatemala. El tema es el de los dos primeros escritos, pero desde una perspectiva muy concreta de los agravios que recibían los indios en las provincias del reino (audiencia) de Guatemala.

*Documento 3.* En 1603 aparece su «Relación cierta de agravios que reciben los naturales de las provincias distantes de la Real Audiencia de Guatemala»<sup>4</sup>, que envía al rey y su Consejo. Analiza los abusos cometidos por los funcionarios reales con los indios y las consecuencias negativas para éstos.

*Documento 4.* El 10 de marzo de 1604 el obispo envía un escrito al rey acerca de las «muchas violencias, fuerzas y agravios que se hacen a los indios de toda esta provincia».<sup>5</sup> Habla de los tributos, salarios y trabajos excesivos que se exigen a los indios.

*Documento 5.* El 20 de marzo de 1604 de nuevo escribe «al rey nuestro Señor en su Real Consejo de Indias» una carta<sup>6</sup> en la que insiste en las actitudes de los alcaldes mayores y corregidores que gravaban a los indios con pesadísimas cargas.

A través de tales documentos encontramos una evidente relación entre el pensamiento de fray Juan Ramírez y el ideario de Las Casas. No podemos detenernos en un estudio comparativo de la obra de ambos personajes y de la influencia que tuvo el segundo sobre el primero. Está fuera de toda duda que Ramírez conocía al menos parte de la obra de Las Casas, a quien cita expresamente en la relación de agravios de 1603, remitiéndose a la lectura de la obra «que hizo en favor de los naturales el santo y muy docto don fray Bartolomé de Las Casas obispo de Chiapa».<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Biblioteca de la Catedral de Sevilla, Papeles Varios fol., tomo 1, estante F., tab. 36, número 9.

<sup>4</sup> AGI, Guatemala, 156. El documento se encuentra también en la Colección Muñoz, Real Academia de la Historia, 9/4806.

<sup>5</sup> AGI, Guatemala, 156.

<sup>6</sup> AGI, Guatemala, 156.

<sup>7</sup> La condena que hace Ramírez de los repartimientos concuerda con lo expuesto por Las Casas en sus «treinta proposiciones jurídicas» (*La invención del Repartimiento y encomiendas de aquellas gentes*). Las Casas, Bartolomé: De regia Potestate, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.

### 3.— La condena de los repartimientos y servicios personales de los indios en la Nueva España

La argumentación la vamos a fundamentar en los *documentos 1 y 2*. Se trata de juicios de enorme valor por la calidad de las personas que los suscriben y las razones de peso en que los apoyan. Aunque la condena hace referencia en el primer documento únicamente a la Nueva España, en el segundo ya se incluye al Perú. De hecho, y a tenor de lo sucedido en Indias, todo lo argumentado en documentos puede aplicarse en principio a todos los reinos americanos de la Corona, salvando las diferencias.

#### a.— Principios en que se fundamenta la condena de los repartimientos y servicios personales

(1) Van en contra de lo legislado por los reyes y fueron introducidos por los virreyes y audiencias. Los repartimientos «o guatequil o infierno, que así lo llaman los indios, se introdujeron y pusieron en la forma que están, sin orden y sin mandato expreso de los Reyes Católicos, en fraude la ley que el emperador Carlos V hizo cuando mandó que los indios no fuesen esclavos ni sirviesen a los reyes como esclavos». Tampoco se guardaron las muchas cédulas que el rey Felipe II envió a los virreyes y audiencias «quitando este servicio personal y dejasen gozar a los indios en su libertad». Por el contrario, los virreyes y audiencias «condescendiendo con las importunidades de los españoles y por estar todos tan interesados dieron orden y traza de manera que aunque los indios fuesen libres en el nombre, no lo fuesen en hecho de verdad, compeliéndolos y forzándolos».

(2) Se trata de una disimulada esclavitud. «De manera que se le quitó el nombre de esclavos, pero quedaron los indios sujetos a otra más dura y pesada servidumbre (que) ha ido siempre creciendo, de mal en peor, porque han ido siempre creciendo las cargas de los indios cuanto más se han multiplicado los españoles y los indios se han disminuido y apocado».

(3) Son en contra del derecho natural. «Es contra el derecho natural que hace a todos los hombres libres (pues) todos estos indios que vienen a estos que llaman repartimientos son personas libres *et sui iuri* así por el derecho natural, *quod omnes facit liberos*. También los reyes han querido y quieren que los indios sean tratados y gobernados como vasallos libres y no como esclavos».

(4) No se les paga el salario justo. «El que se quiere servir de hombre libre le debe dar primeramente comida suficiente para sustentarse en el trabajo o dinero con que lo pueda comprar y demás de esto le debe dar jornal conforme a su trabajo,

que sea como premio que se lleve a casa». A los indios se les paga solamente un cuartillo o medio real con lo que no tienen «ni siquiera suficiente para comprar la comida que han menester, y si bien se mira esto, sirven el día de hoy de balde, sin jornal alguno que responda a su sudor y trabajo, contra el derecho natural que Jesucristo Nuestro Dios y Señor promulgó al decir que el obrero tiene derecho a su salario».

(5) El trabajador es libre de alquilar la fuerza de su trabajo. De donde se sigue que «yo no concedo» que los virreyes o audiencias puedan forzar a los indios para que salgan a alquilarse.

(6) El trabajador es libre de concertar el salario con quien lo alquila. «Tasar el visorrey el precio que se ha de dar al indio por su trabajo nunca se ha hecho ni se debe hacer con personas libres, porque en la libertad del obrero ha de quedar alquilarse por este precio o por el otro, concertándose él mismo con el que lo alquila».

(7) El servicio personal y violento va contra el derecho natural, pues *quod tibi non vis, alteri ne facias* y *non est alicui inferendi injuria*. Y de la misma manera que ningún español quiere «recibir fuerza ni violencia en su libertad», hacerla a los indios es «contra razón natural».

(8) Son contrarios al «derecho divino evangélico pues el Señor dice: cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros. Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados y yo os aliviaré.

Tomad sobre vosotros mi yugo porque mi yugo es suave y mi carga ligera». Pero al presente «están puestas tan pesadas cargas y sobrecargas a los pobres y flacos indios, acabando la vida miserablemente en mayor y dura servidumbre que la que tuvieron los hijos de Israel en Egipto, porque aquéllos servían en tierra ajena a los naturales y los indios en su propia tierra sirven a los extranjeros».

(9) Se hace para los indios aborrecible el nombre de cristianos. «El nombre de cristiano entre los indios no es nombre de religión, sino nombre aborrecible, por los malos ejemplos de los que se llaman cristianos, que son los españoles opresores de los indios (los cuales no) han sabido qué cosa es libertad cristiana».

(10) No son admitidos por el «derecho positivo eclesiástico», pues el año 1537 el Papa Paulo III en su breve apostólico declaró que los indios eran hombres verdaderos y que no pueden ni deben ser privados ni despojados de sus haciendas, mandos, ni señoríos, ni de su libertad, ni antes de recibir el bautismo, ni después de haberlo recibido».

(11) El Patronato Real condena los servicios y repartimientos, «el cual obliga estrechísimamente a los Reyes de España a que miren por los indios y los defiendan y amparen, y no permitan que sean agraviados ni molestados ni oprimidos por los españoles». La Sede Apostólica concedió a los Reyes de España estas tierras para predicar el evangelio y tener cuidado de los indios «y este es el blanco al cual han de mirar todos los que tratan del gobierno de los indios, y no sacar mucho oro ni plata de las minas, ni a otros aprovechamientos temporales, que son accidentales y accesorios respecto del primer fin principal, que es el bien temporal y espiritual de los mismos indios». Pero ni los virreyes, ni las audiencias ni el mismo Consejo de Indias cumplen

con el Patronato Real, reduciendo a los indios a «tan miserable servidumbre y en tanta perturbación de su libertad y tan contra de la libertad cristiana. ¿Cómo han podido los indios conocer esta libertad, viendo por los ojos que después que recibieron el bautismo han sido más esclavos que en su infidelidad?»

(12) La Sagrada Escritura condena «el oprimir a los pobres, a las viudas, a los huérfanos, y el no dar el justo salario al obrero, y todo se halla en los repartimientos». Hay amenaza de perpetua condenación a los que «ajuntan mala avaricia y multiplican su hacienda con el sudor y trabajo ajeno, y los maderos que están entre las junturas de los edificios responderán y atestiguarán los agravios que se hicieron a los indios con las canteras sacando la piedra y en los montes cortando la madera (y edificando) la ciudad con sangre y sudor de indios y obreros mal pagados».

(13) Los Reyes de España tienen mayores obligaciones sobre los indios que aún sobre los mismos españoles y les deben mayores cuidados y mejor trato «porque respecto a los indios son padres, maestros y predicadores evangélicos por sus ministros y coadjutores de la Sede Apostólica, para predicar el Evangelio a los indios, procurando paz y tranquilidad, conservándolos en justicia y procurando ampararlos y defenderlos de los que los quisieran agraviar». De donde se deduce que los que gobiernan los indios «deben gobernar y tratar a los indios con mayor benignidad y suavidad que a los españoles que están en Indias, no solamente no imponiendo a los indios mayores cargas que a los españoles ni llevándoles mayores tributos, pero aliviándoles en todo y haciéndoles mayores gracias y favores que a los mismos españoles».

(14) De ninguna manera tienen los indios «obligación a sustentar, y mucho menos a servir, a todos cuantos españoles, italianos y franceses pasan a las Indias y moran allá; pues los más no van ni están en las Indias por el bien temporal ni espiritual de los indios, sino pretendiendo sus propios intereses y su propio útil, con mucho agravio y daño a los indios».

(15) Tampoco «los indios tienen mayor obligación a acudir a las obras públicas, ni al bien temporal de los españoles que los mismos españoles, mestizos y mulatos y negros libres; y pues a los españoles, mestizos ni mulatos no se les hace esta fuerza y violencia tampoco se debe hacer a los indios». Injustamente se les fuerza a los indios al tributo y a los servicios personales y no «a los holgazanes, ni vagamundos, de los cuales hay muchos en todas las Indias».

(16) Los repartimientos van en contra de la justicia conmutativa y distributiva. Contra la primera pues «se roba a los indios su libertad con grande pérdida de sus propias haciendas» y se les defrauda en su jornal y pierden sus sementeras, por lo que hay obligación grave de restituirles en lo que se les roba. Contra la justicia distributiva porque «se comete con ellos pecado de acepción de personas, imponiendo cargas a los indios que no se ponen a los otros extranjeros».

Hasta aquí la enumeración de una serie de principios y argumentos lo suficientemente claros y evidentes por parte de fray Juan Ramírez, condenatorios de los repartimientos y servicios.

## *b.— Agravios que reciben los indios en los repartimientos y vicios*

«Digamos ahora los agravios que generalmente reciben los indios; y no se podrá decir todo, porque son casi sin número. Y por no ofender las orejas piadosas diré aquí algunos».

(1) El primero de todos es «el agravio mayor, que es la raíz de todos los otros, y éste es quitarles la libertad y no dejarles gozar de ella».

(2) Caen en una esclavitud disimulada. «Porque en realidad de verdad hace de peor condición a los indios libres que a los esclavos, porque al esclavo su amo y señor le da de comer y de vestir, y si se cae enfermo le procura curar y medicinar, pero a los indios que sirven no les dan de comer los españoles, ni de vestir, ni menos curan de ellos si caen enfermos, y el jornal que les han dado hasta aquí, ni el que al presente se les da, no ha sido ni es al presente suficiente precio para sólo comprar la comida que han menester».

(3) De lo que se sigue «el mal tratamiento que hacen a los indios forzados los que se sirven de ellos, porque como saben que aunque más mal los traten no les han de faltar indios la semana que sigue, no temen hacerles cualquier agravio apaleándoles y aperreándolos».

(4) Los indios aborrecen este servicio personal «que lo llaman infierno y querían más ir a la cárcel que a este tequio o infierno... El indio que tiene algún posible busca otro indio que vaya en su lugar» y aunque le tiene que pagar muy bien «lo tiene por grande merced y beneficio que Dios le hace».

(5) Es inicuo agravio para los indios que trabajan en diversos oficios concertándose libremente con los españoles el sacarles forzosamente para el repartimiento «desacomodando a los unos y a los otros y pagándoles mucho menos».

(6) Otra injusticia que se comete es que a partir de 1593 los repartimientos que hasta la fecha sólo cargaban sobre los varones que tributaban al presente están impuestos sobre todos los tributarios varones y mujeres «por lo que las viudas están obligadas a pagar 'para alquilar' un indio» que vaya al servicio.

(7) «Con la excusa de los repartimientos hacen los principales muchos y grandes agravios a los pobres indios y a las mujeres indias».

(8) Se ha llegado a tal desorden que en una de las provincias «hay repartimiento de mujeres indias para que vayan a servir en casa de españoles y así los alguaciles las sacan del poder de sus maridos a las casadas, y a las viudas contra su voluntad y las llevan cuatro y seis leguas de sus pueblos a servir en casa de españoles... y con tan gran violencia y por autoridad del alcalde mayor, cuanto que no leemos que se haga entre turcos. Y de aquí se sigue que usan de las indias como quieren.»

(9) Los repartidores cometen el abuso de entregar indios «a quien mejor se lo paga» y éstos los hacen trabajar «como si fueran esclavos o mulas de alquiler».

(10) Como los jueces repartidores reciben un tanto por indio repartido exigen «con todo rigor el número de indios que está señalado» y si falta alguno echan «en la cárcel a los gobernadores y alcaldes» y agarran al primer indio que topan «sin oírle excusa ni razón». De esta manera «los jueces repartidores son los mayores y más crueles enemigos que los indígenas pueden tener».

(11) Al tener que abandonar los indios sus sementeras por acudir a los repartimientos, faltan los alimentos de maíz, habas, frijoles y trigo «y como en esto consiste el principal sustento y hartura de toda aquella tierra se ha sentido muchas veces hambre, que nunca jamás la solía haber en aquellos reinos».

(12) Una de las consecuencias más nefastas de los repartimientos es que «cesa entre los indios la procreación de los hijos y no se multiplican, antes se van acabando y consumiendo y las criaturas se les mueren, porque como los padres andan lo más del año fuera de sus casas, de acá para allá no dejan sustento necesario en sus casas y las madres no son bastantes para sustentar a sí y a sus hijos, muérense las criaturas».

(13) Para que los indios repartidos no se huyan «los encierran de noche en un corral como si fuesen cabras... no haciendo más caso de ellos que si fuesen bestias».

### *c.— Conclusión condena de los repartimientos y servicios*

Fray Juan Ramírez y los firmantes de lo escrito se dirigen al rey y a su Consejo haciendo una condena total, sin paliativo alguno, de los repartimientos y servicios personales de los indios y exigiendo su desaparición: «Estos repartimientos son injustos y ajenos de toda piedad cristiana y el rey tiene obligación estrechísima de mandarlos quitar de todo punto. La Majestad del Rey Don Felipe, nuestro Señor, y su Real Consejo de Indias tiene obligación precisa y estrechísima de procurar por todos los medios posibles para que cesen todos los agravios e injusticias que en estos repartimientos reciben los indios».

## **Los agravios y abusos que se cometen con los indios de Guatemala**

A los dos años de su llegada a Guatemala el obispo fray Juan Ramírez envió a la Corte una serie de documentos en que informaba al rey de los malos tratos y abusos que se cometían con los indios, las consecuencias de tal situación y los remedios o soluciones que estimaba oportunos para acabar con tal estado de cosas. A lo largo de sus tres escritos (*documentos 3, 4 y 5*) va desgranando una serie de consideraciones y principios que ya aparecen en los informes y pareceres (*documentos 1 y 2*) redacta-

dos en Madrid. Se aprecia una diferencia: sin abdicar de los principios, Ramírez asume una posición más realista ofreciendo soluciones para dulcificar y humanizar los repartimientos existentes. El interés de los escritos referidos a Guatemala estriba en lo concreto, específico y crudeza de las denuncias que hace en la línea de sinceridad y honradez que le caracterizaba y de su amor y defensa de los indios. Una buena parte de las acusaciones tienen como lugar de referencia las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate en la costa del Pacífico del reino de Guatemala. En esta zona, cálida y muy rica en cacao y añil, la explotación de la fuerza de trabajo indígena había adquirido una especial gravedad, especialmente en los obrajes de tinta añil. Conviene señalar que los abusos que denuncia no se cometen de igual manera en todas las provincias del reino de Guatemala tanto en calidad como en intensidad.

### *a.— La relación de agravios y abusos que se infieren a los indios de Guatemala*

#### **(1) Abusos de los alcaldes mayores y corregidores**

Los cometen cuando van de visita a los pueblos de su jurisdicción. De entrada piden el libro para enumerar los bienes que hallan y ya «el escribano (que acompaña al funcionario real) por escribir hoja y media de que halló o no halló bienes, les lleva dos tostones aún era mucho según me consta de algunas comunidades ser pobres y de muy pocos indios».

A continuación pasa el alcalde a «visitar sus casas, camas y gallineros» y si la encuentra, a causa de su pobreza, que tienen los techos mal cubiertos o a falta de camas y gallinas los «pena en dineros, los cuales para buscarlos, las pocas gallinas que tienen y el petate (esterilla para dormir) y aún el guaypil o naguas de la pobre mujer vende para pagárselo y queda tal que valiera más no haberle visitado».

Uso común de estos funcionarios es que «tratan y contratan siendo públicos mercados, comprando más barato las cosas de los indios que los otros españoles y tornándoselas a vender como regatones a mucho más precio de lo que las compraron». También suelen llevar productos que obligan a comprar a los indios a los precios que les imponen. De todas estas corruptelas «el escribano por su parte hace otro tanto y más y siempre traen uno o dos alguaciles para abundancia de más agravios y para más afligir a estos pobres naturales». Además, «no pagan la comida diciendo que sirven al Rey ni asientan por escrito lo que han gastado a los indios siendo mucho más, lo que ellos gastan de una vez cuando visitan que lo que el clérigo o fraile gasta en todo el año cuando va a doctrinar y a sacramentar a los indios a sus pueblos... mucho mejor fuera que no hubiera ni alcaldes mayores ni corregidores pues se excusaran estos y otros muchos agravios y su Majestad ahorrara lo que les da».



Los gobernadores y alcaldes indios «son vejadísimos de los alcaldes mayores y corregidores porque, en no cumpliendo alguno de sus mandamientos, por un indio que falte del repartimiento entran luego sus alguaciles para que los traigan presos a Guatemala o a las ciudades o villas de españoles doce y catorce y treinta leguas también y los ponen en las cárceles y les hacen padecer mucha hambre, llévanles grandes penas y muchas veces sin culpa alguna, porque habiendo ellos hecho todo lo posible no pueden cumplir con todo lo que se les manda».

Imponen penas pecuniarias a los indios en sus visitas «habiendo ley de que no se lleven penas pecuniarias a los indios por sus defectos, y así sacan de los pueblos doscientos o quinientos reales según es grande o pequeño el pueblo». Por tomar las contadas cuentas de la comunidad sobre lo gastado con el sacerdote y lo obtenido por la milpa de la comunidad lleva «el alcalde mayor catorce o quince tostones de a cuatro reales cada tostón que dice ser sus derechos y el escribano y el naguatato (intérprete de lenguas) también meten las manos, todo lo que pueden comen de balde ellos y sus mozos... y cuando salen del pueblo lo dejan tan arruinado y lastimado como si hubieran entrado ingleses, turcos o moros enemigos suyos». Además, los alcaldes mayores y corregidores «ponen su arancel y por poner le lleva ocho reales, el cual arancel no dura más hasta que venga el (nuevo) corregidor» que pone otro distinto y cobra nuevos derechos y esto lo suelen hacer antes de que pase un año.

Hay alcaldes mayores que «dan y mandan hilar a las indias mucho algodón y que les hagan mantas para vender, compeliéndolas y forzándolas a ello y no les pagando su trabajo sino mucho menos de lo que merecen, aún algunas veces ponen ellas de su casa el algodón; otros dan en engordar caballos para vender».

Pide el obispo que se supriman los alcaldes mayores y corregidores porque, aparte de que su cargo es inútil, lo único que hacen es agraviar a los indios. «El fin que traen en sus cargos es cierto no ser otro sino esquilmar a estos pobres naturales quitándoles cuanto tienen para quedar ellos ricos, dejándolos a ellos más pobres de lo que están... Todo es latrocinio y robar a estos miserables sus haciendas a la sombra de la vara y de Vuestra Alteza... Pues no le son de provecho ni sirven a Dios a Vuestra Alteza y son muy perjudiciales en toda la tierra... Lo que a mi me parece es que no haya en manera alguna corregidores ni alcaldes mayores y que ahorre su Majestad para su real caja los salarios que dan a ministros que tan mal le descargan la conciencia». Los principales y alcaldes indios son suficientes para gobernar, administrar y recoger los tributos de los pueblos por lo que «en ninguna cosa son necesarios y Vuestra Majestad los cuales todos debería quitar de esta provincia porque sin ellos estaría mejor gobernada».

## (2) Abusos de los alcaldes ordinarios

Fray Juan Ramírez trata de los esquilmos que hacen los alcaldes ordinarios de las ciudades y villas de españoles en la provincia de San Salvador pues «es público muy

grande la sed y hambre que traen y solicitud que ponen los que algo pueden para ser alcaldes ordinarios, estos no reparando en los más que lo pretenden son incapaces para la administración de la real justicia», con la finalidad de asegurarse granjerías «con imperio y mando todo a costa de estos pobres naturales a los cuales los dichos alcaldes los traen tan oprimidos que me espanto haya indios en esta jurisdicción».

Los alcaldes ordinarios sacan a los indios de sus sementeras para obligarles a cuidar de sus propias milpas o campos de maíz y obrajes en donde se elabora el tinte del añil. Ocho días pierden los indios en ir a trabajar en las milpas de los alcaldes ordinarios «a seis y ocho leguas de su propio pueblo con un real de paga y esta ocupación en cuando el pobre indio había de hacer su sementera, el cual no la hace porque llega tal que no está para trabajar; este indio halla tal a su pobre mujer e hijos de hambre y miseria que de pena les da una calentura que en dos días se dejan morir» y otros, cuando regresan a sus tierras, «hallan lo hecho perdido y quedan sin milpas; con la hambre comen raíces y frutas silvestres y dales ordinariamente unas cámaras de sangre u otra enfermedad que, a cuatro días y aún menos, indio menos». Todo ello va consumiendo y acabando a los indios (pues) al tiempo que ellos han de hacer sus sementeras y cuando la están haciendo, en lo cual consiste toda la hartura y bien de la tierra y no en las sementeras de los españoles, les fuerzan a que los indios las dejen comenzadas y después, cuando vuelven, hallan perdido lo que habían hecho y destruido, y así se queda por hacer y cultivar y de aquí viene después la hambre porque el que no siembra no coge.

### (3) Abusos con las indias que llaman tezines

«Otro daño hay mayor que los sobredichos que es uno de los más enormes y de lástima que es (sacar) para que sirvan por semanas o por días indias que llaman tezines, que es lo propio que indias que muelan maíz para pan (y) éstas se sacan con mucho más rigor que los indios». Los alcaldes mayores u ordinarios mandan que los alcaldes indios den a los españoles indias tezines y éstos, temerosos, «procuran habiendo alguna india viuda enviarla y en defecto de no haberla una india casada, de lo cual se miran los inconvenientes que se siguen son muchos».

No es justo «que saquen a una mujer libre de su casa y pueblo por fuerza y la lleven seis y ocho leguas fuera de su natural». Si es viuda y no tiene persona que guarde su casa, cuando vuelve, «halla lo más robado». Si tiene hijos pequeños los tiene que dejar al vecino y al retornar «como son hijos ajenos los halla la miserable tales que las más veces de hambre y mala ventura se mueren o los hallan muertos». Y si es casada «cuál quedará el pobre marido, quién le dará de comer, qué pasar de miserias y trabajos». Además, «van las más veces a moler y trabajar algunas estancias donde suele haber gente sin temor de Dios ni vergüenza».

Resulta que en muchas casas de las que van a servir «para que muelan este pan que tanto muele las conciencias», no las dejan descansar sino que las obligan a «hilar

y tejer y hacer otros oficios los cuales es justo se paguen como oficios distintos y advierto que están obligados a pagarles o restituirles lo que les debiere por estos servicios diferentes; todo esto se remedia remediando el inconveniente principal que es no dar tal servicio». Si los indios «que son de más fuerza se acaban como hemos visto, las pobres mujeres solas se han de dejar morir y se han de acabar más presto como se van acabando con la brevedad que vemos».

#### (4) Abusos de los encomenderos

En primer lugar, les cobran tributos excesivos «porque hay indio que paga 14, 16 reales y otros 20, e indios 30 reales de tributo, cosa pesada y de gran consideración para remediarse, pues para cobrarlo de ellos ordinariamente están los alcaldes en las cárceles donde recibe muchas vejaciones y pérdidas de sus haciendas por ser como digo los tributos en demasía».

Los encomenderos ejercen sobre los indios violentamente una jurisdicción que no les corresponde, pues «han introducido cierta jurisdicción llamándolos mis indios y mis vasallos y con esto les piden servicio de indios e indias muchachos y muchachas y los sacan de sus pueblos y los llevan a sus casas y si se ausentan y vuelven a su natural les echan prisiones y los castigan con más rigor que si hubiera jurisdicción imperial sobre ellos. Esto no por semanas sino por mucho tiempo y casar las indias con sus criados mulatos o negros esclavos para más usar de de esclavonía con ellos». Algunos encomenderos residen en los pueblos de encomiendas «y sacan indios e indias para servirse en sus casas, estancias u obrajes como si fuesen esclavos y se hacen como señores de los pueblos de sus encomiendas».

Tratan muy mal los encomenderos a sus indios «porque la palabra que mejor oyen es llamarlos de perros, lástima que más se debe tener a los encomenderos que a ellos». A pesar de todo lo que sacan de sus encomiendas «lo poco que a todos los encomenderos hacen sus encomiendas es público por andar arrastrados, empeñados y con mil deudas y jamás entra en su poder de ellas cosa que les luzca y vemos que por pobre que es cualquier oficial está medrado y aún se puede decir que vive con más quietud de conciencia que los encomenderos, los cuales deben de padecer la pena de sus culpas por tratar tan mal a sus encomendados, pues por respeto de algunos se han muerto y acabado muchos pueblos de esta jurisdicción».

#### (5) Abusos de los españoles y quebrantahuesos

Opina Ramírez que la presencia de los españoles en pueblos de indios no es beneficiosa para éstos: «Sólo quiero tratar de cuan dañoso es vivir españoles entre estos naturales, de lo cual se infiere que, pues estando en los pueblos de los españoles desde allí los persiguen, con más razón los ofenderán viviendo entre ellos en sus propios pueblos». Más en concreto ataca a unos comerciantes regatones que iban de pue-

blo en pueblo de indios realizando pequeños negocios y que llaman quebrantahuesos, aludiendo a la ave rapaz del mismo nombre.

«Hay algunos hombres que llama el vulgo quebrantahuesos que son mercaderejos de poco caudal, los cuales andan como gente vagamunda, inútil y para poco y que las justicias debían muy con rigor saber de qué viven, qué oficio tienen, como lo manda Su Majestad por sus reales ordenanzas castigarlos». Estos tales suelen ser muy desvergonzados y viven mancebados y en los pueblos de indios lo que hacen es «enseñarles vicios y maldades, maestros de toda maldad entre ellos y en sus propios pueblos.»

Se aprovechan de los indios, engañándoles con sus negocios usureros. «Son estos tales como buitres de quien dice un autor antiguo ninguna cosa matan pero van a comer los que otros han muerto, y así estos tales no trabajan pero aguardan a quitar al pobre indio el maíz y otras granjerías que tiene que le ha costado gotas de sangre. Esto porque le vendió un guipil (vestido que llevan las indias) o un sombrero u otra mercadería y Dios sabe a qué precios, y les sacan el maíz en la cosecha y juntan estos tales en algunos pueblos cantidad de maíz en trojes que hacen y lo retienen guardando a que haya hambre. Les quitan estos quebrantahuesos el poco maíz que tienen (y) cierto será el haber hambre, y estos tales se lo revenden a ocho y diez reales, comprándolos antes a los mismos indios a dos tostones la fanega; lástima y mayor que las justicias favorezcan a estos tales y consientan les saquen el bastimento que tienen para pagarse sus deudas».

Sus abusos no acaban en estas usuras porque «estos quebrantahuesos sirven para hacer otras muchas cosas como es entrar a cobrar por fuerza y violencia en sus casas sacándoles el maíz, cacao, achiote y otras cosas que hallan; y aún deben, según entiendo, aguardar que los maridos no estén en el pueblo para con más libertad y desvergüenza ofender a Dios con sus mujeres e hijas, porque los agravios que a estos naturales hacen son muchos y así son parte a que los naturales se disminuyan y acaben». Si con los repartimientos los indios no pueden sacar sus milpas adelante, con los quebrantahuesos pierden las milpas que ya han sembrado y «con estos inconvenientes hay hambres ordinariamente que los acaba sin remedio».

#### **(6) Abusos de los jueces de milpas**

Los jueces de milpas era una institución que se dio excesivamente en el reino de Guatemala. Su finalidad era la de vigilar y obligar a los indios a que cumplieran las ordenanzas reales que compelián a los naturales a sembrar campos o milpas de maíz y otros productos. Se nombraron jueces de milpas por la Audiencia desde 1539 hasta 1670 en que desaparecieron definitivamente; no obstante, hubo largos períodos de tiempo en que no se nombraron y en algunas provincias del reino jamás existieron. Aunque favorecieron el aumento de la producción, los jueces de milpas fueron origen de muchas extorsiones que se cometían contra los indios. En un principio recibían un

suelo, pero pronto fueron los naturales quienes tuvieron que soportar las cargas financieras de los jueces. La política de la Corona fue vacilante, pues aunque objetó en varias ocasiones su nombramiento, acababan imponiéndose las necesidades de la producción y, sobre todo, los intereses económicos que se derivaban del cargo<sup>8</sup>.

Las actuaciones de estos jueces fueron duramente criticadas por fray Juan Ramírez. «Hay otro inconveniente que es haberse proveído unos jueces de milpas, los cuales vienen con el fin que los demás que es esquilmar a unos pobres naturales y a sus comunidades». Los jueces de milpas, aparte de la investigación que hacían de las siembras de los indios y de las penas que podían imponer si no las consideraban suficientes, exigían derechos de visita con productos que cultivaban los naturales que a continuación vendían más caros; les compraban sus productos a precios que imponían para luego venderlos a su antojo e incluso algunos les exigían que les sembraran milpas abandonando el cultivo de las propias, con lo que faltaban a lo que era obligación de su cargo y además causaban graves perjuicios a los indígenas. «Hacía e hizo éste que digo milpas de maíz en la jurisdicción de San Salvador y en ésta de San Miguel para revender a los pobres naturales, desocupándoles de las suyas que estaban haciendo, ocupándoles en las que él mandaba hicieran para él».

«Usan de un rigor con algunos a los cuales (como la sogá quiebra por lo más delgado o por haberlos enviado a servir de tequitinis o por haber estado indispuestos en tiempo que habían de hacer sus milpas) no han hecho la milpa que conviene; los azota en las nalgas con mucha afrenta e ignominia, siendo hombres casados y quizá algunos alcaldes o regidores y les llevan penas y condenaciones». El obispo se queja de que existan personas que escriben a la Audiencia y a la Corona «que conviene haya jueces de milpas, sabiendo que hay más hambre cuando los hay, porque estos tales también dan indios tequitines para que hagan milpas a algunas personas o porque son amigos o porque les prestan dineros o por otros fines».

En suma «que los jueces que llaman de milpas, de la mesta y hermandad son muy perjudiciales a todos los indios y teniendo algunos pueblos cédulas de Vuestra Majestad para que no los haya, con todo eso el Presidente ha proveído algunos y constando la Audiencia los daños que éstos hacen no lo remedia y estos jueces de ordinario son gente vil y apocada (y) con la vara de justicia que llevan se hacen mercaderes y tratantes, los cuales todos Vuestra Majestad debería quitar de toda esta provincia».<sup>9</sup>

## (7) Abusos en los repartimientos

Se conceden muchas vejaciones contra los tequitines alquilones de semana que vienen cada lunes a servir hasta el sábado. Fray Juan Ramírez rechaza estos repartimientos alegando una serie de razones:

Primero, porque «vienen estos tequitines forzados, oprimidos contra su voluntad».

Segundo, porque «vienen los tales más leguas de lo que manda Su Majestad que es que los que están dentro de seis leguas vengan y esto de diez indios uno y hay muchos que vienen siete y ocho leguas y más».

<sup>8</sup> Rubio Sánchez, Manuel: Jueces reformadores de milpas en Centroamérica. *Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1982.*

<sup>9</sup> Las condiciones de trabajo en los obrajes de añil están bien expuestas por Rubio Sánchez, Manuel: *Historia del añil o xiquilite en Centroamérica, Publicaciones del Ministerio de Educación, San Salvador, 1972.*

Tercero, porque «por la falta de no venir algunas veces tan temprano como los alcaldes ordinarios quieren los agotan y maltratan con mucho rigor e ignominia».

Cuarto, «porque algunas veces estos tales no vienen de sus pueblos por algunas causas forzosas, o por ser pocos, estar todos oprimidos con mandamientos de los alcaldes ordinarios y no haber indios, o por estar indispuestos o porque está el cura en su pueblo que les va a administrar los sacramentos y ha muchos días que no oyen misa y se detienen algún día a oírla, de que suelen faltar alguna semana. Por cualquier vez envían luego un alguacil español con salario por ellos y por los alcaldes y los roban y destruyen con condenaciones y cárceles oprimiéndolas con ellos muchos días».

Quinto, porque «estos tales sirven desde el lunes hasta el sábado por un real en servicios los más de ellos de mucho trabajo «de tal manera que pierden mucho pues se tienen que traer su comida y bebida y además abandonar sus sementeras, lo cual supone una pérdida para los tequitines de más de 40 reales». El obispo consiguió que se les diera un real más sobre lo que estaba estipulado de cuatro reales por los ocho días, pero como no les daban de comer «porque cinco reales que se les dan al presente no son bastante jornal para con él comprar la comida que han menester desde que salen de sus casas y hasta que vuelven a ellas que son diez y doce días en ir y venir y en estar, y se ha averiguado que de todo su trabajo los indios no sacan provecho alguno y a sus casas no traen provecho alguno sino mucha hambre y cansancio».

Los españoles les suelen poner tareas difíciles de cumplir: «Es que les dan los labradores grandes tareas de treinta brazas en ancho y treinta en largo y si no las cumplen, los españoles quitan de los cuatro reales los dos porque pocos «dan cinco y como a ellos les parece haciéndose jueces en su propia causa, algunas veces les envían sin cosa alguna quedándose con las mantas que les tomaron en prendas cuando vinieron a poder para que no se huyesen».

Un agravio que se comete con los tequitines es que «ganando el indio cuando voluntariamente se alquila con otro indio de su pueblo o en su mismo oficio en la ciudad un real cada día y de comer y otros en su oficio tres y cuatro reales cada día y su comida y bebida, compeliéndole a servir al español por menos de esto, consta la fuerza y violencia más cara que el sol, sabida y consentida por los que en nombre de Vuestra Majestad están obligados a hacer justicia y no permitir que se han semejantes fuerzas».

No se respetan las normas acerca del número de indios a repartir «si diesen los indios en cada pueblo el diezmo solamente de diez uno, o veinte dos, de cuarenta cuatro, de ciento diez, sería mal en alguna manera tolerable, pero en muchos pueblos se ha averiguado que de diez indios sacan siete y en otros de tres sacan dos y de cinco tres para el servicio personal».

De especial gravedad son los vejámenes a los indios que son obligados a servir en los obrajes en donde se elabora el tinte añil «y los miserables indios lo pagan y carecen de lo que han menester y así mueren de hambres y enfermedades graves por

estar casi todo el año de invierno y de verano en los obrajes». A pesar de haber sido acusados los alcaldes mayores y demás justicias de la gran mortandad que causa en los indios el trabajo en dichos obrajes «disimula de ello». Los indios de las estancias y obrajes «no dejan que los indios vuelvan a sus pueblos y tienen la osadía (de) ir a los pueblos y sacar indios e indias con poco temor de Dios y de las justicias».

En definitiva, «el servicio personal y violento al que son forzados y compelidos los indios quitándoles la libertad de la cual deben gozar como personas libres forzados a servir como esclavos y muy peor que esclavos y demás desto no se les paga el jornal que su trabajo merece» es totalmente rechazado por fray Juan Ramírez.

#### **(8) Abusos con las mujeres indias**

«Las mujeres son forzadas contra su voluntad y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez a quince años contra la voluntad de sus padres y madres por mandamientos de los alcaldes mayores y ordinarios o corregidores; las sacan de sus casas y van forzadas a servir en las ajenas de algunos encomenderos o de otras personas en estancias y obrajes donde muchas veces se quedan amancebados con los dueños de las casas o mulatos o negros». El obispo consiguió con la amenaza de censuras que algunas mujeres fueran restituidas a sus maridos «pero con las doncellitas no hubo remedio porque las habían llevado y hurtado a sus padres y madres y las habían traspuesto y así no podían parecer ni sabían donde estaban».

#### **(9) Abusos con las viudas**

A éstas se les hace una «notabilísima fuerza y violencia y está recibida como costumbre ordinaria que, en muriéndose el marido quedando la mujer viuda si queda criando algún niño pequeño, luego van por ella alguaciles enviados por los ministros de justicia españoles para que vengán a criar hijos ajenos o a servir en casa de españoles dejando sus propios hijos y casas y hacen de ellas pocas desamparadas sin remedio y sin abrigo de sus hijos... Las muchachas pequeñas quedan siempre como esclavas en poder de los que las hurtaron o llevaron».

#### **(10) Abusos que se originan de los muchos ministros de justicia españoles que tienen mando sobre indios**

Carga pesadísima para los naturales es la «muchedumbre de jueces que tienen sobre sí los pueblos que están circunvecinos a los españoles donde tienen mando el Presidente y cada uno de los oidores, los alcaldes ordinarios de las ciudades, dos y tres corregidores sobre un pueblo de hasta ciento y cincuenta indios y el alcalde mayor, juez de milpas, el alcalde de mesta y otros de hermandad de manera que son once ministros de justicia españoles sobre pueblos muy pequeños de indios».

Pasan unos y otros por los mismos pueblos llevándoles muchos reales y por sus derechos y salarios, imponiéndoles castigos a los naturales y «así consumen y tienen consumidas las comunidades y están en suma pobreza y por esta vía son compelidos y forzados a echar derramas que son muchas maneras de tributos y de esta manera es mucho más el tributo que pagan a los ministros de justicia que el tributo que pagan a Vuestra Majestad o a sus encomenderos y en algunas partes están tan pobres los indios que para proveer candelas para las misas que se dicen en sus iglesias piden limosna a las puertas de la iglesia».

### (11) Abusos por los tributos excesivos

Hay un tributo especial «que llaman real», aparte del personal, «en las tierras donde hay cacahuetales, que son árboles que llevan cierta fruta que llaman cacao, la cual sirve de comida y bebida, de moneda como los maravedís y cuartos de España», el cual convierte a estas tierras en tributarias «como si Vuestra Majestad las hubiera comprado o los encomenderos queriendo hacer a los indios renteros de sus propias tierras». Este tributo no está impuesto en las otras tierras donde los indios siembran otros productos, lo cual hace a unos indios, siendo todos iguales, «más agraviados que otros».

Fray Juan Ramírez no tiene pelos en la lengua en declarar que, estando prohibido por la bula del Sumo Pontífice «In Coena Domini» que los príncipes cristianos puedan imponer nuevos tributos a sus vasallos sin el permiso de Su Santidad «parece que los que impusieron este tributo incurrieron en la descomunión allí impuesta y también los que lo favorecen y autorizan». Por lo que «sería muy justo que Vuestra Majestad lo prohibiese totalmente».

Por otro lado, «este tributo que llaman real es injustísimo porque pasa de padres a hijos y al niño de trece años le obligan a que pague todo lo que pagaba el padre, y siendo los árboles sujetos a esterilidad y que no dan todos los años igualmente el fruto, con todo eso son forzados los indios a pagarlo por entero y los obligan a que lo vayan a buscar a otras partes».

En otros lugares se les exige que paguen los tributos en productos que los naturales no cultivan en sus tierras por ser propios de otros lugares, causándoles grandes extorsiones: «No cogiéndose en sus tierras algodón les manda la Audiencia que paguen el tributo en mantas de algodón y lo mismo en tierras donde se han perdido los cacahuetales les fuerzan y compelen a que paguen el tributo en cacao y por esta causa se alejan de sus tierras veinte o treinta leguas para ir a servir personalmente y ganar dineros con qué comprar el cacao o algodón y dejan de hacer sus milpas de maíz en las cuales consiste todo su sustento».

Otra costumbre que se ha introducido en contra de las reales cédulas es la de exigir el pago de tributos a los indios que sirven en las iglesias. «Estos indios que llaman teupanclacas que son los que cantan en la iglesia los oficios divinos, misa y vísperas, etcétera y enseñan la doctrina por su turno al pueblo los domingos y fiestas y cada



día a los niños y niñas; por este trabajo y ocupación no tienen ningún premio; antiguamente estaban libres de tributo pero ahora son forzados y compelidos a pagarlos como los otros maceguals; aquí bien se ve la injusticia y el agravio. Pues todos estos indios cantores hacen en las iglesias todo lo que hacen los clérigos y canónigos excepto en no decir misa por no estar ordenado».

A mediados del XVI se introdujo en la Audiencia de Guatemala, aparte del tributo ordinario, un tributo especial llamado «tostón de servicio», que obligaba a los indígenas. A partir de 1591 una real cédula lo hizo obligatorio y extensivo igualmente a todos los indios de la Nueva España. Protestó fray Juan Ramírez, que lo consideraba un infame atropello. «El tostón de plata que se les pide ahora por vía de tributo, el cual al principio fue limosna y como ahora se pide en plata con tanta fuerza y violencia y en muchas partes no la hay ni se halla, son compelidos y forzados los indios y las indias a vender a menos precio sus hacenduelas y vestidos de sus mujeres y lo peor es que llega la fuerza y la violencia a tanto que según han dicho personas de conciencia y ciencia los indios entregan a sus mujeres e hijas y las viudas sus propios cuerpos para que usen mal de ellas hombres desalmados y por esta vía tan infame paguen el tostón a Vuestra Majestad, el cual va corriendo en sangre envuelto en muchos pecados; debería Vuestra Majestad quitar este tan infame tributo». Insiste el obispo en «el tostón que al principio se pidió a los indios por vía de limosna y ahora se les pide por fuerza con mucho rigor del cual se aprovechan los alcaldes mayores y corregidores para sus granjerías, va corriendo sangre de indios y revuelto en muchos pecados que se hacen para pagarlo; debería Vuestra Majestad quitar».

### (12) Abusos de los receptores de la bula de la Santa Cruzada

Estos receptores se aprovechaban de los indios para que les llevaran sin pago alguno sus bagajes y cargas. «Asimismo los receptores de la Santa Cruzada, como vienen con vara de la real justicia al repartimiento de las dichas bulas, hacen mil agravios y fuerzas a los indios, sirviéndose de ellos de balde en largarlos con petacas y otros que lleven sus bestias de carga, haciendo que todo aquello que llevan las petacas son bula y hacienda de Su Majestad y los dichos indios como tan humildes y leales vasallos del Rey nuestro Señor llevan las cargas y demás servicios sin estipendio alguno, y venido averiguar lo que es las cargas es su mercadería de ropa de Castilla y de la tierra con que se trata y contrata llevando por amparo la bula de la Santa Cruzada y la vara de la real justicia».

### (13) Abusos por la limosna que se pidió para el rey

Con ocasión de la limosna que años antes se pidió para el rey «algunos alcaldes mayores y otras personas hicieron grandes extorsiones y fuerzas a los indios no contentándose con lo que ellos daban de su voluntad, unos cuatro reales, otros ocho, otros diez, sino que los compelían a dar quince, veinte y más». Un alcalde de mayor

de Zapotitlán sacó quince mil tostones con los que compró cargas de cacao que vendió en México, sacando sesenta mil tostones. Ramírez le pide al rey que prohíba bajo graves penas «que ninguno trate ni contrate ni tenga granjerías con la moneda que a Vuestra Majestad se debe, sino que luego, en cogiéndola, se meta en la caja real».

#### (14) Abusos por los malos tratos que reciben los indios

El obispo denuncia que hay algunos españoles que a más de tratarles mal los tienen «por gente de poco saber e inútiles a los cuales llaman brutos, bárbaros e inútiles injustamente. Y es inhumanidad culpar a estos pobres y llamarles brutos y bárbaros y pues no han estudiado las artes liberales y matemáticas no están obligados a saberlas, que quizá a muchos bachilleres se los lleva el diablo y estos con su poco talento les roban el cielo con sólo creer como creen en Dios».

Los innumerables servicios, pagos y tributos que los naturales realizan cada año los dejan en un estado miserable, «pues habrá habido gente y nación en el mundo que tanta pobreza y miseria pasen, quizá sí, pero que lo sufran con tanta paciencia todos en general y con tantos agravios quizá no, que hayan sufrido muchos agravios quizá sí, pero que hayan tantos y tan enormes quizá no».

Luego de enumerar este cúmulo de agravios, extorsiones, arbitrariedades, se lamenta el obispo de que las autoridades reales y las que tienen alguna jurisdicción no le miren con buenos ojos. «Decir que los señores que gobiernan lo ignoran será mal dicho. Pues decir que lo saben y que no lo quieren remediar será descortesía. Ya que «todas estas fuerzas son públicas y notorias en esta tierra y de todo tiene noticia la Audiencia real y con todo eso se disimula y pasa, y porque el obispo ha dado noticia de esto al Presidente y oidores y ha venido a noticia de la ciudad no le tienen algunos el amor que debían al prelado».

### *b.— La disminución de los indios, efecto de las vejaciones y abusos que reciben*

Se pregunta el obispo por la causa de la enorme disminución de indios que estaba ocurriendo: «No carece de misterio y aún pone en mucha admiración a los que hoy vivimos la prisa que estos naturales tienen en acabarse y, aunque es verdad que muchas veces entre hombres doctos y personas de experiencia he tratado esta duda, y aunque es así que algunos me han dicho muchas razones, pero unas diferentes de otras...», sin embargo fray Juan Ramírez desecha dos de las más utilizadas: el castigo de la idolatría y la permisión divina.

(1) Alegan algunos la práctica de la idolatría entre los indios y el castigo que da Dios a su ejercicio en el Antiguo Testamento. «Pareciome frívola su razón porque si bien la consideramos, muchos años a que ni aún rastro de la idolatría no se ha

hallado entre estos naturales, en los cuales y en sus pasados fue recibido con mucha suavidad y gana el santo Evangelio y se ha arraigado en todas las provincias de la Nueva España y éstas (de Guatemala) de que ha resultado mucho ejemplo y fruto en todos los naturales, por lo cual consta no haber entre ellos ni aún rastro y así digo no ser suficiente la razón dicha».

(2) «Otros me han dicho lo ordinario que es providencia y ordenación del Señor que es lo más cierto». Pero tampoco esta razón le convence al obispo pues «lo que más a mí me admira es considerar que muchos reinos, después que el santo Evangelio se promulgó en ellos, va a más y no a menos, y esto es muy cierto y mejor cabía en estos naturales por haberle recibido con tanta facilidad y suavidad». Por otro lado, los naturales tenían en su gentilidad castigos de muerte por faltas muy leves «todo lo cual paró el día que se promulgó el santo Evangelio» y, a pesar de ser sus leyes tan duras según cuentan las «crónicas que hay escritas de la Nueva España (había), abundancia de gente así como de riquezas que tenían y abundancia de todo bastimento».

(3) El obispo observa con agudeza que mientras «algunas provincias van en aumento las más van a mucha disminución». Las más castigadas son aquellas que tienen más trato «con los españoles y el rigor con que las justicias los tratan y éstos van a menos», mientras que «los que en alguna manera dejándose se están en el ser y cantidad que solían, son los apartados de los españoles y del rigor de las justicias». Para Ramírez hay una relación de causa a efecto en la disminución de los indios según la cercanía y relación que mantienen con los españoles y especialmente con las justicias reales. La enumeración que hace el obispo de las vejaciones y extorsiones que padecen los indios, y que hemos detallado en el apartado anterior, son la prueba concluyente de su disminución. Para fray Juan Ramírez la causa de la grave disminución de la población india no es otra que los abusos y malos tratos a los que los naturales son sometidos por los españoles.

### *c.— Los remedios para la erradicación de los abusos y vejaciones que se cometen contra los indios y su consiguiente disminución*

El obispo, en consonancia con todo lo expresado anteriormente propone una serie de medios, a su juicio necesarios, para acabar con la desastrosa situación en que vivían los indios, teniendo presente la realidad concreta en que se desarrollaban el gobierno y la administración de las Indias.

(1) Que, «en cada ciudad o villa se ponga un defensor que con mucho cuidado, caridad y temor de Dios les defienda, teniendo noticia de los mandamientos de las justicias que si convinieren se ejecuten y donde no se repongan».

(2) Que «los alcaldes mayores se repongan o quiten».



- (3) Que «a los alcaldes ordinarios se les quite tanta jurisdicción en asuntos de gobierno».
- (4) Que «a los encomenderos se les quite la tácita o por mejor decir explícita jurisdicción poca o mucha que sobre los indios tienen».
- (5) Que «los pueblos y provincias se tasan en un tributo general equivalente a todos y moderado».
- (6) Que «a los naturales que distan no les saquen con tanta violencia, trayéndoles como les traen tan apenados» (en los repartimientos)
- (7) Que «a los que vinieren (a los repartimientos) se les pague su equivalente trabajo».
- (8) Que «particularmente a las pobres mujeres se dejen estar en sus pueblos y se excusarán los daños referidos».
- (9) Que «los españoles y quebrantahuesos que vienen ellos sean luego echados de los pueblos».
- (10) Que «pues su Majestad tiene mandado no haya jueces de milpas (no) se repongan».
- (11) Sorpresivamente, fray Juan Ramírez habla de otro remedio, bastante expeditivo, que según confiesa le fue comunicado por el virrey del Perú, Marqués de Cañete, al dejar su gobierno: «que hasta que cada uno corresponda al daño que les hicieren como si diesen a uno una bofetada corresponda con otra o una cuchillada o tal, que cosa no tendrá remedio ni se podrán remediar tantos agravios como reciben estos pobres naturales».

**Jesús María García Añoveros**

# La mina gasta muchos indios

## Mineros y campesinos del siglo XVII en las minas de Potosí

Los corregidores, azogueros y mineros de Potosí, siempre han tirado a crecer la saca de metales sin atender a la conservación de los indios y estos a huir de la opresión y trabajo de la mita...

Conde de Lemos, 1670

**E**n torno a 1570, el virrey Francisco de Toledo, para dotar de mano de obra constante y barata a la industria minera, institucionaliza en el virreinato del Perú un sistema de trabajo obligatorio indígena, inspirado en la forma estatal incaica de prestación laboral impuesta.

Según este sistema, los varones de 18 a 50 años, que tuvieran el status fiscal de tributario originario en las 16 provincias señaladas que se extienden en torno a Potosí siguiendo la línea de las tierras altas (ver mapa), debían asistir al trabajo minero en forma periódica (en teoría, una vez cada siete años más o menos de acuerdo al proyecto).

Si este sistema, en la ley escrita, debería funcionar como se ha descrito, en la práctica y a través del tiempo, sufrió toda suerte de adaptaciones y subterfugios causados por la ambición de los mineros y por las ingeniosas soluciones utilizadas por los indios para eludir este gravamen. El anómalo funcionamiento del sistema bajo la administración española y sus consecuencias para el conjunto de la sociedad colonial es el objeto del presente estudio.

El mercado español charqueño se ve estimulado productiva y comercialmente por la cantidad de mano de obra que acude al sector minero. Esta representa una gran volumen de demanda de artículos de consumo (comida, vestido, coca, sal, bebidas, etcétera...) que va a ser satisfecho con el incremento de los sectores productivos tradicionales agrícolas; lo que supone también la activación de nuevas redes comerciales.

La organización de la mita minera supuso un complejo aparato de disposiciones y reglamentos no siempre factibles. También supuso la movilización de un gran número de personas a lo largo de enormes distancias, la creación de una amplia infraes-

estructura (casi siempre insuficiente) para dar alojamiento y servicios a esta población migrante, y desequilibrios en las comunidades de origen por la disminución de su fuerza de trabajo.

Todas estas innovaciones fueron hechas sin reparos por los españoles, ya que en la nueva economía colonial de Charcas, el núcleo y motor estaba constituido por la minería.

El laboreo de las minas tiene larga tradición en la zona. En el período incaico, dentro del tradicional esquema andino de reciprocidad, las minas más importantes eran trabajadas para el Inca y las más pequeñas para la comunidad<sup>1</sup>. Parece que estas minas, especialmente las que pertenecieron a las comunidades, quedaron escondidas a los ojos de los españoles (por lo menos en la etapa de post-conquista), porque a los indios les estaba prohibido por las leyes coloniales tenerlas y explotarlas; sin embargo, en pequeña escala se servían de ellas para ayudarse en el pago del tributo exigido<sup>2</sup>.

## Mano de obra y tecnología minera

La forma de gestión de la empresa minera varía en el tiempo, y por ende en la absorción y en las características de la fuerza de trabajo. La producción minera se divide en períodos diferenciados por los sucesivos cambios técnicos sustanciales que se operan, y, en cuanto a la organización empresarial, por la transformación de los medios y modos de producción.

a) *Período de la huayra*: 1545-1570: desde el descubrimiento de las grandes minas hasta la reforma toledadana (1570). Está caracterizado por el método de fundición en hornos alimentados a fuego de leña llamados *huayras*. Hay allí básicamente dos tipos de trabajadores mineros: los indios de repartimiento (obligados por la mita) y los yanaconas (libres). Ya en 1539 se dan licencias para enviar a trabajadores indios obligados a las minas recibiendo un pequeño salario. Por entonces éstos eran en poca cantidad y por poco tiempo<sup>3</sup>. No es un funcionamiento institucionalizado, pero de hecho se da por encargo del curaca o porque la comunidad tiene necesidad de pro-

<sup>1</sup> «C'est la distinction entre deux categories de mines en fonction de leurs beneficiaires:

1. Celles de l'Inca sont groupées en quelques centres bien déterminés, et exploitées par la population même de la region minière, qui est généralement renforcée par des groupes de familles déplacées à demeure. Le travail des Indiens dans ces mines constitue le

tribut qu'ils doivent au souverain.

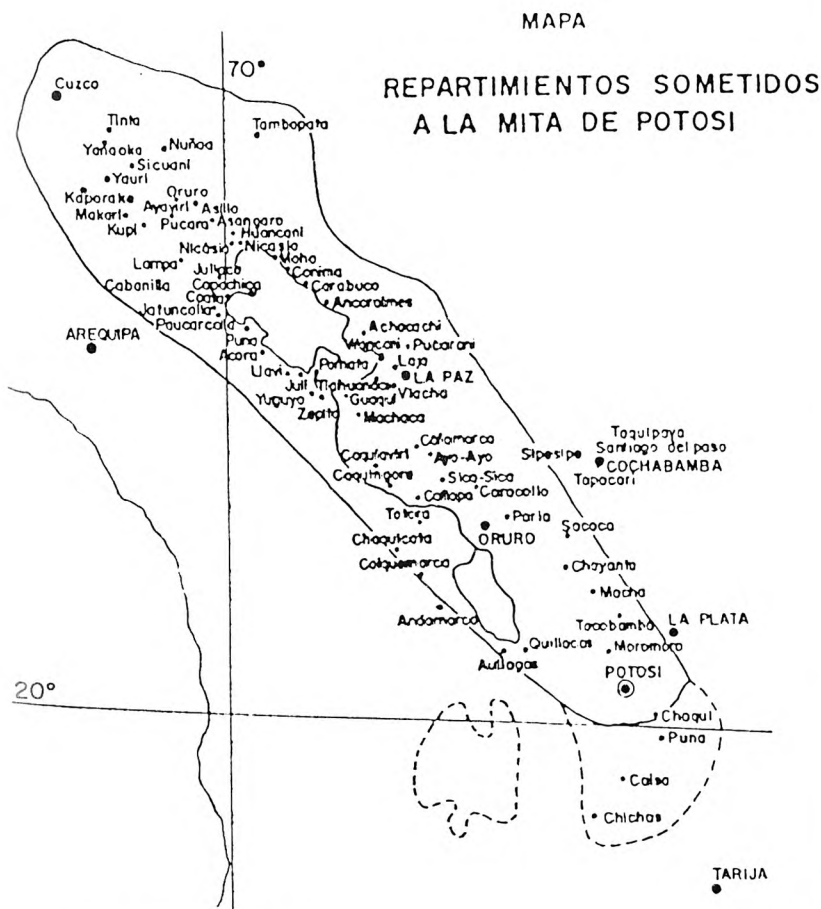
2. Celles des communautés sont au contraire disperses et nettement séparées des mines de l'Inca. Plusieurs communautés se partagent au mieux les divers milieux d'exploitation. Le metal extrait est destiné aux curaca, qui, selon l'antique coutume andienne, pourvoient à la subsistance de ceux qu'ils

emploient». Bertholet, 1978: 952.

<sup>2</sup> [Desde hacía cuarenta años un religioso tenía noticias sobre una mina] «...respondió al provincial que era verdadero sabía del cerro y la mina, pero que no convenía descubrirlo porque los indios de Macha, en cuyo distrito estaba, y cuya era, la labraban (por lo que el vio) para pagar sus tributos

y para sus necesidades, la cual, si se descubría, la habían de quitar a los indios y quedarían privados de su hacienda». Lizárraga, 1987: 82-83.

<sup>3</sup> «A mitades de 1539 el factor Illian Suárez concedió licencia para que hasta 500 indios fueran a las minas...» Barnadas: 1973: 263. Ver también la nota 169 de la misma página.



FUENTE: BARNADAS (1973)

verse de entradas para pagar el tributo al *encomendero*<sup>4</sup> Este servicio fue adoptado en Potosí poco después del descubrimiento del Cerro. Vaca de Castro «mandó echar buena cantidad de indios» a las minas, y en 1549 La Gasca dispuso «la repartición de indios llevados por fuerza a Potosí»<sup>5</sup>. El otro grupo corresponde a los trabajadores libres, aquellos que no por su calidad de yanacunas<sup>6</sup> se instalan en Potosí para trabajar en el laboreo de las minas y en el proceso de concentración de los minerales recibiendo salario. Dentro de este sector se dan dos situaciones: la de condición de siervo del español para quien trabaja, y la otra de libre empresario. La última es beneficiosa porque ellos poseían los medios de producción (herramientas) y de transformación (hornillos).

b) Período del azogue a partir de 1570. Coincide con el reforzamiento de la economía colonial peruana. Está caracterizado por la redistribución del tributo indígena, la imposición estatal de la mita y la introducción del sistema de la amalgama por

<sup>4</sup> Rowe: 1946; Lockhart: 1968, Wachtel: 1973.

<sup>5</sup> Abecia Baldivieso 1988: 58.

<sup>6</sup> Yanacuna: *Status fiscal hereditario para un indigena que no pertenece a ningún ayllu, en tiempos prehispanicos. Estaba bajo la tutela de algún miembro prominente de la sociedad india trabajando en las más variadas tareas (domésticas, agricultura, ganadería transporte). Después de la conquista muchos yanacunas se pusieron al servicio de los españoles en las mismas condiciones anteriores, y sin obligación de someterse al sistema de trabajo obligatorio. Toledo les grava una tasa tributaria de 5 pesos al año.*

azogue para concentrar el metal. Muchas prácticas del *período de la huayra* continúan su existencia: no desaparecen los hornillos con administración indígena, ni los indios independientes; pero ocurre un readecuamiento del equilibrio de poder que cambia los términos de relación entre sectores indio y español, y así: «se inicia en Potosí un activo proceso de acumulación de capital que desemboca en la concentración casi absoluta de los medios sociales de producción en manos del grupo español, mientras que los mineros indígenas que en la etapa de la huayra eran propietarios a pequeña escala de los medios de producción quedan sólo despojos. El salario por jornal se impone como relación dominante». Al mismo tiempo, la nueva escala ampliada de productividad provoca un fuerte incremento en la demanda de fuerza de trabajo que sería abastecida por la mano de obra campesina creciendo en términos absolutos y relativos la magnitud del trabajo forzado, restando brazos a la productividad campesina indígena<sup>7</sup>.

## Numeración mitaya

La mita potosina es uno de los aspectos administrativos que más preocupó a las autoridades del virreinato del Perú a lo largo del siglo XVII. Su manejo levanta serias polémicas cuya magnitud se refleja en la cantidad de expedientes y documentos a que ha dado origen; material que se conserva en archivos americanos y españoles.

Durante todo el siglo que estudiamos, el sistema mantiene las líneas estructurales diseñadas por el virrey Toledo, es decir, turnos de trabajo obligatorio en la minas a los tributarios originarios (la movilidad residencial estaba severamente regulada desde el incario). Quedan de este modo obligadas dieciséis provincias<sup>8</sup> a enviar anualmente una séptima parte de sus tributarios. Por lo tanto un indio iría a Potosí unas cuatro o cinco veces en toda su vida<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> «Por otra parte, la nueva escala de producción ampliada en Potosí conlleva un fuerte incremento en la demanda de fuerza de trabajo, parte importante de la cual se moviliza desde la economía campesina a través de un régimen coactivo; crece así en términos absolutos y relativos, la magnitud del trabajo forzado. Assadourian 1979: 226.

<sup>8</sup> Las provincias que abastecen de mano de obra mi-

taya a Potosí son: Quispicanche, Canas y Canches, Cavana y Cavanilla, Azangaro y Asillo, Paucarcolla, Chucuito, Pacajes, Omasuyos, Pacajes Orcosuyos, Sicasica, Paria, Carangas, Cochabamba, Chayanta, Porco, Tarija, Pílaya y Pazpaya. Esta lista de provincias fue tomada de «Copia de la carta que el Dr. Don Bartolomé de Salazar, Oidor de la Audiencia de Lima, Presidente de la de los Charcas escribió al virrey Conde de Alba en

primero de diciembre de 1660». AGI, Charcas 266, N.º 64-B.

<sup>9</sup> [la mita de Potosí] «repartió en el año 1573, 11.199 indios cada año, correspondiendo este repartimiento a la setima de la gruesa que se había numerado, y el orden fue que de estos 11.199, sirviesen por repartimiento 3.733 ordinarios mudándose cada semana, y que alternativamente se recibiesen unos y descansasen otros;

de manera que mientras trabajase un tercio de la gente, las dos partes descansasen, en cuyo computo, al año les tocaba servir cada indio una semana entrando un indio a tributar a los 18 años, y reservándose a los 50 en los 32 años de vida, venía a tocarle la mina de Potosí, cuatro o cinco años, que no puede considerarse pensión más leve en el varón...» Memoria de Melchor de Liñán y Cisneros: en: Memorias 1859, I: 304.



La elección de las provincias sometidas a este deber se hizo tomando en cuenta los siguientes factores:

- 1.— La densidad poblacional.
- 2.— El factor climático (para poder resistir el duro medio ambiente de los enclaves mineros).
- 3.— El factor geográfico (para un acceso más o menos fácil al área minera).
- 4.— Organización social consolidada de las poblaciones indias.

La selección de estas dieciséis provincias —dejando otras catorce descartadas—<sup>10</sup>, es de vital importancia en el funcionamiento de la dinámica regional. Convierte a la zona en el anillo abastecedor de fuerza de trabajo y de mayor intercambio comercial y monetario con el núcleo Potosí. En líneas generales las provincias señaladas por Toledo no fueron sino una ampliación en el radio geográfico de aquellas áreas que ya brindaban sus hombres a la explotación de las minas de Porco y Potosí iniciada por los españoles en 1545.

La mita toledana en un primer momento fue planificada así:

### LA MITA TOLEDANA<sup>11</sup>

Provincia	repartimiento	número de mitayos	%	tercio	distancia leguas
Charcas	25	4.405	33	1.480	
La Paz	27	3.349	25	1.113	80
Chucuito	7	2.202	16	604	115
Cuzco (Collao)	26	1.759	13	586	180
Canas	12	619	4,5	206	180
Canchis	15	511	3,8	179	180
Condes	13	495	3,7	175	180
<b>TOTAL</b>		<b>13.450</b>		<b>4.343</b>	

El cuadro anterior señala que las zonas más cercanas al centro minero fueron mayormente gravadas. Charcas aportaría un 33% (4.405 indios de 25 repartimientos) mientras que las provincias más allá del lago Titicaca, las de los Canchis (511 tributarios de 15 repartimientos) y los Condes (495 tributarios de 13 repartimientos) aportan un 3,8 y 3,7% respectivamente.

Sin embargo, el factor geográfico y la distancia resultan marginales a la hora de comprobar el funcionamiento del sistema, el cual se resquebraja en breve tiempo, o simplemente nunca llega a plasmarse a satisfacción de como lo había planificado Toledo.

En las zonas más alejadas respecto a Potosí el proyecto estatal no se aplica con celo, pues durante el siglo XVII las provincias serranas de la zona del Cuzco casi no tienen conflictos con las autoridades respecto al cumplimiento de la mita. Éstas apenas si se preocupan por hacerla cumplir, seguramente por la poca magnitud del número de trabajadores y por la gran distancia que los separa del centro minero.

<sup>10</sup> Las provincias no sujetas a la obligación de la mita son: Cuzco, Carabaya La-  
recaja, La Paz [ciudad], Co-  
chabamba, Mizque, Tomi-  
na, Lipez, Altos de Arica,  
Oruro, La Plata, Yamparaes,  
Potosí. En: «Copia de la carta  
que el Dr. Don Bartolomé  
de Salazar Oidor de la Real  
Audiencia de Lima y Presi-  
dente de la de los Charcas  
escribió al Virrey Conde de  
Alba en primero de diciem-  
bre de 1660» AGI, Charcas  
266, N.º 64-B.

<sup>11</sup> Según Capoche 1959: 138.

En la zona de Charcas, o sea la más cercana a Potosí, pronto se deja de cumplir con la obligación mitaya por el excesivo control sobre el individuo. Al ser los indios tributarios continuamente vigilados y molestados por las autoridades locales, buscan salidas optando por la huida a los territorios exentos de tal imposición. Si el virrey Príncipe de Esquilache dice en su *Memoria* (1620) que «hacia treinta años que estos no cumplían con dicha obligación», se podría afirmar que el sistema de la mita en condiciones discretamente óptimas funcionó solamente los primeros quince años desde su imposición<sup>12</sup>.

Así, las provincias de Chucuito y La Paz fueron las zonas verdaderamente mitayas, constantemente empujadas a procurar el *entero* por su mayor número de habitantes, porque al estar más sólidamente estructuradas social y económicamente, procuraban mayores posibilidades de aprovechamiento de esas estructuras por los españoles.

Por la cantidad de hombres asistentes, son los Collas, Lupacas y Pacajes los que conforman la efectiva maquinaria productiva con sólo un 30% de ausentes. En cambio, Caracas y Quillacas apenas si existen entre un 12 y un 18%. Por otro lado, grupos tan alejados de la Villa como los Cañas, están presentes en un 97%. ¿Quiere esto decir que el cumplimiento y/o exoneración de la mita mediante pago está ligada a la capacidad financiera de cada grupo étnico?<sup>13</sup>. Este importante punto se tratará más adelante.

#### CONTRIBUCION TERRITORIAL A LA MITA DE POTOSI

Grupo étnico	Por región y grupo étnico				
	1585	total	Presentes	Ausentes	% Ausentes
Kondes	495				
Kann	796	783	754	29	3
Kanchi	172	159	134	25	16
Kolla/uma	902	804	268	536	66.7
Kolla/urco	1.044	576	230	346	60
Kolla/paucar.	561	510	190	320	63
Lupaga	2.202	1.854	1.194	660	35.6
Pacaj/uma	915	747	411	336	45
Sora*	?	?			
Quillaca	803	803	93	711	88.5
Karanka	994	1.017	742	275	27
Chatka''	542	542	466	76	14
Karakara	887	771	128	643	83
Chicha	20		20	0	0
<b>TOTAL</b>	<b>13.382</b>	<b>10.460</b>	<b>5.844</b>	<b>4.616</b>	

Fuente: Saignes (1985)

\* Hay alguna confusión entre los sora como grupo étnico y las provincias de Paria y Cochabamba

'' Las cifras son válidas sólo para las cabeceras de Chayanta

<sup>12</sup> «...que la experiencia ha mostrado que todos los pueblos que el señor Don Francisco de Toledo redujo cerca de Potosí para este efecto [la mita] fueron los primeros que se despoblaron, y han venido a la conocida disminución... los cuales de 30 años a esta parte no han enterado la mita de Potosí, y son los más molestados por los jueces». *Memoria de Don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache en: Memorias 1859, I, 73.*

<sup>13</sup> Saignes, 1985.

## Etapas de la mita minera

En el desarrollo de la institución de la mita minera potosina entre 1600 y 1700, se pueden identificar dos etapas fundamentales con una duración aproximada de 50 años cada una.

En la tabla *La numeración mitaya*, confeccionada para conocer la numeración y distribución de mitayos a partir de fuentes publicadas y manuscritos del Archivo General de Indias, se aprecia gráficamente que en la primera mitad del siglo XVII, la preocupación española es precisar exactamente el número de brazos que teóricamente debía contener cada turno minero. El número mayor de trabajadores mitayos calculados por turno —de acuerdo a nuestros datos— es de 4.780 hombres junto a 5.600 trabajadores voluntarios y libremente contratados. Tales cifras corresponden al período de mayor producción<sup>14</sup>.

La primera etapa muestra que los esfuerzos se concentran en hacer funcionar el sistema ideado por el virrey Toledo tanto en la esfera burocrática como entre las autoridades regionales. En ambos casos se actúa de manera que el fin principal sea el funcionamiento óptimo del sistema sea hacer efectiva la entrega de los 4.200 mitayos señalados para los tres turnos de trabajo cada cuatro meses, olvidando hasta cierto punto las debilidades e incoherencias intrínsecas de tal proyecto. El sistema, a su vez, genera en sí mismo varios «modos» para evitar su cumplimiento por parte de los tributarios indígenas. Las alternativas son: la fuga hacia territorios no controlados por el Estado (tierra de infieles), o hacia zonas no mitayas, así como la conmutación del trabajo físico por dinero entregado al señor de minas, o por reemplazo alquilando a otra persona.

La segunda etapa se ocupa de informar sobre la cantidad real de trabajadores que participan en el trabajo de las minas, lo que nos acerca mejor a la realidad. El momento de fractura llega a mediados de siglo, y corresponde al cambio de perspectiva en la concepción del sistema mismo. La clase dirigente se pregunta sobre la validez del sistema coactivo, sobre su utilidad y beneficios reales a mediano y largo plazo en el desarrollo de la sociedad colonial dado que se desconocía la ubicación personal del mitayo y su turno. Se abandonan entonces las posiciones teóricas y retóricas para interesarse en conocer la situación de la mita en términos concretos.

El desarrollo de estas dos etapas es:

*Etapas 1: 1600-1649*

De acuerdo a los datos obtenidos por el pago de quintos reales<sup>15</sup>, la producción de plata se mantiene a niveles bastante altos durante la primera década del siglo XVII. En 1606, por ejemplo, los quintos superan en un 9,5% las entradas de 1600, producción que mantiene funcionando 120 ó 130 ingenios de la Ribera y algo más de 10.000 trabajadores en la extracción y procesamiento del mineral. Consecuentemente encontramos que la afluencia de personas y de trabajadores obligados y voluntarios a Potosí es masiva. El número de mitayos es nuevamente incrementado en 1587,

<sup>14</sup> El primer reglamento de mita dictado por Francisco de Toledo se dio el 10 de octubre de 1575, volviéndose a legislar sobre el mismo asunto el 6 de agosto de 1587.

<sup>15</sup> Bakewell, 1988.

aumentándose paulatinamente hasta 1603, momento en que la fuerza de trabajo se distribuye así<sup>16</sup>:

—Indios de repartimiento de a 4 reales de jornal diario:

En las minas del Cerro	4.000	
En los ingenios	600	
En las salinas	180	
Total		4.780

—Indios mingados a 7 reales jornal diario:

En las minas del Cerro	600	
En los ingenios	4.000	
En las salinas	1.000	
Total		5.600

Mujeres y niños a un real, pallas y beneficios de llamas:	4.400	
Arrieros, conductores de víveres, combustible, madera, etc.:	13.220	

TOTAL 28.000

Hacia 1620, la producción potosina baja en un 20% en lo que iba de siglo. Por primera vez desde el *boom* de los años 70 (del siglo XVI) la situación tiende a ser revisada debido al notorio decaimiento de conjunto. La baja ley de los metales, la profundidad de los socavones, las quiebras de los mineros, la falta de fuerza de trabajo forzada y barata llevan al Virrey Príncipe de Esquilache a «hazer relación de la enfermedad que sentía el reino»<sup>17</sup>.

En el repartimiento realizado por el mismo virrey en 1618, asigna 4.250 o 4.300 individuos en lugar de los 4.700 de 17 años atrás. El contador de Potosí, Alonso Núñez de Pastrana afirma decididamente que la causa de la pérdida productiva del quinquenio 1615-20 se debe a la falta de indios que obligatoriamente debían asistir al trabajo minero, así como al «mal entero que hay de ellos» por conmutar la obligación de trabajo por dinero. La autoridad estatal culpa así a la complicidad permisiva entre mitayo y señor de minas como causa de la depresión productiva<sup>18</sup>.

En cambio, el procurador del gremio de azogueros, como representante de los intereses de la empresa privada minera, sostiene que la diligencia de la autoridad correspondiente —el corregidor— es la que predispone al ambiente a una serie de engaños de parte de los mineros, denunciando así el hecho:

hazer visitas en el cerro para ver si los mineros traen en el todos los indios que les repartiesen, demas de que no avia corregidor que le haga con la continuación y cuydado que quieren no es buen medio en este tiempo, porque como el cerro esta comunicado por dentro en viendo los mineros al corregidor que sube a visitar, sacan

<sup>16</sup> «Descripción de la villa y minas de Potosí, año 1603» en: Relaciones geográficas... Jiménez de la Espada, 1965: 375.

<sup>17</sup> Ver: «Libro y relación sumaria que de orden del Exmo. Señor Duque de La Palata... formado por Don Pedro Antonio del Castillo... de todo lo obrado en la numeración general de los indios que se hizo en 1684». AGI, Charcas 270.

<sup>18</sup> «...que la causa de haver bajado los quintos de cinco años a esta parte en tan gran cantidad es por la falta de los indios que están repartidos para la labor de las minas del cerro desta villa y mal entero que hay dellos y assimismo por los que se sacan en lata sin bolver a mingar otros... o alquilar en su lugar aunque V. M. por sus reales cédulas del 15 de julio de 1620 mandó al Príncipe de Esquilache y al presidente e oydores de la Real Audiencia de La Plata iratase del remedio dello hasta aora no lo han hecho...» Carta al Rey de Alonso Núñez de Pastrana, Contador de Potosí, AGI, Charcas 52.

los indios de otras minas por la suya y hazen muestra de veinte indios mas de los cuales estan repartidos que dizen mingados...<sup>19</sup>

La imagen para el control oficial es, entonces, la de una actividad frenética en los socavones. La falta de buen metal parece que quisiera ser remediada con la abundancia de mano de obra barata; solución contraindicada a raíz del fenómeno de la fuga de originarios que empieza a ser notoria en esos años<sup>20</sup>. Esta huida provoca una serie de conflictos entre corregidores que tratan de retener a los indios de otras jurisdicciones<sup>21</sup>. Las quejas llegan además de parte de los caciques que se ven obligados a buscar «por los valles, guaycos y quebradas» a sus comunarios en fuga.

Imposibilitado de cumplir con la obligación de la mita, ellos se ven molestados por los *jueces de comisión* que los obligan a entregar el número completo de personas señaladas y también a pagar los gastos administrativos y los salarios de los funcionarios que toman parte en la misión. Así, en 1618, el cacique Gabriel Cusi Quispe, gobernador capitán de la provincia de Pacajes, tuvo que cubrir los viáticos y salarios de un *juez de comisión* enviado a revisar la entrega de la mita en esa provincia. Los gastos alcanzaron a 2.525 pesos más las «vejaciones y molestias», se lamenta Cusi Quispe. La misión de este juez consistió en buscar los 350 indios que faltaban a los 1.465 señalados a la provincia de Pacajes por cada turno mitayo<sup>22</sup>.

En 1624 el corregidor de la villa Juan de Sandoval envía a Severo Vigil como *juez de comisión* para controlar a los tributarios en diferentes provincias<sup>23</sup>, con el positi-

<sup>19</sup> Carta al Rey de Isidro Garavito, Procurador General del Gremio de Azogueros, 1620. AGI, Charcas 52.

<sup>20</sup> «...hay gran quiebra muchos años ay cada día ba en aumento, procede este daño de que los indios que están ya resabidos y alcanzan toda malicia y también acasados de los corregidores y doctrinantes con que junta el artificio de los caciques y quien no reciben menos molestias, si ya no mayores y son los que se saben valer del favor representando imposibilidad de cumplir las obligaciones que les están impuestas para provecharse dellos de los indios y finalmente huir del trabajo onesto que no es ecesivo el de su ocupación como gente que esto y aun lo que es para su bien... por su incapacidad se ha ausentado...

a los valles que son tierra de labranza y a otras partes y no por falta de ellos que es opinión general que hay hoy más o tanto numero de indios como cuando mayor le a habido y al remedio desto se endereça la reducción de que se platica...» Carta al Rey de los Oficiales Reales de Potosí, 20.III.1620. AGI, Charcas 36.

<sup>21</sup> «... los envarazaban unos corregidores a otros procurando cada uno retener los indios de la Provincia de los otros...» Diciembre de 1623, en: «Libro y relación sumaria que de orden el Exmo. Señor Duque de La Palata... de todo lo obrado en la numeración general de los indios que se hizo en 1684». AGI, Charcas 270.

<sup>22</sup> «...le están repartidos y se sacan cada año pa' la mita de Potosí 1.465 indios los

cuales van con sus mugeres, hijos y ganado y comida pa' ellos y con que solamente trabajan en el dicho cerro la tercia parte de los dichos indios de todo el año y los demás huelgan es tan ecesivo e ynumano trabajo que no se puede tolerar de manera que así por este como por la mudanza de temple se an muerto y mueren muchos y consumida y acabada la mayor parte de ellos de aquella provincia de manera que con que para cada mitayo andan los caciques y principales pa' cumplirlos buscándolos por los valles y guaycos y quebradas no pueden cumplir enteramente la dicha por la cual son dejados y molestados por jueces de comisión que los procesan y hacen muchas vejaciones molestan y causanles muchos salarios y costos de que es causa estar

apurados y alcanzados en tanto grado que los maritar para poder pasar adelante y particularmente el año pasado de 618 por haverse faltado 350 indios sin envargo de haber hecho extraordinaria y esquisita diligencia para buscarlos fue un juez con oficiales para su cumplimiento con ecesivos salarios que les causó de solos ellos, fuera de las prisiones, vejaciones y molestias más de 2.525 pesos...» Carta al Rey del Gobernador de la Provincia de Pacajes Don Gabriel Cusi Quispe. 1621. AGI, Charcas 52.

<sup>23</sup> «Septiembre de 1624... Juan de Sandoval Sergio Vigil... fuese a Quispicanchi, Canas y Canches, Azangaro y Cavana, Paucarcolla, Omasuyo, Pacajes, Caracollo, Cochabamba y Paria...» AGI, Charcas 270.

vo resultado de que ese año sólo faltaron 147 indios de mita ordinaria. El riguroso método quedó en breve fuera de uso por la excesiva complicación, gasto y abuso que supone cargar todo en manos de la comunidad indígena. A partir de entonces se deja tal búsqueda en manos de los caciques, *hilacatas* y segundas personas. Se hacen pequeños intentos por mejorar la situación general del desafortunado mitayo; se quiere viabilizar el pago del viaje de ida y vuelta (que en realidad no se cumple nunca). Se denuncian los excesos que cometen los corregidores, los curas y a veces los mismos caciques «para algún alivio de la mita que tan aprisa va acabando a los indios»<sup>24</sup>.

Será en 1633 cuando el virrey Conde de Chinchón decide revisar profundamente el problema con el espíritu de conservar y defender al indígena, ya que de éste dependía la riqueza y consistencia de estas provincias. Se legisla anulando cualquier tipo de servicio personal (una vez más) y se ordena una nueva *visita general*<sup>25</sup>. Se encarga a don Juan de Carvajal y Sande del Consejo de Indias la tarea de revisar las labores del cerro y hacer un posterior repartimiento de indios a cada uno de los *azogueros* o señores de minas.

El nuevo repartimiento se hace en función del buen uso de la fuerza de trabajo obtenida bajo presión, tratando de evitar especialmente el alquiler de indios, es decir, la cesión de éstos a terceros a cambio de dinero, pues los beneficiados conocidos como *soldados*<sup>26</sup>, no participan de las actividades de la industria minera, pero reciben indios «graciosamente».

No obstante fueran señalados 4.115 indios por turno de trabajo, los *azogueros* inmediatamente dejaron sentir sus acaloradas protestas acusando al visitador de ser contrario a los intereses de la mayoría pues «por culpa suya» habían dejado de funcionar 29 ingenios por falta de brazos. Con este hecho se inaugura una larguísima cadena de contrastadas revisiones y controles que en forma continua se suceden hasta finales de siglo.

Al mismo tiempo explota la latente controversia crónica entre intereses estatales e intereses privados. Los señores de minas que no están dispuestos a ceder sus privilegios se alinean con el presidente de la Audiencia de Charcas don Juan de Lizarazu y el corregidor de la Villa José Sáez de Elorduy, también contador de las Cajas Reales. Por el otro lado, a nombre de la Corona se ubican el visitador Juan de Carvajal y Sande junto al virrey conde de Chinchón, promotor de la *Visita*. Estos últimos pretenden cumplir las órdenes reales preservando la extinción de los indios.

No hay que olvidar que por esas fechas están en plena ebullición en Potosí los conflictos entre los *vicuñas* y *vascongados* por la hegemonía del poder. Los *vascongados* eran los dueños de minas e ingenios y de los cargos públicos, además de dirigir al grupo de los empresarios mineros reunidos en el *gremio de azogueros*. Ellos, junto al presidente de la Audiencia Lizarazu representan el poder local centralizado en Potosí/La Plata, y pretenden conseguir un grado de autonomía que los libere del control de Lima. Los *vicuñas* eran el grupo formado por españoles, extremeños en su mayoría, y criollos deseosos de participar en el gobierno. Éstos se suman a la corriente

<sup>24</sup> «Sobre la mita de los indios que trabajan en Potosí y que no se puede enterar por su falta...» el licenciado Pedro de Salazar. La Plata, 5 de marzo de 1620. AGI, Charcas 52.

<sup>25</sup> «...cédulas del 14 de abril de 1633 para que se quita-sen y tasasen sus tributos». Relación del Estado en que el Conde de Chinchón deja el gobierno del Perú al Marqués de Mancera Hanke 1978, III: 54-55 y 56.

<sup>26</sup> *Soldado: español que participó en las guerras de Conquista o «entradas» y recibe mercedes de la corona en compensación por sus servicios. Estas donaciones son generalmente en dinero o servicio. El término derivó designando en un sentido amplio a todos los españoles sin tierra, ocupación o residencia fija.*

limeña, denunciando los obstáculos y trabas puestas para evitar una conclusión exitosa de la visita. Para el sector privado, toda *visita* fue siempre ocasión de molestia, no sólo porque ponía al descubierto las situaciones irregulares, sino que significaba una alteración del orden regional establecido.

Según los azogueros, la fuerza de trabajo es abundante, «la mita no se entera no siendo la falta de indios que hoy tiene el Piru más que en el tiempo de Don Francisco de Toledo»<sup>27</sup>. Ellos —los indios— están dispersos en las vertientes de los Andes y en los valles cálidos. El argumento se utilizará tenazmente, por muchos años, aun cuando la agudización del problema demográfico en el último cuarto del siglo XVII (1669), y la desarticulación de la sociedad indígena hagan perder su validez<sup>28</sup>.

Es un período activo dentro de las administración estatal. Amenazas, litigios, destituciones se suceden continuamente. El visitador Carvajal y Sande es suspendido de su cargo por orden real y reemplazado por Juan de Palacios. Este último, siguiendo la línea del anterior, informa al rey de las maniquinaciones de los azogueros con los siguientes argumentos:

a) No era posible esconder indios en Potosí (acción imputada al visitador Carvajal y Sande) «porque si hubiera un solo indio oculto o dilatado dieran tantas y tales voces los interesados en ellos, que llenarán los oídos de V. M. desde aquella villa con repetidos y altos clamores».

b) No había tantos indios como los que se pretendían. Además los beneficiados tampoco tenían ningún mérito para recibirlos, «y oy si yo hiciera el repartimiento despolblara otras tantas sino mas cabezas de ingenios por el mal uso que tienen los pobres miserables». No es por tanto «instrumento de quitar la riqueza de Potosí, sino de aumentalla procurando el buen y mejor uso de los indios que se reparten»<sup>29</sup>.

El gremio de azogueros no se aleja de la línea política que pretende la recuperación de la mita por el desahuciado programa de las reducciones indígenas. Sin embargo, las soluciones prácticas como las de corregidor interino de Potosí, Robles de Salcedo, van a ser ahogadas en este mar de intereses. Robles de Salcedo, en 1640, propone que se agreguen a la mita todos aquellos individuos que no tuvieran un status fiscal claro, como los yanaconas de la Corona y los de los conventos e iglesias. Pide que los forasteros asistan al trabajo minero desde el territorio donde se hallasen, es decir, convertir la obligación comunitaria en obligación territorial. El proyecto será realizado más tarde.

El principal objetivo de los *azogueros* en la cuestión de la mita durante la década 1640-50 y años siguientes es la revisión del repartimiento de 1636 hecho por Carvajal y Sande. Considerada por los dueños de minas una «nefasta misión» para la industria, se le inicia un juicio en la sede del Consejo de Indias.

Se intenta además negociar el beneficio de la mita directamente con la Corona. El gremio pide reorganizar una nueva mita que conste de cinco mil personas por turno. Dicha solución, que en otros tiempos hubiera sido ideal, en 1643, resulta inadecuada por la notable reducción productiva del centro minero<sup>30</sup>. Con todos esos bra-

<sup>27</sup> «Consulta en que se propone los remedios más eficaces que ay para el entero de la mita del zerro de Potosí» de Joan de Lizarazu, Presidente de la Audiencia. 1636. AGI, Charcas 266, n.º. 6.

<sup>28</sup> «Provisión del Gobierno superior del Perú en que se mando suspender las rebisitas de los indios de la mita de Potosí que están en diferentes corregimientos». Memorial del gremio de azogueros. Potosí, 30.X.1669. AGI, Charcas 267, n.º. 14.

<sup>29</sup> «Informe del Dr. Juan de Palacios, Oidor de Granada sobre la comisión que le dio el Rey en cédulas de 14 de mayo de 1640 tocando los tres puntos que motivaban el pleito de la demanda de los azogueros». AGI, Charcas 113.

<sup>30</sup> AGI, Charcas 270.

zos disponibles hubiera estado garantizada la reactivación de los ingenios abandonados, pero la circunstancia no lo requería. Las sesenta cabezas de ingenio funcionantes bastaban para procesar todo el metal extraído de los socavones.

La falta de mano de obra parece no ser la causa principal del fracaso del proyecto toledano. Se repite con insistencia que hay gran cantidad de indios que merodean por las provincias mitayas. Las mismas autoridades de gobierno se lamentan amargamente ante el Virrey Mancera (1646) de que el control había escapado de sus manos. La crisis y el decaimiento eran palpables tanto que «era imposible enterar para el repartimiento ni la mitad de los señalados, venía a ser vago y sin fruto el efectuarle»<sup>31</sup>. Cuatro años más tarde, el número de trabajadores mitayos entregados ha llegado a 2.800 en persona y en plata. La minería está al borde del colapso. Además, es peligroso subir al cerro por el mal estado de los caminos y senderos. El corregidor no controla el trabajo, no hay autoridades, los trabajadores de las minas no rinden, los *aviadores* (comerciantes capitalistas) no proporcionan fondos, falta el mercurio y si no fuera porque la fundición de la Casa de la Moneda continúa con su labor, no habría con qué pagar los jornales y se presentaría la parálisis total.

*Etapas 2: 1650-1699*

Inaugurando este segundo período, están las medidas de devaluación monetaria de 1650 que fueron tomadas debido a la baja ley con que fraudulentamente se lanzaba el circulante, haciéndole perder todo crédito<sup>32</sup>. Como era de esperarse, las repercusiones de tales medidas se dejaron sentir rápidamente en los diferentes niveles de la vida económica. El ya frágil estado de la industria minera se resintió al punto de arriesgar una inmovilización total. La producción artesanal y el comercio local, debilitados, tuvieron además que soportar una agudización de la presión fiscal.

<sup>31</sup> [a propósito del principal objetivo de los azogueros es decir, un nuevo repartimiento de mita para corregir el hecho por Carvajal y Sande] «Recogí junto y reconocí papeles antiguos y modernos... pedí informes a ministerios de la Real Audiencia de La Plata y Villa de Potosí, con cuya vista entré en mayor dificultad, porque asentándose por todos que conforme a las últimas retasas de los indios pertenecientes aquella mita y decaimiento grande de las provincias, era imposible enterar para el repartimiento, ni aun la mitad de los señalados a ella, ve-

nía a ser vago y sin fruto el efectuarle...» Relación del estado de gobierno del Perú que hace el Marqués de Mancera al Virrey Conde de Salvatierra 8.X.1648. Hanke 1978, III: 149.

<sup>32</sup> «Los rastros sobre la falta de ley en las monedas de la única Casa de Moneda del Perú que funcionaba en Potosí se pueden encontrar ya en 1621 en la «relación» del Príncipe de Esquilache al terminar su gobierno. Y desde entonces, las evidencias de un fraude que repercutiría incluso en Europa, no se dejaron de notar

(Lohmann, 1976). «Pero fue desde que Francisco Gómez de la Rocha, como contratista proveedor de pastas a la Casa de la Moneda, comenzó en 1640 sus dolosas operaciones, que la corrupción se hizo sistemática y todo el circulante en el Perú era de ley inferior a la marcada, de forma que los caudales en «pesos rochunos» podían tener hasta un 25% menos de su valor marcado. El encubrimiento que las altas esferas del gobierno hicieron del proveedor Rocha no duró mucho ante la presión que la Corona ejerció por el descrédito que la

moneda potosina había alcanzado en las plazas acreedoras de España y en la propia economía española. En 1648 Rocha fue condenado a pagar 472.000 pesos y finalmente perdió la vida por enérgica disposición de Francisco Nestares Marín. Pero no fue sino a finales de la década siguiente que la moneda fuerte, la llamada «columnaria» (por las columnas que llevaba en el sello) se impuso sobre todos los signos monetarios febles, acabando con este capítulo antecedente de la crisis económica general del virreinato». Glave 1986: 95.



La *visita* de Nestares Marín (sucesor de Juan de Palacios) en 1651, hace saber que en Potosí están repartidos 2.600 indios cedula o de mita entre los *azogueros* y 85 *soldados*, además de 1.100 trabajadores voluntarios o mingados (cálculo aproximado del corregidor Sarmiento de Mendoza); 102 ingenios de rueda funcionantes de las 120 plantas; además de «palliris» y «pallaqueros» para escoger el metal y «trajines» para su transporte, sin contar con las innumerables personas dedicadas al comercio<sup>33</sup>.

La abolición del sistema de la mita será el tema alrededor del cual gire la problemática mitaya en esta segunda mitad del siglo. La moción es vigorosamente impulsada por fray Francisco de la Cruz, obispo de Santa Marta, quien por orden del virrey Alba y Aliste (1660) debe empadronar y reducir a los indios de las provincias obligadas a la mita.

En medio de esta caótica situación el obispo de la Cruz decide poner orden denunciando abiertamente y con duro lenguaje las cómodas posiciones de curas y corregidores y la lamentable situación de los indios mitayos. Por primera vez se pone en discusión la legitimidad del sistema y se analiza si es justo y productivo que la mita siga funcionando con el esquema toledano. La *reducción* y el *repartimiento* (de mitayos) ya no son una solución pues es «tan corto el número [de indios] que queda la mita defraudada de tal suerte que no se pueda hacer repartimiento o el que se hiciere sea tal que con el quede destruido el cerro y sus labores, cessando todo en perjuicio casi total<sup>34</sup>.

Fray Francisco de la Cruz —ardiente defensor de los naturales— al tiempo de su *visita* en 1660 se pronuncia por la abolición del sistema obligatorio, ya que es la causa del despoblamiento y pretende anular por completo el privilegio del domicilio «como si fuera culpa perseverar en su pueblo y mérito el ausentarse»<sup>35</sup> «y quantan algunas cosas particulares de horror y espanto que por verse libres de la mita han hecho los indios despeñarse de los zeros y arrojándose a las lagunas y ríos donde se ha ahogado»<sup>36</sup>.

Los curacas y *capitanes de mita* dejaron oír sus voces apenas tuvieron conocimiento del tema a discutirse (la abolición de la mita). La noticia fue recibida con inquietud

<sup>33</sup> *Visitados por Francisco Sarmiento de Mendoza. I.XII.1660. AGI, Charcas 266, n.º. 64-B.*

<sup>34</sup> *Carta al Virrey de Bartolomé de Salazar, Presidente de la Audiencia de Charcas. I.XII.1660. AGI, Charcas 266, n.º. 64-B*

<sup>35</sup> «La causa de estar despoblado este Reyno en las provincias que mitan a Po-

tosí... es privilegio del domicilio que el indio que estuviere ausente diez años de su pueblo y habitase en otro lugar, hacienda o estancia pague la tasa y no haya mita y por gozar e el an desamparado sus naturales... por algunos virreyes, y los más son interesados por el servicio que de los indios tienen en sus haciendas, no se a podido ajustar en Li-

ma por los pareceres contrarios que a avido a mi propuesta... sin embargo tengo que aplicar a la mita los que son fugitivos de ella, por aliviar a los que presentes las sirven toda aunque no se confirme por hazer lo que me parece devido mientras no se quite la mita...

...equivale a la ley que dijese el indio que perseverase

su pueblo haya la mita, y el que no sea libre como si fuera culpa perseverar en su pueblo y mérito ausentarse». *Carta al Rey del Obispo Francisco de La Cruz. I.IV.1660. AGI, Charcas 266, n.º. 48.*

<sup>36</sup> *Carta al Rey del Virrey Conde de Alba y Aliste. Lima, 2.III.1660. AGI, Charcas 267, n.º. 9-A.*

y esperanza, y las comunidades ofrecieron corresponder con doblados quintos si los repartiesen en las minas que estuviesen dentro de sus provincias<sup>37</sup>.

La mita respondía a un juego de intereses de amplio radio y alto nivel, y que en su ya centenaria existencia había pasado a formar parte de la estructura económica. No sería, pues, posible hacerla desaparecer de la noche a la mañana por decreto gubernamental, como lo demostró la historia en su curso.

Por la magnitud del asunto, no pudo suprimirse el servicio de trabajo obligatorio. Sin embargo, el Obispo de la Cruz, inmediatamente después de su llegada a Potosí en 1659 hizo un nuevo y rápido recuento de los indios que efectivamente se presentaban semanalmente a cumplir la obligación del trabajo minero. Según el corregidor, éstos deberían ser 2.800<sup>38</sup>, pero controlando las memorias y los padrones que los caciques y capitanes enteradores llevan, se vio que faltaban 960 indios, número que fue automáticamente eliminado del total por fray de la Cruz con gran disgusto y reclamos del gremio de azogueros. En el informe enviado por éstos al rey cuatro años más tarde, en 1664, confirman la falta de esos 960 suprimidos que representan un tercio de la fuerza de trabajo mitaya<sup>39</sup>.

En esos cuatro años la Corona pierde por concepto de quintos —según cálculos hechos por los azogueros a partir de los libros de Cajas Reales— 900 mil pesos corrientes (538 mil pesos ensayados); y pierde además las entradas de los otros impuestos que se originan en el movimiento comercial. La cifra señalada es de 3,5 millones de pesos<sup>40</sup>, —¡monto no despreciable!

<sup>37</sup> «La proposición de Don Pedro de Montalvo, Alcalde Mayor del Cerro y Minas de la Villa Imperial de Potosí sobre lo que los a casi-ques, curacas, capitanes y gobernadores de las provincias que a ella mitan querían que se les repartiesen los indios a las minas que están dentro de sus provincias ofreciendo corresponder con doblados quintos de los que al presente causan...» Carta al Rey del Virrey Conde de Alba y Aliste. Lima, 23.VIII.1658. AGI, Charcas 266, n.º. 40.

<sup>38</sup> «...luego que llegó a ella que fue... 165, en cuió tiempo según los ajustamientos que se hizieron por mandado del corregidor se entera-

ban 2.800 indios efectivos y continuos cada semana de dicha mita y aunque el señor obispo hizo algunas diligencias previas en orden a empadronar y hazer nuevo repartimiento lo que primero executó con efecto de hazer rattsos de indios entre los ynteresados alivian-do los indios capitanes enteradores de que resulto quedar rebajada la mita efectiva en cantidad y número de 800 indios poco más o menos y desde entonces conforme a otros tales ajustamientos que se han hecho no se enteran más de 2.000 algunos más o menos que no se puede reconocer líquido el número por la diferencia de semanas y accidentes que acaecen...» Informe del Gre-

mio de Azogueros al Conde de Santiesteban. Testimonio notarial. 1664. AGI, Charcas 268, n.º. 61-A.

<sup>39</sup> «se resolvió enbiar a esta Villa con amplia comisión al Reverendo Obispo don Fray Francisco de la Cruz electo de Santa Marta cuya violenta resolución luego que llegó a Potosí que fue el año de 1659 sin más informes que reconocer en ellos faltaban 960 indios que unos vivían en Potosí y otros en distintos lugares los revajó obligándolos a que no los enterasen con que de golpe faltó el tercio de las labores de las minas faltando estos peones que las trabajasen de que se consiguió naturalmente 890.541 pesos de revaja de quinto y al comercio

3.562.164 pesos en cuatro años que an corrido desde 659 hasta el de 663». Carta al Rey del Gremio de Azogueros. Potosí, 31.XII.1644. AGI, Charcas 267, n.º. 41.

<sup>40</sup> «que el año de 659 llegó a esta villa el señor Don Fray Francisco de la Cruz Obispo de Santa Marta... y en virtud de su comisión revajó 960 indios del entero acostumbrado y desde entonces hasta al año presente que son cuatro se hallan menos de quintos 890.541 pesos corrientes que a cada uno le da 222.635 pesos conste esta verdad de la cuenta que sacamos de los libros reales...» Informe del Gremio de Azogueros al Conde de Santiesteban. 1664. AGI, Charcas 268, n.º. 61-A.

Aprovechando la coyuntura, el *gremio de azogueros* radicaliza su posición exigiendo el buen funcionamiento de la mita, mas percibe claramente que el sistema necesita un reajuste total dada la desorganización de las comunidades por el fenómeno de la fuga de originarios. Las causas por las cuales el sistema no funciona, según los industriales mineros son<sup>41</sup>:

- 1) Haber huido los indios a las provincias exentas, y no por disminución.
- 2) Los caciques cobran el tributo de los ausentes (porque saben donde están) y se quedan con ello.
- 3) Los corregidores y curas usan a los indios en sus «trajines» comerciales y los asientan en las minas.

Estas causas, junto a otras, constituyen el pleno reconocimiento de la situación de descomposición del sistema mitayo. Se conformarían —dicen los propietarios— con que se restituyan a los indios ocultos en las provincias no gravadas, y que sean obligados a mitar los *yanacunas* y los *forasteros*. ¡Ese es el núcleo del problema! ¿Imponer la obligación mitaya territorialmente o por origen?

Devolver cada indio a su lugar de origen para empadronarlo después del proceso casi secular de migración, era imposible después de casi un siglo de huir o camuflarse ante el registro fiscal. Sin embargo, más que la dificultad de devolver a cada uno a su comunidad, quizás olvidada por el paso de las generaciones (fenómeno muy limitado pues difícilmente se rompe con ella), el problema parece ser la alteración que comportaría el mover todo un esquema económicosocial asentado en los primeros cincuenta años del siglo XVII<sup>42</sup>.

En los años sucesivos, el número de mitayos continúa disminuyendo. En febrero de 1660 se registran 2.477 indios: 1.294 en persona y 1.153 en plata. En mayo de 1661 fueron 2.134: 1.252 en persona y 882 en plata<sup>43</sup>.

Si para los trabajos de la industria argentífera eran necesarios 3.000 mil indios —de acuerdo con el Virrey Conde de Santisteban<sup>44</sup>—, los mitayos cubrirían un 70-80% de las necesidades. Pero, de éstos sólo un 50% son fuerza de trabajo efectiva, es decir, personas físicas; *el resto es dinero*. De aquí el gran interés de los *Azogueros* por mantener la mita, que si bien no se había aceptado oficialmente era una preciosa fuente de ingresos.

Más tarde, el oidor de Lima y a la vez presidente de la audiencia de Charcas, Bartolomé de Salazar, es nombrado visitador general con el fin de continuar la labor de fray Francisco de la Cruz en la tarea de reorganizar Potosí, asunto que ya tenía demasiados años de tanteos y revisitas. El visitador de Salazar encuentra el asiento minero con un clima alterado por las decisiones del obispo de la Cruz; las minas abandonadas, la mita disminuida en medio de «la malicia de los caciques que no enteran» y de la corrupción de los corregidores. A esto se añade el estado de pobreza general que provoca la seguía en que vivieron el año 1661<sup>45</sup>.

Por iniciativa gubernamental se inicia en 1661, un proyecto de reestructuración ba-

<sup>41</sup> Ver el Informe del Gremio de Azogueros al Conde de Santisteban. 1664. AGI, Charcas 268, n.º. 61-A.

<sup>42</sup> «...con una cédula real despachada en 18 de febrero de 631 al Sr. Conde de Chinchón mandándole en ella S. M. que si faltasen indios en las provincias señaladas que se pueden repartir en otras en la séptima parte y habla de cédula en el repartimiento de guancavelica donde se reconocen más incombenientes que en éste y no es tan apretada nuestra pretensión pues nos contentamos con que se nos restituyan los indios ocultos en las provincias exemptas y en los padrones de los yanacunas de que se sigue que obligando a los indios yanacunas del Rey a la mita justamente con los que se hallasen con nombres de forasteros así en las provincias asentadas como en las afectadas a la mita compartiéndose el trabajo personal entre muchos individuos será suave y llevadero advirtiéndoles que no han de servir en el cerro mas de cuatro meses cada siete años tratándolos bien, pagándolos enteramente sus jornales...» Informe del Gremio de Azogueros al Conde de Santisteban. 1664. AGI, Charcas 268, n.º. 61-A.

<sup>43</sup> Carta al Rey del Obispo Fray Francisco de la Cruz. 30.X.1661. AGI, Charcas 267, n.º. 16.

<sup>44</sup> Carta al Rey del Virrey Conde de Santisteban. Lima, 23.III.1662. AGI, Charcas 267, n.º. 23.

<sup>45</sup> Carta al Rey de Bartolomé de Salazar, Oidor de Lima y Presidente de la Audiencia de Charcas. Potosí,



sado en cinco puntos, los que más tarde servirán de base al empadronamiento del duque de la Palata, en 1684. Los puntos son<sup>46</sup>:

- 1) identificar y contar las minas e ingenios del distrito, señalando propietarios, monto de producción, cantidad de quintos que pagan y el tratamiento que reciben sus trabajadores.
- 2) calcular el número de indios que cada mina e ingenio necesita en base a su potencial productivo.
- 3) averiguar el número de indios a empadronarse en las 16 provincias obligadas y las otras circunvecinas donde amparan originarios fugitivos.
- 4) decidir cuántos indios se deben obligar a la mita y de dónde.
- 5) dar y repartir a cada *azoguero* el número de indios que conviene de acuerdo a sus méritos.

Teóricamente el plan resulta coherente y adecuado a sus fines, pero no se toman en cuenta las complicaciones del ambiente y las resistencias locales. Prácticamente, encontrar personas idóneas e incorruptibles para realizar una tarea ecuánime, y reunir los fondos necesarios, son las dificultades iniciales. El obispo de la Cruz calculó que los salarios de los treinta funcionarios que por dos meses iban a realizar esta labor suman 66.600 pesos<sup>47</sup>.

Hay 24.000 indios fugitivos en las rancherías de Potosí, que «con ellos sólo se puede llenar el número de la mita que se compone de poco más de 2.500»<sup>48</sup>, ya que la industria minera ocupaba 3.424 personas en 1668<sup>49</sup>. Sin embargo, la institución estaba tan deteriorada que el visitador Bartolomé de Salazar se negó a mover cosa alguna perteneciente a la mita porque no quería que «el enfermo muriese en las manos» ordenando así suspender la *visita*.

Se polariza la división de opiniones entre quienes insisten en mantener el sistema y quienes pretenden su abolición convirtiendo al trabajo minero en un mercado de trabajo de libre contratación. La polémica se extiende también entre los miembros del Consejo de Indias, quienes condenan duramente el trato inhumano dado a los indios y la miserable condición del tributario, para quien asistir al turno de la mita minera significa una gran pérdida económica. Tal declaración del 8 de junio de 1673 está de acuerdo con la política legislativa de defensa del indio proclamada desde los primeros tiempos de la conquista, pero sin resultados prácticos.

El peso de la mita empeora con la indiscriminada *venta y composición de tierras* que se realiza durante el gobierno del marqués de Mancera (1645). Los indios, privados de las tierras que les servían para producir excedentes, ya no disponen de dinero para comprar la exoneración o «liberación» de la obligación mitaya. Se deja de asistir a la villa donde las autoridades oprimen cada vez más a los curacas usando la tortura y éstos se ensañaban con los miembros de la comunidad confiscándoles sus pertenencias, haciéndoles pagar por ausentes, doblándoles los turnos de trabajo, o imponiendo jornadas laborativas de 24 horas. De esta manera, en 1677 sólo era posible contar con 1.500 indios de mita<sup>50</sup>.

1.VI.1661. AGI, Charcas 267, n.º. 24A.

<sup>46</sup> Carta al Conde de Santiesteban del Dr. Don Bartolomé de Salazar, Presidente de la Audiencia de Charcas. Potosí, 1.VI.1661. AGI, Charcas 267, n.º. 24A.

<sup>47</sup> Carta al Rey de Bartolomé de Salazar, Presidente de la Audiencia de Charcas. AGI, Charcas 267, n.º. 24.

<sup>48</sup> Ver la «Advertencia que hace el Conde de Lemos a la relación del estado del reino...» s. f. [1668] Hanke 1978, IV: 265.

<sup>49</sup> «Visitas de Don Luis Antonio de Oviedo y Herrera, corregidor y Justicia Mayor de la Villa... hecha en 23 y 25 de enero para reconocer el número de indios... están ocupados». AGI, Charcas 267, n.º. 47A.

<sup>50</sup> Carta al Rey de Bartolomé de Poveda, Presidente de la Audiencia de Charcas. La Plata, 22.II.1677. AGI, Charcas 267, n.º. 52.

La opinión pública potosina afirmaba —según su corregidor Cristóbal Messia—, que el decaimiento de la industria minera se debía a la falta de indios<sup>51</sup>. Por ello, después de años de agotadoras y estériles discusiones, no restando otra salida y pese a la resistencia del *gremio* y a su alto costo monetario, se emprende la *visita y numeración* en 1681 por la personal decisión del virrey duque de La Palata.

Ante la circunstancia, los *azogueros* insisten en mantener y obtener aún más beneficios. Piden la restitución de los privilegios abolidos por Carvajal y Sande en 1633<sup>52</sup>, además de la entrega de cuatro mil indios por turno para mantener las 73 cabezas de ingenio funcionantes en 1680. Cada unidad demanda 50 hombres, que suman 3.650; los 350 sobrantes serían para repartir entre los *soldados* como dotación graciosa de la Corona en recompensa de los servicios al reino (concesión obsoleta por el largo tiempo transcurrido desde la conquista).

Concluye el Duque de La Palata su misión asignando 2.829 indios por turno a régimen suavizado, pero los *azogueros* siguen clamando por una mita como la de antaño. Envían a gestionar el asunto a la capital del virreinato al temido y rígido Conde de Canillas y Torneros a cambio de un pago de 30.000 mil pesos. En Lima el pedido fue muy mal recibido pues hasta el mismo virrey se inclinó por una supresión de la mita, tanto que la villa estuvo tres horas sin ella en medio del regocijo popular.

Canillas y Torneros no pudo conseguir su objetivo de volver al antiguo régimen mitayo, pero tampoco se abolió el sistema. La decisión limeña motivó gran descontento de los dueños de minas que cerraron 42 socavones (pobres) y 30 ingenios dejando funcionantes 60, —36 de los cuales con indios de mita—.

## El proceso de monetización y el sistema obligatorio

Con la normativa institucional que a inicios del último cuarto del siglo XVI puso en vigencia el virrey Don Francisco de Toledo, la industria minera potosina cambia cualitativamente con la introducción del sistema de la amalgama con mercurio y la implantación de la mita minera, en oposición al proceso de fundición de la huayra y de la libre empresa indígena.

El nuevo sistema de amalgamación, de más rentabilidad por su mayor capacidad de concentración de metal, requiere una infraestructura complicada representada por los *ingenios*, es decir, complejos industriales para moler, amalgamar y lavar el metal. Esto hace que los medios de transformación se concentren en manos de la clase dirigente que está en condiciones de invertir capitales para construir tales plantas.

Los antiguos *punkus* y *varas*<sup>53</sup>, verdaderos mineros profesionales que en la fase extractiva participaban directamente de los beneficios en metal junto a los españoles (también potenciales empleadores), van a ser asimilados a la categoría inferior de simples asalariados<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Carta al Rey de Diego de Cristóbal Messia, Corregidor de Potosí. Potosí, 1.III.1687. AGI, Charcas 270, n.º. 24.

<sup>52</sup> Ver f. 49 del «Libro y relación sumaria... de todo lo obrado en la numeración general de los indios que se hizo en 1684», AGI, Charcas 270.

<sup>53</sup> Punkus y varas: son indios mineros profesionales que residen en Potosí, y que se benefician directamente del mineral explotado, comprometiéndose a ceder una parte del mismo al azogueiro o señor de minas. Estos mineros trabajan en la mina en forma independiente llevando consigo las herramientas y los otros elementos indispensables. El mineral extraído era colocado en el «khatu» o mercado de metales de rescate, para luego ser procesado por el método de la «huayra», esto también en manos de expertos indígenas. La recompensa por el trabajo minero era siempre en mineral, aún para las personas que trabajasen como independientes. Ver: Assadourian, 1979.

<sup>54</sup> [Los yanacunas en los primeros tiempos] «...sacaban [con huayras] unos tejos de plata algo de baja ley, y de estos tejos daban a sus amos el jornal que les estaba tasado...» Descripción de la villa y minas de Potosí, año 1603 en: Jiménez de la Espada, 1965: 373.

<sup>55</sup> «...se inicia en Potosí un activo proceso de acumulación de capital, que desemboca en la concentración casi absoluta de los medios sociales de producción en manos del grupo español, mientras que de los mineros indígenas la etapa de la huayra, los cuales eran propietarios a pequeña escala de los medios de producción, quedan sólo despojos. El salario por jornal se impone como relación dominante». Assadourian, 1979.

<sup>56</sup> Carmagnani, 1976: 20.

<sup>57</sup> Jara, 1965.

<sup>58</sup> Assadourian, 1979.

<sup>59</sup> «Así como se organiza lo que se llamó en Nueva España el cuatecuil o alquiler forzoso, que todavía alcanzara la mayor extensión en el Perú —combinando con anteriores costumbres indígenas— con el nombre de mita, institución distinta de la esclavitud y de la encomienda de servicios personales que quedaban atrás en el proceso que venimos reseñando, no obstante las inevitables supervivencias. La ventaja que ofrecía al indio esta nueva forma de trabajo, si se la compara con el sistema anterior, era que percibía un jornal y la autoridad pública moderaba el tiempo y la clase de servicios. Pero no pudo prescindir entonces de la coacción, aunque lentamente en ciertas faenas aparecía el trabajo voluntario...» Zavala, 1972: 167.

Con la nueva organización, la minería se vio obligada a conseguir mano de obra a través del servicio de la mita minera, movilizándolo masivamente ésta desde el sector indiocampesino, es decir, desde las comunidades indígenas. Así, el sector social dominante se apropia no sólo de los medios materiales de producción sino también de los medios sociales imponiendo el salario por jornal como una relación dominante<sup>55</sup>. Bajo este esquema la renta encomendera —basada exclusivamente en el tributo indígena— se transforma positivamente con un viraje hacia la monetización, reemplazando parcialmente el pago de la tasa en excedente agrícola (tasa de monetización indirecta) al pago en dinero (pago de monetización directa).

Siguiendo a Carmagnani<sup>56</sup>, la economía campesina queda así perfectamente encuadrada en el esquema colonial donde se distingue:

a) Una *economía indígena natural* cuyo excedente pasa al grupo dominante, el cual lo utiliza para sus propias necesidades y para distribuirlos entre otros grupos sociales no directamente vinculados con la actividad productiva, y

b) Una *economía indígena primitiva* cuyo excedente se intercambia directamente entre grupos étnicos, entre comunidades y/o entre sus miembros.

El salario monetario percibido por el trabajo minero obligatorio debe servir para pagar el tributo al encomendero, cuyo destinatario podrá ser la Corona española o un beneficiario privado. Se convierte así en el llamado *salario colectivo*<sup>57</sup>, pero tan minimizado, que difícilmente llegará a transformarse en un modo comunitario de acumulación de capital con el cual desarrollar otras empresas de mayor envergadura. Contrariamente, el servicio de la mita, que es el canal natural de llegada al circuito monetario, aporta gastos extras a la economía campesina provocando el rechazo de parte de la sociedad india.

Siendo cierta esta invocada resistencia, igualmente es real que el jornal minero no puede albergar ninguna calidad magnética para la racionalidad económica de la población aldeana; para ésta, dejando de lado la natural adhesión a sus propias leyes de reproducción la suma de los jornales anuales de los trabajadores mineros voluntarios, medidos en medios de vida, no sobrepasa en modo alguno los valores de uso que produce la familia campesina en una tercia o cuarta parte del tiempo anual<sup>58</sup>.

Las diferentes opiniones respecto al problema del trabajo indígena provienen de la diferente intensidad que en los análisis se da a los elementos que conforman este complejo, subrayando unos, eclipsando otros, hasta formar una representación dinámica de esta sociedad colonial.

Para unos, la imposición del sistema de trabajo forzoso y obligatorio representa la liberación del indígena de la misérrima condición del servicio personal. Al introducirlo en la economía mercantil y monetaria y darle el status de asalariado —organizando estatalmente su participación—, se lo libera de la calidad de *posesión privada* del patrón o *encomendero*, ofreciendo una mejoría en la condición del indio<sup>59</sup>.

Para otros, la imposición de una economía monetaria en la dinámica colonial fue el gran fenómeno de aculturación que llevará a la desorientación y la anulación de

sus defensas como grupo étnico, al ver destruido su sistema comunitario basado en una economía de redistribución, y ser reemplazado por uno individualista de tipo mediterráneo, más o menos camuflado de comunitario.

¿Por qué los indios querían estar en las minas? Para satisfacer las exigencias de la presión fiscal. Aspecto que irá mutando a lo largo del siglo XVII a medida que éstos logren introducirse en la dinámica de la economía interna, «a esta luz, resulta artificial y formal una inquisición acerca de la “libertad” indígena para establecerse en Potosí»<sup>60</sup>.

## El problema salarial

La introducción del sistema de amalgamación para la concentración de la plata en las minas de Potosí fue un viraje copernicano (Barnadas) en la industria minera. Se plantea en términos cuantitativamente más amplios y se asienta en manos de españoles. Había descoyuntado la estructura vigente poniendo a los indios fuera del juego económico y reduciéndolos a meros asalariados. Antes de 1575, el grupo indígena disponía de la técnica e instrumentos para la explotación de la mina y de la tecnología suficiente para purificar el mineral por el método de fundición conocido como *huayra*.

En los primeros años de la minería potosina los trabajadores indígenas *punkus* y *varas* pactaban con el señor de minas la cantidad de metal que éste recibiría semanalmente a cambio de la libre explotación del paraje obtenido en concesión de la Corona; o bien, se vendía el mineral al *huayrador* para su fundición. Detrás de ello se creó un enorme mercado de metal donde, con cierta igualdad de condiciones, participan indios y españoles; perspectiva peligrosa para la imagen de poder concebida por la clase dirigente<sup>61</sup>. La sola idea de que estos exitosos empresarios indígenas tuvieran posibilidades de progreso y estuvieran «como españoles», escandalizaba a la mentalidad de la época, filtrada a través del oidor Matienzo, inspirador de Toledo.

La industria minera en Potosí contempla una remuneración monetaria por el trabajo cumplido ya sea voluntaria u obligatoriamente. El mitayo recibe una compensación de 4 reales diarios, mientras que el trabajador libre percibe 12. La aplicación de un salario impuesto y controlado por el Estado estimula la definición y plena identificación de las dos principales categorías de trabajadores: la mitaya (forzada) y la mingada (voluntaria); los dos polos de acción entre los que se desplaza el problema salarial durante el siglo XVII. Ambas categorías coexisten desde el inicio de la explotación del centro minero, cuya remuneración salarial era pagada total o parcialmente en mineral.

Ante la decisión toledana de fijar un jornal diario de 3 pesos para los mitayos, llega la rotunda negativa de parte de los señores de minas, prefiriendo rebajar el salario a medio peso o 4 reales y dejar que el trabajador aproveche «como lo había hecho siempre» de una parte del metal extraído para su propio beneficio. Esta porción de mineral, llamado *corpa*, es la cantidad de metal que el indio roba sistemática-

<sup>60</sup> Assadourian, 1979.

<sup>61</sup> «Viven en el cerro esparcidos en diferentes rumbos ciertos indios que llaman palladores porque pallar quiere decir rebuscar, y su principal servicio (o lo menos la voz con que se permiten) es andar buscando sobre la haz de la tierra metales pobres que después venden a los que traen labores, para mezclarlos con los de más valor se valgan de ellos. Debajo de este título, y de tan provechoso ministerio, se encubre un delito muy perjudicial a los dueños de haciendas y minas, porque sus indios, y aún los propios mayordomos les hurtan las mejores piedras de metal que sacan, y los rescatan con estos de palladores, y no lo hicieran quizás si faltara aquella, demás que ellos propios entran por las minas y a los barreteros y secadores les quitan a veces por fuerza lo mejor, trocándolo por plata o géneros que han de apeteer por gusto o necesidad» Memoria de Juan de Mendoza, Marqués de Montesclaros en: Memorias, 1859, 1:43.

<sup>62</sup> El documento Fianza de haz dice: «Don Tomás de Bustamante Pichardo en favor de Don Gerónimo Gómez Trigoso y Don José Roque Arismendi, presos en esta capital por la culpa que se les atribuye en el destrozo hecho por los cajchas en los puentes y estribos en la labor nombrada alkjo-barreno, Cerro de Potosí.» La Plata, 20.VIII.1751. ANB, ALP Minas, t. 25, n.º. 8.

<sup>63</sup> «Recurso ante la Audiencia de La Plata. Don Manuel Tovar y Murguía cabo mayor de milicias en Potosí, sobre los atropellos en contra de su persona cometido Don Ventura de Santelices y Venero, corregidor de dicha villa, por haberle hecho saber que el vecindario de ella atribuía al mencionado corregidor estar de parte de los cajchas que hicieron alboroto de sublevación durante las noches de 24 y 25 de febrero de 1751.» ANB, ALP Minas, t. 25, n.º. 6. También, acuerdo de la Audiencia de La Plata sobre los excesos y alborotos de los ladrones de metales llamados cajchas en Potosí. ANB, ALP Minas, t. 10, fs. 356-359 y 362 y ANB, ALP Minas, t. 11, fs. 12v.

mente al patrón y que después lo vende en el mercado de metales o *mercado de rescates*. Es pues, éste, otro canal por el cual el mitayo accede a la transacción monetaria.

Es natural que bajo un régimen de ese tipo se permita abiertamente la apropiación paralela de la producción, pero, a medida que el costo de explotación encarece y los filones se vuelven menos ricos, los mismos propietarios tienden a incrementar el jornal y controlar la cantidad de mineral de la *corpa*, actividad en que los indios ponen todo su empeño para apoderarse de la parte más rica.

La compraventa del margen salarial extra o *corpa*, alcanza grandes volúmenes en el período del «boom» potosino (1575-1610), que es un período de convivencia de los métodos de fundición y de mercurio. Con la desaparición de la fundación y con el mayor control en las minas va empequeñeciéndose la cantidad de mineral hurtado que pasa a manos de los intermediarios españoles o mercaderes de metales. Estos últimos se convertirán más tarde en *aviadores* o poderosos capitalistas financiadores de las empresas de explotación y concentración de mineral, y cobran vital importancia después de 1650, integrando sus negocios con el comercio de importación.

Con el paulatino empobrecimiento de las vetas, la oferta de mano de obra en el mercado libre de trabajo se retrae, y los indios de mita llegan en número cada vez más reducido. Influye también en la reducción del margen de la *corpa* que se da por trabajar en interior mina. Para compensar la falta de mineral se aprovechan al máximo los métodos de concentración disponibles y se recurre a escoger los trozos de metal de entre los restos descartados como desmontes. Este trabajo lo realizan los *palladores* y los *palliris*. El producto es vendido en el mercado de rescates con beneficios reducidos ya que normalmente se trata de mineral pobre. Estos *palladores* más adelante, cuando el robo de mineral es condenado y castigado, actuarán como agentes intermediarios introduciendo en el circuito comercial el buen metal hurtado del socavón.

A modo de estimular el enrolamiento del trabajador libre, especializado y estabilizado en la villa, se inicia la práctica del *kajcheo* en torno a 1700. Ésta consiste en posibilitar el acceso de los mineros a los socavones durante el fin de semana para apropiarse de la cantidad de mineral que se logre extraer en ese lapso de tiempo. Se organizan verdaderas cuadrillas o equipos de trabajo, dirigidos personalmente por un barretero —conocedor del oficio—, que complementa su labor con el concurso de parientes o mitayos que cumplen una función subordinada.

El *kajcheo* llegó a su momento de auge alrededor de 1759, cuando las autoridades pretendieron poner freno a esta práctica con proyectos y/o medidas represivas. La reacción de la parte en causa —trabajadores mineros y dueños de minas— se manifestó en forma violenta, ya sea destruyendo físicamente las instalaciones, por ejemplo en la mina Alkjo-barreuo en 1751<sup>62</sup>, o levantamientos como el del 24 y 25 de febrero de 1751<sup>63</sup>, el desorden es reportado y llevado a juicio ante la Audiencia de Charcas. Una costumbre históricamente enraizada no podía ser desterrada por decreto. Los *azogueros* se mostraron tolerantes al respecto —como lo habían hecho siempre—. Para no perder a sus trabajadores «que repugnan trabajar en minas pobres donde



no tienen que robar»<sup>64</sup>, la actividad se sigue desarrollando en un clima caótico, donde ni siquiera los propietarios conocen los límites de sus concesiones y tampoco les interesa clarificar la situación mientras subsista (aunque fuera aparentemente) una situación minera que les permita recibir en dotación indios de mita que en cualquier caso son una renta permanente: ya como brazos para el socavón, ya como *indios de plata* o *indios de faltriguera*.

## Exoneración de la obligación mitaya

El sector indígena queda fuertemente golpeado con la obligación de la mita y autogenera espontáneamente mecanismos de defensa. Estos, imperceptibles en superficie y a simple vista inofensivos, producen cambios en el circuito económico regional y en la vinculación de la economía minera con la economía campesina. Esta desviación se da alterando el cumplimiento del trabajo obligatorio en las minas.

El fenómeno de transferencia de riqueza desde los miembros de la comunidad, directamente a las cajas de los señores de minas, sin pasar por el proceso productivo minero, crea un nuevo circuito económico, que es además, el resultado de una deformación viciosa del esquema toledano.

Para ilustrar el fenómeno señalamos que los trabajadores voluntarios mingados reciben un salario diario de 12 reales, o 9 pesos por semana. Los mitayos, en cambio, reciben 4 reales diarios, o sea 20 reales o 2,5 pesos corrientes semanales durante el turno exigido de cuatro meses. Coexisten también otras variantes relativas a la especialización en el trabajo remunerado más o menos en la misma forma<sup>65</sup>.

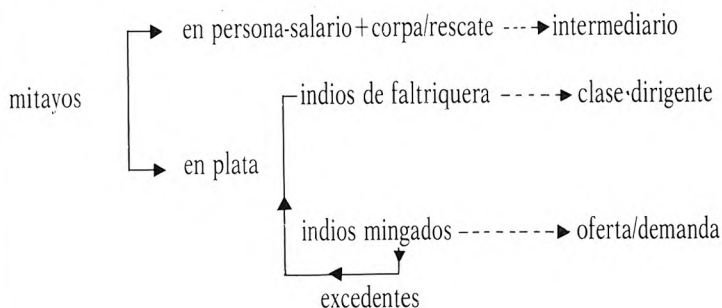
Si el mitayo quiere exonerarse de dicha obligación, puede negociar su liberación a cambio del pago de 7,5 pesos semanales normalmente, casi tres veces el valor de lo que teóricamente recibiría como salario; y en algunos casos fueron exigidos 9 pesos, o sea el salario de un trabajador mingado.

En la práctica, conmutar el trabajo personal por dinero produce beneficios seguros y muy convenientes para el empresario, por la flexibilidad que se da en la demanda real de trabajadores. Así, si el empresario, por alguna razón, quiere suspender el trabajo minero, sus entradas no quedan afectadas ya que prefiere recibir *indios en plata*. Cuando las necesidades lo obligan o es conveniente producir, el trabajador voluntario está siempre al alcance con una doble ventaja, mayor rendimiento por su especialización, y su salario queda automáticamente amortizado por el indio de mita.

<sup>64</sup> Ver: Cañete y Domínguez 1952: 116-117 y Tandeter 1981.

<sup>65</sup> A los trabajadores de interior mina se les da, además del salario, todas las velas, barretas y costales necesarios. Los «apires» sacan el mineral desmontando, los «palliris» los escogen, los «trajines» lo llevan al ingenio y allí empieza otra cadena de actividades relativas al proceso de concentración por el método de la amalgama con mercurio.

## Esquema del circuito monetario



Explicado ya el mecanismo usado para cumplir con la obligación del trabajo minero —entrando o no en los socavones—, es necesario precisar las dos variantes de la misma realidad que son el punto de partida para el reordenamiento de circuitos económicos. Las variantes son:

a) *El tributario mitayo que va realmente a Potosí para trabajar en las minas por un determinado período de tiempo.* Éste debe consumir sus propios bienes para la manutención cotidiana de él y su familia ya que el salario en moneda está destinado al pago del tributo anual al Estado o al *encomendero*. El abandono del campo y la desatención al trabajo agrícola suponen una considerable pérdida para cualquier campesino. En 1670 para cumplir la obligación de la mita gasta en el viaje de ida y vuelta —con familia, bienes y enseres—, 20 pesos ensayados. El costo de manutención para el grupo familiar en Potosí es como promedio de 50 pesos ensayados pero puede llegar a 100 tomando en cuenta las eventualidades.

b) *El tributario que usando su riqueza personal «compra» su liberación de la mita.* El precio tan alto que lo fuerza a iniciarse en actividades que le proporcionen un margen de riqueza excedente. El precio de la liberación es de 180 pesos por turno. Este monto proviene del excedente en la producción agropecuaria logrado en forma individual o colectiva y/o de las transacciones comerciales por venta de éstos y/o manufacturas, o su distribución y traslado. Estas empresas son organizadas en su mayoría por iniciativa personal siendo el comercio un sector muy codiciado.

Con estas premisas y el anterior esquema, coincidiendo con Assadourian, se concluye que el salario monetario se traslada a la renta encomendera, y el mitayo consume sus propios valores de uso, el trabajador forzado no interviene en el circuito económico interno o mercado interno —al no comprar bienes con su salario—, quedando excluido de la operación *trabajo-dinero-mercancía*.

Por otro lado, el dinero desviado del mercado interno indígena confluye en Potosí distribuyéndose entre dos destinatarios: una parte pasa directamente a los españoles beneficiarios del servicio de la mita a título de *indios de faltriquera*; y la otra parte entra de nuevo en circulación como salario monetario del trabajador voluntario o

*mingado* que por su dedicación profesional a la mina se convierte en consumidor de los excedentes campesinos comercializados.

## Los indios de plata

El principio que sigue el pago es el de compensar al dueño de la mina por la falta de brazos, y darle posibilidad de reemplazar al *mitayo* por un *mingado*. Los *indios en plata* cuando son reemplazados por otros no alteran el rendimiento general de la industria minera. En cambio, si se convierten en *indios de faltriquera*<sup>66</sup> la cadena productiva queda rota.

La entrega de alguna parte de la mano de obra forzada en plata en lugar de personas «es costumbre tan antigua en más o menos número que nació con el primer repartimiento desde el virrey Francisco de Toledo<sup>67</sup>». En 1620 el virrey denuncia el fenómeno como uno de los mayores daños a Potosí y al Estado<sup>68</sup>. Ni siquiera la alborotadora visita de Carvajal y Sande logra alterar el mecanismo, pero para esa época el problema sale a la superficie con reclamos directos a la administración estatal<sup>69</sup>. En 1634, el capitán y cacique de Colquamarca testimonia en el juicio al azoguero Andrade y Sotomayor asegurando que se le entregan con puntualidad semanalmente 9 indios en plata a 7 pesos cada uno<sup>70</sup>. Sólo después de 1650, con las visitas de Nestares Marín y Francisco de la Cruz, se ventila el problema abiertamente a raíz del proyecto de la abolición del sistema coercitivo de trabajo.

Desde Lima se ordena la devolución duplicada al Estado de los dineros percibidos como *indios de faltriquera*<sup>71</sup>. Resolución demagógica jamás puesta en vigencia. Este enorme fraude es uno de los principales motivos para decidir la revisión total del sistema potosino. El mismo *gremio de azogueros* lo condena ante las plataformas ofi-

<sup>66</sup> *Indios de faltriquera: sabemos que existía, para el indio mitayo, como una anomalía del sistema de la mita, la posibilidad de evitar el trabajo en la mina, pagando al beneficiado semanalmente la suma de 7 pesos. Cuando esta cantidad recibida por el azoguero o señor de minas no era utilizada para contratar a otro trabajador, sino que quedaba inmovilizada en sus manos, se le daba el nombre de indio de faltriquera. En sentido literal: indios que se quedan en los bolsillos del patrón. Faltriquera = bol-*

*sillo de las prendas de vestir.*

<sup>67</sup> *Carta al Rey de Bartolomé de Salazar. Oidor de Lima y Presidente de la Audiencia de Charcas. Potosí 23.V.1662. AGI, Charcas 267, n.º. 29.*

<sup>68</sup> *Memoria de Don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache. En: Memorias 1859, I: 78-79.*

<sup>69</sup> *«Cuando el Sr. Juan de Carvajal y Sande hizo el último repartimiento por comisión del Señor Virrey Conde de Chinchón se le sindi-*

*có el no haver hablado sobre el punto de los indios que enteren en plata y puesto remedio en negocio tan ymportante porque generalmente ablando de este género de indios hacen grandes exclamaciones contra a lo açoqueros y mineros que usan de ellos dándoles nombre de indios de foltriquera ponderando al servicio del Rey contra lo debido su obligación consumiendo lo que monta su entero deviendo mingar otros en su lugar y que no lo hacen con que siendo esta porción tan considerable se pierde».* Discu-

*so de Don Francisco Sarmento de Mendoza, Corregidor de Potosí. 1654, AGI, Charcas 266, n.º. 20-C.*

<sup>70</sup> *Juicio de Don Pedro Andrade de Sotomayor. 1634. Documento del 3.III.1632. AGI, Charcas 266, n.º. 4-A.*

<sup>71</sup> *«...con especialidad haga que los que ubieren cobrado a razón de a siete pesos por cada indios los buelba duplicados y de haberlo cumplido executado enviar a razón al gobierno...» Los Reyes, I.III.1664. AGI, Charcas 268, n.º. 61-A.*

<sup>72</sup> Testimonio de la petición del gremio de azogueros. Potosí, 2.VII.1659. AGI, Charcas 267, n.º. 8-B.

<sup>73</sup> Carta al Rey de fray Francisco de la Cruz, visitador. Potosí, 14.IV.1660. AGI, Charcas 266, n.º. 51.

<sup>74</sup> Juicio de don Pedro Andrade y Sotomayor, azoguero. 1634, AGI, Charcas 266, n.º. 4A.

<sup>75</sup> Carta al Rey del Conde de Alba y Aliste, Virrey. Lima, 2.III.1660. AGI, Charcas 267, n.º. 9-A.

<sup>76</sup> Aviso al Corregidor de Potosí Don Gómez de Avila. Lima y Potosí, 25.I.1658. AGI, Charcas 266, n.º. 38-C.

<sup>77</sup> Carta al Rey de Don Gabriel Fernández Guarache, Cacique de Jesús de Machaca, 1668. AGI, Charcas 267, n.º. 53-A.

<sup>78</sup> Memoria de don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache. Memorias 1859, I:73.

<sup>79</sup> Crespo 1955: 176.

<sup>80</sup> Arsanz de Orsúa y Vela 1965, II, año 1692.

<sup>81</sup> Discurso e informe al Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios. Hanke 1978, IV: 280.

<sup>82</sup> Arsanz de Orsúa y Vela 1965, II, año 1692.

ciales alegando que la conmutación del servicio hace que se pierda todo incentivo a la recuperación de la industria<sup>72</sup>, pero esto era más bien un sistema creado y fomentado por los dueños de mina para su comodidad y seguridad empresarial.

Los abusos se hacen intolerables, la situación más frecuente es la acumulación de deudas contra el cacique año tras año por los indios «huidos» o «desaparecidos» o por los ficticiamente no entregados «cuya paga apremian a los indios con cárceles y malos tratamientos. Enviaba el corregidor jueces y destruían los pueblos cobrando de todo y de sus haciendas como si estuviesen mancomunados y fuese la deuda justa de que hacían los curacas escrituras y obligaciones...<sup>74</sup>»

[el azoguero Andrade de Sotomayor] «suele enviar sus negros esclavos y por fuerza suelen llevar yerba y carbón a cuenta de la plata que se le suele dever de rezagos... y que habiendo la yerba de 3 reales en la plaza y adonde quiera que se bendía la llevaban los dichos sus esclavos a 2 reales y que sin embargo de lo susodicho Don Pedro... suele cobrar los dichos rezagos por entero de los principales que suelen enterar los dichos nueve indios sin descontar la dicha yerba ni carbón.. diziendo que lo cobrasen los dichos indios de sus negros...<sup>74</sup>»

Si un indio se ausenta del trabajo por una semana le cobran los 7 pesos acostumbrados más 8 días<sup>75</sup>, o lo maltratan para que no pudiendo integrarse al trabajo en persona pagase la eximición<sup>76</sup>. Por cada día de ausencia el trabajo se les reducía un peso, lo que es el doble del salario normal por lo que a veces resulta deudor del patrón aun trabajando gratis 50% de su tiempo<sup>77</sup>.

Cada individuo paga a su cacique 180 pesos corrientes cada vez que debía liberarse de la mita «saliendo a razón de 9 pesos cada semana»<sup>78</sup>, es decir, por un servicio de 20 semanas, cuando en realidad el servicio era sólo de 17 semanas o 120 pesos de exoneración por turno al precio normal<sup>79</sup>. Si comparamos las cifras anteriores con el monto anual del tributo que es alrededor de 6 pesos ensayados (10 pesos corrientes), el excedente a producirse para alcanzar los 180 pesos es de envergadura, aun aceptando que éste provenga del comercio.

Por otro lado, concibiendo que cada *azoguero* tenga repartidos entre 50 y 100 mitayos, la cifra líquida de beneficio por semana es de 350 a 700 pesos corrientes «y así, no trabajan sus labores, ni hay necesidad de tenerlas pues tienen sin afán ninguna tanta renta cada semana»<sup>80</sup>. En tiempos del virrey Conde de Lemos (1665-70) hay quien aprovecha de este modo hasta 30 mil pesos al año (la entrada por Quintos Reales giran alrededor de 400 mil pesos), sin dar un solo real a la hacienda pública<sup>81</sup>. El modelo no se logra hacer desaparecer ni con la labor reformadora del Duque de La Palata. Este virrey sólo consiguió «que los dichos indios enterasen a sus azogueros sólo tres pesos cada semana y no siete como antes...»<sup>82</sup>

El presidente de la audiencia de Charcas, Maldonado de Torres, había notado que ya en 1608 se estimaba que un 20% de la mita era entregada en plata. A mitad del siglo el número de *indios de faltriquera* asciende a 1.100 de los 2.778 entregados. En 1659, para el obispo de la Cruz son 1.600 *indios en plata* semanales, y de un total de 3.025 entregados en 1673, se dan en persona 1.017 y el resto (2.008) en plata; tradu-

cidos en términos monetarios suman 14.056 pesos corrientes semanales, y más o menos 700.000 al año<sup>83</sup>. Francisco de la Cruz, el personaje más comprometido con la causa y empeñado en terminar con los abusos de la mita calcula un monto anual de 587 mil pesos de *indios en plata* en 1659, cuando la media de las entradas por Quintos era de 449 mil pesos ensayados (media 1655-64)<sup>84</sup>. Otros informes de 1660 aseguran que la mita alcanza a entregar 2.447 indios, de los cuales 1.153 en plata que hacen 8 mil pesos semanales, o 400 mil al año. En 1661 los 882 indios en plata dan 308.700 pesos y en 1662 llegan a 334.950<sup>85</sup>.

Globalmente, entonces, los 13.500 pesos semanales que se mueven en Potosí por este rubro descontando los 500 pesos que representan las semanas de fiesta, y «lo que ellos [los *azogueros*] dan en recompensa de todo esto son 5 mil pesos cada semana que vale el Quinto de 100 piñas de a quarenta marcos que es lo más que les rinde su beneficio aunque hay quien diga que no llega a ello»<sup>86</sup>.

La mita se convierte en una renta personal fluida para el señor de minas que, haciendo producir o no su socavón, siempre encuentra una fuente de ingresos por medio del número de indios que le han sido asignados. Estos indios, para liberarse, tienen que recurrir a producir excedentes con destino al mercado y así obtener liquidez. En definitiva el forzado aumento de la producción campesina está subvencionado la industria minera.

## Clara López Beltrán

<sup>83</sup> AGI, Charcas 266 o. 41 y Charcas 268, n.º. 36.

<sup>84</sup> *Carta al Rey de fray Francisco de la Cruz, Visitador. Potosí, 1659.* AGI, Charcas 266, n.º. 41.

<sup>85</sup> *Carta al Rey de Fray Francisco de la Cruz. Visitador. Potosí, 30.X.1661.* AGI, Charcas 267, n.º. 16.

<sup>86</sup> *Aviso al Corregidor de Potosí Don Gómez de Avila. Lima y Potosí, 25.I.1661.* AGI, Charcas 266, n.º. 38-C.

## LA NUMERACIÓN MITAYA

Año	N.º total	N.º de Mitayos	N.º real Mitayos	N.º de Mingados	Total Tribut.	FUENTE
1567	13.500	4.500				(Matienzo) Góngora
1573	3.733				94.000	(Toledo) AGI, Charcas 268 69-B
1575	13.340	4.373				(Toledo) Capoche
		3.093				(Toledo) AGI, Charcas 268 69-B
1583	13.000	4.453				(Toledo) Cañete y Domínguez, p. 102
1587		3.738				Peñaloza, p. 205
1588	13.316	4.413				(Villardomardo) Cañete y Domínguez, p. 102
1593		4.434				(Marqués de Cañete) AGI, Charcas 266 4-A
1599		4.634				(Luis de Velasco) AGI, Charcas 268 69-B
1601	12.630	4.210				(Escalona y Agüero) Cañete y Domínguez, p. 102
1603		4.780		5.600		Descripción.. 1603 y Peñaloza, p. 208
1610		4.413				(Montesclaros) AGI, Charcas 268 69-B
1618		4.294				(Esquilache) AGI, Charcas 268 69-B
1620	12.747	4.294				Esquilache en "Memorias..." p. 73
		4.200	1.500			(Isidro Garavito) AGI, Charcas 266 4-A
1622		4.265				(Guadalcázar) AGI, Charcas 266 4-A
1622		4.265				(Guadalcázar) Cañete y Domínguez, p. 103
1626	13.300	4.433				Vásquez de Espinoza, p. 413
1633		4.115			86.415	Borah, W., (1970), p. 718
		4.115				Crespo, (1955-56), p. 181
	10.665	4.115				(Carvajal y Sande) AGI, Charcas 268 69-B
		4.150				(Carvajal y Sande) AGI, Charcas 266
		4.129				(Carvajal y Sande) AGI, Charcas 266
1646		4.000	2.800			(J. de Velarde) AGI, Charcas 266
1649		4.000	2.800			(J. Vásquez de Acuña) AGI, Charcas 113
1654			2.600			(J. de Velarde) AGI, Charcas 266
			11.100			Crespo, (1955-56), p. 176
1659			2.000			Crespo, (1955-56), p. 178
1660		2.447				(Francisco de la Cruz) AGI, Charcas 267 16
1661			2.134			(Francisco de la Cruz) AGI, Charcas 267 16
1662					16.000	Borah, (1970), p. 718
		4.120	2.306			(Bart. de Salazar) AGI, Charcas 267 29
1664			2.000			(Gremio de Azogueros) AGI, Charcas 268 61-A
1668			2.000	1.700		(Gremio de Azogueros) AGI, Charcas 36
			2.500			(Conde de Lemos) 'Virreyes' IV p. 265
1670			2.033	1.595		(Corr. Oviedo y Herrera) AGI, Charcas 267 36
1673			3.025	1.017		AGI, Charcas 268 36
1673*				1427		(Corr. Oviedo y Herrera) AGI, Charcas 267 38-B
1673**			1.634	1.404		(Corr. Oviedo y Herrera) AGI, Charcas 267 38-B
1677			1.500			(Bart. de Poveda) AGI, Charcas 266
1681			1674			(Liñán y Cisneros) "Memorias"
1689		2.829	1.427			(Duque de La Palata) "Memorias..." p. 252
		2.821				Crespo, (1955-56), p. 182
1692				700		Arsanz, t. II p. 364
		4.101				(Conde de Monclova) Cañete y Domínguez, p. 104
1697			1.408			Crespo, (1955-56) p. 182 (La Monclova)

- .. Son 1.294 en persona y 1.153 en plata  
 ... Son 1.252 en persona y 882 en plata  
 .... Son 1.348 en persona y 957 en plata  
 ..... Son 1.017 en persona y 2.012 en plata  
 \*: Visita del mes de abril hecha por el corregidor Oviedo y Herrera  
 \*\*: Visita del mes de octubre hecha por el mismo corregidor

## Fuentes impresas

- Arsanz de Orsúa y Vela, Bartolomé: 1965, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Edición de L. Hanke y G. Mendoza. Brown University Press, Providence, Rhode Island.
- Cañete y Domínguez, Pedro Vicente: 1952, *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí (1791)*. Colección de Cultura Boliviana n.º 1. Ed. Potosí, Potosí.
- Hanke, Lewis, ed.: 1978, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú*. Ediciones de... con la colaboración de Celso Rodríguez. 5 vols. BAE CCLXXX-CCLXXXIV, Atlas, Madrid.
- Jiménez de la España, Marcos: 1965, *Relaciones geográficas de las Indias (1881-1887)*, Perú, por... Edición y estudio preliminar por José Urbano Martínez Carreras; 2 v., BAE, CLXXXIII, CLXXXIV, Atlas, Madrid.
- Lizarraga, Reginaldo de (Fray): 1987, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Río de la Plata y Chile*. Edición, introducción y notas de Ignacio Ballesteros. Historia 16, Madrid.
- Memorias: 1985, *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Impresas por orden suprema. T.I., Librería Central de Felipe Bailly, Lima.

## Bibliografía

- Abecia Baldivieso, Valentín: 1988, *Mitays de Potosí. En una economía sumergida*. Madrid.
- Assadourian, Carlos Sempat: 1979, «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial» en: Enrique Florescano (compilador) *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 223-292.
- Bakewell, Peter J.: 1984, *Miners in the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- 1988, «Producción Registrada de Plata en el Distrito de Potosí, 1550-1735» en: *Annales*, 33 n.º 5-6, pp. 948-966.
- Carmagnani, Marcello: 1976, *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días*, México, Siglo Veintiuno.
- Cole, Geoffrey A.: 1985, *The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford, Stanford University Press.
- Glave, Luis Miguel: 1986. «El virreinato peruano y la llamada "Crisis General" del siglo XVII» en: *Las crisis económicas en la historia del Perú*, Heraclio Bonilla (Editor). Lima, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social y Fundación Friedrich Ebert, pp. 95-137.
- Jara, Alvaro: 1965, «Salario en una economía caracterizada por las relaciones de dependencia personal» en: *Revista chilena de historia y geografía*, 133, Santiago, pp. 40-60.
- Lockhardt, James: 1968, *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Rowe, John H.: 1946 «Inca culture at the time of the Spanish Conquest» en: Julian H. Steward (editor), *Handbook of South American Indians*. 7 vols. Washington, D.C., v. 2: 183-330.



- Saignes, Thierry: 1985, «Notes of the Regional Contribution to the Mita in Potosi in the Early Seventeenth Century» en: *Bulletin of Latin American Research*, 4/1 (Londres), pp. 65-76.
- Tandeter, Enrique: 1981, «La producción como actividad popular: ladrones de minas en Potosí» en: *Nova Americana* n.º 4, pp. 43-65.
- Wachtel, Nathan: 1973, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Zavala, Silvio: 1972, *Ensayos sobre la colonización española en América*. México, Sep Setentas, 12.





# Arte de resistencia en vasos ceremoniales inka Siglos XVII-XVIII \*

...un qero es un libro abierto...

Luis A. Pardo, 1970

## El arte de dominación

**L**a pintura colonial cuzqueña alcanzó notable desarrollo, exhibiendo características que han sido remarcadas justificadamente. Las mejores obras de la escuela propiamente cuzqueña se lograron entre los siglos XVII y XVIII, cuando se hicieron presentes grandes maestros indios como Diego Quispe Tito (1611-1681) o Basilio Santa Cruz Pumacallo (1661-1699).

La influencia de los pintores cuzqueños, sean indígenas o mestizos, se dejó sentir en toda la zona andina que va del norte del actual Perú hasta el Alto Perú, extendiéndose al norte argentino y chileno.

El Cuzco se convirtió en inmenso centro de producción de pinturas. Hubo maestros que contrataban obras por decenas y hasta centenas. La ciudad tenía grandes talleres, verdaderas factorías pictóricas que producían cuadros al por mayor, que abastecían todo el mercado del extenso virreinato del Perú.

A pesar de lo interesante y artísticas que son estas pinturas, considero que no fueron el resultado de un proceso de creación libre. Los pintores mestizos e indígenas copiaron modelos que venían de Europa, y así cumplían con los pedidos que hacían sus clientes.

No se puede negar que los primeros maestros que llegaron de Europa en la segunda mitad del siglo XVI ejercieron poderosa influencia en los pintores andinos. El caso más notable es el de Bitti y del manierismo que practicaba, que influyó en una extensa región, y por mucho tiempo sobrevivió a su influencia ante los nuevos estilos que se desarrollaban en el Cuzco.

\* Agradezco la ayuda que me ha brindado el Dr. Manuel Chávez Ballón para este trabajo. El conocimiento que tiene de los qeros ha sido invaluable, así como su desprendimiento al poner su valiosa colección de dibujos de los temas pintados en los qeros, a mi disposición. También al Dr. Luis Barreda Murillo por ayudarme en la reproducción de las fotografías que ilustran este trabajo, así como a Héctor Espinoza por permitir el uso de las fotografías tomadas por él. Especial reconocimiento al personal del Museo e Instituto de Arqueología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, Ant. Jorge Bonnet Yépez, jefe de Administración y las conservadoras Teresa Zúñiga, Antonia Ayerbe y Roxana Abril. Mi reconocimien-

to al Dr. Félix Denegri Luna por sus valiosas sugerencias e ideas, haciendo público, que a pesar de toda su buena voluntad, los errores que quedan son de mi exclusiva responsabilidad.

<sup>1</sup> Este criterio ha sido repetido varias veces por algunos historiadores del arte. Sin embargo casi todos estudian y aprecian el arte no occidental con los parámetros del arte clásico europeo. Se debe reconocer que no hay estudios de la pintura de la «Escuela Cuzqueña» desde la perspectiva y experiencia andinas buscando definir sus propios conceptos de espacio, composición, perspectiva, distribución de elementos, uso de los colores, combinación de los mismos, del simbolismo o de la redefinición y reinterpretación de los símbolos venidos de fuera.

<sup>2</sup> Es parte de la investigación que realiza Elizabeth Kuon de la pintura colonial cuzqueña.

Especial importancia tuvieron los modelos de las obras de los grandes pintores europeos que se trajeron, así como las de los grabadores, especialmente de los Países Bajos, que sirvieron de prototipos antes que de inspiración<sup>1</sup>. Esta aseveración ha sido hecha por varios historiadores del arte virreinal peruano, pero no se la ha mostrado de manera sistemática. Por tanto tiene valor la comprobación que entre el cuadro *La huida a Egipto*, que corresponde al signo de Acuario de la serie del Zodiaco de Diego Quispe Tito (1611-1681), y el *Paisaje invernal* —con escenas de la infancia de Jesús— del pintor flamenco Abel Grimmer (1570-1619) hay total similitud<sup>2</sup>.

Esta similitud de las dos pinturas conduciría a pensar, simplemente, que Quispe Tito copió a Grimmer, que cronológicamente antecede al cuzqueño. No se descarta la posibilidad, que ambos, independientemente, copiaran a un tercero, porque como dicen De Mesa y Gisbert:

Han Bol (1534-1593) originario de Malinas, establecido en Amberes fue incorporado al gremio de pintores en 1524 y grabó la serie del Zodiaco que sirvió de modelo a Quispe Tito para sus cuadros de la catedral (1982:104).

El sistema colonial español trató de imponer su arte, para usarlo de acuerdo a sus propios fines. Los pintores europeos, como los que vinieron con la Compañía de Jesús, pusieron su arte al servicio de la labor misional. Los pintores indígenas que aprendieron de ellos debían someterse a los parámetros que les fijaban, restringiendo así su libertad creativa. Los cánones pictóricos impuestos limitaron y dirigieron la inspiración personal. El fuerte sentimiento religioso de la época hizo que la inmensa mayoría de la producción tuviese ese carácter, puesto que quienes contrataban a los pintores ordenaban temas religiosos.

No debe extrañar que en muchas de las pinturas los escenarios de fondo sean paisajes europeos o simples copias de las obras del arte europeo.

En este arte destinado al adoctrinamiento, resaltan la presencia de Cristo y su madre, como figuras protagónicas, a las que se suman escenas religiosas de la vida de santos y vírgenes. También se pintan explicaciones de los dogmas del credo católico o se muestran las penas que recibirán los pecadores en el infierno.

Considerando este marco es evidente que el arte pictórico se usó como instrumento de aculturación religiosa forzada. No hay que perder de vista que también hubo campañas para extirpar las «idolatrías», «yerros» y «felonías» de los indios. Se forzó al bautismo católico, para lograr la cristianización de los «infieles».

El fanatismo religioso de los españoles puede ser explicado en parte por la política de la Contrarreforma destinada a defender el avance del protestantismo en Europa. El Concilio de Trento (1545) «[...] establecerá para el Occidente cristiano las verdades y dogmas fundamentales de la fe católica, amenazadas por el protestantismo [...]» (Cruz de Amenabar, 1986:32). El arte se convierte en instrumento de adoctrinamiento y defensa de los dogmas de la religión, porque:

La Contrarreforma [...] asegura al arte un papel protagónico en el culto y en la instrucción religiosa, no sólo por ser fiel a la tradición cristiana medieval, sino porque sus teólogos captan el poder de sugestión de las imágenes visuales y pretenden

también acentuar su oposición al protestantismo evitando las medias tintas: si los reformistas eran enemigos acérrimos del arte, los católicos debían ser defensores feroces y servirse de él como arma contra la herejía (Cruz de Amenabar, *Op. cit.*: 33).

Sólo el 2 de enero de 1492 los Reyes Católicos habían completado la reconquista del Reino de Granada. Una de sus preocupaciones fue erradicar el paganismo, las herejías y la religión no católica. Diseñaron una política de supresión de cultos, obligando al bautismo, realizaron inspecciones y visitas religioso-administrativas para vigilar la fe en la región recién controlada (Caro Baroja, 1985).

Estas mismas instituciones y tácticas fueron luego aplicadas en el Nuevo Mundo para desterrar las idolatrías e imponer el catolicismo. América se presentaba como campo adecuado para impedir la propagación del protestantismo y desterrar el paganismo, reservándolo para la gloria del catolicismo, del cual los españoles se consideraban como sus defensores excelsos.

Los sacerdotes encargados de «extirpar las idolatrías» tuvieron mucha actividad. Rompieron, destrozaron, quemaron, enterraron los objetos sagrados que se utilizaban en las ceremonias andinas. Los sacerdotes indios que dirigían los cultos locales a las *waka*<sup>3</sup> eran castigados con azotes o encerrados, para ser reeducados, en prisiones de nombre prosaico como la llamada «Casa de la Santa Cruz».

Como dije párrafos atrás, la pintura de la escuela cuzqueña presenta excepciones. Un inmenso cuadro de la *Ultima Cena* de la catedral de Cuzco muestra entre las comidas dispuestas en la mesa, un plato de *goekanka*<sup>4</sup>. En otros óleos es frecuente la presencia de papagayos o de ángeles luciendo en sus alas el plumaje colorido de estas aves.

Menos frecuente es la presencia del paisaje andino o de la ciudad de Cuzco. Se lo puede ver en el lienzo conocido como de Monroy, del terremoto de 1650, que muestra el Cuzco de entonces. La *Prédica de San Pedro de Alcántara* tiene como fondo la catedral cuzqueña (De Mesa, et. al, 1982:348a). El cuadro de la Virgen de Belén, en la misma catedral, contiene escenas cuzqueñas (*Ibid.*: 204-205).

Algunas aldeas serranas también son pintadas, como la Qatga. Los murales de su templo historian la peste que asoló esta población en la segunda década del siglo XVIII (Macera, 1975:70).

Elementos de origen europeo fueron reinterpretados, adscritos o integrados a la cosmovisión andina, adquiriendo —muchas veces— nuevas formas, con sentido o función diferentes a los originarios. Es el caso del Patrón Santiago, que rápidamente fue identificado con *Illapa*<sup>5</sup>, la importante deidad andina del rayo (Villagómez, 1909: 169-170). Este sincretismo tuvo tal fuerza que se prohibió a los indios bautizar a sus hijos con el nombre del Santo Matamoros, ya convertido en los Andes en Santiago Mataindios al decir de Choy (1979). El nombre sustituto fue el de Diego.

Proceso similar de sincretismo, conduce a pintar vírgenes con el cuerpo en forma del cerro de Potosí (Gisbert, 1980; Lams, 2; 3a; 4) o a las reinterpretaciones de la sirena occidental (*Ibid.*).

Otras pinturas son el resultado de elaboraciones más complicadas y sutiles, porque se usan símbolos que ya no estaban vigentes en Europa o porque el mensaje que transmiten tiene otro sentido. Su significado escapa a los parámetros católicos de la

<sup>3</sup> Waka son lugares u objetos sagrados, a los que se les rinde culto y ofrecen sacrificios.

<sup>4</sup> En Runasimi «conejo asado», cobayo (*Cavia sp.*)

<sup>5</sup> Illapa, el rayo como divinidad.

<sup>6</sup> Qoya es la esposa del inka y toda mujer noble.

época, porque «[...] fueron otras tantas respuestas a las fluctuaciones en las concepciones ideológicas locales [...]» al decir de Statsny en su estudio del *Huerto de San Antonio*, que ilustra parte de la historia de la universidad cuzqueña (1984:166), como se verá más adelante.

La serie de cuadros del Corpus Christi del templo de Santa Ana, es un documento inigualable para visualizar la composición social, cultural y étnica del Cuzco del siglo XVII.

Las variaciones del arte pictórico que salieron de las limitaciones impuestas por el sistema colonial, las puedo agrupar en:

1. Retratos de incas nobles;
2. Las *Dinastías de los incas*;
3. Cuadros con personajes incas; y
4. Cuadros de escenas incaicas.

En el primer grupo coloco cuadros como los del Museo e Instituto de Arqueología de la Universidad Nacional del Cuzco. Son retratos de cuerpo entero que muestran a los incas y las *qoyas* luciendo galas imperiales. Despliegan los símbolos de la realeza incaica, como la *maskapaycha*<sup>7</sup>, el *llawtu*<sup>8</sup> y *tokapus*<sup>9</sup> como adornos de los trajes, al mismo tiempo que visten prendas bordadas y de encajes de origen europeo.

Son miembros de la élite inca cuzqueña que trataban de conservar sus usos y costumbres, mantener su posición social, deseosos de resaltar y realzar su pertenencia étnica, en un momento en que se reforzaba el nacionalismo inca (Rowe, 1954; 1984; Tamayo, 1980; Villanueva, 1958).

No existen muchos ejemplares de estas pinturas, porque luego de la represión a la sublevación de Thupac Amaru se ordenó su destrucción. A los ejemplares del museo de la Universidad del Cuzco, se puede añadir uno que posee el Niedersachsischen Landmuseum de Hannover (Von Gagern, 1960: 307-317). En Tepoztlán, México, se exhibió otro (gentil comunicación del Dr. Franklin Pease). Es posible que haya uno en Santiago, Chile (gentil comunicación del prof. Pedro Gjurinovich) y alguno más en poder de antiguas familias cuzqueñas.

Los lienzos de la *Dinastía Incaica* (Gisbert, 1980, Lams 116; 117 a 141; págs. 117-146; Mariazza, 1987: 11-17) y *Los incas y los Reyes de España (Ibidem: 11)* muestran a los catorce «emperadores» del Tawantinsuyu. En algunos, como el del Museo Pedro de Osma de Lima, pintado en el siglo XVIII, aparecen únicamente incas. Destacan por su dimensión las figuras de Manco Capac y Mama Huaco. El escudo de los *inkas* está en la parte superior central.

En los cuadros del convento de San Francisco de Huamanga, del beaterio de Copacabana en Lima y del museo Maipú de Santiago en Chile, los gobernantes incas están junto a los reyes españoles. El espacio central superior lo ocupa el Cristo, en reemplazo del escudo inca. Los blasones de Castilla y del «Pirú» están a los lados del Cristo.

Este tema es pintado hasta muy avanzado el siglo XIX. En plena república, al lado de los monarcas incas figuran Simón Bolívar y otros personajes republicanos, en el lugar que ocupaba Carlos III, como se hallaba en el original que corresponde a un grabado atribuido a Villanueva y Palomino, datado en 1748 (Gisbert, 1980).

<sup>7</sup> Maskapaycha, la borla imperial que usaba el Sapan Inka.

<sup>8</sup> Llawtu, insignia que usaba el inka.

<sup>9</sup> Tokapus, son dibujos geométricos, generalmente con distribución cuadrangular, con líneas interiores, de diferentes colores. Se han hecho varias interpretaciones de su significado, como una forma de escritura (De la Jara, 1975), como un sistema de graficación del parentesco inka y signos nobiliarios (De Rojas, 1979; 1981).

En los lienzos del tercer grupo se ven incas y *qoyas* como parte de la composición del cuadro. Un inca, que puede ser personaje real o figurado, puede formar parte de la adoración de los Tres Reyes, en lugar de uno de éstos, como ocurre en la *Epifanía* de los templos de llave y Juli, en Puno (Gisbert, *op. cit.*, Lams. 66, 67, 68 y 69). En la serie del Corpus del Cuzco, se han pintado incas de varios niveles sociales, en conjuntos de mucho valor histórico. Los hay en situaciones menos airoas, como en los que son víctimas de las arremetidas de Santiago Mataindios. Hay uno de estos cuadros en el convento de la Merced del Cuzco y otro en el templo de Pucyura (Gisbert, *op. cit.*, Lams. 226 y 227).

Similar sentido tiene *El descendimiento de la Virgen en el Sunturhuasi*. Aparecen indios atemorizados y sobrecogidos ante la aparición celestial que acude en socorro de los españoles sitiados en el Sunturhuasi, que era un edificio que se hallaba en la plaza de Hawkaypata.

Coloco en este grupo los cuadros de las uniones de las casas reales incas y españolas por el matrimonio de Beatriz Ñusta con Martín Loyola y de Lorenza de Loyola con Juan Borja. Copias de estas pinturas se hallan en el beaterio de Copacabana en Lima; el original está en el templo de La Compañía del Cuzco.

En el cuarto grupo están cuadros con temas exclusivamente incaicos. No conozco muchos de ellos. Uno es la *Muerte del Inka Atahualpa*, fechado a fines del siglo XVIII, pudiendo incluso ser de comienzos del XIX (Gisbert, *op. cit.*, lam. 234). Otro es el de la «Ñusta Chañan Coricoca», en el que se ha pintado un mito del estado *inka*, como se verá más adelante. Ambos pertenecen al museo e instituto de Arqueología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.

Fuera de estos dos cuadros y tal vez de una que otra pintura más, que me parece son la excepción, los pintores indígenas no pintaron cuadros en los que se vieran tradiciones incaicas, mitos, antiguos cultos y prácticas religiosas o escenas de la vida cotidiana o con acciones heroicas o de la vida bajo el nuevo sistema político del coloniaje español.

Esto no quiere decir que hubo total sometimiento al régimen colonial. La resistencia fue una constante y se expresó de varias maneras. En un lado están las protestas, revueltas y levantamientos armados, de los que existe tanta literatura escrita. Son decenas de movimientos contra el gobierno español.

Menos conocida, porque de ella se han ocupado menos los investigadores, es la resistencia a través del arte. El sistema de opresión hizo surgir una plástica casi clandestina, secreta, por tanto ilícita y pasible de persecución y castigo. Se desarrolló una cultura visual con fuerte sentido incaico e incanista. Uno de los vehículos que eligió para lograr su expresión fueron los vasos de madera ceremonial o *qeros*.

Por supuesto que esta plástica de resistencia también utilizó otros materiales. Es el caso de las mayólicas, como muy bien indica Statsny (1986), o la pintura mural como lo da a conocer Macera (1975).

Antes de pasar a la descripción de los *qeros* que motivan este trabajo, deseo hacer una necesaria referencia a valiosas opiniones que llaman nuestra atención para que

se examine con más cuidado la pintura cuzqueña, especialmente su originalidad y el simbolismo y significado que encierra, pese a los parámetros que se le pusieron.

Los pintores cuzqueños indígenas y mestizos, se ingeniaron para introducir elementos andinos en sus cuadros. Fueron más allá, porque hay aspectos sutiles, que pueden escapar fácilmente a la observación que los quiere juzgar con los criterios del arte europeo de la época. Es el caso de la composición de los temas pintados; de la elección de los mismos temas: de los colores utilizados, del manejo de la perspectiva que pudo haber recibido influencia de las *qelqas* incas y del tipo de pintura que se hizo justamente en los *qeros*.

Hay evidencias de que en la pintura cuzqueña se expresaron sentimientos incanistas y nacionalistas, especialmente en las pinturas del siglo XVIII, tiempo en el que también se producen los grandes movimientos libertarios, como lo dice Macera en su estudio de la pintura mural cuzqueña (1975).

Statsny establece con claridad este sentimiento incanista y nacionalista de la pintura en su estudio de las alegorías del *Huerto de San Antonio Abad*, que representa un capítulo importante de la historia de la Universidad del Cuzco y del fortalecimiento del renacimiento del incanismo cuzqueño, porque:

Gran parte de su energía [del movimiento nacional inca] se canalizó, por eso, en un movimiento artístico que se hizo presente en la vida social cuzqueña por medio de expresiones plásticas, suntuarias, de música y de representaciones escénicas (1984: 142).

Esta corriente artística fue sofocada violentamente luego de la derrota de Thupac Amaru, aunque su manifestación prosiguió siguiendo caminos no bien conocidos hasta ahora, que requieren de una actitud diferente para apreciarlos, porque:

[...] siendo el arte virreinal una expresión *sui generis* surgida en las condiciones sociales propias del mundo andino americano, deberá también aprenderse a apreciarlo y a juzgarlo, no con los cánones que se emplean para enjuiciar el arte europeo de la misma época, sino con criterios que correspondan a las peculiaridades de la realidad colonial de este Nuevo Mundo (1984: 167).

Será necesario desarrollar más investigaciones de este tema, que se presenta prometedora. Sus posibilidades las pude vislumbrar gracias a las valiosas observaciones que el Dr. Félix Denegri Luna hizo a una primera versión del presente trabajo.

Este es el lugar para mencionar la existencia de una tradición pictórica inca en telas, tablas y muros, mostrada por el profesor español Marco Dorta (1975). Lamentablemente no se han conservado ejemplares de las pinturas en telas y tablas, aunque no se pierde la posibilidad que se las pueda hallar en Madrid o en Bruselas (Dorta, 1975; Iwasaki, 1986).

En el Poqen Cancha, un edificio en los alrededores de la ciudad, en el barrio periférico de Puquin, se guardaban tablas pintadas, en las que se había dibujado a los incas y sus hazañas, como refiere el cronista Cristóbal de Molina «el cuzqueño» (*op. cit.* Dorta, 1975:68).

El virrey Toledo envió a España en 1571 cuatro paños con pinturas, en las que se representaba la vida de los incas. Toledo expresó admiración por la calidad de

las pinturas, opinando que podían ser colgadas de las paredes de los palacios reales. Sugirió además que se las tomara como modelos y se mandasen confeccionar tapices en Flandes (Dorta, 1975: 67-68; Rostworowski, 1975: 328-329).

El inca Garcilaso de la Vega refiere que en 1603 recibió «en vara y media de tafetán blanco de la China, el árbol real descendiendo desde Manco Cápac hasta Huayno Cápac y su hijo Paullo», concluyendo que «venían los incas pintados en su traje antiguo» (*op. cit.*, 1975: 75).

Estos paños, más otros que se enviaron del Perú, se perdieron. Parece que fueron consumidos por los incendios que sufrieron los edificios madrileños, en los que estaban guardados (Dorta, 1975; Iwasaki, 1975).

El bibliógrafo español don Marcos Jiménez de la Espada, sostuvo que las pinturas de los incas en paños, sirvieron de modelo para el artista que dibujó los retratos de los catorce incas para la portada de la *Década quinta* de la *Historia General de los hechos de los castellanos*, publicada en 1615 por Antonio de Herrera. Marco Dorta considera que Jiménez de la Espada estuvo acertado (1975).

La tradición de pintar a los incas continuó. Salvo pequeños cambios, la temática y el estilo fueron los mismos. Así lo muestran los murales de los Molinos de Acomayo del pintor Tadeo Escalante, o la serie de los catorce incas del museo de arte de Denver en los Estados Unidos, como también los pequeños óleos, posiblemente de este siglo, del museo e instituto de arqueología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, que contrastan con las pinturas de los nobles incas del siglo XVIII.

En este siglo no faltan las pinturas populares de los incas. Un ejemplo es el mural del zaguán de la casa n.º 315 de la calle Maruri del Cuzco de los años veinte, sensiblemente destruida hoy en día, o el contemporáneo de la picantería Pachakuteq, también en la ciudad del Cuzco.

Estas pinturas prueban la existencia de una antigua tradición pictórica prehispánica, que servía para «salvaguardar la tradición». En una sociedad ágrafa como la andina, la posibilidad de representar su historia por medio de dibujos, debió tener una gran importancia (Iwasaki, 1986: 66).

Considero que esta tradición pictórica fue controlada, reprimida y mediatizada con la imposición de la pintura europea. Los incas, al no poder continuar pintando sus tablas, paños y murales, se refugiaron en los qeros, los vasos ceremoniales hechos de madera. Los siguieron fabricando y usando, porque además de ser elementos importantes para sus ceremonias, se convirtieron en invalorable depositarios materiales de los mitos incas.

## El arte de resistencia

### *Los qero*

Los *qero* son vasos hechos de madera por los *inka*. Han atraído la atención de diversos estudiosos, por las pinturas que los decoran. Ya Valcárcel (1932) hace una breve

descripción desde la perspectiva etnológica y Dellenbach (1935) y José Sabogal (1952) con criterio artístico.

Los estudios sistemáticos se incrementan a partir de la década de los cincuenta, con las contribuciones de Rowe, que establece una cronología de los *qero* (1961); de Chávez Ballón que los muestra como manifestaciones de la continuidad de la cultura andina (1964); de Liebscher que plantea una clasificación temática (1987); de Ziolkowski que estudia sus funciones (1979); de Herrera (1923) y Vargas (1981) que identifican la flora que los decora. También hay estudios que se ocupan de otros aspectos, como la presencia de escudos heráldicos (Gusinde, 1966); de las incisiones de las bases como posibles marcas de los autores (López y Sebastián, 1980). Uno de los mejores estudios histórico-estéticos es el de Cummins (1988; ms.)

El centro de fabricación y uso de los *qeros* fue el Cuzco.

También se los encuentra en la periferia del Tawantinsuyu, tanto al norte, como en el sur y el sureste (Crespo Toral, 1970; Núñez Atencio, 1963; Mariscotti, 1978).

El valioso material iconográfico que traen los *qero* sigue ofreciendo posibilidades para conocer el pasado andino. Son útiles a los arqueólogos, etnohistoriadores, etnólogos e historiadores del arte. Esta afirmación no es novedosa, porque ya la hicieron con precisión y claridad Valcárcel (1932) y Pardo (1970).

Se está valorando la importancia de la iconografía preinca y prehispánica para lograr aproximaciones sistemáticas a la ideología y mentalidad de las culturas andinas. Así lo han hecho Donnan (1975; 1978) y Hocquenghem (1984; 1987), que con habilidad metodológica y audacia analítica han interpretado la rica iconografía moche.

Considero que tarea parecida se debe hacer con las pinturas de los *qero*, con mejores posibilidades en relación a las otras culturas andinas preincas. En primer lugar porque se cuenta con documentación escrita, que contribuye a comprender los mensajes pintados. En segundo lugar porque hay una cultura andina viva, que permite, por medio de la comparación, comprender la iconografía del pasado. Por último, porque la tradición oral, con mitos, cuentos y leyendas es muy rica en los Andes, ofreciendo versiones contemporáneas de las escenas pintadas en los *qeros*.

Los *qeros* no desaparecieron con la invasión del siglo XVI. Se los siguió usando y fabricando hasta el siglo XIX. Incluso hoy en día se hallan vigentes. Forman parte del equipo material para las ceremonias propiciatorias de agricultores y pastores de la puna alta. Son utilizados para las libaciones rituales (Flores, 1977: 221-238).

Los *qeros* modernos no tienen la decoración multicolor de los hechos durante la colonia. Se los vende en los mercados y las ferias campesinas del sur del Perú, e incluso en la ciudad del Cuzco<sup>10</sup>.

Los *qeros* tienen forma cilíndrica, con la boca de mayor diámetro, por lo que toma forma campanular. Esta forma tiene antecedentes en los vasos de arcilla de la cultura Tiwanaku (600-900, n. e.).

Los *qeros* hechos por los incas antes de la invasión española, en su mayoría, tienen decoración incisa, salvo algunas pequeñas figuras coloreadas, como muestra Rowe en la cronología que propone (1961). Los vasos con pinturas policromas, se hicieron después de la invasión española, llegando a su mayor desarrollo a partir del siglo XVII.

<sup>10</sup> En el Cuzco se producen *qeros* pintados que se destinan al mercado turístico. Será conveniente estudiarlos como formas de arte popular, entre otras cosas, para ver si continúan la tradición andina o son copias adocenadas de vasos antiguos.



La decoración pictórica es variada. Predomina la composición de tipo horizontal, que divide la superficie externa del vaso en tres espacios o franjas diferenciadas con líneas de diversos colores. En la parte superior se pinta la escena principal, con dibujos de figuras humanas, de animales, de plantas y otros elementos adicionales. La franja central puede estar formada por una sucesión de *tokapus* u otras figuras geométricas. La banda inferior muestra flores, aves, cabezas humanas. En este trabajo sólo trataré de los dibujos de la parte superior.

Mi propósito es describir dos *qeros* del museo e instituto de arqueología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Planteo que las pinturas de los *qero* prueban la existencia de un arte de resistencia *inka*, como parte de un movimiento étnico incanista de mayor amplitud, que se inició en el siglo XVI y logró su mayor desarrollo en el XVIII, en que decae debido a la represión violenta que siguió al levantamiento de Thupac Amaru II.

## Qero n°. 1 *La defensora del Cuzco*

He puesto este nombre al *qero* catalogado con el número 3896/58 perteneciente al museo de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Forma parte de la colección que el señor José Orihuela Yábar donó al museo de la universidad en 1968.

Manuel Chávez Ballón al inventariarlo escribió con acierto *Vaso decorado con escenas de guerra con Chancas*. Al describir la parte superior dice que hay «tres guerreros incas, un músico, una mujer y cuatro chancas, dos aves, una con cara y una llama echada de espaldas». Concluye «muy documental con los guerreros chancas, enemigos de los incas, la mujer decapitando a un hombre, las aves humanizadas» (Chávez Ballón, 1970: 246).

Basándome en esta observación, desarrollaré un comentario mayor del *qero*, *La defensora del Cuzco* y del ataque de los chanka a la ciudad del Cuzco.

Comienzo con la descripción del *qero*, partiendo de la parte de la pintura que considero central, que es donde se halla la mujer llamada Chañan Curicoca que sostiene con la mano derecha una cabeza cortada, exhibiéndola a modo de trofeo. En la mano izquierda porta una lanza, más bien alabarda de tipo español. El cuerpo del guerrero chanka decapitado se encuentra a sus pies, tendido de espaldas.

Continúo la descripción yendo en dirección de las agujas del reloj. A la derecha de la mujer yace una llama despellejada, con la cabeza levantada, dando sus últimos estertores. Encima de la llama<sup>11</sup> está un músico tocando la *tinya*<sup>12</sup>. A ambos lados hay árboles, uno es el de *chonta* (*Guilielma insignis*) con una cabeza cortada a su lado.

A continuación, siempre a la derecha, figura un guerrero *inka* cubierto con una gran capa, que es muestra de su jerarquía. Agarra con la mano derecha una porra y un escudo con la izquierda. Porta una insignia sobre el pecho, una faja en la cintura y en la cabeza un casco.

Al lado del guerrero de jerarquía aparece otro soldado *inka*. Porta en la mano derecha una porra, mientras con la izquierda sacude por los cabellos al soldado *chanka*.

<sup>11</sup> Para representar figuras que están ubicadas en planos posteriores, las dibujaban encima, sin usar los recursos propios de la actual perspectiva, que también fue tardía en el arte europeo.

<sup>12</sup> Tambor ceremonial, hecho de pieles de camélidos o con la de los enemigos.

El tamaño menor del *chanka* prueba la poca estima en que los tuvieron los *inka*, luego de derrotarlos.

A continuación está el jefe *chanka* del mismo tamaño del jefe *inka*, portando galas que muestran su alta jerarquía e importancia. Con la mano izquierda lleva su escudo y con la derecha una maza. En la frente; como todos los demás *chanka*, ostenta una vincha de color rojo. Encima de ellos se ve un ave que vuela; su cabeza es humana y luce una vincha en la frente. Está mirando al guerrero *chanka*.

Detrás del jefe *chanka* hay dos aves. Parada en el suelo está la *pariwana* (flamenco) y en vuelo, el colibrí. A la derecha, frente a la mujer, está otro guerrero *chanka* en actitud de ataque con la porra en alto. Su escudo muestra decoración igual a la de los otros escudos *chanka*. También usa vincha roja en la frente.

En la colección de dibujos de *qeros* hecha por el Dr. Manuel Chávez Ballón, hay la de otro *qero* que muestra la misma pintura. Formaba parte de la «Colección Yabar». La capa del guerrero *chanka* de jerarquía semeja al plumaje de un ave. Los *tokapus* son diferentes. Los ramos de *kantu* y los *picaflores* de la franja inferior son muy parecidos. Existe fuerte probabilidad que sea el par del *qero* existente en el museo de la Universidad porque, como veremos más adelante, estos vasos están hechos siempre en parejas.

Hay otras pinturas que muestran encuentros entre incas y *chancas*. Se los presenta con los mismos atributos y colores del *qero* que describimos. Sus escudos son iguales, con un triángulo en la parte inferior, mientras que los escudos incas tienen dos o tres. Los vestidos, las armas y las vinchas son iguales, siempre en asociación con aves.

En su valiosa colección, el Dr. Manuel Chávez Ballón cuenta con dibujos de estos *qeros*. En uno aparece el *Sapan Inka*<sup>13</sup> dirigiendo el combate desde su litera. Chávez Ballón lo identifica con el Inka Pachakuteq, que fue el nombre que tomó Inga Yupanqui luego de conducir la victoria inca sobre los *chancas*.

## La «invasión» de los *chankas*

De acuerdo a la historia contada por los incas, el avance *chanka* sobre la ciudad del Cuzco, tuvo especial importancia.

Desde la perspectiva arqueológica hay dificultad para precisar y definir a los *chankas*. Incluso se plantea que no existieron, porque no se halla material arqueológico asociado con ellos, ni hay muestras de su ingreso al valle del Cuzco en tiempo de los *inkas*. Por este vacío arqueológico se sostiene que de haberse producido la «invasión» debió ocurrir en el Horizonte Medio, que es el tiempo en el que se produce la presencia *wari* en la región cuzqueña, muchos siglos antes que aparecieran los *inkas* (Barreda Murillo, 1973 y comunicación personal).

Si el mito de la «invasión» ocurrió en tiempos *wari*, es comprobable arqueológicamente. Se debió producir por el año 700 de nuestra era, cuatro o cinco siglos antes de que surgiera el estado *inka*. Estamos en presencia de un hecho registrado por la historia mítica, pero no por mítica menos verdadera.

<sup>13</sup> *Sapan Inka*, título que se daba al soberano, para significar que era el único gobernante.

Para mi propósito no es significativo si realmente existieron o no los chanka, si invadieron o no el Cuzco en la época que indican las referencias históricas; si se produjo la resistencia *inká* en la forma que narran las tradiciones orales recogidas por los cronistas. Interesa saber que se recogieron mitos que estaban vigentes al momento de la invasión española, y que por tanto eran la «verdadera historia» oficial del estado *inka*.

No se debe olvidar que los «mitos explican las estructuras; la cultura específica predominante y compartida y los sistemas semánticos que permiten que los miembros de una cultura se entiendan unos a otros, y desafíen lo desconocido. En sentido más estricto, los mitos son discursos definibles estilísticamente, que dan a conocer los componentes más importantes de un sistema semántico» (Maranda, 1972:12-13).

Comprenderemos el sistema semántico *inka* entendiendo el significado de los mitos en la forma que están expresados y representados en la cultura visual, una de cuyas formas son los *qeros*. Estas pinturas son fuente para intentar esta aproximación al significado de la cultura. Mucho más válida cuando la comparamos con las informaciones que provienen de otras fuentes documentales, en las que incluyo las etnológicas.

Navarro del Aguila ubicó a pocras, chancras y huancas en los departamentos de Ayacucho (provincias de Huamanga, Huanta, Cangallo y Víctor Fajardo), en Apurímac (provincia de Andahuaylas) y en Huancavelica. Delimitó su territorio y los poblados en los que habitaron estas naciones, reconstruyendo la ruta que siguieron para dirigirse al Cuzco (1939). Sin embargo le faltó precisión cronológica, establecer tipología de la supuesta cerámica *chanka* y de su difusión en la sierra sur. Esto es comprensible por la fecha en que escribió su tesis, así como porque no hizo prospecciones arqueológicas y excavaciones sistemáticas.

Es evidente que fuera de los límites de la nación quechua, que estaba en proceso de formar el Tawantinsuyu, había otras etnias con las que los *inkas* tenían rivalidad permanente.

El encuentro con una de esas etnias, es posible que sea el que conservaba la tradición oral. Tomó importancia porque coincidió, o fue ubicado, en un momento de grandes cambios sociales en el naciente estado *inka*, que comenzaron en el reinado de Pachakuteq, alrededor del año 1438. O fueron arreglos políticos, religiosos, de intereses dinásticos, los que ubicaron en este momento un hecho ocurrido por lo menos cuatro o cinco siglos antes. El tiempo mítico no está circunscrito ni limitado a una cronología precisa al estilo occidental. No hay dificultad para establecer traslados de esta naturaleza.

Según la tradición histórica el ataque *chanka* se produjo en el reinado del *inka* Wiraqocha. La amenaza alcanzó tal peligrosidad que el gobernante se fugó de la ciudad sagrada del Cuzco, refugiándose en Qaxya Xaquixahuana, que es una población cerca de Calca. Solamente algunos viejos generales y dos de los hijos de Wiraqocha permanecieron en la ciudad para intentar su defensa.

Ynga Yupanqui, que como se dijo tomó después el nombre de Pachakuteq, organizó la resistencia. Logró la colaboración de naciones aliadas como los *k'ana* y *kanchi*, que enviaron tropas de refuerzo. En el momento crucial del combate el *inka* dio «grandes

voces» y las rocas se convirtieron en soldados con su ayuda venció en la batalla final. Estas rocas llamadas *purur-rawqa*<sup>14</sup>, posteriormente fueron motivo de culto en los santuarios del Cuzco (Rowe, 1946: 204).

Durante el ataque al Cuzco se vieron escenas de valor, como la que protagonizó una valerosa mujer, cuyo aporte contribuyó a la derrota de los invasores.

Esta heroína se llama Chañan Curicoca. Peleó con tal ferocidad y destreza que aterrizó a los atacantes, a la par que infundía ánimo a los defensores:

Al fin en esta batalla sale con Vitoria y haze su triumpho, y entonces dizen que Vna yndia Biuda llamada Chañan cori coca, peleó balerosamente como muger baronil (Santa Cruz Pachacuti, 1950: 238; ms. sf. 64).

Sobre el mismo hecho, otra versión histórica refiere:

[...] los chancas acometiendo la cibdad por cuatro partes [...] Y entre ellos se mezcló una sangrienta batalla, los unos por entrar en la ciudad y los otros por les defender la entrada. Y los que penetraron por un barrio del Cuzco llamado Chocoscachona, fueron valerosamente rebatidos por los de aquel barrio; adonde cuentan que una mujer llamada Chañan Curicoca, peleó varonilmente, y tanto hizo por las manos contra los Chancas que por allí habían acometido que los hizo retirar (Sarmiento de Gamboa, 1942: 168).

Existe un cuadro en el museo de la universidad del Cuzco, que muestra a una mujer que sostiene en alto la cabeza de un enemigo que yace a sus pies. Con la mano izquierda blande una porra. A su lado aparece de pie un *inka* con escudo y lanza. Cuenta con una leyenda que dice «S. El Gran Ñusta Chañancoricoca de los doze incas de los Reinos del Perú».

Esta pintura reproduce el motivo central del *qero* que he descrito. El óleo es tardío, tal vez de fines del siglo XVIII o comienzos del XIX. Lo importante es que muestra la continuidad de una tradición histórica más antigua, que proviene del tiempo del Tawantinsuyu. Las referencias de Sarmiento de Gamboa y Santa Cruz Pachacuti, prueban que tiene origen prehispánico<sup>15</sup>.

Los *chanka* aseguraban que habían salido de la laguna de Choclococha y del nevado del Sarasara. En la mitología de los pastores de la puna, estos lugares son *paqarina*<sup>16</sup>, las fuentes originarias de donde surgieron a este mundo, de donde también emergieron sus rebaños de alpacas y llamas.

Es posible que varios de los grupos que formaban la denominada «Confederación Chanca» se dedicaran al pastoreo de alpacas y llamas. Esto explicaría su belicosidad y la amenaza que fueron para el naciente estado *inka*. Como trashumantes se movilizaban masivamente, desplazando pueblos enteros. Amat sostiene un punto de vista similar, cuando afirma que los *yaro* fueron otro pueblo de pastores que debilitó y determinó la caída del imperio *wari* (1978: 614-640).

Por tanto la figura de la llama sacrificada y despellejada, es la alegoría del triunfo *inka* sobre un pueblo de pastores. La llama, que es el animal sacrificado, es importante ceremonialmente, como se puede comprobar en las fuentes históricas y etnológicas.

<sup>14</sup> En varios mitos andinos la participación femenina, en momentos cruciales, decide o dirige la suerte de los acontecimientos. John V. Murra hizo una observación de este tipo. Mamá Huaco, por ejemplo, es una mujer que cumplió papel similar al de Chañan Curicoca cuando los incas conquistaron el valle del Cuzco.

[...] y la mujer de Ayarcache el que se perdió en la cueva llamada Mamaguaco dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayllos y matóle y abrióle de presto y sacóle los bofes y el corazón y a vista de los demás del pueblo hinchó los bofes soplándolos y visto por los indios del pueblo aquel caso tuvieron gran temor e con el miedo que habían tomado luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualla [...] (Be-tanzos, 1968: 13-14; 1987:20).

Hay también pinturas de «Mama Huaco» (Gisbert, 1980: lam. 161).

<sup>16</sup> Paqarina, lugar de origen, de acceso a este mundo.

Los incas cortaban las cabezas de sus enemigos para usarlas como trofeos; los cráneos eran grandes vasos en los que bebían ritualmente. Con las pieles hacían «atambores», y *tinyas*, que es el instrumento que toca el personaje parado al lado de los despojos de la llama despellejada.

La figura del cóndor con rostro humano guarda relación con las figuras aladas que se asocian con los *chanka* en las pinturas de otros *qeros*. Las referencias históricas indican que los guerreros *chankas* se adornaban con plumas y alas de cóndor, porque ese ave era uno de sus símbolos sagrados y ellos mismos se convirtieron en estas aves al huir de la ciudad del Cuzco:

Oma chilligua, un llano a donde los incas tubieron batalla con los *chankas* y los vencieron e huyeron los *chankas*, y dizen que se volvieron condores y se escaparon. Y así, los más ayillos de los *chankas* se llaman condor guachos (Cristóbal de Albornoz, 1975 [c. 1613]: 26).

Es importante la relación del mito con la aparición de Pachakuteq. A este *inka* se le atribuyen cambios fundamentales en la organización del Tawantinsuyu. Remodeló la ciudad del Cuzco y con sus manos modeló el plano del Cuzco que hizo edificar sobre la primitiva ciudad.

La crisis social que subyace alegóricamente en el mito, resalta la presencia de dos arquetipos andinos: Wiraqocha y Pachakuteq. Se relaciona la divinidad solar con la transformación social, política y religiosa que se implantó después de la victoria. La reacción victoriosa contra la intervención externa, representada por la de los pastores *chankas*, logró la consolidación del estado *inka*. Como este confería prestigio, se la conservó con veneración.

Tenía importancia para la tradición histórica valorar estas acciones y perpetuarlas en la memoria colectiva, como referencia de su nacionalismo étnico. Para lograrlo se recurre a las imágenes pintadas propias de la cultura visual. Así se mantiene vivo el orgullo nacionalista, más necesario para sobrevivir cuando se está bajo un sistema colonial.

Así se hace en otras culturas como la occidental, que crea obras de arte para conmemorar y recordar acontecimientos históricos de importancia en la formación de la nación, la consolidación de un estado, el origen de una dinastía gobernante o la victoria sobre enemigos tradicionales (p. e. *La victoria de Samotracia*; *La rendición de Breda* —Velázquez—; *Colón ante los Reyes Católicos a su regreso de América* —R. Balaca—).

## Qeros 2 y 3

Los *qeros* 2 y 3 corresponden a una pareja de estos vasos, que también forman parte de la «Colección José Orihuela Yábar» del museo de la Universidad Nacional del Cuzco.

Ambos *qeros* están pintados con el mismo tema, con diferencias en el detalle, puesto que uno es masculino y el otro femenino. En el mundo andino la dualidad establece

que el universo está basado en la oposición complementaria entre principios masculinos y femeninos. El *yanantin*<sup>17</sup> continúa vigente en la cultura quechua contemporánea. La diferencia entre masculino y femenino completa la unidad, que está formada por las dos mitades integradas y opuestas de manera dinámica. Los *qeros* para las ceremonias son pares, *yanantin* en el sentido de la concepción andina.

Los pastores contemporáneos de alpacas y llamas, utilizan *qeros* en sus ceremonias de propiciación. Estos vasos forman parte de los atados ceremoniales y se usan en las libaciones rituales. Algunos vasos son antiguos, incluso incaicos, y otros son de factura moderna. Los vasos de mayor tamaño y capacidad son los masculinos (Cf. Flores, 1977, para la región del Cuzco y comunicación personal de Héctor Espinoza para la zona de Ayacucho)<sup>18</sup>.

## La nieve resplandeciente

Este tema se halla pintado en una pareja de *qeros*. Denomino *Qero «A»* al masculino y *Quero «B»* al femenino. Difieren en el tamaño y en la ornamentación. La nieve del *qero* masculino es alargada, de menor volumen y brillo en su acabado, además tiene menos cumbres. El nevado más grande y voluminoso corresponde al *qero* femenino, con cumbres altas de nieve perpetua. Este, en idioma *runasimi*, se llama *mama rit'i*, que significa «madre de las nieves» literalmente y «nieve eterna» metafóricamente. La denominación *mama* connota el sentido eterno, inmenso, originario, como ocurre con los sustantivos *Pachamama* para Madre Tierra o Universo y *Mamakocha* para el «mar océano».

El *qero* masculino cuenta con un árbol más, que al estar ubicado entre dos varones muestra su sentido masculino. El árbol, en la cultura andina, especialmente de las comunidades de las alturas, tiene connotación masculina, se le relaciona con los antepasados de este género.

En el *qero «A»* una de las mujeres señala con su rueda en alto al primer bailarín que viene hacia ella. En el *qero «B»* la rueda de la misma mujer está dirigida hacia el piso.

## Qoyllurit'i

La traducción de Qoyllurit'i es «nieve resplandeciente» denominación que doy al tema pintado en esta pareja de *qeros*. La figura central es el macizo de nieve, de la que emergen cumbres menores de diversas dimensiones. Muestra manojos de *waylla ichu* (*Stipa sp.*).

A la derecha de la nieve están dos personajes disfrazados con pieles, que sostienen sus máscaras con la mano izquierda, mientras con la derecha esgrimen grandes látigos. Por su disfraz, actitud y significado son similares a los actuales *pauluchas* que

<sup>17</sup> Yanantin, pareja. Principio fundamental de la organización social andina.

<sup>18</sup> Se necesita examinar parejas de *qeros*, para definir con precisión los elementos masculinos y femeninos que los caracterizan.

como bailarines libres participan en los grupos de danzas. El primer *paulucha* es de color amarillo oscuro y el segundo es rojizo. En medio de los dos está pintado un árbol.

Hacia la derecha al lado de los *paulucha*, está un felino de color crema con manchas oscuras. Es el felino mítico o *goa*, también llamado *choqechinchay*, como figura en el dibujo del altar mayor del Qorikancha que muestra Santa Cruz Pachakuti (1950). El trazo del dibujo del felino es muy similar a los otorongo<sup>19</sup> amazónicos que muestran las láminas de Guaman Poma. Debajo del felino está un árbol.

Al lado del felino se halla un papagayo de plumaje multicolor. El del *qero* femenino es esbelto, delicado y grácil, en comparación al del *qero* masculino, que por su posición detrás del felino muestra desaliño y manera forzada en su colocación.

## Sentido del tema de la «nieve resplandeciente»

El tema de la «nieve resplandeciente» tiene relación con las ceremonias religiosas de los indígenas contemporáneos de la sierra sur del país.

Las cumbres nevadas son importantes en la cosmovisión quechua. Allí moran los *Apu*<sup>20</sup> y se encuentran las *paQarina* de los pastores y sus rebaños. El nevado del *Awsanqhati* en el Cuzco, por ejemplo, es un *Apu* que tiene jurisdicción en este departamento.

Los pastores que viven en estos espacios rinden culto a los *apu*, ofreciéndoles prolongadas y complicadas ceremonias. Las cumbres nevadas son lugares de peregrinación, que congregan a miles de fieles. Así sucede en Qoyllurit'i, que es un santuario de pastores cerca del *Awsanqhati* al que concurren peregrinos de esta región. Hay en el santuario un Cristo pintado en una roca, al que se dirigen los fieles durante la semana del Corpus Christi católico.

A Qoyllurit'i concurren grupos de danzarines, a los que acompañan decenas de *pauluchas*, que también a veces son llamados *ukukus*. Los *pauluchas* representan las alpacas arquetípicas, generadores de los actuales animales de la puna. Su disfraz está hecho de pieles de alpacas o llamas; su máscara tejida con fibra de los mismos animales y emiten sonidos propios de llamas. Al hablar en falsete están personificando a seres míticos que advienen a este mundo en forma de *pauluchas*.

Los *pauluchas* no representan osos, como se ha sugerido al relacionarlos con el personaje del cuento del «oso raptor» que está muy difundido en el folclore andino. Las evidencias etnológicas del Cuzco prueban con suficiencia que más bien personifican a los camélidos originarios.

Tienen papel importante en la peregrinación a Qoyllurit'i. Parte de su labor era azotar ritualmente con sus grandes látigos a los peregrinos, así como mantener el orden y la disciplina de los asistentes, impidiendo que beban o se produzcan robos. El punto culminante de su participación en el peregrinaje es el ascenso al nevado durante la noche, donde danzan hasta el amanecer (*ibídem*).

<sup>19</sup> Otorongo, en Runa Simi el nombre que se da al jaguar.

<sup>20</sup> Deidad que habita en la cumbre de los cerros. Se le rinde culto hasta la actualidad.

El felino está relacionado con la lluvia, el granizo, la nieve, el agua en general. Está asociado con las aguas celestiales, que son necesarias para la ganadería y la agricultura en las tierras de la puna que dependen de los pastizales naturales y del cultivo de secano.

Las dos mujeres asociadas con comidas y bebidas ceremoniales, con el hilado y el tejido, expresan el uso de estos elementos en el ritual. Son las ofrendas «cocidas», propias de la parte femenina de la sociedad, porque son producto de la transformación cultural, que es actividad femenina. En Qoyllurit'i estas ofrendas son las mismas, incluyendo los pequeños tejidos que las mujeres elaboran en el mismo santuario<sup>21</sup>.

En las ceremonias ganaderas de la puna alta el *waylla ichu* se utiliza para representar a la puna. La cortan en las partes altas de los cerros, para ser llevadas a las viviendas por los varones. Esta es una ofrenda «cruda», porque no es transformada. Corresponde a la parte *salqa* o no civilizada, que se combina con las que están elaboradas por la gente. Sus portadores no son civilizados, por lo que se visten de *chunchus*, que es como se denomina a los habitantes de la Amazonía. Son la oposición al mundo civilizado.

La música ceremonial de los pastores se interpreta en las *lawata* o *pinkuyllu*. Es el instrumento que interpretan el músico que tiene su carga de *waylla iohu* y el que está en el nevado. En Qoyllurit'i la melodía que predomina es la de *chunchu*, que es todo un género musical con decenas de variaciones llamadas *t'aka*<sup>22</sup>. La mayor parte de los peregrinos de las comunidades indígenas, arriban a Qoyllurit'i acompañados de grupos de bailarines de *chunchu*.

Algunos disfraces son parecidos a los que usan las tres figuras de danzantes del *qero*.

El atuendo de los *chunchu* se completa con los *wari pakuri*<sup>23</sup> que son penachos de plumas de papagayos. El Cristo que sale en procesión en Qoyllurit'i es protegido por una sombrilla hecha con plumas multicolores de papagayos y otras aves selváticas.

Las plumas de los papagayos son traídas de la región amazónica. Se las usaba en tiempos prehispánicos, para ofrendar a las divinidades andinas. Las referencias históricas son consistentes en esta información. También las usaban para adornar los trajes ceremoniales, los disfraces y las *achiwa*<sup>24</sup> o parasoles de los personajes importantes, eran confeccionados con plumas multicolores.

Uno de los árboles de la pintura es de coca, que era y es ofrenda valiosa ofrecida a las divinidades nativas y elemento imprescindible en todas las ceremonias. Guaman Poma menciona que la *Tupa Kuka*<sup>25</sup> era la preferida de las *waka* (1613, 262 [264] y siguientes; lam. 865).

## Tradición y resistencia

Los *qeros* que originalmente tuvieron función ceremonial, se fueron convirtiendo en depositarios de las tradiciones del nacionalismo inca.

<sup>21</sup> Escritos históricos como los de Guaman Poma, y documentos administrativos como los publicados por Duviols (1986) dan noticias del uso de comidas, bebidas —*aqha* o *chicha*—, conchas marinas, tejidos que se ofrecen a las *wakas*.

<sup>22</sup> *T'aka*, son las variaciones que tiene un género musical.

<sup>23</sup> *Waripakuri*, es el penacho de plumas de guacamayo que usan los danzantes de *chunchu*.

<sup>24</sup> *Achiwa*, parasol hecho de plumas. Los usaban los nobles *inkas*.

<sup>25</sup> *Tupa kuka*, variedad de coca. Se le da alto valor ceremonial.



*La defensora del Cuzco* representa un capítulo de la historia «oficial» *inka*, relacionado con una de las crisis más graves que enfrentó el Estado.

En la pintura de *La nieve resplandeciente* se guarda un mito que explica el origen de los animales domesticados; las peregrinaciones y las ofrendas que se ofrecen a los *apu* de las montañas.

Los *qeros* preservan conocimientos y sirven para las prácticas rituales vinculadas a los mitos, a las tradiciones, a la historia como era concebida por los incas. Al mismo tiempo son referencias que ayudan a mantener viva la identidad y pertenencia étnicas, culturales y nacionalistas.

Los *qeros*, durante las ceremonias, contribuyen a volver intemporales los momentos de intensidad emocional. Permiten «estar» en y vivir el tiempo del mito, que por esencia es intemporal. Las glorias imperiales adquieren vigencia y el tiempo originario guarda coherencia con el sentimiento religioso, reforzando las convicciones en contienda con los patrones culturales que el invasor trata de imponer por diversos medios.

Son símbolos del vigente y pujante sentido incásico. El nacionalismo *inka* utiliza los *qeros* como un vehículo de referencia y expresión para formar su cultura visual de resistencia, que surge como contrapartida frente a la «cultura de conquista» (Foster, 1962) que se le impone. Se contrapone al nuevo sistema político utilizando manifestaciones expresivas. El arte canaliza la resistencia, mantiene el nacionalismo y estimula las ansias de libertad.

Con estas motivaciones los artistas indígenas encuentran en los *qeros* el espacio para dar cauce y salida a su espíritu creador. Cuando pintan en sus superficies no imitan, ni siguen dictados estéticos impuestos. Son libres para pintarse a sí mismos. Para pintar sus viejas glorias imperiales; para recordar los episodios heroicos de su historia; recordar los mitos; o simplemente dibujar escenas de la vida diaria, de lo cotidiano; siembra, cultivo de la coca, arrieraje, bailes, músicos. Con sencillez y naturalidad asimilan elementos culturales y decorativos de origen foráneo, pintando corridas de toros, caballos, mulas, panaderías, vestidos ya incorporados a su universo social y cultural.

Es posible que los autores de las pinturas de la «escuela cuzqueña» sean los mismos que pintaron los *qeros* o que estos vasos fueron decorados en los talleres de los maestros cuzqueños, como plantea Fischer-Hollweg (cit. por Liebscher, 1986: 22). Si ocurrió así los *qeros* no pierden mérito, más bien se amerita la actividad nacionalista de los artistas indios, que intercalaban la pintura de cuadros religiosos con la decoración de los objetos que estaban destinados a su propio uso.

Es igualmente comprensible que las pinturas en los *qeros* se relacionen con los movimientos religioso-políticos de resistencia, que fueron tan frecuentes en el siglo XVIII (Ziólkowski, 1979).

Esta actividad subversiva y el uso revolucionario de los *qeros* no fueron ignorados por los gobernantes extranjeros. Cuando lo detectaron trataron de suprimirlo. No po-

dían imponer el nuevo régimen político si previamente no eliminaban o suprimían todas las fuerzas que pudieran contribuir a mantener vivo el nacionalismo *inka*.

En 1550, a menos de veinte años de la invasión, los agustinos ya se refieren en las *Relaciones de Idolatrías*, a la presencia de *qeros* en su contexto religioso. Al inventariar los objetos que pertenecían a la *waka* Tantazoro de Huamachuco incluyen [...] gran cantidad de vasos de diversas maneras muy bien labrados, para su beber [...]» (Urteaga, 1909: 33).

La represión comienza de inmediato. En 1568 el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, dispone en su *Instrucción...*:

Asimismo ha[se] de tirar y destruir todos los basos antiguos que tienen con figuras y mandar que no hagan ningunos en la dicha forma porque se les representa en todas las fiestas que hazen todo lo antiguo y para eso los tienen (Duviols, 1967: 22).

Francisco de Toledo (1570-1574) unió a su afán organizativo de la administración colonial un gran celo religioso, como ya lo apuntó Duviols. Consideraba «[...] que la conversión de los indios y la liquidación de la religión peruana es un asunto de Estado» (1977: 145 y ss.).

Las *Ordenanzas...* reflejan este celo extirpador. Disponen la represión general de los cultos; la persecución de los sacerdotes andinos; la destrucción de los objetos de culto y de todo cuanto tenga importancia en la conservación de la cultura andina» [...] que no se labren figuras en la ropa, ni en vasos, ni en las casas [...]. Los *qeros* se vuelven objetos peligrosos para la política del estado colonial, hasta en lugares tan distantes del Cuzco como Chuquisaca (*cit.* por Gisbert, 1987: 10).

Está claro que las prohibiciones no surtieron efecto. Sucesivas campañas de extirpación muestran que la costumbre, entre otras cosas, de usar vasos de madera continuaba. Los extirpadores, los predicadores y visitadores comprobaron una y otra vez su vigencia.

La *Carta Pastoral* de Don Pedro de Villagómez lo comprueba. Cuando se refiere a los objetos que adoran los indios, en los que los visitadores deben fijarse con atención, dice: «En estos *malquis* como también las huacas, tienen su vajilla para darles de comer y beber, que son mates, y vasos; unos de barro, otros de madera, y algunas veces de plata y conchas de la mar» (1909:147).

Más adelante, cuando instruye cómo se debe interrogar a los hechiceros y otros sacerdotes indígenas, dispone: «[...] se ha de preguntar por la hacienda que la huaca tiene, si tiene dinero, que este suele estar en poder del que la guarda, o en el mismo lugar de la huaca, si tiene oro, plata, *huamas*, *chacra*, *hincas*, o *tincurpas* o *aquillas* con que les dan de beber» (*op. cit.*: 23).

Para finalizar, al concluir la Carta Pastoral entrega instrucciones para juntar, recoger y destruir los objetos de culto andino:

Y después desto lo más presto que se pueda se les señalará el día en que han de hacer las exhibiciones y se les avisará dello en los sermones, y catecismos, y así se

pregonará la noche antes por todo el pueblo, diciéndoles, que además de las *conopas*, *mamasara*, *axomas*, *poriallacsca*, *coca* y las demás ofrendas traigan también los cuerpos *chuchus*, y las chacpas y pacto, y todos los tambores, y los vasos, aquillas y mates con que daban de comer y beber a las huacas [...] todos [...] y demás cosas a ellos anexas con los cuerpos malquis, y hurtados de las iglesias, se juntarán en algún lugar apartado, y se quemarán haciendo de todo una gran hoguera [...] las aquillas y vasos, trompetas y huamas, y las demás cosas que se hallaren de plata, oro, o ganados [...] se pesan [...] (op. cit.: 245-246).

Quince años después, en 1662, en la campaña llevada a cabo en San Francisco de Mangas contra las idolatrías, luego de interrogar a sospechosos de felonías, escribió:

Preguntado [el sospechoso] que los mates y llimpis que son unos vaxos de madera prieta que para que los tenía guardados en la dicha casa [...] dixo que la dicha Angelina guardava todos estos instrumentos para el servicio de los dichos malquis [...] (Duvols, 1986: 355)

En enero de 1725 se juzgaba al indio Pedro Quiñones del:

[...] delito, que avía sacrificado nueve indios, unos que voluntariamente se ofrecieron al sacrificio exasperados de los agravios que padecían; y otros que sacrificó violentamente. Atábalos los pies, las manos, los degollaba, en un cáliz de madera llevaba la sangre a un ídolo pequeño, que era el que le hablaba, y tenía oculto en una cueva, donde le dexaba la sangre, y el día siguiente se hallaba el cáliz vacío [...] (cit. por Colín, 1966: 185).

La represión y destrucción de los objetos de culto reflejan lo que Bradino llama el «ataque borbónico contra la religiosidad popular» (cit. por Cahill, 1986: 48). Acción que también comprendía el propósito de suprimir otras manifestaciones de arte popular relacionadas con la religión, como danzas, vestidos y por supuesto los vasos o cálices de madera, como decían a los *qeros*.

La mayor represión, al estilo de la solución final, contra la cultura andina vino después de la rebelión de Thupac Amaru II. La sentencia del 15 de mayo de 1781 condenó a muerte al «alzado» y a la cultura *inka*, al prohibirse el uso de sus trajes, guardar sus pinturas, llamarse inca, mantener sus imágenes o hablar en su idioma. Las manifestaciones estéticas ya no eran sólo marginales, se volvieron subversivas e ilícitas.

El propósito de decapitar la cultura andina se reiteró en otras ordenanzas, como la de 1791. Diversas autoridades, especialmente eclesiásticas, por la misma época, dispusieron medidas concordantes. Es el propósito del decreto de 22 de mayo de 1793 que prohíbe danzas religiosas en el partido de Cotabambas. En 1819 los curas doctri-neros presentaron denuncias para solicitar a la Real Audiencia del Cuzco unas medidas prohibiendo, una vez más, las expresiones andinas de arte visual étnico (op. cit.).

## Para concluir

Los *qeros* exhiben información testimonial de una cultura, de una nación que no se resignó a desaparecer. Produjo obras de arte consustanciadas con las aspiraciones,

experiencias y necesidades de la sociedad del artista. Es el arte en comunicación e interacción con su medio ambiente natural, social y cultural.

En los *qeros* está la plástica andina indígena, con sus propias normas y reglas estéticas, siguiendo sus cánones de colores, de formas, de elementos decorativos, con definiciones y soluciones a los problemas que presentan la perspectiva y el espacio. Su estudio nos hará acercar a la mentalidad andina.

Por último, los *qeros* sirvieron para concretar la cultura de resistencia, de respuesta a la imposición del poder colonial. La nacionalidad inca encontró en esta opción una vía que le permitió transmitir sus mitos y sus tradiciones, así como resaltar sus valores fundamentales, en los que encontraba referencias para desarrollar una táctica para oponerse a la aculturación forzada que comenzó después de la invasión europea del siglo XVI.

**Jorge A. Flores Ochoa**



## Bibliografía

- Amat Olazábal, Hernán: 1978, «Los yaro destructores del imperio wari». *III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Peruana*. Tomo II: 614-640. Ramiro Matos, editor. Lima.
- Barreda Murillo, Luis: 1973, «Las culturas inka y preinka y del Cuzco». Tesis de doctorado. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- Betanzos, Juan de: 1968 [1551] *Suma y narración de los incas...* Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209. Madrid.
- 1987, [1551] *Suma y narración de los incas...* Transcripción, notas y prólogo de M. Martín Rubio. Atlas, Madrid.
- Cahill, David: 1986, «Etnología e historia: los danzantes rituales del Cuzco a fines de la colonia». *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco*, n.º. 2: 42-47. Cuzco.
- Caro Baroja, Julio: 1985, *Los moriscos del Reino de Granada*. Ed. Itsmo. 3ª. Edic. Madrid.
- Colin, Michele.
- 1966, *Le Cuzco a la fin de XVIIe au début du XVIIIe siècle*. Institut des Autes Etudes de L'Amérique Latine. Paris.
- Cruz de Amenabar, Isabel: 1986, *Arte y sociedad en Chile 1550-1650*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Vicerrectoría Académica. Comisión Editorial Santiago.
- Crespo Toral, Hernán: 1969-1970, «Queros ecuatorianos». *Humanidades*, vol. VII: 7-34. Quito.
- Cummins, Thomas: 1988, «Abstraction to narration: kero imagery of Peru and the colonial alteration of native identity». PHD Dissertation, University of California. Los Angeles.
- MS «Colonial reality and social ideal: the paradox of paradigm in qechua kero imagery» (1985).
- Chávez Ballón, Manuel: 1964, «El qero cuzqueño. Supervivencia y renacimiento del arte incaico en la colonia». *Cultura y pueblo*, n.º. 2: 26-29. Lima.
- 1970, «Inventario de los vasos de madera o qeros de la Colección José Orihuela Yábar». *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* n.º. 22: 210-277. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- 1984, «Qeros cuzqueño». Un ensayo de interpretación descriptiva de la iconografía inca contenida en los qeros o vasos de madera del Cuzco». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, n.º. 23: 97-108. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- Choy, Emilio: 1979, «De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios». *Antropología e historia*, I: 333-437. Lima.
- De la Jara, Victoria: 1975, *Introducción al estudio de la escritura de los inkas*. Edit. INI-DE. Lima.
- De Rojas Silva, David: 1979, «Los tokapu. Sistema de graficación del parentesco inka. Un avance en su análisis socio-cultural». Tesis licenciatura. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- 1981, «Los tocapu. Un problema de interpretación». *Arte y arqueología*, n.º. 7: 119-134. Academia Nacional de Ciencias. La Paz.
- De Mesa, José y Teresa Gisbert: 1982, «Un très beau Kérou». *XVI Congreso Internacional D'Anthropologie et D'Archéologie Préhistoriques*: 969-975. Bruselas.
- Donnan, Christopher: 1975, «The thematic approach to moche iconography». *Journal of Latin American Lore*, vol. n.º. 2: 147-162. Los Angeles.
- Dorta, Marco: 1975, «Las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo». *Historia y cultura*, n.º. 9: 67-79. Museo Nacional de Historia, INC. Lima.

- Duviols, Pierre: 1967, «Un inédit de Cristóbal de Albornoz»: la instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LVI-1: 7-40. París.
- 1986, *Cultura y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. CEARBC. Cuzco.
- Flores Ochoa, Jorge A.: 1977, «Aspectos mágicos del pastoreo». *Pastores de Puna. Uywachimichiq Punarunakuna*, 211-238. Jorge A. Flores Ochoa compilador. Instituto de Estudios Peruano. Lima.
- En prensa «El Cristo de la nieve resplandeciente». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, 24. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- Foster, George: 1962, *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana. Veracruz.
- Gisbert, Teresa: 1980, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz. Gisbert, Teresa y Silvia Arce y Martha Cavías.
- 1987, *Arte textil y mundo andino*. La Paz.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe: 1936 [1613] *Nueva crónica y buen gobierno*. Institut d'Ethnologie. París.
- Gunside, Martín: 1964, «Un qero peruano con el escudo de Habsburgo». *XXXV Congreso Internacional de Americanistas. Actas y memorias*: 23-25.
- Herrera, Fortunato L.: 1923, «Fitolatría indígena. Plantas y flores simbólicas de los incas». *Inca*, I, 2: 440-445. Lima.
- Hocquenghem, Anne Marie: 1984, «Hanan y Hurin». *Chantier Amerindia*, n°. 9. París.
- 1987, *Iconografía mochica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Iwasaki Cauti, Fernando: 1986, «Las panacas del Cuzco y la pintura incaica». *Revista de Indias*, vol. XLVI, n°. 177: 59-74. España.
- Liebscher, Verena: 1986 A *Los qeros. Una introducción a su estudio*. Lima.
- 1986 B *La iconografía de los qeros*, Lima.
- Linares Málaga, Eloy: 1976, *El q'ueiro o vaso ceremonial a través de los tiempos*. Museo Universitario de la Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa.
- López y Sebastián, Eladio: 1980, «Las marcas en los 'keros': hipótesis de interpretación». *Revista española de antropología americana*, 21-42. Universidad Complutense, Madrid.
- Macara, Pablo: 1975: «El arte mural cuzqueño, siglos XVI-XX». *Apuntes* n°. 4: 59-114. Centro de Investigaciones. Universidad del Pacífico. Lima.
- 1979, *Pintores populares andinos*. Fondo del libro del Bando de los Andes. Lima.
- 1982, «Pintura rural cuzqueña: un análisis iconográfico». *Debate* n°. 15: 91-99. Lima.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María: 1978, *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Bebr, Mann, Verlag, Berlín.
- Maranda, Pierre: 1972, *Mythology. Selected Readings*. Penguin Modern Sociology Readings.
- Navarro del Aguila, Víctor: 1939, «Las tribus de Anku Wallock». Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía, Historia y Letras. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- Núñez Atencio, Lautaro: 1963, «Los qeros del norte de Chile». *Revista de Antropología*, vol. I, n°. 1: 72-88. Universidad de Chile, Santiago.
- Pardo, Luis A.: 1970, «La guerra de los quechuas con los chancas». *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, n°. 22: 75-152. Museo e Instituto de Arqueología. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- 1970, «Discurso pronunciado por el Dr. Luis A. Pardo». Crónica de donación he-



- cha por el Sr. José Orihuela Yábar a la Universidad Nacional del Cuzco. *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*. Universidad Nacional del Cuzco.
- Platt, Tristán: 1976, *Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina*. Centro de Investigación y Promoción Campesina. La Paz.
- Rostworowski de Díez Canseco, María: 1975: «Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico». *Revista del Museo Nacional*, t. XLI: 311-349. INC. Lima.
- Rowe, John Howland: 1946, «Inca culture at the time of the spanish conquest». *Handbook of South American Indians*, vol. 2: 183-330. Smithsonian Institution, Washignton.
- 1954, «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria*. Año XLIII, n°. 107: 17-47. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- 1961, «The chronology of inca wooden cups». *Essays in pre-columbian art and archaeology*. Samuel Lothrop *Et Al*. Harvard Unviersity Press: 317-341; 498-500. También versión en español en *Arqueología del Cuzco*: 97-135. Inc-Cuzco.
- 1984, «Retratos coloniales de los incas nobles». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, n°. 23: 109-128. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- Sabogal, José: 1952, «El qero vaso de libaciones cuzqueño de madera pintada». *Instituto de Arte Peruano*, n°. 2, Lima.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Joan de: 1950 [1613] «Relación de antigüedades desde reyno del Perú». *Tres relaciones peruanas...* 207-286. Guaranía, Asunción.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro: 1942 [1572] *Historia de los incas*. 3ra. Edición Biblioteca EMECE S.A., Buenos Aires.
- Statsny M. Francisco: 1984, «La universidad como claustro, vergel y árbol de la ciencia. Una invención iconográfica en la Universidad del Cuzco». *Anthropologica*, año II, n°. 2: pp. 105-168. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- 1986, «Iconografía en mayólicas coloniales». Catálogo exposición vidriados y mayólicas del Perú. Museo de Arte y de Historia, Universidad Nacional de San Marcos, Lima (Mimeo).
- Tamayo Herrera, José: 1970, «Tendencias y problemas en la pintura cuzqueña virreinal». *Tecse (Fundamento)*, n°. 1, Cuzco.
- 1980, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. INC. Lima.
- Urteaga, Horacio H.: 1909, *Exhortaciones e instrucción...* por el Dr. D. Pedro de Villagómez. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo XII. Lima.
- Valcárcel, Luis E.: 1932, «Arte antiguo peruano. I vasos de madera del Cuzco». *Revista del Museo Nacional*, n°. 1: 9-30. Lima.
- Vargas César: 1981, «Plant motifs on inca ceremonial vases from Peru». *Botanical Journal of Linnean Society*, n°. 82: 313-325. London.
- Villagómez, Pedro de (ver Horacio H. Orteaga 1909).
- Villanueva Urteaga, Horacio: 1958, «La idea de los incas como factor favorable a la independencia». *Revista Universitaria*, año XLVII, n°. 115: 137-158. Universidad Nacinal del Cuzco.
- Von Gagern, Axel: 1960, «Don Luys Das Bilonis eines Inka-Nachkommen in Niedersächsischen Landenmuseum». *Baessier-Archiv, Neue Folge*, Band VIII: 307-317. Berlin.
- Zioólkowski, Mariusz: 1979, «Acercas de algunas funciones de los queros y las akillas en el Tawantinsuyu incaico y en el Perú colonial». *Estudios Latinoamericanos*, n°. 5: 11-24. Wroclaw.



# Identidad, economía y cambio en una comunidad cuna colombiana, 1964-1985

**E**n el presente ensayo intento presentar algunos datos etnográficos y reflexiones analíticas sobre los cambios económicos y culturales que han tenido lugar en la comunidad de indios cunas de Caimán Nuevo en el golfo del Darién de Colombia, cuya comunidad yo visitara por primera vez en 1964 y a la que volvería en 1985. Debido a este carácter de contrapunto temporal con dos imágenes vivenciales contrastadas (1964-1985), utilizaré a veces una forma de exposición de tonalidad biográfico-antropológica, que se mueve entre los recuerdos de mis *felices trópicos*.

## Curiosidad humana y pesquera científica

Mi visita etnográfica a los indios cunas tenía en 1985 una especial significación y emoción personal, que se movía entre la curiosidad humana y la investigación científica. Desde mi primera estancia en el verano de 1964 habían pasado muchas lunas, pero humana y antropológicamente estaba obsesionado por volver a tan singular comunidad, encerrada en el enclave selvático del golfo del Darién, que limita con Panamá y se deja acariciar por las aguas de las plácidas playas tropicales del Mar Atlántico.

Las preguntas que en 1985 revoloteaban por mi cabeza, casi todas tomadas del cajón de mis recuerdos del ayer, confluían en una pregunta clave relativa al *cambio sociocultural*: ¿Cómo habrá evolucionado en estos 21 años la comunidad cuna del golfo del Darién? ¿Seguirían aislados e incommunicados como hace 21 años en que había que dar una larga y complicada vuelta por el mar y luego entrar por el sinuoso río de Caimán Nuevo hasta llegar por un camino selvático hasta el campamento indio? ¿Estarían aún sin ser invadidos por instituciones aculturativas ajenas, como son las

escuelas y la misión? ¿Seguirían la inmensa mayoría de los hombres y la totalidad de las mujeres sin saber ni una palabra de español? ¿Continuarían en una economía de subsistencia a base de caza, pesca, recolección y una incipiente agricultura únicamente de maíz? ¿Seguirían con su medicina y religión india de tipo chamanístico, con sus *neles* (sacerdotes-chamanes), y de *sahilas* (caciques), creyendo en su dios creador *Ahila* y en la madre tierra *Olokukutilison*, rodeados en sus creaciones por sus dioses de madera los *nuchus*, que benefician a sus cuatro principios básicos o almas como son el *purba*, el *tule*, la *niga* y el *kurgin*, todo ello dentro de la cosmovisión mitológica de la creación del mundo y del hombre con las divinidades míticas de *Neganiba*, *Pab Tumab* y los neles clásicos de *Capiler*, *Niegun*, *Pailer*, *Vakipler*, *Shibú*, entre los que se encuentran excepcionalmente algunos míticos chamanes mujeres como *Nele Home Olonadili* y *Nele Olomaguekirai*? ¿Seguirían con sus fiestas rituales, centradas principalmente en el *Inna Tumadi*, ritual de paso de la pubertad de las chicas?

Había otra cuestión que centraba crucialmente mi curiosidad e interés. En mi estancia de 1964 los indios cunas de Caimán Nuevo estaban interesados únicamente en una cuestión que hacía referencia al mundo exterior de los no indios. Para ellos «los otros», «los extranjeros» (lo opuesto a ellos, los «cunas» o *tules*) son los *wagas*; pues bien: del mundo de los *wagas* lo que realmente les interesaba en 1964 era la *amenaza de la invasión y usurpación de su territorio* ¿Seguirían conservando íntegro en 1985 su territorio, libre de *wagas* forasteros? ¿Continuarían los indios teniendo esa única amenaza potencial real de los otros, o por el contrario habrían surgido nuevas relaciones con el mundo exterior no cuna, y con ello nuevos problemas y amenazas, pero también tal vez nuevas posibilidades económicas, culturales, sociales y políticas para la comunidad cuna de Caimán Nuevo?

Todas estas cuestiones y curiosidades martilleaban mi corazón en mi mente cuando tomara una avioneta en el aeropuerto de Medellín, que me trasladaría a la pequeña ciudad costera de Turbo, el enclave más cercano al territorio de los cunas de Caimán Nuevo, perteneciente política y administrativamente al departamento de Antioquia de la nación colombiana.

Si éstos eran mis cálidos sentimientos vitalistas, en cambio mis fríos *objetivos científicos*, mis marcos teóricos e hipótesis, encerrados en los cuadernos de mis maletas, se movían en otras direcciones y en otros niveles muy distintos. El foco de mi interés analítico eran los procesos de cambio y las relaciones de dominación/conflicto con la sociedad nacional dominante, particularmente en sus relaciones económico-productivas, y singularmente en el control-propiedad de sus tierras comunales, que constituye la base estructural primaria de la fuerza y del poder de las comunidades indias campesinas, no sólo en los aspectos económicos, sino también el social, político, cultural y simbólico de su identidad como grupo.

El marco teórico de análisis puede esquematizarse en la siguiente hipótesis general. La variable crucial del cambio social en las comunidades indígenas es la economía, es decir, el cambio de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción; esto

quiere decir que la proletarización de la mano de obra india o la expropiación y pérdida de sus tierras comunales o las nuevas relaciones comerciales serán los factores más condicionantes y determinantes en última instancia del cambio en la superestructura cultural-simbólica, social y política. Ahora esta hipótesis general de partida, enmarcada en la teoría marxiana, no puede ni debe ser aplicada de modo mecánico, simplista y talmúdico. Es una hipótesis, y no un dogma, que ofrece muchas alternativas, variaciones y correcciones. Por ejemplo: en una comunidad pequeña, la mayor fuerza productiva puede no ser la economía sino la fuerza poblacional demográfica; en algunas comunidades el factor crucial puede ser el ecológico; y en algunas circunstancias, puede ser incluso el factor político (como es la omnipresencia de la guerrilla y del ejército en el territorio indio) lo que fuerza a unos drásticos cambios socioculturales.

Nuestro punto principal teórico de partida no es por lo tanto la posición culturalista, que parte del principio de que el cambio en las comunidades indias siempre viene del «exterior» que transforma su ideología cultural y costumbre. Nuestra posición teórica es que la *cultura* es una variable significativa que debe ser tenida en cuenta en el análisis del cambio, pero que teóricamente la más fecunda hipótesis general de partida es sostener que la variable crucial en el cambio social es la variable económico-productiva, es decir cuando los indios aislados comienzan a proletarizarse como mano de obra barata de la sociedad dominante, o pierden sus tierras y recursos, o se ven explotados en nuevas relaciones comerciales de intercambio o sufren un drástico cambio tecnológico-ecológico-demográfico, que en no pocos casos es la base estructural de su formación económico-social.

## El nuevo entorno cuna: explotación bananera, proletariado, guerrilla, hacienda y narcotráfico

Y ahora sigamos etnográficamente con nuestro viaje a los cunas, volando en avioneta desde Medellín hacia Turbo. En aquella tarde de agosto de 1985 todo parecía similar al vuelo de 1964, aunque con una pequeña diferencia significativa; ahora había vuelo directo y dos veces por día hacia Turbo —vía Apartadó—, mientras que antes había que tomar el avión ordinario hacia la costa de Cartagena-Barranquilla, seleccionando un vuelo que hiciera escala en Montería, de donde muy irregularmente salían avionetas hacia la región de Turbo. Esto quería decir que se había potenciado la comunicación aérea entre la capital del departamento y centro comercial de Medellín hacia la costa atlántica frontera con Panamá, ¿cuál sería —me pregunté— la razón de este nuevo trasiego de gentes y por lo tanto de recursos económico-sociales? Según volaba todo parecía igual a 1964: las mismas montañas norteñas del departamanto de Antioquía con sus minúsculos pueblos, sin ninguna ciudad importante, punteada ocasionalmente por ranchitos de campesinos desperdigados. Cuando ya divisamos la

costa del mar y nos acercábamos a Turbo, me sobrecogió un entorno ecológico totalmente nuevo: entre kilómetros y kilómetros que llevábamos divisando, la ecología no había sido apenas tocada y alterada, pero ahora se divisaban unas inmensas llanuras de explotación industrial bananera, todo geográfica y matemáticamente trazado, partido, separado y allanado. Eran las nuevas plantaciones de grandes empresas nacionales y transnacionales que se había asentado en las nuevas ciudades de Apartadó, cercanas a Turbo; allí puede divisarse la creación de un nuevo y moderno muelle, donde están fondeados barcos de gran tonelaje, cargas de bananos, que llenarán el apetito y los estómagos de la población blanca del primer mundo, también de Europa, aunque principalmente de los Estados Unidos y Kuwait.

La zona de Urabá se ha convertido en un área importante del banano de exportación, constituyendo este renglón el 75% de la producción agrícola de Urabá, que emplea a unos 25.000 trabajadores, que son empleados de las grandes compañías bananeras como las transnacionales Cavendish, Gross Michel, y la UNIBAM (compañía comercializadora de capital colombiano). La Unión de Bananeros de Urabá exportó durante 1985 aproximadamente 24 millones de cajas de banano, lo cual representa el 65% de todas las exportaciones de banano colombiano. Todo ello constituye un «orgullo» del «desarrollo» de la región, proclamado por el gran capital colombiano y difundido como materia de «propaganda» dentro de revistas gratuitas de fino papel couché, como *Volando amigos* de la Compañía Área Colombiana Sam, que en su número de junio de 1985 dedicó la revista al banano de Urabá. Pero donde hay capital, hay trabajo; y donde hay burguesía empresarial, hay proletariado asalariado; y las grandes concentraciones de este tipo de proletariado, constituido por hambrientos y desarraigados venidos de todas partes, particularmente de negros llegados de la costa norte y pobre colombiana, es buen caldo de cultivo para el conflicto social, máxime cuando existe una superexplotación del trabajo barato con una dictadura autoritaria por parte del capital, que genera paulatinamente en la conciencia social del proletariado la necesidad de la sindicación obrera.

Bananos, transnacionales, burguesía nacional capitalista, proletariado agrícola-industrial, sindicatos obreros militantes, conflictos: nuevo entorno cercano del territorio indio cuna, al que «aparentemente» aún no llegan las ondas expansivas de lo nuevo, pero del que no se ven totalmente ausentes, como luego veremos. Este nuevo núcleo productivo capitalista, polvorín conflictivo político-social, explotó precisamente en los días de mi llegada a este territorio de Urabá: dos altos dirigentes del sindicato bananero habían sido asesinados por matones a sueldo, como represión por la gran huelga nacional del 20 de junio de 1985, alentada en todo el territorio nacional por las organizaciones guerrilleras, y en cuya huelga habían tomado parte activa el sindicato de trabajadores bananeros, parando la producción varios días. Como sucede en estos casos, el asesinato de estos dirigentes sindicales tuvo su respuesta por parte de la guerrilla, presente y activa en esta zona de Urabá y en la organización del sindicato obrero del banano: a los pocos días apareció acribillado a balazos un militar de graduación

de la zona; en mi estancia en Turbo pude presenciar el velatorio, fuertemente rodeado de jeeps y fuerza militar, porque habían llegado al funeral altos cargos militares de la región.

Mi primera toma de contacto con el entorno del territorio cuna, substancialmente cambiado con la presencia productiva de la explotación industrial del banano de exportación y los consiguientes conflictos burguesía-proletariado, salpicados con la sal y pimienta de la lucha armada guerrillera, me hicieron plantear unos interrogantes en mi pesquisa ¿habrían afectado a los indios cunas, rodeados de esta vorágine, aunque encerrados en su selvático escondrijo, todos estas substanciales transformaciones económicas, sociales y políticas?

Pero sigamos nuestro camino hacia los cunas.

La ciudad de Turbo en la costa atlántica, en la parte norte del departamento de Antioquía, es el centro del área de Urabá y el núcleo urbano más cercano a los indios cunas, a los que administrativamente ellos pertenecen, y lugar normal para sus contactos comerciales o de otra índole con el mundo exterior colombiano. Allí llegué yo también hace 21 años y allí preparé mi difícil viaje a los indios cunas de Caimán Nuevo.

En 1985 Turbo me parecía igual que en 1964; asfixiante calor, muchas calles sin asfaltar, gran población negra, viviendas pésimas, gente alegre siempre en la calle, plácidos merenderos entre palmeras en la costa, una población de unas 20.000 personas, la misma iglesia parroquial que en las fiestas del Carmen pone en sus altavoces el Rosario de la Aurora, que se empalma con los tocadiscos y rokokas a todo volumen de los bares abiertos bajo enramadas de las orillas de la costa o de los bares alegres de la calle asfaltada principal. Todo parecía estar igual, aparentemente, algunos barrios aún más pobres, un gran hotel a medio terminar, más tiendas de radios, televisores, tocadiscos, cacharros electrónicos de cocina, cigarrillos, whiskies y una gama más de artículos, indicadores de la cercanía de Turbo con Panamá y fruto de un tradicional, ahora aumentado, contrabando.

Algo, sin embargo, había cambiado drásticamente: aquellas noches plácidas y tranquilas de 1964, en 1985 estaban siempre tiznadas por un no expresado temor y sobresalto. Los signos externos de esta nueva peligrosidad eran visibles y palpables: las zonas céntricas de la ciudad estaban cerradas y acordonadas por camiones atravesados en las calles, cercados por soldados armados hasta los dientes: se trata del área donde está situado el cuartel militar, fuertemente custodiado, para prevenir un posible asalto del Ejército Guerrillero, como en esos días estaba ocurriendo en gran parte de Colombia, dándose casos de asalto y toma de pueblos por parte de la guerrilla.

Para mí, una muestra visible y sentimental del cambio efectuado desde 1964 a 1985 fue buscar el plácido y cálido hotelito de 1964 y encontrarme de sopetón con un prosaico, gris, triste edificio, acordonado de policías armados, y convertido en cuartel de la tropa. ¡Algo importante y substancial estaba sucediendo en el área de Urabá, cercana a los indios cuna! En definitiva, una cuestión más que investigar entre ellos ¿les afectaría a los cunas en algo todo este entorno político-militar de guerra civil,

que enfrenta a un Ejército Nacional del Estado colombiano y a otros populares Ejércitos de Liberación Nacional, llamados guerrilleros?

Una vez en la ciudad de Turbo, me dispuse a llegar hasta el enclave selvático de los cunas. ¡Qué distinto de 1964! En aquel entonces llegar a los indios era un proceso complicado y difícil. Había que dar una gran vuelta a través de la costa; pero con eso no conseguía gran cosa; pues el problema era llegar hasta su asentamiento en el interior de la selva, adonde sólo se llegaba introduciéndose a través del río de Caimán Nuevo, navegable únicamente con barca a remo; por otra parte, era peligroso internarse en el territorio indio, sin contar con la expresa autorización de sus caciques ¿cómo, pues, pude llegar en 1964?

El problema para entrar en el territorio indio en 1964 era cómo conectar con los indios, para que pudieran irte a recoger a la costa y llevarte por ríos y montañas a sus poblados. La forma de solucionar este problema era la siguiente: existía en la playa, cercana al territorio indio, una tiendecita aislada de gente colombiana, adonde periódicamente solían bajar algunos indios cunas a comprar algunas cosas; pues bien, ese fue nuestro correo; tomamos una motora fuera de borda y fuimos a la tienda avisando de nuestra presencia, y dejamos algunos regalos para las autoridades cunas, mostrando nuestro interés en visitarlos; a los pocos días, el tendero nos avisó a Turbo el día de nuestra admisión por parte de los indios, quienes nos enviarían un acompañante para tal día. Llegamos a la costa en la tienda, y a los diez minutos un cacique con su hijito se hizo presente para acompañarnos; tras andar un poco, llegamos al río Caimán Nuevo, y en una barca a remo subimos hasta el interior de la selva; por sombreados y estrechos caminos selváticos llegamos al poblado con sus casas esparcidas, aposentándonos en la casa del cacique mayor, llamado Juan María.

¿Cómo fue en 1985 nuestra llegada al territorio cuna? Tomar un autobús en Turbo y a la hora y media estar en el corazón del territorio cuna, ¡toda aquel complicado peregrinaje marítimo y fluvial es cosa del pasado! Cada dos horas salen hacia Neclolí y hacia el norte colombiano autobuses «escaleras», que atraviesan todo el territorio cuna por una carretera en buenas condiciones, aunque no asfaltada.

El aislamiento indígena había sido roto y con ello —en la hipótesis de muchos antropólogos capitaneados por Robert Redfield— la variable más importante del cambio social se había introducido en la comunidad cuna; roto su aislamiento, siguiendo esta hipótesis culturalista, pronto comenzaría la heterogeneidad cultural, el conflicto, la ruptura de la parentela y de la religión como forma predominante de organización social y simbólicamente unitaria, transformándose las estructuras y personalidades comunitarias en individualistas y egoístas. ¿Habría ocurrido así entre los indios cunas al dejar radicalmente de estar aislados?

Yo tomé mi autobús en Turbo, en dirección a Neclolí, y dije al mozo cobrador que me parara en tierra de los cunas. Tomé asiento entre gallinas, cerdos, huevos, plátanos, yucas y, a la hora y media, al pasar un puente, paró el autobús ante una explanada con misión, escuelas, tienda comercial, y mujeres cunas que vendían artesanías

y productos a los viajeros que por la carretera transitan. ¡Algo substancial había sucedido en la comunidad india! Pero en el trayecto del viaje desde Turbo al territorio cuna yo había percibido algunos otros significativos cambios.

Un nuevo cinturón agroganadero rodeaba ahora la frontera india: junto al más lejano de la explotación industrial bananera de Apartadó y Estelí, aquí cerrando y apretando el círculo del territorio indio, estaba una gigantesca operación de tumbo y derribo de la selva en orden a construir tierras pastables para ganadería en gran escala. Según caminaba por la carretera de Turbo a los cunas, podían verse grandes haciendas, inmensos potreros y modernos sistemas de canalización de aguas para abundantes abrevaderos. Estas explotaciones de ganado cebú son las existentes tradicionalmente en otras partes del norte colombiano, por ejemplo por Sincelejo y Cartagena; pero éstas de Urabá son principalmente creaciones de los últimos 20 años. Existe otra circunstancia que llama la atención: estas haciendas por el lugar y forma en que se están construyendo, requieren de una gran fortuna y fondos financieros abundantes; y por otra parte la rentabilidad de la inversión es nula a corto y medio plazo ¿qué grupo económico, nacional o internacional, podría razonablemente embarcarse en una aventura financiera de tal envergadura y de tan lejana compensación?

Es común opinión de las gentes del lugar y otros informados medios que esas haciendas del Urabá son fruto de operaciones de la mafia del narcotráfico. A través de la explotación ganadera en grandes haciendas invierten de forma rápida grandes fortunas, «limpiando» el dinero caliente y abundante del narcotráfico; por otra parte encuentran facilidades en regiones subdesarrolladas y no explotadas por ciertas autoridades, pues estas inversiones —se dice— «contribuyen al desarrollo regional y nacional», generando «impuestos y empleo», aunque tal cosa no llegue a suceder. Por otra parte algunas de estas haciendas, sobre todo las situadas en los enclaves selváticos inmediatamente próximos a las tierras indias, sirven de escondite para traficantes de droga buscados por la policía; y a veces también de cultivo de marihuana y coca.

Hasta aquí —sin llegar aún a la comunidad cuna— hemos apuntado seis urdimbres estructurales de la sociedad dominante colombiana, pero que —como círculos concéntricos— aprisionan y traspasan la comunidad cuna, siendo sociológicamente previsible que estas estructuras básicas incidan en la organización, cultura y economía de los indios cunas, originando cambios y conflictos ¿sería esto así? Ya lo veremos, de momento recordemos estas seis urdimbres estructurales del nuevo entorno y macro-nicho económico, político, social y cultural indio.

- 1) La explotación *bananera* de área de Urabá.
- 2) La explotación agroganadera de las circundantes haciendas, que cada vez requieren más tierras, no existiendo otras más cercanas y «libres» que las tierras de los indios.
- 3) La confrontación político-militar en la zona de Urabá del Ejército Nacional de la Guerrilla.
- 4) El negocio del narcotráfico y cultivo de droga en las haciendas próximas a los indios.

- 5) La ruptura del aislamiento indio, con una carretera nacional que atraviesa su territorio «legalmente».
- 6) La presencia de una misión y de unas escuelas públicas en el corazón del territorio indio.

Todo esto era nuevo en 1985; nada de ello existía en 1964. Ahora mi curiosidad se había transformado en objetivo científico. ¿Cómo habrían afectado estos anillos y círculos estructurales de la sociedad dominante colombiana a la comunidad india cuna de Caimán Nuevo?

## Tradición y cambio en la cultura cuna

La primera impresión visual, al bajarme del autobús en la parada de «Caimán Nuevo» fue la de un impresionante cambio desde 1964. Entonces no había ni carretera, ni escuelas, ni misión, ni comercio con los extraños; ahora en 1985 junto a la carretera se abre como una plaza donde se sitúan unos salones escolares, un patio abierto con palos de baloncesto, un botiquín y una residencia de cuatro hermanas misioneras de la Madre Laura, como también una tienda regida por un joven cuna que usa calculadora. Bajo el gran árbol cercano a la misión, se cobijan varias mujeres y jóvenes cunas que trabajan en la confección de sus camisas (*molos*), esperan la llegada de viajeros para venderles sus dibujos centrales de molos, collares, sus chaquiras, plátanos, aguacates, mangos y papayas, que tienen expuestos en sus tenderetes junto a la carretera.

Exactamente en ese lugar existe el puente que cruza el río de Caimán Nuevo, por donde nosotros nos internamos penosamente en la selva hace 21 años. Y precisamente sobre sus barandales existe un gran cartel anunciador donde el Instituto Colombiano de Reforma Agraria aconseja el uso de ciertos insecticidas para evitar una peligrosa epidemia en las plataneras; y sobre ese cartel aún puede leerse con grandes letras negras una llamada de la guerrilla (del F.R.L.) para sumarse a la gran huelga del 20 de junio de 1985. Aparentemente todo había cambiado en la comunidad cuna de Caimán Nuevo desde 1964, pero tal vez este espacio y ventana pública y reforma profana, como era el núcleo carretera-escuela-botiquín-misión-comercio exterior constituía sólo una parte de la moneda en la vida social de los cunas.

Efectivamente, de ello pude darme cuenta tan pronto penetré un poco en la vida privada y comunitaria de los indios. Al llegar, lo primero que pregunté es si aún vivía el cacique hospitalario, que me sirviera de anfitrión en 1964; yo había olvidado el nombre, pero por unas fotos tomadas entonces, enseguida identificaron al viejo cacique y chamán Juan María, así como a su mujer y a sus hijos de dos o tres años, hoy casados y padres de familia. Envié recado al indio Juan María, e inmediatamente me llegó su mensaje: me invitaba a su casa, y se disculpaba de no poder ir a recogerme, por estar enfermo. Su mujer —hoy abuela— a quien yo conocí en 1964, y que no entendía ni una palabra de español, hoy baja todos los días —de 9 de la mañana



a los de la tarde— a vender con su nuera, la mujer de aquel niño desnudito que yo viera antaño, sus molas y collares; la joven indita casada habla perfectamente el castellano, por haber asistido algunos años a la escuela de las hermanas; otra hermana de la mujer, abuela a sus 38 años, también baja a la venta de la carretera; pues bien ellas fueron mis acompañantes a la casa del viejo cacique, y fuimos platicando durante el camino en español; en 1964 ninguna mujer cuna de Caimán Nuevo hablaba español.

A pesar de todos estos visibles y reales cambios, tan pronto dejé atrás la carretera y penetré en la selva, me pareció retrotraerme a 1964; parecía entrar en un espacio socio-simbólico nuevo que era «exclusivamente indio y de los indios», en que nosotros —*wagas*— eramos extraños y extranjeros. Lo primero fue rodear el pequeño montículo sagrado, que tiene significación religiosa, como «un monte de las culebras» y malos espíritus; todo parecía igual a 1964, los caminos estrechos angostados bajo las umbrías, dulces y frescas, de la selva exuberante, el continuo zig-zag del río Caimán Nuevo y de sus múltiples arroyos y quebradas, verdadera arteria del territorio cuna, a cuya orilla se van situando las distintas malocas o tambos residenciales, donde los niños juegan risueños, las mujeres tejen sus molas, los hombres toman la fresca o descansan en sus hamacas tras el trabajo del día. En este entorno interno cuna, similar al de antaño, algunos significativos detalles apuntan los cambios introducidos: el martilleo alegre de la música caliente de cumbias y ballenatos de la costa, que ahora los indios escuchan en sus radiocassettes o radios de pilas, la construcción de un cementerio (antes inexistente), y el encontrarse por los caminos algunos caballos o burros, que transportan sacos de productos agrícolas o montan orgullosos adultos o niños.

Tras el camino tranquilo por la selva y atravesar a pie dos veces el sinuoso río Caimán, llegamos al tambo de Juan María, ahora situado en un lugar distinto de hace 21 años pero como entonces junto a una quebrada-riachuelo. Juan María, ahora un viejo chamán y ex-cacique principal, con su pantalón a la europea, cansado y enfermo, sentado sobre un tronco labrado de un árbol, con su collar de dientes de mico (mono), signo de poder y distinción, me recibe cordial y amable, iniciando nuestra conversación de los tiempos de antaño, en el que era más joven y estaba con todo su poder. Mientras tanto las mujeres encienden el fogón común y preparan la comida bajo la mirada ordenadora de la vieja esposa. Primero, mientras la comida se prepara, nos sirve la joven nuera un refresco de maíz fermentado y una taza de cacao mezclado con miel. Luego viene la comida con una sancochada a la colombiana, hecha de caldo caliente, abundante yuca, filantro y gallina. Referente a las comidas, algo había cambiado en relación con 1964; entonces la comida oficial de bienvenida fue plátano frito con aceite vegetal hecho por ellos mismos y un plato de carne de mico (mono), precioso manjar para ellos, pero difícil para un extraño de digerir por su naturaleza de carne correosa y dura. Sin embargo, ahora la carne de mono, por su difícil caza, sigue siendo un plato privilegiado para las cunas. Esto nos da otra pista para investi-

gar, como es el *desequilibrio ecológico*, ya que la invasión de sus tierras cercanas ha roto el natural *habitat* de monos y otros animales tropicales, como los loros y papagayos.

Después de la visita a mi huésped de 1964, quise saludar a sus dos hijos, que yo conocía de chavalillos. Hoy, uno de ellos, con perfecto castellano por su asistencia a la escuela de las hermanas, casado y con dos hijos, es el secretario de la Organización Cuna de Caimán Nuevo, perteneciente al Consejo Nacional Indio de Colombia, viajando con frecuencia a Bogotá para diversas reuniones y celebraciones indígenas. Esto también era indicador de una relación nueva de los indios con el mundo exterior: su participación en la organización y lucha sociopolítica y cultural de los pueblos indígenas de Colombia.

Posteriormente hice otra visita a una niñita cuna hija de Juan María, que hoy casada y con tres hijos, estaba aquejada con una aparentemente mortal enfermedad; visité su tambo, la encontré dolorida en su hamaca, con la mirada triste y distante, que sólo cambió con una risueña sonrisa al enseñarle una fotografía tomada en mi primera visita, donde ella lucía una hermosa blusa larga. Ella estaba enferma, agotando todos los remedios, tanto de la medicina moderna con la ayuda de la hermana, como la medicina tradicional de los chamanes, con sus rezos y sumerios; allí tenía para protegerla las imágenes religiosas de dioses cunas, los protectivos y poderosos nuchus. Ella fue a la escuela de las hermanas, se casó —de los pocos casos— por la iglesia, pero ahora parece que ni los dioses cristianos ni los dioses cunas hacen mucho por su quebrantada salud.

Realizadas las visitas protocolarias, que me facilitaban la positiva influencia de estas familias cunas para la entrada a la comunidad, y teniendo además el visto bueno de las hermanas religiosas, pude seguir observando, participando y estudiando los modos de vida de la comunidad cuna de Caimán Nuevo.

## De un sistema de recolección, caza y pesca a una incipiente agricultura comercial

Los cunas han sabido armonizar adaptativamente sus formas económicas de subsistencia tradicional con innovaciones modernas, particularmente en lo que se refiere al comercio de ciertos productos agrícolas, fácilmente exportables por la construcción de la nueva vía de comunicación por tierra, como es la carretera Turbo-Necloclí.

Los indígenas cunas de Caimán Nuevo recolectan variados productos de la tierra, algunos a lo largo de todo el año y otros en tiempos más propicios. La recolección más productiva —y que se hace durante todo el año— son los bananos, plátanos, guineos, ñame, yuca, coco, aguacate y caña de azúcar. También recolectan palos finos, cañas para flechas; troncos especiales, leña para el fuego y hojas de bijao (que utilizan para mantel, envoltura de pescado, para el parto, primera menstruación y otros fines

utilitario-simbólicos). Temporalmente recogen los cítricos, como la fruta de la jagua que es utilizada para el rito de la pubertad. Aprovechan la tumba de los montes para recoger variadas semillas de árboles, que después utilizan para la confección de collares. Existen recolectores especializados, como son los *neles*, chamanes y curanderos-médicos que oportunamente recogen plantas especiales, como albahaca, raíces y hierbas medicinales, ají, pajarito y otras.

Otra actividad tradicional —hoy en declive— es la caza. La escasez de animales salvajes, por la alteración del nicho ecológico, ha sido adaptativamente sustituida por el incremento en el cultivo y cría de animales domésticos, como gallinas, patos, pavos y cerdos. Las gallinas las comen principalmente en los velorios; la carne de cerdo es muy apreciada, y cuando matan el cerdo, una gran parte es vendida entre los miembros de la misma comunidad indígena. No obstante la caza sigue siendo una actividad muy apreciada, principalmente antes de celebrar fiestas rituales importantes, que luego será consumida por la comunidad. La caza y carne del *mico* (mono) sigue siendo la más significativa, aunque ahora hay que meterse «muy adentro en el bosque», según me dicen los especialistas, para encontrar algunos. Otros animales buscados por cazadores son la iguana, el venado, conejo, pavos monteses, y toda clase de aves, como palomas, loros, guacamayas, etc. La carne de todos estos animales la comen cocida. También cazan trigüillos, de los que toman la piel y los colmillos (para collares) y el caimán por su piel. De todos estos animales, exceptuadas las aves, recogen sus cráneos, que entran en el agua medicinal con hierbas, que utilizan para fines rituales y medicinales. La caza la hacen actualmente con rifles y escopetas, siendo siempre acompañados por su perro; no obstante, para casos especiales utilizan el arco y la flecha, como la honda corta. Lo que ya no meten en su morral de caza son los *suarmi-ni*, imágenes protectoras de caza y buenos para ahuyentar los malos espíritus.

La ganadería aún no ha entrado en el sistema productivo de la comunidad cuna de Caimán Nuevo. Se han hecho algunas experiencias y han fracasado. En los años 70 el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) facilitó a los cunas 30 reses, entregadas a seis familias; pero debido al cuidado del ganado, a la ocupación de territorios, a que la leche a los cunas no les gusta, fracasó el experimento. Esto puede parecer extraño, dado que las tierras circundantes son grandes haciendas ganaderas, pero es que ni el sistema económico, ni productivo, ni social, ni cultural de los cunas es estructuralmente similar al sistema de haciendas; por eso los cunas, por ahora, no han seleccionado esa innovación económica.

La pesca es otra actividad tradicional cuna, que se conserva y mantiene. Se pescan el urel, la sierra, el róbalo, sardinas, barbudo, sábalo, pardo y otras especies. Es apreciada también la pesca de camarones y cangrejos. La pesca es hecha por las mujeres; se consume en familia; y cuando es abundante se reparte para la parentela y parte se ahuma o «moquea».

Referente a la agricultura se ha pasado de un pequeño cultivo para el autoconsumo a una incipiente agricultura comercial. Los cunas conocen la agricultura, probable-

mente antes de que llegaran los españoles. Sin embargo, tradicionalmente, tanto la incipiente agricultura (casi reducida a maíz) como la recolección de productos era para uso exclusivo de consumo familiar o de la comunidad india; así era cuando yo visitara a los cunas en 1964.

Ahora en 1985 se ha intensificado y ampliado la producción agrícola de cara al mercado con el exterior. Los productos más importantes son el banano, guineo, aguacate, maíz, coco, popocho, ñame, piña, guanas, mangos, ciruelas, naranjas, limones, pimientos, guayabas, arroz. Utilizan el sistema tradicional de tala y quema. Cada familia extensa cultiva ordinariamente su parcela; y los hombres trabajan las tierras comunales a través del sistema de *mingas*. Para la siembra interviene toda la familia, tanto los hombres como las mujeres, niños y mayores. La división del trabajo está organizada según categorías de edad y sexo.

La tecnología es muy simple, aunque suficiente para su sistema productivo. Para el trabajo agrícola utilizan el tradicional palo de la *coa*, el machete y el hacha. Para la caza y pesca, usan escopetas y rifles que compran en Panamá, cañas con anzuelos y redes. En la casa tienen cuchillos, ahora vajilla de porcelana, cucharas de acero, tinajas de barro, totumas, braseros de cerámica que utilizan para el cacao y fines rituales.

Hay que significar la importancia que ha tenido la introducción masiva de radio-transistores de pilas y radiocasetes. Se oye perfectamente la emisora de radio de Turbo y algunas otras del norte colombiano y panameño. En 1964 al pasar junto a las viviendas, únicamente se oía el ladrar de los perros; ahora en 1985 junto al ladrido animal, puede oírse música caliente de salsa, cumbias y ballenatos.

En los medios de comunicación y transporte, el cambio radical ha sido la carretera; sin embargo siguen siendo funcionales y utilizados sus caminos interiores por la selva, el río y el mar para lo que tienen sus botes bien contruidos.

En 1964 no vi ningún burro ni caballo; ahora hay varios, y el poseerlo es un signo de prestigio, además de ser una inversión cara, pero rentable, pues lo utilizan para transportar sus productos desde su tambo a la carretera. Angelito, al que yo conociera de niño y que hoy es un prestigioso padre de familia, con aspiraciones a ser cacique, me muestra orgulloso su recién comprado caballo, que le ha valido 25.000 pesos (unas 25.000 pesetas en 1985) y me dice que «me saqué ese dinero trabajando con el plátano, la yuca y el aguacate».

En esta forma, los indios cunas han sabido adaptarse a su nicho ecológico, conservando sus formas productivas tradicionales, a la vez que ir introduciendo transformaciones funcionales para su subsistencia como grupo, siendo una de ellas el incremento de la producción recolectora agrícola de cara al mercado exterior. Pero antes de tratar del nuevo comercio de productos agrarios, es conveniente referirnos al viejo problema de la tierra de las comunidades indias.

## La lucha por la tierra: conflicto entre los indios cunas y la sociedad dominante

El conflicto principal que tienen los cunas de Caimán Nuevo con la sociedad nacional dominante como ha sucedido desde hace cinco siglos con otras etnias indias, ha sido la defensa de su tierra. Desde los años sesenta, en que el área del Urabá colombiano se diagnosticara como tierras prometedoras de la explotación bananera y del desarrollo de la ganadería se comenzó la escalada de ocupación de grandes extensiones de terreno en toda esta zona. Primero sería la zona de Apartadó por parte de ricos terratenientes de Antioquia, Caldas y otros ricos del país, luego irían cercando y ocupando la zona norte de Urabá, es decir, el territorio de los indios cunas. El sistema sería estructuralmente similar: los grandes terratenientes desplazan a los «pobres blancos o negros» que han desmontado las tierras que ocuparon sin papeles; pues ellos, cuando van, arreglan «jurídicamente» la posesión por títulos «legales» de propiedad privada, al comprar terrenos «jurídicamente desocupados» o pagar por compra terrenos públicos. Estos desplazados «pobres» fueron los primeros en ocupar en los sesenta las tierras de propiedad india, y después fueron desplazados —por ocupación forzosa o por «compra»— por otros grandes hacendados, en los últimos tiempos provenientes generalmente de mafiosos y narcotraficantes. ¡Mi sospecha expuesta en la impresión de mi viaje se convirtió desgraciadamente en triste realidad!

¿Y los indios qué han hecho? Desde 1920 hicieron la primera demarcación notarial de su territorio como un resguardo de 7.500 hectáreas; pero dicho documento no fue aprobado por la Presidencia de la República, y no tuvo valor legal; a partir de los sesenta empieza la ocupación y usurpación, comienzan las gestiones de defensa ante el gobierno por parte de los indios cunas, logrando jurídicamente un estatuto de «reserva indígena» de 2.200 hectáreas, que es lo que jurídicamente tienen en la actualidad.

He aquí este significativo testimonio de esta lucha por la tierra.

Ante nosotros teníamos 7.500 hectáreas y ahora sólo es nuestro 2.200; lo otro nos lo han ocupado; el problema es de los linderos, por eso lo tenemos que delimitar bien, aunque nosotros conocemos bien hasta dónde llega nuestra tierra, son los colonos los que dicen que no están bien delimitados: el río indica un lindero, por esa parte no tenemos problema; nosotros tenemos repartida la tierra entre familias, aunque algunas no tienen; pero entre nosotros no tenemos problemas. En Cabresera llegaron los colonos hace 15 años hasta aquisito mismo; pero el INCORA les compró la tierra y nos la devolvió a nosotros, que era nuestra. Pero se fueron más allá y nos ocuparon la tierra; hay como 500 familias de morenos, antioqueños, costeños, chocobanos. Hay muchos mafiosos por aquí. Tienen haciendas por allá... en Quebradahuel... en Alto Caimán y eso era también territorio nuestro. A los colonos se les echa más fácilmente, pero los mafiosos están armados y tienen mucha plata para meterla en la tierra... y tienen tantos millones para meterlo en la tierra y para su defensa. Los mafiosos de las haciendas altas no tienen carretera hasta llegar a la principal, pero tienen caminos y bestias, y algunas avionetas. Nos ocuparon las tierras y nos prometieron algo, pero no nos han dado nada (adulto, 40 años, 1985).

Esta fue una de las razones por la que fue posible la construcción de la carretera por parte del Estado sin indemnización y sin necesidad de pedir permiso jurídico de «reserva»; si hubiera sido «resguardo» se habría necesitado la autorización formal de la comunidad india y la indemnización legal. Los indios no se opusieron a la construcción de la carretera aunque hubo algunos que no estaban de acuerdo, pensando en los beneficios económicos que la carretera les traería. He aquí unos testimonios que nos manifiestan las dos caras de la moneda.

Los del Gobierno nos prometieron muchas cosas, hicieron la carretera, pero no nos han dado nada; los que tienen más tierras y palos de aguacate, como el cacique, han sido los que más han ganado. Algunos morenos se han metido hasta nuestros ranchos para robar y pasa gente muy extraña por aquí, turistas, basuqueros, gente rara... aunque a los ranchos no los dejamos acercarse (anciano, ex cacique 1985).

Y otro informante hablaría en otro sentido:

Esto de la carretera ha sido muy bueno para nosotros los cunas. Al estar cerca de la carretera, podemos sacar en carro muchas cosas para vender y comprar. Y los jóvenes podemos salir a campeonatos a Turbo y a otras partes (joven, 1985).

Para una aproximación de lo que ha supuesto el comercio agrícola para los cunas de Caimán Nuevo, podemos ofrecer los siguientes datos. En 1975 según las cuentas de la cooperativa, se ingresaron en la comunidad cuna (unas 400 personas) unos 740.000 pesos colombianos, entonces aproximadamente un millón y medio de pesetas al año: el ingreso principal fue por la venta de aguacate (30.000 pesos), plátanos (50.000), coco (40.000), venta de otros productos agrarios (100.000), venta de molas y collares (250.000). En una semana, en 1985, se ingresaron en la comunidad (486 personas) unos 139.000 pesos colombianos (igual al mismo número de pesetas), distribuidos así: aguacate (56.000), yuca (23.000), ñame (30.000), plátanos (20.000), molas y collares (10.000).

Los plátanos los recogen y envasan en cajas especiales, seleccionando bien el producto, y viene a recogerlo un camión de alguna gran compañía bananera de la zona de Apartadó. Es decir que mi hipótesis al ver la expansión bananera de zonas cercanas a los cunas fue correcta: la expansión del capitalismo transnacional y del mercado mundial ha llegado a ellos; es posible que muchos «gringos» en Estados Unidos, o árabes del petróleo coman plátanos, originariamente propiedad de los indios cunas de Caimán Nuevo. El círculo *Kula* del comercio indio se incorpora al mercado internacional.

## Cultura: capitalismo y cambio en las comunidades indígenas

El cambio cultural se produce como resultado de la interacción de factores ecológicos, bióticos, tecnológicos, políticos, religiosos, educativos y económicos. Este proceso de la aculturación no es unilineal, ni tiene unas secuencias necesarias comunes para

todas las etnias indígenas; es un camino largo en que los indios van perdiendo muchas de sus peculiaridades culturales al desestribilizarse, redefiniendo en sincretismo creativo su tradicional *ethos*, *pathos* y *eidós* con prestaciones culturales de la sociedad mayoritaria, que son adaptativa y creativamente transformadas en una síntesis mestiza nueva y original. Al final de este largo proceso aculturativo, ordinariamente no se llega a la completa asimilación o fusión con la cultura dominante, sino que tiene lugar lo que he calificado en mi libro sobre los chicanos recreación cultural y Darcy Ribeiro denomina transfiguración étnica, es decir, el paso de indios tribales a indios genéricos, donde se conserva la identidad india, como distinta de la etnia dominante blanca y se continúa entre los dos grupos una relación asimétrica de poder, y esto a pesar de la aculturación efectuada en el grupo indio.

Lo anterior nos está apuntando algo muy significativo a nivel teórico. Aunque un grupo étnico, como son los indios u otras minorías, pierdan sus tierras, su lengua, costumbres y creencias tradicionales, pueden en muchos casos seguir conservando su identidad propia, como un «nosotros» frente a un «vosotros». En este sentido puede afirmarse con Ribeiro que las etnias son fundamentalmente categorías relacionales entre agrupamientos humanos, compuestas principalmente por simbolizaciones mentales colectivas y por lealtades morales ideológicas, más que por peculiaridades fijas substantivas y por entidades permanentes, como pueden ser las propiedades raciales, geográficas y económicas.

Nuestro análisis en el caso cuna ha llegado a dos conclusiones aparentemente contrarias, pero que son complementarias.

1º. En la comunidad cuna de Caimán Nuevo se han efectuado significativos cambios, tanto en las relaciones económicas con el incremento de la producción y venta de productos agrícolas particularmente del banano y del aguacate, como en su relación con el mundo de los «otros», debido a la ruptura de su aislamiento por la construcción de la carretera, estando cercado por hacendados y mafiosos, así como por el ejército y la guerrilla, y la intensificación y la presencia de la misión y de la escuela. Todas estas transformaciones han cambiado algunas de las formas de vida de la comunidad india cuna. Pero debemos admitir una segunda y clave consideración.

2º. Estos cambios no han afectado substancialmente a la sociedad y cultura cuna, y mucho menos a su arraigada identidad, que ha demostrado la fortaleza y flexibilidad de la organización política, familiar e ideológica de la comunidad cuna, que ha sabido «adaptar creativamente esas transformaciones económicas de mercado y aculturación (principalmente de niños y jóvenes), en vez de que esos cambios exógenos (como acontece en muchas comunidades indígenas según la teoría del «folk-urban» de Robert Redfield) se convirtieran en un factor crucial y dominante, que cambiara substancialmente la cultura y la identidad cuna.

Establecidas estas dos tesis fundamentales, tenemos que preguntarnos a continuación ¿por qué esas transformaciones, y sobre todo ese cambio económico y ruptura



del aislamiento por la carretera, la escuela y la misión, no han roto la organización social y cultural cuna?

En nuestro marco teórico, hemos partido de la hipótesis de que la variable económica es la crucial del cambio. En nuestro caso parece cumplirse esa hipótesis, ya que ha sido la expansión del capitalismo el determinante básico en última instancia de la explotación bananera y agropecuaria de la zona, de la construcción de la carretera, y que ahora los indios puedan vender y por tanto producir en una nueva economía monetaria sus productos, siendo este proceso económico el aglutinante principal de los otros cambios.

Eso es correcto, pero como advertimos en nuestro marco teórico, no debe entenderse de una forma dogmática y simplista este «determinismo económico», sino que ofrece significativas variantes. Una de ellas es el caso cuna de Caimán Nuevo —hasta ahora— en que se ha operado ese cambio económico pero la sociedad y cultura cuna han seguido fundamentalmente idéntica, es decir, no han transformado substancialmente sus modos de vida ¿por qué?

1°. Porque los indios han seguido conservando la propiedad de sus tierras y por lo tanto el control sobre su proceso productivo. Aunque muchas de sus tierras hayan sido invadidas, las 2.200 hectáreas actuales son suficiente para 486 personas.

2°. Porque no se ha alterado substancialmente todo su nicho ecológico, en cuanto la recolección y cultivo de productos agrícolas, que ha sido su tradicional sistema de producción. Se ha alterado el nicho ecológico para la caza, pero lo han suplido con la intensificación de cría casera de animales, y con la compra monetaria de productos.

3°. Los indios no se han empleado como mano barata o proletariado agrícola o ganadero en la zona, ni han tenido que emigrar, debido a que tienen los suficientes recursos económicos —de economía de subsistencia y mercado monetario— para no necesitar aún todo eso. Tampoco necesitan por ahora de los «ingresos» del cultivo de coca y marihuana.

4°. Porque han conservado un equilibrio demográfico suficiente, tanto para la reproducción poblacional, como para el proceso productivo y de consumo.

5°. Porque la nueva producción para el mercado es importante, pero en cierto sentido complementaria y marginal a su sistema tradicional: su sistema de recolección y agricultura de autosubsistencia sigue siendo el nervio principal de su vida económica, y por otra parte el nuevo mercado monetario es una intensificación de antiguas formas de producción, e incluso sólo supone el aumento de la producción de antiguos productos.

6°. La nueva economía monetaria y el nuevo modo de producción para el mercado no han afectado, sino fortalecido los pilares de su organización sociopolítica, que ha demostrado ser funcional y adaptativa: propiedad comunitaria y a la vez familiar e individual, organización política de caciques, cabildo y participación democrática en las reuniones del consejo.



7°. En consecuencia, los indios cunas han sabido «adaptar» el mercado exterior capitalista a su propio sistema económico-socio-político-cultural, en vez de ser «engullidos y destruidos» por el sistema capitalista. Pero ¿por qué? Porque ellos poseen —por ahora— el control y propiedad sobre unos recursos (nicho ecológico, tierras, cultivos, demografía), que además de ser suyos, son productiva y económicamente suficientes —incluso abundantes— para su subsistencia como individuos y como comunidad.

Aplicada a nivel teórico, observamos que la variable económica sigue siendo crucial en el proceso de cambio, pero como no puede aplicarse en forma dogmática y talmúdica, hay que analizar las variaciones que pueden existir. Una de ellas es la de la actual comunidad cuna de Caimán Nuevo, en que la expansión del capitalismo internacional y nacional llega hasta los cunas, haciéndolos cultivadores y vendedores de productos para el mercado nacional e internacional capitalista, pero a su vez este proceso no cambia hasta ahora substancial y cualitativamente su tradición y cultura, debido a una adaptativa, funcional y flexible organización sociopolítica basada en la tradición, y sobre todo a la conservación del control y propiedad de sus suficientes recursos productivos<sup>1</sup>

## Tomás Calvo Buezas

### Bibliografía

- Aguirre B., G.: *El proceso de aculturación*, Universidad Autónoma de México, México, 1957.
- Arcila V., G.: *Santa María de la Antigua del Darién*, Secretaría de Información y Prensa de la Presidencia de Colombia, Bogotá, 1986.
- Barnett H., L.: Broom, B. Siegel, E. Z. Vogt y J. B. Watson, «Acculturation: An Exploratory Formulation», en *American Anthropologist*, 1954, 56, pp. 973-1.002.
- Barre, M. Ch.: *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México, 1983.
- Bonfil Batalla, G.: *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, Anales de Antropología, vol. IX, México, 1972.
- *Utopía y revolución* (Compilación de documentos sobre el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina), Nueva Imagen, México, 1980.
- Bonfil, B., y N. Rodríguez: *Las identidades prohibidas: situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.
- Brown, J. K.: «Sex Division of Labor among San Blas Cunas», en *Anthropological Quartel*, Washington, 1970, 43-2, pp. 57-63.
- Calvo Buezas, T.: *Los más pobres en el país más rico: clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano*, Encuentro, Madrid, 1981.
- «Aspectos antropológicos sociales en los Andes Septentrionales», en varios, *Culturas indígenas de los Andes Septentrionales*, V Centenario-ICI, Madrid, 1986, pp. 209-241.

<sup>1</sup> Mi estudio de 1985 fue posible gracias a una ayuda económica de la Comisión del Quinto Centenario y del ICI. Agradezco profundamente la hospitalidad que me brindara la comunidad cuna de Caimán Nuevo, tanto en el año 1964 como 1985; mi singular gratitud al sabio Juan María y a su familia, al actual cacique Manuel Galindo, a Luis Martínez y a su hijo Reynaldo, así como a las hospitalarias y serviciales misioneras de la Madre Laura. También quiero hacer notar que mi primer contacto e interés por los cunas de Caimán Nuevo se lo debo a Ernesto Cardenal, por aquel entonces de 1964 alumno mío en La Ceja, Medellín. Mi gratitud a Alvaro Chávez, que en 1986 llevó gentilmente mi mensaje de amistad a los cunas.

- Costales, A. y P. Peñaherrera.: *Cunas y Chocos*, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito, 1968.
- Falla, R.: *Historia Kuna, Historia Rebelde, y El indio y las clases sociales* (Serie el «Indio Panameño»), Ediciones Centro de Capacitación Social, Panamá, 1979.
- Foster, G.: *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, FCE, México, 1976.
- Friede, J.: *El indio en la lucha por la tierra*, Punta de Lanza, Bogotá, 1976.
- García Canclini, A.: *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.
- Gómez, G. A.: «El cosmos, religión y creencias de los indios cunas», en *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, Medellín, Colombia, 1969, n.º 11, pp. 55-98.
- Holmer, N., y H. Wassen: *Nia-Ikala*, Etnografiska Musseet, Göteborg, 1958.
- Dos cantos chamanísticos de los indios cunas* Etnografiska Musseet, Göteborg, 1963.
- Kramer, F. W.: *Literature among the Cuna Indians*, Etnografiska Musseet, Göteborg, 1970.
- Levi-Strauss, C. «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, pp. 168-185.
- Lorenzen, D. (comp): *Cambio religioso y dominación cultural*, El Colegio de México, México, 1982.
- Morales, J.: «La imagen del cielo entre los cunas», en *Universitas Humanistica*, Bogotá, 1987, año XVI, n.º 27, pp. 29-33.
- Nordewskiold, E.: «An historical and Ethnographic Survey of Cuna Indians», en *Comparative Ethnographic Studies*, Göteborg, 1938, n.º 10.
- Palerm, A. *Antropología y marxismo*, Nueva Imagen, México, 1980.
- Pozas, R. e I.: *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México, 1973.
- Redfield, R. *The Folk Culture of Yucatán*, Michigan University Press, Chicago, 1941.
- A Village that chose Progress: Cham Kim revisited*, Michigan University Press, Chicago, 1964.
- Reverte, M.: *El matrimonio entre los indios cunas*, Edilico, Panamá, 196, *Curación y magia entre los indios cunas*, Edilico, Panamá, 196.
- Ribeiro, D.: *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970.
- Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México 1973.
- Stavenhagen, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1980.
- Santa Teresa, Fr. S. de: *Los indios catios y cunas* (Autores antioqueños), Medellín, 1950.
- Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá.
- Valdez, A.: *Autogestión indígena*, Fondo Editorial Común, 1982.
- Varios: *Indianidad y descolonización en América Latina* (*Documentos de la segunda reunión de Barbados*), Nueva Imagen, México, 1979.
- Civilización: Configuraciones de la diversidad*, Cadal-Ceest, México, 1983.
- Colombia indígena*, Ministerio del Gobierno de Colombia, Bogotá, 1982.
- Wassen, H. «Original documents from Cuna Indians of San Blas», en *Ethnologiska Studier*, Göteborg, 1938, n.º 6.

# Los indios de México en la sociedad nacional mexicana

## Breve historia de una dialéctica

**E**l tema del indio mexicano es claramente antropológico, pues se refiere a su cultura vista como una forma de identidad y de etnicidad. Pero también puede reconócerse identidad en otros sentidos: en el histórico, en el demográfico y en el político. Y asimismo, en el de su distribución geográfica atendiendo a valores adaptativos y a evoluciones culturales específicas.

Desde otra perspectiva, es asimismo significativo referirse al papel que han jugado los grupos indígenas entre sí a lo largo de la época prehispánica, y después en el período colonial o respecto de los españoles, como también es importante discernir las relaciones políticas que han mantenido con la sociedad nacional o del México independiente hasta su actual situación en el contexto de la sociedad mexicana contemporánea. Y por añadidura, es importante considerar lo que ésta hace por el indio y la manera misma como enfrenta la solución de sus problemas y relaciones. Estas cuestiones son en sí muy sugestivas, y acaso puede ser de lo más relevante conocer el carácter del proceso general de transformación que han seguido las culturas indígenas desde las vísperas de la conquista española hasta la dialéctica que siguió en su vida colonial y en el período independiente hasta el presente.

E igualmente es obvio que la sociedad colonial y la posterior o propiamente nacional, han actuado sobre el indio de una determinada manera, hasta el punto de aculturarlo y de transformarlo conforme ha crecido la influencia de sus intervenciones en la vida social y en las culturas e identidades étnicas de los grupos indígenas.

El proceso a que nos referimos tiene que ver con el crecimiento demográfico de la sociedad nacional mexicana. Este tiene como causa histórica principal el desarrollo de su capitalismo industrial y financiero. La concentración y expansión urbana acompaña a este desarrollo en las grandes ciudades del país, y por ende ha significado

la movilización migratoria de numerosos contingentes de población rural e indígena hacia los núcleos y centros urbanos.

Aunque antes de la Revolución de 1910 México era una sociedad nacional bien constituida desde el punto de vista de ser un Estado institucionalizado provisto de una organización administrativa o funcionaria, con capacidad de acción sobre todo el territorio político de la nación, lo cierto es que después, a lo largo del período revolucionario y de los últimos 30 años, el incremento demográfico ha sido espectacular. Sus cifras se han disparado, y en conjunto la población total se ha cuadruplicado. De unos 20 millones de habitantes en 1940, ha pasado a tener más de 80 millones hacia 1980, lo cual significa que en el presente, y según nuestras estimaciones, el país tiene ahora unos 90 millones de individuos (cf. Mayer/Masferrer 1979, 256).

En cierto modo, la población indígena ha crecido proporcionalmente menos, pues al ser censada se dice (Mayer/Masferrer *ibidem*), que en 1930 representaba un 16% respecto del total nacional, mientras que en 1978 constituía un 12.21%. Estas cifras no concuerdan con las que resultan de la distribución, geográfica y lingüística, pormenorizada que se hace de los 55 grupos indígenas (*Ibid.*, 257-261) reconocidos en dicho censo y que, en este caso, registran un total de 3.499.675 millones. O sea, esta cantidad supone una proporción del 5.3% sobre el total nacional de México.

Esta última cifra se basa en la aplicación de un criterio fundado, asimismo, en clasificaciones de carácter etnográfico, culturales, que permiten reconocer a los indígenas étnicos por su identidad, esto es, que lo son en función de sentirse y de ser considerados étnicamente diferentes a otros indígenas y a los mexicanos. En la experiencia clasificatoria de quienes acostumbran ocuparse de definir lo indígena, es frecuente designarlo en función de rasgos faciales que, sin embargo, objetivamente tampoco son definitivos, pues en realidad corresponden a una especie de taxonomía ojiométrica que opera por detección visual y que es científicamente poco rigurosa. Otros los hacen por observación de costumbres consideradas «indígenas» en la medida en que, por comparación, no son urbanas o que no participan de un estilo nacional. Y asimismo, es obvio que en estas condiciones las marcas de indigeneidad oscilen y se mantengan dentro de un carácter indeciso.

A tenor de estas imprecisiones, el criterio correcto parece ser el que corresponde a los criterios lingüístico y étnico, geográficamente delimitados y que reconocen en los indígenas una organización local y corporativa homogénea, en el sentido de que cada grupo indígena se define a sí mismo étnicamente y se considera, además, diferente de otros y del conjunto nacional mexicano.

Esta oscilación estadística tiene que ver, por otra parte, con otro hecho: el de que las llamadas culturas indígenas contemporáneas en sus tradiciones constituyen mezclas de cultura prehispánica y colonial española progresivamente adquiridoras de otros componentes propios de la cultura nacional mexicana moderna, también aculturada por otras influencias. A este respecto, uno piensa en productos de vestir, cosméticos, adornos caseros, fotografías y calendarios colgados en las paredes, aparatos de radio,

y hasta la televisión, electricidad, educación, tecnologías diversas, comidas industriales o envasadas, y bebidas alcohólicas y suaves embotelladas, y otros símbolos que designan un rápido desarrollo de la sociedad abierta en el interior de las comunidades indígenas. Por eso, si la cultura indígena es ya una amalgama mestiza que reconoce diferentes tradiciones históricas, sólo la identidad étnica y la lengua localizada permiten pensar en una definición específica o diferenciada de grupo distintivo.

Dentro de la cantidad demográfica indicada, la proporción indígena puede ser estimada en unos 4 millones de personas, de manera que su relación estadística en el interior del Estado nacional mexicano puede aproximarse a un 4.5%. En tales términos, la tendencia demográfica principal es en el sentido de que la población étnicamente indígena crece menos que el resto designado como étnicamente nacional. En tal extremo, México es la tercera potencia demográfica del continente americano, y sólo le superan los EE. UU. y Brasil. Mientras tanto, lingüísticamente, es la primera nación de habla española.

Históricamente, en el momento de la conquista española, México poseía las culturas urbanas más evolucionadas de América, y a partir de aquella su cultura colonial también se distinguía por ser la más rica expresión de una mezcla de componentes hispánicos con indios dentro de un discurso histórico que culmina cuando se construye una identidad nacional mestiza.

En cierta manera, el hecho de haberse desarrollado en Mesoamérica las civilizaciones nahua y maya, y el hecho de que ambas, pero sobre todo la primera, hayan realizado un proceso intensivo de aleación con una cultura, la española, que en su tiempo también era la más avanzada y atrevida de Europa, ha significado la elaboración de un sincretismo mestizo, probablemente el más rico de América, y ciertamente el que define de modo más profundo la identidad nacional mexicana. Esta identidad cabe entenderla como un producto histórico resultante de la fusión de diferentes tradiciones indígenas con otra institucionalmente homogénea, la española.

Igualmente, además, las tradiciones indígenas presentan modos regionales específicos según hayan sido el lenguaje y el carácter de sus costumbres e instituciones locales (cf. Esteva 1988, 59-93). En cambio, y por adición selectiva, la identidad nacional mexicana es el producto de la conciliación dialéctica, en el sincretismo, de dos tradiciones culturales, las indígenas, en combinaciones adaptativas, regionales o étnicas, con la española. Los valores estadísticos de esta combinación dependen, pues, del valor histórico de cada contribución cultural y del componente demográfico aportado por cada parte actuando como factor numérico o de presión cuantitativa durante el proceso de fusión. A nivel de filtraje histórico cualitativo, la filiación nacional específica de lo mexicano es mestiza.

Desde un punto de vista histórico esta filiación mestiza adquiere el sentido de una profunda responsabilidad política, una consistente en el hecho de que mientras la amalgama cultural aparece establemente constituida en el conjunto de la consciencia nacional mexicana, en cambio, y por lo que hace a los 55 grupos indígenas distribui-

dos en las diferentes regiones del país, dicha consciencia es débil y expresa el carácter de una reproducción autónoma de las otras identidades étnicas, las indígenas. En lo particular del estilo nacional, dichas identidades invocan la legitimación de la diferencia dentro de un Estado que es, por eso, pluriétnico.

La consciencia política de que esta responsabilidad histórica incluye la defensa del legado indígena transmitido por los diferentes grupos étnicos esparcidos por el territorio del Estado nacional, y la consciencia de que lo mexicano es también lo español, transforman la cuestión indígena en un asunto de reproducción de la cultura nacional en lo indígena, y de lo indígena como forma de una consciencia histórica que se desarrolla ontológicamente en el ego y en el superego de cada conjunto étnico. Ambos, lo mexicano entendido como un sincretismo indoespañol, con ligeros tintes africanos en algunas regiones, y lo indígena contemporáneo en su diversa etnicidad y variedad culturales, aparecen conectados por el flujo de los intercambios sociales de sus miembros, por la movilidad geográfica y ocupacional de sus individuos, y por la voluntad gubernamental de reconocer una sociedad pluricultural y poliétnica donde lo mexicano es también lo indígena.

Esta responsabilidad histórica de los mexicanos en relación con el indio presenta otro componente político, no menos importante: el de la frontera septentrional. Dicho componente ofrece una característica ciertamente fluida en un sentido, en el de que mientras los EE. UU. influyen sobre los mexicanos en forma de penetración económica y de modelo de vida, al mismo tiempo los mexicanos aumentan la presencia de su propia población en los EE. UU., hasta incluso formar un continuum de población mexicana que va más allá de los Estados de la frontera interior y que, por eso, permite reproducir en muchos aspectos la continuidad de la cultura mexicana, por lo menos en el contexto de sus tradiciones en el territorio del Gran Suroeste, y sobre todo en los estados de Texas, Nuevo México, sur de Colorado, Arizona y California.

De este modo, el territorio que México perdiera, el 2 de febrero de 1848, con el tratado de Guadalupe Hidalgo, y que no pudo defender por faltarle una población con capacidad política y demográfica suficiente, ahora comienza a recuperarlo mediante la emigración de millones de sus ciudadanos al situarse gran parte de éstos en los mismos espacios, el del Gran Suroeste, que un día fueron una parte de su tradición cultural y política por ser, en todo caso, un legado español, el de los territorios de la Nueva España que, con la independencia que México consiguiera de España, se transformó en espacio político de un Estado nacional, el mexicano.

Si desde el punto de vista histórico, en los EE. UU. siempre ha existido una cierta mística expansionista fundada en la doctrina del *Destino Manifiesto*, según el cual la nación estadounidense aparece predestinada a fundarse inevitablemente como un Estado nacional que incluye, además del Gran Suroeste contemporáneo, territorios actuales del norte de México, también México responde indirectamente a este mesianismo creando unas primeras condiciones demográficas necesarias para pretender la defensa de su espacio político histórico como nación independiente a partir del



(Foto: Juan Lebron)

momento en que heredara los territorios que constituían el virreinato de la Nueva España, con sus llamadas provincias internas. De este modo, lo que siempre fue un vacío demográfico, el norte a partir de lo que fueran las provincias internas de la Nueva España, ahora comienza a llenarse por medio de migraciones de mexicanos del centro y del sur.

Esto hay que entenderlo como una clase de réplica política, más o menos consciente, pero dotada de un componente místico cuyo carácter subconsciente alude a una idea última de predestinación en la que el norte sigue siendo el espacio a disputar. En tales términos, a la doctrina del Destino Manifiesto tiende a oponerse la idea de que los límites de una nación se legitiman mediante el derecho de sus miembros a gobernarse en aquellos lugares donde tuvieron origen y continuidad sus tradiciones y formas de cultura.

Esta debe considerarse una clase de dialéctica conducida por varios factores históricos. Uno de ellos es el de la misma experiencia política prehispánica, consistente en haber pretendido los mexicanos la conquista de los llamados territorios «chichimecas» o de pueblos indios «bárbaros» situados a partir de un línea difusa, pero de gran profundidad, que comenzaría a definirse en los actuales estados de Nayarit, Aguascalientes, San Luis Potosí y Tamaulipas, y que en su internación hacia los territorios septentrionales tendría también un valor místico de signo mitológico: el que acompaña a la idea del reencuentro con el Aztlan u hogar ancestral de los pueblos del centro de México, probablemente el mismo hipotético Chicomoztoc o lugar de las siete cuevas donde tuvieron origen y desde allí emigraron las siete tribus nahuas que luego se establecieron y dominaron en los valles centrales hasta, finalmente, magnificarse por medio de la espléndida ciudad de México/Tenochtitlan, la que tanto admiraron los españoles de Cortés.

De alguna manera, también los mexicanos, en general los nahuas, pretendieron en tiempos prehispánicos recuperar, o más bien volver a las tierras míticas de su origen convirtiéndolas en santuario de su ancestral peregrinación. El misterioso Aztlan se ha convertido en nuestros días en divisa, y hasta en rúbrica de algunos movimientos chicanos que intentan por medio de este irredentismo reconquistar un espacio, el del suroeste de los EE. UU., al cual atribuyen un valor simbólico ciertamente mesiánico, semejante en algunos casos a doctrinas de milenarismo que alternan su argumento con ideas de protesta social y con un, a veces, confuso nacionalismo político.

De hecho, e históricamente, los pueblos indios del norte eran cazadores y recolectores, con algunas prácticas de agricultura en el interior, y alternativamente enfatizaban la pesca en las costas. Estos extensos territorios nunca pudieron ser conquistados por los mexicas. Siempre lo impidió la capacidad de dispersión de sus grupos, de los «chichimecas» o bárbaros del norte. Dichos indígenas podían fácilmente huir, asestar golpes rápidos, y volver de nuevo sin sufrir pérdidas graves. Practicaban la táctica de la incursión, y montaban y desmontaban sus campamentos dependiendo de la caza y de la recolección. Los ejércitos regulares acababan regresando a sus bases porque



no podían abastecerse sobre el terreno. Y así, los diferentes grupos étnicos chichimecas siempre fueron dueños de sus territorios, y éstos nunca fueron conquistados establemente.

Los españoles actuaron en ellos inevitablemente, sobre todo a medida que llegaban noticias sobre sus riquezas mineras y sobre sus posibilidades en materia de explotaciones ganaderas. Y también iban entrando en el norte por razones estratégicas, y porque sus rivalidades históricas con otras naciones europeas les empujaban a crear fronteras de seguridad que se movían difusamente mientras, al mismo tiempo, se convertían en horizontes infinitos o ilimitados cada vez más alejados de sus bases de partida, y por eso cada vez más difíciles de controlar por ser, asimismo, crecientemente más débiles sus recursos políticos y demográficos. En cualquier caso, se establecieron en el norte y le dieron un nuevo nombre, el de provincias internas, algo así como un territorio abierto y profundo que se movía con la misma frontera siempre desplazándose hacia el norte.

Adicionalmente, en estas primeras exploraciones y asentamientos, las misiones y los presidios o fuertes también imprimieron carácter fundacional a las provincias internas, y a lo largo de su historia los indios bravos, junto con las poblaciones hispánicas y sus huestes mestizas e indias del centro se transformaron en los actuales hombres bravos del norte. Así, la primera fama norteña, la del riesgo y la aventura personal, es también símbolo de personalidad del norte contemporáneo. En tal extremo, los mexicanos suelen confirmarlo cuando refieren que los mejores soldados son los de Chihuahua, y con éstos los del norte.

Cabalmente, pues, en tiempos prehispánicos este norte de México, aunque plenamente indígena, nunca formó parte del concepto de Anáhuac o territorio de dominio y conquista nahua/mexica, pues la realidad del Anáhuac siempre se afirmaba en el sur y siempre se rompía en el norte. Pero al ser éste recibido como herencia de lo que era parte de la Nueva España, México lo integró en su seno convirtiéndolo en una de las tres grandes tradiciones indígenas, la maya o del sur, la nahua o del centro y la «brava» o del norte.

Estos podrían ser llamados los tres Méxicos. Sin embargo, el del norte, por los caracteres aludidos de frontera abierta, mantiene su irredentismo en muchos sentidos: en el de sentirse parte permanente del inconsciente colectivo atribuido a la doctrina del Destino Manifiesto, y el de formar, asimismo, un módulo espacial de descarga de la presión demográfica mexicana, y el de ser, además, un territorio cuya recuperación política aparece históricamente legitimada más que por la herencia india, por su unificante herencia hispánica.

La noción mexicana de frontera suele asimilarse normalmente con el norte, y la idea de amenaza a la integridad política nacional está asociada con esta región. El norte bárbaro es, por eso, parte del inconsciente profundo del mexicano central orientando sus primeras raíces míticas hacia este territorio, y del mismo modo que puede incluir a sus indios en este peligro, también puede incluir a los ilimitados aventureros

«gringos», asimismo imaginados como crueles y desarraigados hombres del legendario *Far West*.

La indianidad cultural y política de esta región pesa relativamente menos que la indianidad del centro y del sur, precisamente porque en aquella los grupos étnicos indígenas han mantenido una densidad demográfica muy débil comparada con la de los estados situados al sur de este enorme territorio. Básicamente, y según nuestras estimaciones, fundadas en el censo mexicano de 1970, en el cual los actuales estados del norte y del Pacífico/norte representan un total de 1.141.338 kms. cuadrados con una población de 12.832.000 individuos, la densidad sería de unos 11 habitantes por kilómetro cuadrado. En contraste, la población indígena, en aumento relativo, que sería de unos 102.000 individuos en 1978 (cf. Mayer/Masferrer 1979, 257-261) y que, por lo mismo, representaría algo así como cerca de un 0,9 habitantes por kilómetro cuadrado, disminuye su peso estadístico conforme se incrementan las tendencias migratorias del centro y el sur hacia el norte. Por eso, siendo poblaciones basadas en productividades de subsistencia, y dado el carácter árido o semiárido del norte, es también válido estimar su densidad demográfica en vísperas de la llegada de los españoles en, más o menos, 1 habitante por kilómetro cuadrado.

Por añadidura, esta densidad indígena pudo haber sido ligeramente algo mayor a la llegada de los españoles, pero en todo caso las provincias del norte de México se parecían a un despoblado que apenas se ocupó durante el virreinato, excepto las poblaciones de la Nueva España que entraban en esta región y creaban oasis urbanos, ciertos centros mineros y haciendas ganaderas con algo de agricultura. Para esta época el escenario del norte de México era, básicamente, árido y adoptaba la fisonomía de una frontera hispánica que avanzaba por ambas costas y por el río Grande hacia el norte con sus expediciones de españoles, criollos, mestizos e indios, y que operaba con grandes dificultades a causa de los alternantes y sorpresivos ataques indios.

En estas condiciones, el Gran Suroeste de los actuales EE. UU. siempre permaneció relativamente abierto, y los indios de esta región, junto con los del actual norte de México, nunca se consideraron «nacionales» de sus respectivos Estados de dominación. En realidad, los nacionales verdaderos han sido los trasplantados «anglos» o los diversos grupos europeos no hispánicos instalados en los actuales EE. UU., y los novohispanos en el período virreinal, asimismo sucedidos por los mexicanos a partir de la Independencia y ya actuando integrados dentro de la forma política de un Estado nacional.

Desde este último acontecimiento histórico, en la profunda y dilatada frontera del norte, los indios no se han identificado como anglos en el sentido de una identidad étnica, ni mexicanos, como antes tampoco se sintieron anglos, franceses o de cualquier otro signo europeo, ni españoles. Si acaso, sus respectivos procesos de aculturación por contacto y dependencia política, han significado influencias culturales de origen europeo o hispano, según los casos, y posteriormente han traído influencias

de tipo nacional, como serían las habidas en función del «american way of life» y de lo mexicano.

Pero en todo caso, una vez constituida la moderna nacionalidad mexicana las tentaciones para extenderse los EE. UU. hasta el norte de México no han desaparecido, como tampoco se han disuelto las expectativas de reconquistar los mexicanos del suroeste de los EE. UU. Desde el punto de vista de la mayor nación de habla española, México acude al instrumento de la dialéctica demográfica, en el sentido de llenar con sus poblaciones el espacio que antes no pudo defender por faltarle estos recursos humanos, en definitiva, recursos que también son culturales y étnicos, y que mientras existen en suficiente proporción constituyen la mejor garantía del éxito de una política de defensa nacional a largo plazo.

Los tres Méxicos a que nos referimos constituían tanto pluralidades culturales como también un mosaico poliétnico. Históricamente, habían estado enfrentados, y sobre todo los pueblos nahuas del valle central de México eran temidos, especialmente, por los del sur. Muchos de estos últimos se hallaban sometidos por las conquistas de que eran objeto por parte de las naciones que formaban la Triple Alianza: Tlacoapan, Texcoco y Tenochtitlan. Las naciones mayenses del sur solían pagar tributo de vasallaje a estos nahuas.

El antiguo y civilizado sur, con su arquitectura y sus ciencias y artes, formado por diversos señoríos y grandes grupos étnicos como mayas, tzotziles, tzeltales, zapotecos, mixtecos, huastecos, mijes, huaves, zoques, totonacos, popolucas, chatinos y otros cuya identidad sigue reproduciéndose, constituye en nuestras observaciones un mundo aparetamente replegado en sí mismo y escasamente propenso a sentir los mismos entusiasmos políticos que se generan en el centro. De algún modo, el sur es cultural y étnicamente distinto a los otros dos Méxicos, pero en todo caso el centro tiende a atraerlos en función de su misma capacidad expansiva.

En conjunto, las naciones prehispánicas solían resistirse entre sí. Mientras tanto, el norte, con su primer gran escudo, el formado por los tarascos, permanecía independiente y respondía con fuerza, frenándolos al embate de los mexicanos. Los tres Méxicos son todavía diferentes, incluso en su mexicanidad; representan ser la cepa o estrato cultural indígena que marca la diferente mexicanidad de los diversos tipos de mexicanos actuales.

Se trata de tres grandes y profundas tradiciones, una de las cuales, la central o nahua, con su raíz más densa afincada en lo que fueran Tenochtitlan, Texcoco y Tlacoapan, se estableció como símbolo dominante de la mexicanidad. Desde luego, la ciudad de México, en suma el Distrito Federal, continúa siendo en el presente lo que fuera Tenochtitlan en el pasado: la consciencia de su historia y de su proyecto político. En gran manera, lo que no lograron reunir los mexicas con su noción del Anáhuac, lo consiguieron los españoles con su virreinato de la Nueva España. Por eso, el antaño poder político de Tenochtitlan es ahora equivalente al poder de México D. F.

En este sentido, el sueño dominador de los señores mexicas fue realizado por los españoles, sin por ello impedir que las cepas prehispánicas profundas, la del norte y la del sur, se reprodujeran hasta el presente manteniéndose a lo largo de su historia de relación con el centro en estado latente de subversión y emergencia política diferencial.

Se comprende, pues, que el proceso histórico de los indios del norte de México es menos mexicano que en el centro y en el sur, tanto por causa de su menor densidad demográfica comparada con la del grupo étnico nacional, como por la menor incidencia de sus componentes culturales en la conformación de la nacionalidad mexicana y, específicamente, en lo que hace a la construcción de un estilo existencial o forma de vida.

## Indios y mexicanos

Como vemos, en el contexto demográfico nacional las poblaciones indígenas son proporcionalmente menos densas que las mexicanas. A este nivel, el desarrollo urbano se caracteriza por el hecho de que ejerce una constante presión uniformadora sobre el carácter social de todo el conjunto nacional, incluyendo a los mismos indígenas. Respecto de éstos, actúa como una forma de compulsión asfixiante. Es ya un fenómeno asimilador caracterizado por el hecho de que la sociedad mexicana va perdiendo su indigeneidad cultural mientras, al mismo tiempo, los grupos indios son cada vez más una terminal estructural de dicha sociedad.

La cuestión hay que verla más en términos de una identidad étnica amenazada que de una reproducción neta de la cultura indígena. En este último sentido, lo indígena se reproduce débilmente; o sea, sus consumos culturales son cada vez más nacionales, y sus relaciones sociales con los individuos del México rural y urbano son también más frecuentes y crean situaciones irreversibles de dependencia. Sin embargo, aunque en menores cantidades de desarrollo estructural y demográfico del sistema nacional, la identidad étnica indígena es muy resistente y sigue reproduciéndose.

En este carácter, su población se ha estimado (cf. Mayer/Masferrer 1979, pp. 259-261) en unos 3.5 millones de individuos. En todo caso, el problema consiste en saber hasta qué punto lo étnicamente indígena es al mismo tiempo mexicano, sobre todo en la medida que, como ya indicamos, lo mexicano es lo culturalmente mestizo, y por eso incorpora las tradiciones indígenas regionales a su acervo e identidad. De hecho, y en función de nuestra experiencia de campo, la identidad separada que puede distinguir, por ejemplo, a un zapoteco, a un otomí, o a un purépecha de un mexicano nacional, es menos profunda que la que advertimos entre este mexicano y un indio del norte o de un lacandón en el sur.

La diferencia más importante se da, singularmente, a partir del monolingüismo de idioma indígena y del monolingüismo de español por parte del mexicano nacional. Y se da, asimismo, en el contexto de la configuración orgánica de la etnicidad. Esto

es, los indígenas que viven en régimen de organización comunal o con arreglo a sus propias instituciones locales y costumbres *folk* internas, suelen mantener su identidad étnica separada más que los bilingües, pues de algún modo éstos demuestran desarrollos de identidad doble o alternativa según la definición que avanzan los interlocutores. Esto último se nos aparece como una opción individual de carácter oportunista, y por lo tanto no supone la supresión de la identidad indígena cuando el individuo se mantiene adscrito a su comunidad y filiación étnica local.

En estas condiciones, resulta fácil colegir que de los aproximadamente 3,5 millones de indígenas que se manifiestan en el censo de 1978, sólo 1/4 parte son monolingües de idioma propio o materno. De esto resulta que una gran parte de la población que se registra con dicha identidad es proclive a usar una conciencia nacional mexicana en las ocasiones de intercambio social intensivo con individuos de esta última filiación.

Comparativamente consideradas, las pérdidas demográficas indias en México son, en lo fundamental, una función de los constantes trasvases de su población, primero clasificada como indígena, y después clasificada como mexicana. O sea, lo que en un momento fuera clasificado como indio, luego ha pasado a ser mexicano.

Esta sería una operación de criterio cultural aplicado a la conformación de una estructura demográfica. De este modo, un trasvase étnico, el que resulta de una clasificación ojimétrica, se convertiría en un trasvase demográfico, y por eso sería un cambio de filiación étnica aplicada a los mismos individuos. A este tenor, el centro, la región más poblada, tendría relativamente menos indios porque es también la más mexicana. Por el contrario, la región más india sería la del sur, no sólo porque en ella había muchos, sino también porque la protección de su continuidad étnica ha sido más eficaz, por ser también menos mexicana, o por mantener una tradición cultural más directamente mezclada con la española que con la nahua.

El espacio de expansión del mexicano en los últimos años ha sido el mismo centro, y progresivamente lo va siendo el norte, pero el sur sigue siendo una simulación de lo mexicano. Así, aunque la sociedad nacional mexicana sigue manteniendo sus controles políticos sobre el sur y se esfuerza en asimilarlo, la réplica de éste consiste en reproducir su indigeneidad, en este caso algo así como una manera simbólica de ser esta identidad para prolongarse étnicamente a sí mismo.

El hecho de que los grupos étnicos indios no constituyan formas de Estado propio, o más bien el hecho de que son apéndices o terminales estructurales del Estado nacional, y el hecho de que tampoco sean tribus con poder político centralizado, como también el hecho de que carezcan de la idea de nacionalidad oprimida, convierte la cuestión indígena en un problema de autonomías locales, étnicamente estructuradas en comunidades que ejercen el monopolio comunitario de la tierra y que, mientras carecen del poder de enajenación o venta colectiva e individual de sus tierras, impiden la escisión corporativa, clave dinámica de la unidad y prolongación del grupo étnico entendido como una identidad separada.

Sin embargo, su misma fragmentación en forma de comunidades locales es causa de debilidad política, y en cierto modo es origen, por insuficiente atractivo de lo propio, de su pérdida permanente de población en beneficio del censo nacional mexicano.

En lo fundamental, la debilidad política indígena, que atribuimos a su organización política estrictamente local, a su falta de ligamen tribal o noción de idea nacional, y desde luego, a su falta de una doctrina política fundada en la soberanía territorial, supone que todo lo que está fuera de estas comunidades deja de ser indio y se convierte en lo mexicano. La cualidad principal de esta última condición, aparte de su aplastante número demográfico, reside en su homogeneidad y consciencia política de nación y de Estado, una noción que es, asimismo, el medio de realización de una identidad constantemente acrecentada por la idea de un destino común, algo que apenas han asumido como ideología política de realización los indígenas.

En este sentido, podemos afirmar que la existencia de dos mundos, el mexicano y el de los diversos indígenas, expresa en sus cualidades una diferencia cualitativa: el indígena es corporativo y cerrado, y paradójicamente debe su reproducción a este carácter. En cambio, el mundo nacional es el propio de una sociedad abierta que, por lo mismo, contiene en su estructura la condición de su dinámica expansiva y de crecimiento, a la vez que asimiladora. Digamos que esto se produce en forma inevitablemente asimiladora en la medida en que la continuidad del mundo indígena es una función relativa de esta asimetría de recursos —materiales, demográficos, científicos y políticos—, asimetría cuyo curso dialéctico va en dirección a la absorción de la indigeneidad en lo que es, por su misma reafirmación, básicamente selectivo: va siendo eliminado todo lo que carece de capacidad de transformación, todo lo que, en definitiva, va quedando endurecido, hipertrofiado, por su misma contracción estructural.

Para el caso, la cuestión permanece centrada en torno a la identidad étnica y a la reproducción de ésta en los términos lingüísticos expresados. Pero es también una función del grado en que se mantiene la identidad, la que se corresponde con una filiación tradicional. De muchas maneras, ésta permanece adscrita al grado relativo en que se produce el monopolio comunitario de la tierra y del gobierno locales. En gran manera, además, dicha identidad tiende a manifestarse como una configuración o sistema de relaciones sociales culturalmente autosuficiente a niveles locales. En gran manera, además, dicha identidad tiende a manifestarse como una configuración o sistema de relaciones sociales, culturalmente autosuficiente a niveles locales. O sea, constituye una continuidad de costumbres que por su carácter aluden a fiestas, comidas, vivienda, vestimenta, matrimonios basados en la endogamia étnica, incluido el mantenimiento de una etnocencia o acción de saber tradicional. Todo ello puede considerarse relativamente objetivado, en especial cuando es fácil visualizarlo y cuando, asimismo, el indígena lo confirma declarándose una identidad de significación étnica separada.

El modo etnocéntrico local es el atributo más distintivo de esta identidad. Pero es también cierto que en México son pocos los mexicanos que a partir de la tercera generación ascendiente puedan ignorar la presencia en su estirpe de algún antecen-

dente indígena. El criterio de designación de la identidad refiere, pues, a una identificación que hacen los indígenas de sí mismos, junto con la que otros hacen de ellos. Sin embargo, los criterios usualmente más seguros son el lingüístico, el del modo de vivir, el de la exclusividad étnica que representa convivir sólo con indios, y la identidad que ellos y los funcionarios coinciden en reconocer como datos específicos. En estas relaciones el criterio racial suele ser desdeñado, aunque no ignorado por las ideas clasificatorias.

Por consiguiente la distinción es esencialmente visual en muchos casos, pero en este sentido son más los indios raciales que los indios culturales. Estos últimos son los que habitualmente aparecen registrados en los censos. Por eso mismo, los censos expresan la particularidad del lenguaje o del conocimiento consciente de la diferenciación étnica que se formula por parte de ambos interlocutores, esto es, del funcionario y del indígena observado o interrogado.

Conforme a las razones apuntadas, en México la urbanización se convierte en enemiga de la continuidad étnica indígena porque sumerge ésta en la dinámica de otra filiación más poderosa, de más prestigio y de mayores recursos culturales. La ciudad y el consumo llevan ya algún tiempo ejerciendo sobre el indio una cierta atracción migratoria. Aunque en ésta se dan tendencias a reunirse los indígenas en barrios étnicos o en vecindades propias, localizados en función de esta identidad, con reproducción de filiaciones, al mismo tiempo las segundas generaciones disminuyen la fuerza emocional de esta adscripción, y muchos de sus miembros realizan la transición de identificarse con lo mexicano.

Por otra parte, aunque la defensa contra los peligros de la anomia en las ciudades suelen combatirlos estos migrantes indígenas por medio de la creación de tramas de ayuda mutua, en general fundadas en forma de unidades familiares extendidas, con las que aseguran un régimen de solidaridad entre iguales étnicos, al mismo tiempo la cohesión étnica se disuelve progresivamente a medida que las nuevas relaciones económicas y sociales, estimulan el desarrollo de otros sistemas de dependencia y de identificación. El relajamiento de la primera lealtad étnica de origen es, así, una función del grado en que se mantiene la endogamia étnica y del grado en que continúan dándose las dependencias tradicionales consideradas en términos de una reproducción de la comunidad de mantenimiento.

Sabemos de grupos zapotecos que incluso en la ciudad de México son monolingües de idioma indígena entre ellos, pero la presión hacia el otro monolingüismo, el del habla en español, actúa fuertemente sobre aquel grupo, e inscribe, por lo menos en las generaciones más jóvenes, el texto de un nuevo sistema de comunicación, precisamente porque sin un mínimo de bilingüismo es improbable que pueda estabilizarse mucho tiempo el asentamiento de indígenas en dicha ciudad. El mantenimiento del monolingüismo indígena en la sociedad urbana implica discontinuidad de comunicación y supone, además, pérdidas en la organización y estructura de la personalidad. La orientación diferente del carácter social predominante se convierte, por eso, en



enemiga de la salud mental del indígena, y en tal extremo, y dentro de un contexto de transición y de crisis, se siente obligado a formalizar otro tipo de organización psíquica, consistente en intentar resolver sus contradicciones adaptativas sobre la base de renunciar al uso de modelos culturales indígenas que puede emplear sólo dentro de su comunidad doméstica mientras ésta sea, en su totalidad, indígena.

Es también indudable el creciente atractivo que ejerce sobre los indígenas el mundo de la imagen, y con ésta, y por excelencia, los medios de comunicación visuales de masas, como también los auditivos. Especialmente entre las mujeres que se mantienen dentro de las tareas del hogar, el aparato de radio suele convertirse en un instrumento de comunicación pasiva o receptiva ciertamente entrañable, y hasta productora de una dinámica de transformación ideológica donde la primera recepción se convierte en una forma de reorganización del sistema de consciencia individual y, por lo mismo, deja de ser específicamente un sujeto de pasividad.

Y lo mismo ocurre con los hombres. El aparato de radio se comporta como un animal mecánico de compañía. Es como un doble que actúa desde otro ego, pero que se mantiene profundamente complementado con el de su auditorio. En este sentido, y como sea que la comunicación usual de este carácter se produce en español, la influencia del modo cultural nacional se acrecienta, hasta el punto de proveer muy pronto al indígena, ya desde su primera fase de participación en la sociedad urbana, de una técnica de relación basada en el uso alternativo de dos identidades, la de origen y la que ahora necesita emplear para conseguir su adaptación individual dentro del sistema social y de sus métodos de orientación.

Los indios son muy conscientes del prestigio adscrito al uso del español y de la capacidad de comunicación universal que éste proporciona en México a quienes lo emplean con cierta facilidad. Esta es una buena razón por la que, individualmente considerados, los indígenas que emigran a los centros urbanos pierdan partes sustanciales de su primera organización de personalidad, sobre todo a medida que la identidad nacional les resulta ser más cómoda o funcional. De hecho, esta tendencia es más fuerte a medida que viven fuera de sus comunidades y se hacen esporádicos o irregulares sus intervalos de comunicación y dependencia con sus familias ancestrales.

También es parte del sistema de comodidad funcional a que nos referimos el supuesto de que, por lo menos algunos de sus ajustes personales necesarios, pasan por el conocimiento de que ser y comportarse como indio es equivalente a ser objeto de mofas y humillaciones entre los compañeros de trabajo. A menudo, podemos observar que la humillación es discriminatoria, de tal manera que el mismo empleo de la palabra «indio» puede significar desprecio hacia esta condición. Un medio de escapar el indígena a estas situaciones consiste en desembarazarse lo más pronto posible de connotaciones de representación visual, vestido y componentes clasificatorios, que atraen humillación y diferencia devaluatoria, incluido el rechazo de su lenguaje étnico.

Como decimos, a menudo en la ciudad el indígena es objeto de mofa por parte de individuos que utilizan este desprecio para situarse, por comparación de estatus,



y hasta por imagen anatómica, en una posición de superioridad cuyo resultado consiste en realzar el ego y la autoestima del discriminador en contraste con la personalidad derogada del llamado indio. Este último viene a convertirse en un pretexto para que el discriminador pueda desbloquear sus inhibiciones, de manera que, en este caso, muchos individuos de la sociedad nacional desarrollan mecanismos de desplazamiento que se caracterizan, asimismo, por el hecho de que el indígena es utilizado por ellos como un medio de autoestimación en circunstancias donde la confrontación de personalidad permite destacar la importancia relativa del ego cuando ante sí mismo, y en un acto de relación concreta, se dirige a un inferior social que, en este caso, es también tratado como un inferior étnico.

Dadas estas situaciones, el indígena tiene a utilizar estrategias adaptativas de carácter plural. Esto es, se manifiestan diferencias de comportamiento cuando trata con individuos de su propio grupo étnico, mientras revela otras, en sus relaciones con personas pertenecientes a la sociedad nacional. Y en conjunto, las estrategias adaptativas son más flexibles por parte de los indígenas que viven en las zonas de alta cultura prehispánica, y que por lo mismo han seguido moviéndose dentro de esta tradición, que por parte de los ya pocos indígenas selváticos, por ejemplo los lacandones, y los ya mencionados «bravos» del norte.

Las estrategias adaptativas son, por eso, muy diversas, y vistos fuera de los contextos estrictamente locales, los indígenas bilingües obtienen una mayor flexibilidad y eficacia sociales que los monolingües. En cierto modo, los monolingües carecen de las facilidades adaptativas que, en cambio, consiguen los bilingües. Sin embargo, es también cierto que dicha eficacia se logra en mayor medida cuando el indígena mantiene la cohesión familiar étnica, y cuando con ésta mantiene la solidaridad que se requiere para asegurar la reproducción de su identidad de origen.

Desde luego, el factor edad es muy importante cuando se piensa en términos adaptativos, pues las generaciones son más plásticas cuanto más jóvenes, y excepto los casos en que los indígenas desarrollan su vida cotidiana en el seno de sus propias comunidades y aparecen protegidos por un medio social y étnico que les es homogéneo y común. Cuando salen de éstas por migración su identidad primera se relaja, o por lo menos adquiere una doble predisposición, en particular cuando el indígena aspira a dejar de serlo para ser, en cambio, mexicano.

Uno podría pensar que los indígenas aumentan su población conforme mejoran los cuidados sanitarios y progresa la tecnología productiva. En términos sencillos o estrictamente demográficos, es así. Sin embargo, es también cierto que aun cuando la producción de excedentes permite el mantenimiento de una población mayor, no obstante, dicho excedente actúa como un modificador estructural en el sentido de que incrementa la presión demográfica sobre el propio grupo, precisamente porque en una economía de mercado la capacidad social del excedente va más allá de sí mismo, esto es, convierte a los individuos que lo producen en miembros de una sociedad

abierta que también acentúa el atractivo de la movilidad individual. Allí donde aparece el excedente comienza también la desigualdad social.

En el caso de los indígenas, ocurre, especialmente, que el incremento natural de población y la mejor técnica productiva no van seguidos de una expansión territorial. En tal extremo, la superación de los niveles de subsistencia introduce una nueva dinámica, pues ésta no sólo es una función del sistema local, sino que, sobre todo, es una función del sistema nacional y de mercado, en este caso convertido en una opción permanente de movilidad de las mercancías y de los hombres.

En este contexto, la intensificación de las relaciones locales con el conjunto de la sociedad nacional estimula mayores necesidades urbanas y consumos de mercado. Cabelmente, además, en términos de la población política nacional o mexicana, los indígenas transforman este incremento de población en una mayor capacidad de relación interlocal en la que tanto intervienen los factores aludidos —educación, sanidad y eficacia tecnológica—, como se añade, por otra parte, la adquisición de un carácter social más competitivo que, en sí, conlleva mayores grados de urbanización y, paradójicamente, menos indigeneidad, sobre todo cuando se piensa que la urbanización es un fenómeno que conduce más a lo mexicano que a lo indígena. Esta última identidad queda, pues, reducida a los límites territoriales de sus comunidades, pero carece de capacidades propias de expansión que vayan más allá del territorio que se les reconoce políticamente.

Incluso los mixtecos, con una población aproximada de 250.000 individuos, o los nahuas con otra de algo más de un millón, apenas muestran formas de cohesión basadas en una consciencia de identidad políticamente orientada en el sentido de considerarse una nación con proyecto de Estado propio. Reconocen el paisaje, pero al mismo tiempo dentro y fuera de sus comunidades piensan más en etnicidad que en nacionalidad. Igualmente, los nahuas son, asimismo, grupos cuya identidad es más lingüística que étnica, pues su dispersión geográfica en doce estados, y su falta de organización o de vinculación política a efectos de nacionalidad, llevan a pensar que mientras en el pasado prehispánico se reconocían lingüísticamente nahuas sin equivalencia de nación o de tribu específica, esto es, se identificaban, por ejemplo, como mexicas, texcocanos, tepanecas, tlatelolcas, chalcas, xochimilcas, tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas, y otros menores, también en nuestro tiempo este grupo lingüístico nahua carece de una ideología política nacional y de un proyecto de Estado, quizás, en cierto modo, porque dicho proyecto se ve asumido dentro de la misma nación mexicana. Por eso, una doctrina nacional, con su aparato ideológico, político y jurídico sólo estaría representado por el actual Estado mexicano, y en cierto modo por algunos confusos intentos mayas en el pasado.

Los grupos indígenas son, comparativamente, enclaves étnicos, bolsas lingüísticas o terminales estructurales internas dentro del sistema nacional mexicano servidas por funcionarios e instituciones estatales que, más que desarrollar la doctrina de la soberanía y autogobierno indígenas, administran su identidad y mantienen ésta en situa-

ción de dependencia estructural. Esto último significa que todo paso efectuado en el desarrollo material de las sociedades indígenas, es equivalente, por una parte, a negociar, a veces inconscientemente, la propia identidad.

Este planteamiento vuelve más opaca, en cierto modo, esta identidad, pues la educación colegial suministrada desde el Estado, las adquisiciones de nuevas tecnologías y la mayor base productiva de las economías, incluida la penetración del sistema de mercado y su ideología consumista, así como el más directo intercambio interétnico que provoca este proceso, son factores centrífugos que mientras llevan al individuo a identificarse con el crecimiento de la estructura material, también lo aproximan a una más profunda tensión y consciencia de participación con la identidad nacional.

En estos términos, cuando hablamos de dependencia de los indígenas respecto del Estado nacional mexicano, el contexto es en sí muy amplio, pues no sólo se refiere a un valor político y económico, sino que también tiene que ver con fenómenos de reconversión de la etnicidad, especialmente porque la expansión interna de la identidad mexicana hay que entenderla, asimismo, como una forma de desestructuración de la etnicidad indígena, por lo menos en un punto, en el de la contracción demográfica vista como una pérdida de capacidad estructural, y como el crecimiento cuantitativo de la presión de las fuerzas externas o del sistema nacional.

Cada vez más, el mundo indígena se nos aparece más débil cuanto más indígena o integral quiere ser. El hecho de que los indígenas de México sean, en su mayoría, agricultores en comunidades de carácter campesino, en cierto modo rural por sus relaciones de intercambio, y el hecho de que participan del sistema educacional y político mexicano, facilita grandemente su comunicación con la cultura de la sociedad nacional, pero lo más importante a nuestro entender reside en que los intercambios son asimétricos y describen más una relación de autoridad y supeditación al Estado, que una capacidad indígena decisiva para construir este Estado.

El carácter poliétnico del conjunto indígena de México, y la falta por su parte de un poder político indígena centralizado, supone que los cuatro millones que les calculamos tienen identidad étnica pero carecen de sentimiento de nacionalidad. Aunque podría señalársenos que la idea de nacionalidad y de Estado pertenecen, por lo que hace a sus antecedentes históricos inmediatos, al horizonte ideológico occidental y no cabe integrarlos en el pensamiento político indígena tradicional, sin embargo, lo cierto es que aquéllos son el modelo de poder político que demuestra ser capaz de transmitir capacidad de soberanía sobre sí mismo a todo grupo étnico.

No hay, en este sentido, un proyecto político de poder, pongamos por caso, maya o nahua, mixteco o tarasco, que sea equivalente a trascender el concepto de comunidad, asumiendo capacidad de soberanía sobre todas las comunidades del grupo étnico propio.

La misma participación del indio en la Revolución Mexicana tuvo por objeto, aparte del ejercicio de los derechos democráticos, la recuperación de las tierras de comunidad que les habían sido arrebatadas a lo largo de su experiencia del pasado. Pero su movilización revolucionaria no se produjo en forma de colectivos étnicos que nego-

ciaban su soberanía territorial. Más bien se hizo en términos de una respuesta militante que tenía a la Revolución Mexicana como un medio de recuperación de las tierras que habían perdido en beneficio de los hacendados y como resultado de los efectos de las leyes liberales.

De hecho, los indígenas del sur de México siguieron a Emiliano Zapata, y éste se inspiraba, asimismo, en la ideología libertaria que habían diseminado en aquella región los hermanos Flores Magón. Por su sencillez conceptual, la movilización de los indígenas se acomodaba a estos ideales, a la divisa de tierra y libertad, y en gran manera la Revolución Mexicana los reservaba para los campesinos sin tierra y para los indígenas que funcionaban en forma de colectivos comunitarios. Sin embargo, la simplicidad estructural de esta ideología agraria mientras entraba fácilmente en la mentalidad indígena, al mismo tiempo no era un producto ideológico de los indígenas. En realidad, era el producto de un proyecto revolucionario pensado desde el liberalismo político, por una parte, y desde el anarquismo agrario, por otra.

En realidad, los indígenas, junto con los en aquel entonces llamados mestizos, procuraron a la Revolución sus fuerzas combatientes de base. En estos términos, si la independencia fue producto del desarrollo de una ideología liberal de signo aristocrático sostenida por los criollos, ahora la Revolución era un movimiento democrático que en cuestiones agrarias tanto era colectivista para los indígenas como era individualista para los mexicanos.

En este contexto, los indígenas afirmaron la licitud de sus pretensiones a regirse por un sistema de monopolio comunitario de la tierra, con usufructos individuales, pero también entraron en la dinámica de la individuación cuando muchos títulos de propiedad pasaron a ser opciones individuales propensas a convertirse en objeto de enajenación legal.

En tiempos del virreinato los indios étnicos habían estado organizados en forma de reducciones, generalmente con la idea de asegurar el control de su evangelización. Pero también era un modo de mantener un sistema político, el de las repúblicas de indios, que por estar separadas de los españoles permitían su reproducción como indios y protegían su identidad étnica. El desarrollo del proceso colonial había debilitado grandemente el papel de estas reducciones, sobre todo a medida que los indígenas eran atraídos por el trabajo asalariado en las haciendas y por las parcelas que en éstas obtenían, habitualmente a cambio de comida y vestido. Se trataba de obligaciones pactadas por ambas partes, y lo más importante de sus resultados es que una parte considerable de la fuerza de trabajo indígena salía de sus reducciones, y mientras acababa perdiendo su identidad étnica, al mismo tiempo se convertía en una clase racial que luego, con la independencia, sería una clase social proletaria mexicana.

El triunfo del movimiento de independencia convirtió a todos los indios en ciudadanos libres como los demás mexicanos, con derecho a vender y comprar tierras. Empleando diversos métodos de coacción y de engaño, y aprovechándose de su ingenui-

dad en materias de derecho civil. Uno de los resultados consistió en que un gran número de indios fue legalmente despojado de sus tierras históricas de comunidad, y éstas pasaron a engrosar el patrimonio de particulares económicamente fuertes, dedicados a la ganadería y a la agricultura. De este modo, un grupo importante de indígenas perdió la protección tradicional que les proporcionaba el monopolio comunitario de la tierra, y ya sin ésta se convirtieron en proletariado alquilado o en peonaje dependiente en las haciendas y en los centros urbanos. Este fue también un modo de perder los indígenas gran parte de su anterior número demográfico, pues éste, en realidad, reflejaba la dinámica de los movimientos económicos de transformación estructural de la sociedad nacional mexicana.

Este que ya podemos proclamar problema indígena, aun cuando no es exclusivamente una cuestión de cuán propietarios son los indios de la tierra que trabajan, es, en cambio, un aspecto del proceso que lleva de la localización territorial del indio como grupo étnico exclusivo, al proceso de mexicanización, un proceso caracterizado por la enajenación paulatina de su propiedad colectiva de la tierra y, por ende, de su identidad en términos de un sistema de producción étnicamente exclusivo.

La Revolución Mexicana recuperó para la indianidad una parte de la propiedad perdida, y hasta cierto punto restableció algunos equilibrios de poder entre el indígena y los particulares, sobre todo con quienes más trataban con ellos, los hacendados. El movimiento ejidatario formó parte de esta recuperación, pero la dinámica del sistema de mercado, con su movilidad de empleo y de capital, apareció de nuevo como factor de desestructuración del sistema cultural indígena. La trama bancaria, la necesidad del crédito y las mismas relaciones con el funcionariado, estatal y privado, el desarrollo de la formación profesional por medio de sistemas educativos de tipo nacional moderno, y los compromisos políticos que adquirirían los líderes indígenas con el mismo poder, crearon muy pronto condiciones ideológicas de cambio, en un sentido: los indígenas adquirirían la noción de nacionalidad mexicana, se hacían fácilmente bilingües los más jóvenes y eran conquistados por la mexicanidad como parte de su identidad. Los grados en que esto ha ido ocurriendo son diversos. Por ejemplo, en el sur la ideología de resistencia ha actuado con mayor cohesión que en el centro y en el norte, especialmente porque en estas dos últimas regiones la dinámica del cambio, la urbanización y la industrialización, sobre todo, ha actuado, por asociación social con los agentes de transformación, con más velocidad que lo ha hecho entre los pueblos del sur, en este caso ciertamente más tradicionales en cultura y en formas de organización e identidad.

Aquí podemos entender que cuanto más indígena es la región, mayor es la probabilidad de que sus miembros mantengan su identidad étnica, aunque es difícil pensar que dicha identidad mantenga un carácter definitivo cuando advertimos sus constantes emisiones migratorias y su cada vez mayor bilingüismo. Básicamente, las migraciones crean nexos o intercambios sociales, tanto como intereses de dependencia entre los emigrados y los centros de acogida, pero quizá lo más importante de esta relación

sea el hecho de que los emigrados se convierten en agentes de cambio de sus propias comunidades de origen.

Dicho bilingüismo no sería necesariamente un agente de pérdida de identidad si las zonas ideológicas de los indígenas se fundaran en proyectos políticos de carácter nacionalista y dados en territorios de gobierno propio sin competencia política exterior. En cambio, ocurre que los indígenas no son estrictamente un problema de desarrollo cultural relativo: son también el problema de hasta qué punto el mantenimiento de su identidad sólo puede darse cuando se reproduce su cultura tradicional y se es monolingüe de idioma indígena y cuando, asimismo, se renuncia a la práctica de la modernidad nacional.

La pregunta surge en torno a la cuestión de cuán enemiga de dicha identidad es la modernidad cuando el indígena se aproxima a ésta desde la perspectiva de su propia asunción como colectivo étnico mínimo ante un colectivo demográfico siempre muy superior y absorbente cuyo planteamiento político se rige por la inevitable dinámica de su propia confirmación en todo el territorio de soberanía, el del Estado, incluidas las comunidades indígenas.

Nacionalizar, en sentido estricto, es un supuesto de toda política nacional. Paradójicamente, uno de los más intensos y populares períodos nacionalistas que recordamos fue el de Lázaro Cárdenas, y el símbolo más contundente de esta orientación fue la nacionalización del petróleo. Y en este tiempo también lo fue la vigorización del movimiento indigenista, ideológicamente impreciso cuando se piensa que la protección del indígena pasaba por su mexicanización, entendida ésta en términos de los postulados de la Revolución Mexicana. No se trataba realmente de recuperar conceptos de nación o de señorío aplicados a los pueblos indígenas. También se trataba de entender la cuestión indígena dentro de la perspectiva de una nación, la mexicana, entregada a un proceso de cumplimiento de los ideales revolucionarios por medio del desarrollo de su poder político, significativamente institucionalizado. Esto es, el indio era problema mientras no se hiciera mexicano.

Así, en su fase revolucionaria y legislativa más plena, la del cardenismo, el nacionalismo mexicano coincide con la idea de que para no ser ya más un grupo marginal en el conjunto de la sociedad mexicana, el indio debía convertirse en un elemento activo y consciente de su revolución: debía ser un igual, y pues la cultura nacional mexicana es en sí también indígena, por lo menos en partes sustanciales y en componentes de su identidad, el indio está históricamente puesto en ella y, por lo mismo, es también un mexicano. En este contexto, ser mexicano el indio vendría a ser algo así como perder su identidad étnica sin dejar de ser indio.

Según este planteamiento, muy en el fondo de los ideales políticos mexicanistas, el indio está equivocado cuando pretende ser diferente a los mexicanos. Por consiguiente, una parte de la misma aproximación del indigenismo, ya tradicional y hasta si se quiere conservador, con sus estudios sistemáticos sobre la vida y la cultura de las comunidades indígenas, y con sus ayudas institucionales dedicadas al desarro-

llo material y cognitivo de estos indígenas, podemos considerarlo un estilo de acción básicamente burocrático o funcionario, pues en realidad más que exigirse a sí mismo el dominio de las lenguas indígenas como prioridad de respeto hacia éstos, se dirige a conseguir de los indígenas un primer bilingüismo, y hasta en este proceso se produce la disglotia de escribir en la lengua nacional, el español.

## Asimilación y reproducción de identidad

En las actuales circunstancias el llamado problema indígena comienza a plantearse en términos de alternativas y de tendencias más o menos estables. La primera cuestión tiene que ver con la pregunta de hasta qué punto el indígena acabará sienso asimilado como un miembro más de la sociedad nacional mexicana. La otra es, ¿hasta qué punto los grupos indígenas crecerán demográficamente cualesquiera que sean los incrementos que puedan darse en el conjunto de la sociedad nacional, y siendo así, en qué va a consistir ser indígena?

La primera alternativa parece avanzar inexorablemente y se corresponde con la idea de una debilitación de la etnicidad indígena, sin que eso ocurra necesariamente por causa de violencia o de presión. En realidad, basta con desarrollar el flujo migratorio de los indígenas hacia las ciudades y centros urbanos, por una parte, y aumentar sus dependencias respecto del sistema nacional. Y por otra, también puede ser válido abrir el sistema de propiedad colectiva de la tierra a cargo de las comunidades pasando aquella a ser propiedad individual, y extendiendo por lo mismo a los indígenas la capacidad liberal del derecho a vender y a comprar libremente bienes de toda clase, incluidos los inmobiliarios.

A mi entender, éstas son alternativas que descubren debilidades estructurales de parte de las sociedades indígenas, por los menos en tanto su capacidad relativa de reproducción depende, básicamente, del mantenimiento de este monopolio comunitario de la tierra y de la persistencia que demuestren tener en relación con la endogamia de grupo local exclusivo. Ambas continuidades —monopolio local de la tierra y endogamia de grupo— son elementos fundamentales de la reproducción étnica, sobre todo porque mientras como individuo el indígena es engullido por la estructura social mayor, como grupo compacto, en las condiciones aludidas de control y cohesión, aumenta su resistencia étnica.

La cuestión que esto suscita consiste en el hecho de la asimetría de procesos que esto supone, pues mientras la sociedad nacional se rige por la prueba permanente de la competición económica y de prestigio individualizado, la sociedad indígena describe otra clase de competición, una basada más en la rivalidad entre iguales donde el triunfo individual de uno apenas supone movilidad de estatus ni modificación de la estructura social. De hecho, mientras en el contexto de la sociedad nacional, fundado en el cosmopolitismo, el industrialismo y la movilidad financiera de los capitales,

las fuerzas sociales generan un fuerte individualismo competitivo y pragmático, y mientras, además, el sistema en sí es altamente selectivo en el sentido de mantener una tensión de carácter darwinista, el sistema de comunidades indígenas muestra en su necesidad de supervivencia una tendencia esencialmente aglutinadora. Si en esta sociedad capitalista el individuo es una mercancía social, permanentemente ilimitada en sus aspiraciones, y pues su personalidad se cotiza a través del estatus que define el mercado, en cambio, en las comunidades indias la producción de subsistencia desarrolla la noción de una cierta personalidad de estatus limitada, y en ellas el individuo es consciente de que el techo de sus aspiraciones es equivalente a un mundo cerrado o finito. Si la orientación de valores en la sociedad urbana aparece ciertamente dominada por ansiedades derivadas del darwinismo social, y si sus planteamientos presentan el carácter de una eliminatoria permanente para el objetivo de obtener el triunfo social, la orientación que rige el carácter social de las comunidades indígenas consiste en desarrollar más la competición a niveles de competición objetiva por el estatus.

Esta no es la ocasión para discutir la estructura piramidal inestable que surge de estas condiciones en el contexto de la movilidad individual que rige en la sociedad urbano/industrial/financiera, pero es suficiente indicar que esta última ha generado una distancia evolutiva lo suficientemente grande respecto de las comunidades indígenas como para pensar que se está ensanchando el boquete que las separa del sistema nacional. En cierto modo, la diferencia evolutiva que primero conduce a las comunidades indígenas a ser una especie de terminal estructural de la sociedad nacional, acaba siendo una diferencia definida por un cierto estrangulamiento estructural, o lo que es igual, acaba siendo una muestra de la dicotomía que se origina a partir del desfase entre una contracción estructural, la de los indígenas, y una expansión, la de la sociedad nacional.

El territorio de expansión de que disponen los indígenas, no es obviamente ilimitado. Más bien cabe pensar que su expansión estructural ha alcanzado un cierto techo, el de sus posibilidades de reproducción en su presente capacidad tecnológica y en sus actuales módulos productivos.

Basándonos en estas premisas, los indígenas siguen reproduciéndose a una velocidad comparativamente menor que la del sistema nacional, y en función del respeto formal que merecen sus costumbres e identidades dicho sistema tiende a esforzarse en conseguir su reproducción de identidad. Sin embargo, esta identidad aparece definida bajo la forma de bolsas étnicas discontinuas, a veces actuando como grupos sometidos a un colonialismo interno fundado, especialmente, en relaciones dicotómicas de mayoría/minoridad que más deben esta reproducción a una protección oficial que a la capacidad específica de sus medios para reproducirse por sí mismos.

En el contexto de una sociedad abierta, como la sociedad nacional mexicana, estas evoluciones divergentes en las que destacan grandes diferencias demográficas, tecnológicas, políticas y culturales, en general, señalan hacia el hecho de que en las condiciones actuales sólo la protección oficial que se dispensa a los grupos indígenas per-



mite pensar que sus posibilidades de supervivencia son una función específica de dicha protección. De no ser así, el despliegue de las potencias económicas y sociales de la sociedad abierta en expansión supondría el estrangulamiento progresivo de las estructuras institucionales indígenas, y por lo mismo de la reproducción de su identidad. La asimilación sería un producto histórico inevitable, como lo ha sido la que se ha estado dando desde tiempos coloniales hasta el presente, y si se me apura, como la que se dio en tiempos prehispánicos a partir de las expansiones de Tenochtitlan y de otras de signo igualmente expansivo.

La asimilación de los indígenas por la sociedad abierta es, así, un proceso de carácter inevitable cuando las fuerzas políticas, económicas y sociales actúan conforme a las posibilidades de su propia dinámica expansiva. También es ciertamente presumible que si los indígenas abren su estructura de controles locales exclusivos a la participación universal, y si en este sentido concuerda su sistema con el de la sociedad nacional, la movilidad y difusión de los medios y recursos de ésta se derramarán inevitablemente en forma de penetración sobre las comunidades indígenas, hasta romper sus equilibrios internos y, con ello, desquiciando sus estructuras adaptativas. En definitiva: desorganizando sus recursos emocionales y sus ideologías existenciales.

La entrada en estas comunidades de los métodos de movilidad de estatus por parte de la fuerza de trabajo, de la movilidad misma de la propiedad raíz, y de los medios de capital, así como la de los medios de comunicación de masas, de los intercambios sociales y matrimoniales sin presunción de exclusividad étnica, implican un resultado: la asimilación progresiva de los indígenas y la pérdida, por desigualdad en las capacidades de reproducción, de su identidad étnica.

La cuestión se presenta enmarcada por el problema de hasta qué punto la conversión de las comunidades indígenas, consideradas por nosotros como sociedades cerradas, contribuye a consolidar su identidad étnica o, por el contrario, lleva a disolverlas. Desde luego, esto también dependerá de la ideología política que adopten y desarrollen en circunstancias de rompimiento estructural de sus tradiciones. De hecho, una consciencia étnica puede prolongarse y convertirse en una identidad perdurable si conserva un territorio y retiene a sus miembros agrupados en forma de un ideal político de validez colectiva. Y desde luego, la condición histórica principal es que su debilidad demográfica no implique el engullido de su población a causa del ingreso de sus miembros en estructuras étnicas mayores capaces de sustituir la identidad comunitaria por una identidad individual.

En cierta manera, la respuesta vienen dándola los indígenas que emigran a los centros urbanos. En realidad, esta emigración se produce más por oferta indígena que por demanda urbana. O sea, es el resultado de la necesidad de colocar sus sobrantes comunitarios y de satisfacer el atractivo que ejercen las ciudades sobre sus miembros. En sí este comportamiento migratorio define indirectamente la capacidad relativa de absorción y de ampliación estructural que demuestra tener la sociedad nacio-

nal, en contradicción con la limitada capacidad estructural de las comunidades indígenas para reproducirse por sí mismas en este contexto competitivo.

De algún modo, entonces, si la defensa étnica de los indígenas pasa por el mantenimiento de sistemas tradicionales de sociedad cerrada, como los que hemos mencionado, es evidente que esta clase de identidad se encuentra evolutivamente poco equipada para reproducirse. Para este último objetivo parecen propensos a continuar necesitando el estatus de identidad protegida siempre en peligro de ser destruida. La pérdida de esta protección puede ser equivalente al recomienzo de confrontaciones abiertas, ahora limitadas a movimientos de comunidades más o menos aliadas por intereses territoriales defensivos, en contradicción con lo que fueron las rebeliones indígenas durante los períodos colonial e independiente, como en el caso de yaquis, mayos y mayas, o de apaches y comanches que contaban para su insurgencia con la protección de sus profundos y extensos espacios de maniobra. Logísticamente, la situación ha cambiado radicalmente.

El sistema de comunidades impide utilizar esta clase de estrategia y su capacidad geopolítica se halla profundamente restringida a territorios locales extremadamente vulnerables y a penetraciones ideológicas —protestantismo/catolicismo, comunismo/liberalismo, propiedad privada/propiedad comunal— que marcan una crisis de unidad dentro del sistema tradicional indígena.

De hecho, los movimientos contemporáneos de resistencia étnicos son más efectivos cuando coinciden con las protestas políticas y sindicales de los opositores al régimen dominante, porque en este caso suscriben alianzas con otras fuerzas y aumentan la propia. En estos términos, las protestas indígenas actúan como formas de resistencia a violaciones de sus límites territoriales, generalmente hechas por hacendados que intentan menoscabar las tierras de aquéllos. Cada uno de estos movimientos es relativamente fuerte si cuenta con aliados exteriores. Por sí mismos, carecen de resonancia pública y suelen fracasar en el propósito de recuperar tierras perdidas.

Paradójicamente, sus éxitos relativos en materias de conservación de identidad y de propiedad territorial suelen darse cuando su acción está ubicada dentro de la ley nacional, y cuando, por eso, actúan más en términos mexicanos que en términos estrictamente indígenas. Por eso, es la sociedad abierta la que contribuye a proteger a los indígenas contra peligros y amenazas de disolución. Sin embargo, estos movimientos no impiden su contracción demográfica. Antes bien, el intercambio habitual con la sociedad nacional favorece la idea de que los problemas indígenas son, en la práctica, problemas de la sociedad nacional en su contexto expansionista.

Además, y ciertamente, dicha expansión es parte, a menudo, de un proceso de asimilación encubierta que tiene como protagonistas de su protección a quienes las izquierdas políticas universales, consideran a los indígenas una clase social explotada, y en esta percepción los indígenas deben transformar su consciencia étnica y adoptar una consciencia de clase. Estas izquierdas actúan en función de una globalidad explotada: la de las clases pobres, y en éstas incluyen a los grupos indígenas.

La cuestión del crecimiento demográfico desigual o por comparación con el de la sociedad nacional, es más dinámica de lo que pudiera parecer a primera vista. En lo fundamental, se refiere a una desigualdad que, además de ser demográfica y manifestar, por eso, diferencias evolutivas de orden estructural, es también una desigualdad de recursos, pues en la práctica tiene que ver con la dialéctica del movimiento expansivo, irreprimible, que tiene lugar a partir de la ampliación estructural del Estado y del capitalismo.

Esta expansión es en esencia asimiladora, y apenas esconde este objetivo cuando compete abiertamente por el control de los recursos que se encuentran en los territorios. Cualquier carretera, puente, presa, explotación forestal, empresa de cualquier tipo e instalación de equipos y trabajadores foráneos, así como de partidos políticos, sindicatos, negocios u oficinas gubernamentales, y hasta turismo, implica, por lo menos, aculturación y, por añadidura, inicia cambios de relación por parte de los miembros de las comunidades indígenas.

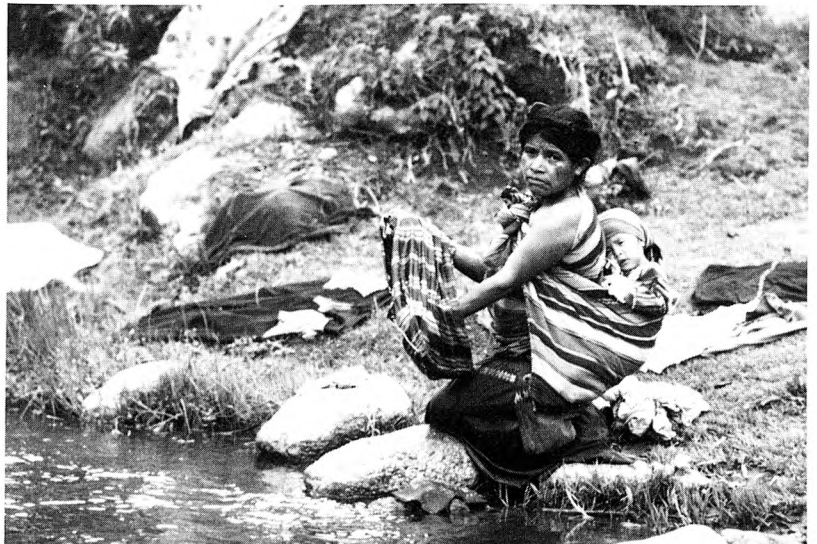
La soberanía política, retenida como parte de un derecho del Estado nacional, sobre los recursos naturales de los territorios indígenas, es una forma, aunque opaca, de avanzar la frontera étnica de la sociedad nacional. Y lo mismo ocurre con la promoción de instituciones que tienen por fin desarrollar la productividad o la educación o la sanidad de una comunidad indígena. E igual puede afirmarse respecto a penetración de iglesias y la recluta de militantes para los partidos políticos nacionales. En cada caso, los equilibrios internos de las comunidades tienden a romperse, porque previamente han sido puestas en crisis las identidades tradicionales.

Cuando nuevas generaciones son entrenadas en el discurso de la movilidad social, de la alfabetización, del bilingüismo, del patriotismo y del deseo de consumir bienes materiales nunca producidos por la propia comunidad, es obvio que el sistema de necesidades ha sido alterado, y es obvio, asimismo, que éstas sólo pueden satisfacerse o complementarse por medio de la identificación con los sistemas propios de la sociedad abierta. En el punto en que un indígena comienza a sentirse un igual a un mexicano en necesidades y en valores de orientación, es cuando su identidad es tanto una forma de su crisis como es también parte de la mediación de otra identidad en el yo étnico del indígena.

**Claudio Esteva Fabregat**

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo & Pozas Arciniega, Ricardo: 1973, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Esteva Fabregat, C.: 1984, *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona, Ediciones Península.
- Esteva Fabregat, C.: 1988, *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid, Editorial Alhambra.
- González Navarro, Moisés: 1973, *Instituciones indígenas en el México independiente*. En: varios, pp. 209-313.
- Mayer, Enrique & Masferrer, Elio: 1979, *La población indígena de América en 1978*. América indígena, vol. XXXIX, 2: 217-337. México.
- Varios: 1973, *La política indigenista en México*. México, Instituto Nacional Indigenista.



# Los estudios indigenistas españoles. Siete lustros pioneros (1950-1985)

**H**ace más de treinta y cinco años que comenzaron a realizarse estudios sobre tema indigenista en España, concretamente en la llamada entonces Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, luego denominadas respectivamente Facultad de Historia y Geografía y Universidad Complutense, situada en el «campus» de la Ciudad Universitaria de la Moncloa. Fue en este medio universitario y docente donde se creó el clima de interés por los problemas de las comunidades indígenas americanas.

## Breve reseña histórica

En el curso académico 1950-1951 se proveyó por oposición la cátedra de *Historia de la América Prehispánica y Arqueología Americana*, en la persona del autor de esta comunicación. Era esta materia la única, con una extensión de enseñanza de *Introducción a la Antropología y a las lenguas indígenas de América*, que guardaba atención sobre el indio americano y sus culturas, dentro de un abanico de materias predominantemente históricas y jurídicas, muchas de ellas extramericanas, dedicadas a la Historia Moderna y Contemporánea, tanto española como europea. Desde un comienzo saltó a la vista que la atención dedicada a lo indígena era como tratar una materia muerta, que rendía camino en el momento en que el europeo se enseñoreó del nuevo continente. Pero era también obvio que las comunidades indígenas no habían desaparecido, sino que estaban *allí* —en América—, y que su desarrollo como tales comunidades no estaba contemplado en ninguna de las materias del *curriculum* o plan de estudios de la licenciatura en Historia de América. Para subsanar este escollo y brindar infor-

mación a los futuros americanistas, nació el *Seminario de Indigenismo*, el primer nombre con el que fue designado.

Desde entonces hasta 1985, con las variantes que se indicarán, este Seminario ha llevado una vida intensa y cumplido una labor, de la que ahora se hace reseña.

En estos años el Seminario ha celebrado cerca de 7.500 sesiones semanales, por las que han pasado cerca —también— de un millar de estudiantes.

## Finalidades y orientación del Seminario

La primera finalidad u objetivo ya ha sido indicado: aproximar al estudiante español (ya veremos que se pretendió que así fuera, por medio de concursos, etcétera), desde la Universidad de Madrid a los problemas del indio americano, de que no había más noticia que las de carácter periodístico, sin que jamás hubiera habido un planteamiento académico. Este primer objetivo se cumplió de un modo total a través de las reuniones semanales, cuya mecánica se explica luego.

Pero se planteó en el Seminario, desde un comienzo, cómo iba a ser el contenido de la temática y la orientación. Se decidió desde un principio que aunque sus miembros procedieran del grupo de los de futura orientación antropológica, la orientación no sería de contenido antropológico. Afortunadamente se acertó en esta orientación. Posteriormente, y en tiempos recientes, los portavoces y personeros de los grupos indianistas o de comunidades y asociaciones indígenas (incluso en las reuniones preparatorias de este mismo simposio) manifestaron su repugnancia por el tratamiento antropológico de sus problemas, de que, en frase gráfica, se les estudiara como *specimenes* colocados en el portaobjetos del microscopio. No, no fue esta la orientación de los trabajos del Seminario. Fue una orientación sociológica, enclavando el problema en una consideración de la historia de los pueblos y partiendo de la base de la afirmación de que las culturas peculiares de cada pueblo o pueblos, no sólo son de su patrimonio, sino que pertenecen a la lista de los derechos humanos. Dicho sea sin vanidad, el Seminario afirmó, mucho antes de que esto se pronunciara en los altos niveles internacionales, que uno de los mayores problemas era el de poder incorporar a las comunidades indígenas al nivel técnico y cultural de la nación en que viven, sin que perdieran sus viejas tradiciones, su cultura. Y sin que ésta se convirtiera en mero adorno folclórico para turistas.

## Desarrollo de las actividades del Seminario

El Seminario casi sin variación sensible en todos los años, se propuso una serie de actividades que felizmente pudo llevar a cabo. Veámoslas una por una.

*Las sesiones.*—Tenían éstas efecto todos los miércoles, a las 7 de la tarde, generalmente en la sala de lectura de la Biblioteca de la Sección de Historia de América (hasta 1968), luego del *Departamento de Antropología y Etnología de América*, creado en 1967 como licenciatura independiente, con un contenido diferente del que indicábamos al principio que era el de la sección única de historia de América. En cada sesión se repartían los trabajos de los participantes, tales como reseñas de libros, de las informaciones de las revistas especializadas y de la marcha de los problemas del mundo indígena, a través de las informaciones que aparecían en la prensa diaria española (mínimos generalmente) y sobre todo americana, que conseguimos hacer llegar hasta nosotros desde las embajadas de los países iberoamericanos. Con estas informaciones se iba formando el archivo del Seminario. Se asignaban también trabajos concretos sobre temas bien precisos, que podían ser desarrollados por una o varias personas, y que habrían de exponerse en futuras sesiones.

El estudio de las diversas posturas existentes en el campo del indigenismo, desde la de los gobiernos con contingentes indígenas en sus países (incluidos los Estados Unidos), hasta la de los ideólogos, como Lipschutz o las actitudes «paternalistas», los «planes pilotos», etcétera. En una palabra, conocer los problemas reales que tenían las poblaciones indias, como la incursión en sus territorios por parte de las compañías petrolíferas, caucheras o buscadoras de oro, así como la consecuencia de las posturas políticas de los gobiernos de cada nación, las represiones gubernamentales —al giro de las cambiantes ideológicas de los partidos en el poder— y las consecuencias de las guerras intestinas cuyas masas combatientes eran, como es lógico, los campesinos. Conocer la desarticulación de sus estructuras tradicionales por la presencia de las tecnologías nuevas, etcétera, etcétera.

También se celebraban, al menos una vez por mes, reuniones en el Colegio Mayor Hispanoamericano de Nuestra Señora de Guadalupe (en la Ciudad Universitaria de Madrid, calle de Séneca, número 4) para aprovechar la presencia y participación de los estudiantes iberoamericanos, que traían para los estudiantes españoles informaciones de primera mano. Contamos con colaboradores indígenas también, como Miguel Angel Massibasi, del pueblo Swar del Ecuador, jefe departamental de educación por radio para las comunidades de su pueblo en ese país. Profesores y estudiosos hispanoamericanos han estado vinculados durante años a las tareas del Seminario, como el profesor Antonio Antileo (chileno de procedencia mapuche, catedrático de la Universidad de Santiago de Chile), el profesor Arnulfo Ramos (de Arequipa, Perú) y el profesor Miguel Angel de los Ríos, de Argentina, por recordar a los más destacados. La falta de contactos con México, durante muchos años de la vida del Seminario, pudo solventarse con los contactos personales, habiendo participado en las actividades del Seminario personalidades del mundo científico mexicano como Fernando Cámara Barbachano y Miguel León Portilla. De Colombia se contó con la colaboración de Alvaro Chaves Mendoza.

Muchas veces —lo que consideramos beneficioso para la información de los miembros del Seminario— las sesiones se interrumpían para aprovechar la presencia de algún profesor o investigador y escuchar una disertación suya. La mención de las conferencias que pudieron escucharse —durante 35 años— no puede caber en este breve informe.

Creo suficientemente expuesto el «modus operandi» y la finalidad de nuestro Seminario para comprender de qué modo, casi informal, pudimos conseguir un clima de interés, a alto nivel universitario, por los problemas del indio americano y muchas veces su calvario.

## El día del indio americano

Dije al comienzo, que uno de los propósitos del Seminario fue que esta inquietud pudiera llegar a todos los medios españoles y para ello era necesario salir del ambiente de las aulas académicas. A propuesta del profesor Mario Hernández y Sánchez Barba, entonces ayudante de la cátedra, se acordó celebrar anualmente, al igual que en los países americanos adheridos al Instituto Indigenista Americano, el «Día del Indio». Así desde 1951 hasta 1985 ha venido organizándose y celebrándose esta conmemoración en la última semana del mes de mayo, convirtiéndose, al mismo tiempo, en la fiesta académica de la Sección de Historia de América y del Departamento de Antropología y Etnología de América.

¿En que consistía la repercusión nacional que significaba el «Día del Indio Americano»? Para ello se convocaba con la debida antelación un concurso nacional de trabajos —a todos los niveles, desde la universidad a la enseñanza básica—, que podían ser tanto literarios, históricos como artísticos y artesanales. El principal de los concursos era el del cartel anunciador de la celebración de este solemne día, que contaba con la cuantía económica más elevada. La serie de los treinta y cinco carteles premiados es un elenco artístico de primera categoría, cuya publicación se prepara en breve. Como había, además, segundos y terceros premios, y varios accesits, la colección pasa del centenar de originales, todos ellos con tema de las culturas indígenas, preferentemente actuales. Tesis doctorales, *tesinas* o memorias de licenciatura, ensayos y narraciones, así como delicadas labores artesanas, procedentes de toda España, nos mostraron que el propósito del Seminario se iba cumpliendo año a año, con gran fecundidad.

Pero el «Día del Indio Americano», no era solamente esto, sino que en torno a él se organizaban actividades paralelas o complementarias, que culminaban en un acto solemne —generalmente celebrado en el Colegio Mayor Guadalupe, en su amplio salón de actos— consistente en la rendición de cuentas o memoria del curso que concluía (recordemos que en España el curso termina en el mes de mayo), una disertación magistral y la entrega de premios. Los conferenciantes, cuya lista completa sería larga, que más podemos recordar por su relieve e importancia, fueron Juan Comas, Luis



Pericot, Udo Oberemrem, Claudio Esteva, Tomás Calvo Buezas, Jaime Delgado, Demetrio Ramos, Antonio Antileo, José Alcina Franch, Mario Hernández y un largo etcétera.

Actividades complementarias fueron conciertos de música indígena, bailes folclóricos, exposiciones de artesanías actuales —como la muy interesante de trajes femeninos indígenas de Guatemala— o de objetos arqueológicos de las antiguas culturas indoamericanas. Una escenificación del *Ollantai* incaico (que hubo de repetirse posteriormente, por su éxito) y una reconstrucción de un partido de pelota maya, con toda su parafernalia y ritual, son breves ejemplos de lo que se llevaba a cabo.

*Reuniones especiales.*—En ocasiones el Seminario hizo convocatorias de más entidad que el «Día del Indio Americano». La primera fue la de las bodas de plata, es decir, la celebración de los veinticinco años de vida del Seminario, en 1975, que consistió en un *Symposium* celebrado en el salón de actos del Instituto de Cultura Hispánica (cuyas actas fueron posteriormente publicadas) y el de *Etnocidio y Derechos Humanos* (publicados sus trabajos en el órgano del Seminario, *Indigenismo*) en que participaron representantes indígenas y destacados indigenistas como Jaulin, Calvo y Alvar.

*El Seminario y los congresos indigenistas interamericanos.*—La labor del Seminario, desde un comienzo, tendió a establecer relaciones con 106 organismos oficiales, oficiosos o privados, dedicados en América al indigenismo. El primero e importante fue con el propio Instituto Indigenista Americano, del que se solicitó no solamente documentación (inmediata y después normalmente entregada) orientación y en cierto modo participación. Gracias a este esfuerzo se consiguió que en los congresos fuera admitido un representante del Seminario. En el de Guatemala el Seminario estuvo representado por uno de los más entusiastas colaboradores que éste ha tenido, D. Leandro Tormo, en el de Quito tuvo la representación D. Claudio Esteva Fabregat, en el de Cuzco D. Juan Comas. Esta insistencia de asistencia culminaría en el Congreso de Brasilia, en que no fue ya el Seminario el que estuvo presente como observador, sino España, ya que los organizadores propusieron al gobierno español que enviara una comisión, que fue presidida por el autor de esta comunicación, e integrada por los señores Tormo, Esteva, Montes y Lucena.

*Publicaciones.*—Es casi axiomático que una institución que no da cuenta de sus actos por medio de actividades impresas, tiene menos resonancia y su labor es menos fecunda. Por esta razón el Seminario ha tenido al paso de los años tres publicaciones, una de ellas en dos etapas. La primera fue el *Boletín Indigenista Español*, mimeografiado, que fue substituido por la *Revista Española de Indigenismo*; impresa ya, con ilustraciones en color, y que contó con la colaboración de D. Adrián Recinos, el gran investigador guatemalteco, entonces embajador de su país en España. Suspendido por razones económicas, reapareció el boletín, en esta ocasión con cubiertas impresas. Finalmente ya van publicados siete números de un órgano, editado en colaboración con el Instituto de Cooperación Iberoamericana, titulado simplemente *Indigenismo*. La orientación de estas publicaciones tenía generalmente una actitud reivindicativa, aclaratoria y de denuncia, como cuando publicamos en ellas las sesiones del Tribunal

Russell celebradas en Madrid y la participación de algunos de los asistentes al mismo, en el Seminario. También, como publicación española intenta deshacer la nube de rencor que medios indígenas intoxicados intentan esparcir, achacando todos sus males al hecho de que naves españolas llegaran a sus costas.

## Colaboraciones y ayudas

Una actividad académica, no encuadrada en los planes de estudio tiene grandes dificultades de desarrollo, especial y fundamentalmente en el terreno económico. Concursos, publicaciones, reuniones y *symposia* internacionales no pueden hacerse —ni siquiera la impresión de convocatoria y el correo— sin medios económicos. La Facultad proporcionó siempre la infraestructura, pero lo demás era preciso conseguirlo «de fuera». Fuera estaban las instituciones oficiales y éstas no faltaron, como las Cajas de Ahorro en lo privado. Tanto unas como otras instituciones tuvieron siempre la persuasión de que este tema, en un comienzo inédito en España, era de interés. El Ministerio de Información y Turismo (y luego el de Cultura, su sucesor), el Instituto de Cooperación Iberoamericana (como su antecesor el de Cultura Hispánica) no regatearon su ayuda y subvención, hasta que el ICI se hizo cargo de la publicación de *Indigenismo*. La reflexión que cabe hacer es que no sólo esta ayuda fue la posibilidad de vida expansiva del seminario, sino que ellos se lucraron de acceder a un punto de vista sobre América sobre el que tenían escasa o nula información. Uno de los resultados fue la edición en 1957 del libro del autor de este trabajo (Ediciones Cultura Hispánica), *Indigenismo Americano*, en colaboración con la profesora Julio Ulloa.

Pero las colaboraciones y ayudas —con ser muy importantes— no fueron lo primordial. Sin el concurso del profesorado de los varios niveles académicos (catedráticos, agregados, adjuntos, ayudantes) no hubiera sido fácil llevar a cabo la labor, aunque tampoco faltó el entusiasmo de los estudiantes. Los profesores Alcina, Cabrero, Bravo, Ferrando, Díaz Maderuelo, Ruiz Trapero fueron la sólida infraestructura del Seminario. La veteranía de la secretaria del Seminario, por muchos años, María Luisa Montejo, merece un especial recuerdo en los anales del indigenismo español.



Dos reflexiones finales, corolario de todo lo que va dicho.

La primera es que si a veces en este informe hemos descendido al detalle, el conjunto da una explicación a todos los indigenistas que toman parte en el Simposio, como a los que después se interesen por el tema de cómo el clima indigenista, sin intenciones subterráneas ni apriorismos hispanos de defensa contra el inagotable venero de las agresiones poshispánicas, existe en España desde hace casi cuarenta años.

La segunda es que cuando en 1964 se organiza en España el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas (Barcelona, Madrid, Sevilla), en él se incluye por primera vez un simposio sobre indigenismo, cuya presidencia correspondió, por ser iniciativa suya, al autor de este trabajo, y la relatoría al profesor Tormo. Desde entonces no han faltado en los congresos las secciones, *symposia*, comunicaciones, etcétera, sobre este tema o comunidades indígenas, campesinado y similares.

## Manuel Ballesteros Gaibrois





EDITORIAL  
**Vuelta**

**Presidente:** Octavio Paz  
**Secretario:** Enrique Krauze

**Obras de:**

Paz, Zaid, Sarduy, Brading, Kundera,  
Ibargüengoitia, Campos, García Ponce,  
Krauze, Meyer, Weinberger, Merquior,  
Rodríguez Monegal, Bayón, Kolakowski,  
Deniz, Lizalde, González Esteva, Sucre,  
Doerr, Boullosa, Jabès, Morábito, Amijái,  
Eielson, Larbaud y Sor Juana.

**Textos sobre:**

Historia, Literatura, Poesía, Política, etc.

Presidente Carranza 210, Coyoacán, 04000, México, D.F.  
Teléfonos: 554 89 80 554 56 86 554 95 62 Fax: 658 0074



# Homenaje a Rubén Darío

Con ensayos de

Ginés de Albareda, Andrés Amorós, Miguel Arteche, Alberto Baeza Flores, Mariano Baquero Goyanes, Carmen Bravo-Villasante, Salvador Bueno, Jorge Campos, José Luis Cano, Carmen Conde, Juan Carlos Curutchet, Jaime Delgado, Guillermo Díaz-Plaja, Gerardo Diego, Keith Ellis, Miguel Enguídanos, Donald F. Fogelquist, José García Nieto, Ramón de Garciasol, Ildefonso Manuel Gil, Obdulia	Guerrero, Ricardo Gullón, Carlos D. Hamilton, José Hierro, María Francisca de Jáuregui, Enrique Macaya Lahmann, Carlos Martínez-Barbeito, Carlos Martínez Rivas, Marina Mayoral, Antonio Oliver Belmás, Fernando Quiñones, Francisco Sánchez-Castañer, Luis Sánchez Granjel, Raúl Silva Castro, Federico Sopeña, Rafael Soto, José María Souvirón y Eduardo Zepeda-Henríquez
---	--

**Un volumen: 647 páginas**

*Dos mil pesetas*

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID  
Redacción y Administración, teléfonos (91) 583 83 99 y 583 83 96



## Homenaje a Julio Cortázar

Con ensayos de

Francisca Aguirre, Pablo del Barco, Manuel Benavides, José María Bermejo, Hortensia Campanella, Sara Castro Klaren, Manuel Cifo González, Ignacio Cobeta, Leonor Concevoy Cortés, Rafael Conte, Luis Alberto de Cuenca, Raúl Chavarrí, Eugenio Chicano, María Z. Embeita, Enrique Estrázulas, Francisco Feito, Alejandro Gándara Sancho, Hugo Gaitto, Ana María Gazzolo, Samuel Gordon, Félix Grande, Jacinto Luis Guereña, Eduardo Haro Ibars, María Amparo Ibáñez Moltó, John Incledon, Arnoldo Liberman, José Agustín Mahieu,

Sabas Martín, Juan Antonio Masoliver Rodenas, Blas Matamoro, Mario Merlino, Carmen de Mora Valcárcel, Enriqueta Morillas, Miriam Najt, Juan Carlos Onetti, José Ortega, Mario Argentino Paoletti, Alejandro Paternain, Cristina Peri Rossi, Juan Quintana, Manuel Quiroga Clérigo, María Victoria Reyzábal, Jorge Rodríguez Padrón, Alvaro Salvador, José Alberto Santiago, Francisco Javier Satué, Jean Thiercelin, Antonio Urrutia, Angel Manuel Vázquez Bigi, Hernán Vidal y Saúl Yurkievich

**Un volumen de 741 páginas**

*Dos mil quinientas pesetas*

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID  
Redacción y Administración, teléfonos (91) 583 83 99 y 583 83 96



# Homenaje a Ernesto Sábato

Francisca Aguirre, Jorge Andrade, Salvador Bacarisse, Jozef Bella, Mario Boero, Rodolfo A. Borello, Ricardo Campa, Carlos Catania, Héctor Ciarlo, Raúl Chávarri, Angela B. Dellepiane, Teodosio Fernández, Marilyn Frankenthaler, Albert Fuss, Paul A. Georgescu, Félix

Grande, Arnolando Liberman, Juan Antonio Massoliver, Blas Matamoro, Graciela Maturo, Mario Merlino, Enriqueta Morillas, Darie Novaceanu, Alba Omil, José Ortega, Francisco Pacurariu, Gemma Roberts, Horacio Salas, Luis Suñén, Paul Teodorescu, Angel M. Vázquez Bigi.

**Un volumen de 939 páginas**

*Dos mil pesetas*

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID

Redacción: teléfonos (91) 583 83 99 y 583 84 01

# Cuadernos Hispanoamericanos

421~423

— Julio-Septiembre 1985 —



## Homenaje a Juan Rulfo

Con ensayos de

Jorge Enrique Adoum, Isabel de Armas, Arturo Azuela, María Luisa Bastos, Liliana Befumo Boschi, Rosemarie Bollinger, Julio Calviño Iglesias, Roberto Cantu, Manuel Durán, Eduardo Galeano, José Manuel García Rey, José Carlos González Boixo, Hugo Gutiérrez Vega, Amalia Iniesta, Elvira Dolores Maison, Miguel Manrique, Sabas Martín, Blas Matamoro,

Mario Muñoz, Juan Carlos Onetti, José Ortega, Luis Ortega Galindo, Miriana Polic, Juan Octavio Prenz, Juan Quintana, Manuel Quiroga Clérigo, Augusto Roa Bastos, Pilar Rodríguez Alonso, Julio Rodríguez Luis, Jorge Rodríguez Padrón, Gonzalo Rojas, William Rowe, Amancio Sabugo Abril, Francisco Javier Satué y Pablo Sorozábal Serrano

**Un volumen de 536 páginas**

*Dos mil pesetas*

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID  
Redacción: teléfonos (91) 583 83 99 y 583 84 01





# Homenaje a César Vallejo

Margaret Abel Quintero, Pedro Aullón de Haro, Francisco Ávila, Mario Boero, Kenneth Brown, André Coyné, Eduardo Chirinos, Félix Gabriel Flores, Anthony L. Geist, Gerardo Mario Goloboff, Rubén González, Francisco Gutiérrez Carbajo, Stephen Hart, Ricardo H. Herrera, Mercedes Juliá, Santiago Kovadloff, Fernando R. Lafuente, Luis	López Álvarez, Armando López Castro, Francisco Martínez García, Carlos Meneses, Luis Monguió, Teobaldo A. Noriega, Estuardo Núñez, José Ortega, José M. Oviedo, Rocío Oviedo, William Rowe, Manuel Ruano, Amancio Sabugo Abril, Luis Sáinz de Medrano, Dasso Saldívar, Julio Vélez, Carlos Villanes, Paul G. Teodorescu y Francisco Umbral
---	--

y un homenaje poético a cargo de 65 autores  
españoles e hispanoamericanos

**Dos volúmenes: 1.000 páginas**

*Tres mil pesetas*

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID  
Redacción y Administración, teléfonos (91) 583 83 99 y 583 83 96

# Cuadernos Hispanoamericanos

## BOLETIN DE SUSCRIPCIÓN

Don .....  
 con residencia en .....  
 calle de ....., núm. .... se suscribe a la  
 Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de .....  
 a partir del número ....., cuyo importe de ..... se compromete  
 a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.  
 ..... de ..... de 199.....  
*El suscriptor*

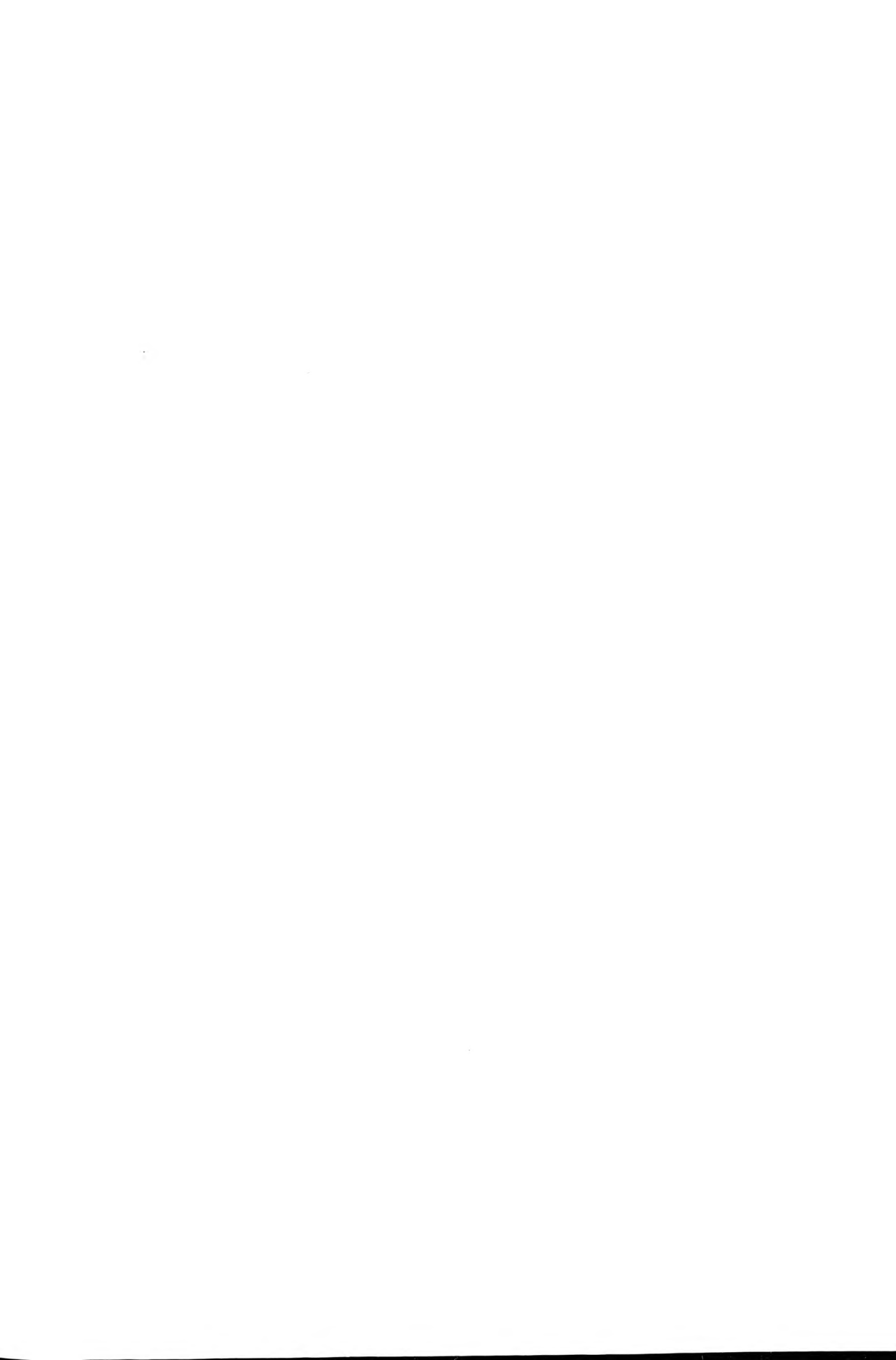
Remítase la Revista a la siguiente dirección: .....  
 .....

## PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

		Pesetas	
<b>España</b>	Un año (doce números y dos volúmenes de «Los Complementarios») .....	5.500	
	Ejemplar suelto.....	500	
		<i>Correo ordinario</i>	<i>Correo aéreo</i>
		\$ USA	\$ USA
<b>Europa</b>	Un año .....	65	75
	Ejemplar suelto.....	5	7
<b>Iberoamérica</b>	Un año .....	60	90
	Ejemplar suelto.....	5	8
<b>USA, África</b>	Un año .....	65	100
	<b>Asia, Oceanía</b> Ejemplar suelto.....	5	9

*Pedidos y correspondencia:*

Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS  
 Instituto de Cooperación Iberoamericana  
 Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria  
 28040 MADRID. España. Teléfonos 583 83 96 y 583 83 99



## INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA

Uno de los temas centrales de la conmemoración del Quinto Centenario es el indio americano, pues personifica algunos de los componentes del encuentro cultural rememorado por estas fechas. América no es una simple prolongación de España, como ciertos sectores académicos lo consideran, ni las culturas indígenas son restos desdeñables del pasado o meros elementos pintorescos del paisaje. Integran la herencia histórica americana y buena parte de su presente, con toda su dramática actualidad.

Los trabajos del presente volumen, en parte resultado del Primer Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas (Sevilla, diciembre de 1987), reflejan la variedad de asuntos y disciplinas que convoca el estudio de las culturas indígenas del Nuevo Mundo, además de reunir, en torno a temas e inquietudes comunes, a un haz de investigadores altamente especializados de España y América.