

# LA LEGITIMIDAD DE LOS CURACAS EN LOS ANDES DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Susan E. Ramírez

## INTRODUCCION

Un elemento permanente en la historia andina es la figura del curaca (señor supremo), la cabeza de un grupo de personas que reconocían su procedencia de un antepasado común. Los estudiosos han examinado a este omnipresente personaje desde diversos ángulos. Algunos se han limitado sólo a las personas, como el caso de don Gonzalo de Lima (Rostworowski 1981-82. Véanse también Cúneo Vidal 1977: I, 332-36; 1919; Salomon 1990; Glave 1989). Otros han destacado su presencia en una determinada región (Millones 1984; Varón 1980; Zevallos Quiñones 1989 y 1992; Diez Hurtado 1988; Ravines 1972; Rossell Castro 1965). La sucesión ha sido también otro tema que ha suscitado interés (Rostworowski 1961). En época más reciente, Martínez Cereceda (1988 y 1995) publicó un trabajo sobre las características materiales y de otra índole de estos jefes. Guillermo Cock (1986), Franklin Pease (1988), Karen Powers (1991) y la autora (1998) se han referido a la «riqueza» —entendida desde el punto de vista ético— de estos caudillos. Otros investigadores han concentrado su atención en la forma como éstos ejercían el poder político: sus funciones como portavoces y protectores de sus subordinados, como fuentes de justicia y el poder que detentaban sobre la vida y la muerte (Wachtel 1977, 80; Ramírez 1987; Castro y Ortega Morejón 1968 [1558]: 473; González Holguín [1608] 1952: 55 cuando se refieren al *hatun rimak curaca*: «el que tiene la voz de todos»).

En este artículo tomo en cuenta lo señalado en tales estudios, pero parto de ello para ofrecerles una visión diacrónica sobre la manera en que los pobladores andinos y los españoles conceptualizaban el papel del curaca y su base de legitimidad, tanto antes como después de 1532. Hasta ahora, la mayoría de los autores que se han referido al tema, entre los que me incluyo (Ramírez 1987) ha destacado los aparentes y bien documentados aspectos administrativos y materiales de sus oficios. Sus funciones divinas, que incluían el deber de servir a la comunidad mayor —grupo en el que, desde la perspectiva andina, estaban incluidos los di-

BIRA 24 (Lima): 467-492 (1997)



funtos— rara vez fueron tomadas en cuenta. Mi opinión es que la base material de legitimidad satisfacía a los españoles, y en menor grado, según ha investigado Karen Powers (1997), a su comunidad, pero para muchos de los indígenas la base espiritual de legitimidad seguía siendo lo más importante. Mucho después de 1532, algunos de ellos aún creían que sin el amor y el favor de sus antepasados ni el curaca ni sus seguidores podían esperar una vida confortable, exenta de enfermedades o infortunios. Por lo tanto, además de existir una base material de legitimidad, había otra de tipo espiritual que dependía, en último término, de la capacidad del curaca para servir de puente aceptable entre sus seguidores y quienes los precedieron.

Dada la diversidad de regiones y períodos, al igual que de personajes y estereotipos singulares, pasará a describir brevemente las funciones y el tipo de legitimidad que se atribuía al curaca en la época prehispánica para luego comparar esta visión con la evolución de dichas funciones en las postrimerías del siglo XVII. Esta forma de organización permitirá subrayar la importancia permanente del curaca en términos de la cosmología local.

### *EL CURACA TRADICIONAL*

Ante los ojos europeos, la función más visible del curaca tradicional prehispánico<sup>1</sup> era la de representante y vocero de su pueblo. En las crónicas españolas, los primeros otorgamientos de encomiendas (concesiones de mano de obra indígena), y los registros administrativos coloniales, este importante personaje aparecía como la figura clave en el manejo y la distribución de la mano de obra subordinada y el acceso a los recursos naturales (Cock 1986; Pease 1988: 92-104; Spalding 1981: 12; Díez Hurtado 1988: 14-15, 25, 29; Murra 1968: 130-134; Netherly 1977: 126, 183, 208; Powers 1995). Era el encargado de dirigir el trabajo de su gente en las tierras, en la costa y en las minas, para así producir el excedente que luego podría redistribuir o enviar al Inca (Varón 1980: 28 y 93). Sus habilidades ejecutivas se materializaban de manera visible a través del bienestar y el número de sus subordinados. En retribución, éstos trabajaban para sostener su casa y demás actividades. Así, esta autoridad autóctona se veía envuelto en una relación de mutua dependencia con sus subalternos. Los curacas que carecían de la sabiduría, las habilidades interpersonales y la capacidad ejecutiva para garantizar una producción excedente que satisficiera las obligaciones hacia el Estado, proveyera hospitalidad y diera para ser generoso con sus seguidores, no actuaban de conformidad con las expectativas recíprocas locales y eran depuestos por su incapacidad para mandar o «por ser incapaz» (Díez Hurtado 1988: 27; Pease 1990: 17). Y era otro, a quien se le

consideraba más capaz de responder a los compromisos respectivos, quien tomaba su lugar (Ramírez 1996; Rostworowski 1961). Obligaciones como éstas explican la base material del poder que detentaba el curaca, así como el significado de la frase que reitera Felipe Guamán Poma de Ayala en el siglo XVII: «buen gobierno» (Betanzos 1987 [1551]: 74, 150; Ramírez 1987).

Esta visión del curaca tradicional es la más visible en los registros escritos existentes. Sin embargo, éste cumplía además importantes funciones ceremoniales que estaban vinculadas mayormente al culto a los antepasados, a quienes se consideraba la fuente primordial de su poder y legitimidad. En un expediente judicial sobre un caso de saqueo de la huaca (espacio y/o estructura sagrada, en este caso una pirámide y palacio) Yamoyaguan (en Chan Chan, cerca de la ciudad de Trujillo) en 1558-59, hay información sobre huesos y figurillas de lana manchadas de sangre que se hallaron en el lugar, lo cual fue interpretado por los españoles como ofrendas a los antepasados («sus aguelos y asendientes») (AGI/J404, 26v, 53v-54, 106, 133, 159, 252-252v, 272, 830) que el curaca local, don Antonio, admitió que habían sido enterradas allí. Yamoyoguan era un

«adoratorio y guaca donde antiguamente le solian mochar ofreçer honrrar y adorar con sus prestijios y sedemonias [...] y ansi parese ser tal guaca y oratorio pues aun que es lugar antiquismo en la superfiçie del pareçen muchos guesos de niños ovejas y carneros de la tierra y lana y otras señales de sacrificios» (AGI/J404, 277v.-278).

Los testigos indígenas en este caso insistieron en señalar ante los españoles que si la huaca era violada y los antepasados perturbados todos terminarían pereciendo (AGI/J404, 277v.-278).

Este y otros testimonios, junto con los restos arqueológicos que han sido hallados, nos sugieren que estos jefes locales actuaban como los conductores de la religión andina tradicional que se practicaba en sus ayllus (o parcialidades, linajes) y de colectividades más amplias de seguidores. Sin lugar a dudas, esta evidencia, que aparece consignada en documentos posteriores indica que los pobladores andinos creían que la capacidad del curaca para gobernar respondía a condiciones impuestas por los antepasados. Eran éstos quienes le otorgaban el poder y el mando. El curaca, en su investidura, solía sentarse en un duho o tiana (banquillo,) para recibir la adoración como si fuera un dios viviente o una persona a quien se le reconocía una posición que lo llevaría más adelante a convertirse él también en un honorable antepasado (BNP/A379, 14-VII-1596; B1087, 4-III-1629, 29). Su deber

era preservar la memoria de los muertos y venerarlos, a cambio de lluvias vivificantes y su legado de tierras y otros recursos. La propiciación con sus antecedentes era, en resumen, la única manera de mantener el poder que como curaca ejercía sobre la gente y de garantizar la supervivencia de la colectividad.

Las descripciones que se han hecho de las ceremonias e insignias de este curaca ilustran su papel ritual. Las festividades —en las que había *taquies* (cantos y bailes) — que se realizaban en las huacas continuaron desarrollándose y son mencionadas por los visitantes durante la llegada de Toledo en 1572-73 (Ramírez 1978: 119). Al igual que sus contrapartes serranas, los señores indígenas de la costa norte poseían vestiduras y símbolos de poder que lucían en tales ocasiones (Rostworowski 1961: 17). En testamentos que datan del siglo XVI, enumeran fastuosos ropajes llamados *cumbi* (de fina lana), andas, trompetas, vasos ceremoniales, tocados, plumas<sup>2</sup>, campanas y cuentas (Cock 1984: 147-51; ART/Mata, I, 11, 23-I-1570, 6; Rostworowski 1961: 16; Ramírez 1998). Los objetos hallados en las tumbas —como vasijas de plata, coronas (*diademas*) y medallones (*patenas*) de plata y oro, y trompetas de plata— sugieren que estos mismos objetos eran usados en tiempos prehispánicos (AGI/J404, 167v, 186, 227, 373, 653) con propósitos similares. Los señores locales de Túcume, Moro, Tecap y Lurín Ica también poseían llamas (*carneros de la tierra*), tal vez para cumplir con sus obligaciones de ofrendar sacrificios a los antepasados (ART/CoR, 30-VI-1576, ART/CoO, 11-VIII-1582; Rostworowski 1982: 519)<sup>3</sup>. Guamán Poma de Ayala, refiriéndose a una llama que se usó como ofrenda funeraria en la costa (1980 [1615], 297 [299]), sugiere que dichos sacrificios eran de origen prehispánico<sup>4</sup>.

Por lo tanto, los señores tradicionales contraían obligaciones con los vivos y con los muertos y tenían dos dimensiones de legitimidad: una material y otra espiritual. Los pobladores andinos consideraban lo espiritual —tema que un indígena hispanizado como Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]) dejó de lado u omitió en su larga misiva al rey— como algo que antecedía y era un requisito para ejercer el poder en el mundo material<sup>5</sup>. Sin el apoyo y amor de los antepasados, no podían gozar de salud, poseer chacras, no podían tener cosechas, ni contar con una conducción eficaz. En sus propias palabras «estarían en peligro de perderlo todo» (AGI/J461; Ramírez 1987: 597. Véase también MacCormack 1991: 306).

## EL CURACA COLONIAL

### EL DERRUMBAMIENTO DEL ORDEN TRADICIONAL

Durante aproximadamente 60 años después de la llegada de los europeos, las funciones y la posición de los sucesores del curaca tradicional prehispánico se vieron socavadas por las imposiciones coloniales. Diversos factores —que surgieron en una rápida sucesión y que entraron en vigencia de modo simultáneo— erosionaron la base de su poder. Algo que sí llegó antes de que Francisco Pizarro entrara en contacto con Atahualpa en 1532 fueron las enfermedades. Las poblaciones tanto de la costa como de la sierra ya se habían visto diezmadas por dolencias procedentes de Europa con anterioridad a 1529. Los cronistas nos relatan que Huayna Cápac murió debido a una enfermedad no identificada (que se supone fue viruela o sarampión) en lo que ahora conocemos como Ecuador en 1524-25. No murió solo, algunos investigadores calculan que la población nativa disminuyó en un 50% antes de que llegaran los españoles y continuó descendiendo vertiginosamente durante todo el siglo XVI. La tasa se niveló tiempo después, pero la lenta recuperación en muchos lugares no empezó sino recién al promediar el siglo XVII<sup>6</sup>.

Un segundo factor fue la remoción que hicieron los españoles de algunos de los curacas tradicionales; esto se hizo según las impresiones iniciales que éstos dieron: ya fuera de hostilidad o amistad y alianza (González de San Segundo 1982: 67). Los curacas que podían ser útiles y flexibles, capaces y dispuestos a cumplir con las expectativas de los españoles, permanecieron en su lugar. Los españoles designaron a otros para reemplazar a los que se habían mostrado obstinados e indisciplinados (AGI/I458, 927v). Más adelante, los españoles continuaron interfiriendo y entrometiéndose en la sucesión indígena toda vez que consideraban que sus intereses eran puestos en juego (Ramírez 1986: 28; Powers 1997: 14 y 21; Salomon 1990: 40).

Un tercer factor fue la concesión de encomiendas. En la medida en que el número de conquistadores superaba al de los curacazgos, Pizarro, ya en 1534, comenzó a dividir a los súbditos de un curaca entre sus seguidores españoles que habían servido bien al rey. Algunos curacazgos fueron divididos incluso en cuatro concesiones (Espinoza Soriano 1980: 91). Tales divisiones demográficas tuvieron serias consecuencias. Dieron paso, por ejemplo, a la multiplicación de las autoridades nativas, las que empezaron a competir por los tributarios. Los señores de menor rango que se independizaron del curaca se apropiaron de los símbolos materiales que ostentaban un determinado estatus y ejercieron los privilegios de

este último, lo cual resultó en una seria inflación de rangos. Los pobladores comunes estaban confundidos respecto a sus lealtades, y conforme las jerarquías autóctonas fueron desmoronándose, empezaron a desobedecer a sus señores. El curaca tradicional primigenio ya no podía contar con el mismo número de seguidores, como antes hubiera podido reunir cuando se trataba de emprender proyectos como el de construir o reparar un canal, una vez que su dominio se vio desmantelado. La fragmentación de las jurisdicciones, al robarse al curaca tradicional de algunos derechos a usufructuar mano de obra, restringió al mismo tiempo el número de zonas donde se podía trabajar y, como es obvio, redujo el conjunto de víveres y otros efectos que estaban a su disposición.

La variedad, cantidad y abastecimiento de productos disponibles para el curaca se vieron limitados una vez más, durante las décadas de 1560 y 1570, cuando la corona asignó por mandato un programa de reasentamiento (reducciones) de la población indígena hasta entonces dispersa. Grupos de nativos fueron sacados de sus hogares y chacras que se hallaban diseminados y fueron obligados a vivir en pueblos. En muchos casos, la corona les asignaba tierras específicas cerca a sus nuevos hogares, restringiendo de manera adicional la gama de recursos naturales disponibles para el curaca y su gente.<sup>7</sup>

El poder del curaca colonial se diluyó aún más cuando se establecieron consejos de gobierno autóctonos, o cabildos, en las reducciones. Si bien existen muchas pruebas de que los curacas continuaron dominando estos órganos, en muchos casos, se vieron obligados a compartir el poder con otras autoridades.

Tales cambios estructurales se fueron complicando cuando aumentó la presencia de los españoles, como autoridades de gobierno y encomenderos, con sus familias, sirvientes y empleados. Fueron estableciéndose en las villas españolas, al mismo tiempo que los sacerdotes establecían iglesias y misiones a lo largo de todo el territorio de los Andes. Los curacas encabezaron la interacción que produjo el cruce de culturas. Estuvieron entre los primeros en prescindir de los intérpretes y aprender la lengua castellana. En su empeño por responder a las demandas que tenían los españoles de nuevos productos, los curacas alentaron y facilitaron la instrucción de sus sujetos en la crianza de caballos, ganado vacuno, carneros, cabras, cerdos, trigo, aceitunas, cítricos y uvas. Fueron de los primeros en ser bautizados y en usar nombres cristianos. Reunían a sus seguidores los domingos y en las festividades católicas para escuchar los sermones sobre las promesas de un nuevo dios. En este proceso de adoctrinamiento, a los curacas se les pidió abstenerse de tener más de una esposa, de abandonar la costumbre de servir chicha (cerveza de maíz) y de beber en exceso y de dejar de adorar a sus antepasa-

dos. Hasta hubo algunos casos, especialmente en la costa norte, donde los indígenas participaron en el desmantelamiento de sus huacas quitando adobe por adobe (AGI/J404). Durante este proceso, se les pidió que repudiaran aspectos importantes de su cultura, sus sistemas de valores y creencias fueron puestos seriamente en tela de juicio. Las señales externas de tales cambios han sido captadas en los dibujos de Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]), cuando muestran a los curacas coloniales luciendo cortes de cabello al estilo paje, ataviados con sombreros de alas anchas, medias, pantalones y zapatos (Espinoza Soriano 1980: 96).

### **ATRAPADOS EN EL MEDIO**

**Historias de éxito:** Con el fortalecimiento del gobierno colonial en la segunda mitad del siglo XVI, los curacas que sobrevivieron y sus sucesores pugnaban por servir a dos circunscripciones (Ramírez 1987). Sus empeños más notorios eran mantenerse a la par con los tributos y las demandas de mano de obra cada vez mayores por parte de los españoles. Estaban obligados a entregar el tributo total de una población avasallada tomando como base un cómputo que por lo general había perdido vigencia en tanto mostraba cifras superiores a las reales. Desde la fecha en que se realizaron tales censos, la población de tributarios a veces había declinado drásticamente debido a las enfermedades y fugas. Aun así, tenían que pagar un tributo total equivalente al pagado cuando todos los pobladores estaban presentes. El curaca también se encargaba de enviar a los *mitayos* (trabajadores rotantes, conscriptos) donde los españoles, para que laboraran por períodos determinados. Las autoridades de la corona fijaban el número de aquéllos, en concordancia con el censo, en una sexta o séptima parte de la población masculina adulta apta para el trabajo. El mismo número de personas estaba obligado a acudir, aun cuando la población hubiese disminuido drásticamente en años sucesivos, con lo cual el porcentaje de varones adultos que participaban en tales labores superaba el señalado originalmente por mandato (ART/CoO, I. 168, exp. 560, 15-III-1617; Ramírez 1996: 87-120).

En retribución por la función que cumplían los curacas en la organización de la mano de obra de sus subordinados, y que permitía obtener un excedente, que una vez extraído de la comunidad nativa era llevado a la esfera europea bajo la forma de tributo, el gobierno colonial los habilitó, les concedió privilegios, y les dio su apoyo. El oidor de la Real Audiencia de Lima, Gregorio González de Cuenca, durante una inspección administrativa que realizó en el norte en 1566-67, les otorgó permisos para que cabalgaran usando sillas de montar y frenos, con el fin de facilitarles las visitas a sus subordinados y la recaudación de tributos (AGI/J 458,

1780v-81, 1830v-31). Años después, el Virrey Toledo institucionalizó el curacazgo al convertir a los curacas en seudoburócratas. Ordenó que se les pagara un salario proveniente de los fondos que generaba la venta de los artículos correspondientes al tributo y que cada año eran producidos por la población de las encomiendas (Assadourian 1983: 14)<sup>8</sup>. Aparte de los salarios, el gobierno colonial comenzó a otorgar a estos señores los títulos de sus cargos y a confirmar su ascenso (BNP/A371, 4-V-1594, 30-31; A379, 14-VII-1596, 4; B1087, 4-III-1629. Véanse también Salomon 1990: 40, 42; Espinoza Soriano 1980: 103, 116).

Sin embargo, los salarios y los títulos de papel demostraron ser insuficientes para subsidiar las obligaciones tributarias de los comuneros, toda vez que las exacciones excedían su capacidad de producción. La recaudación tributaria descendió hasta tornarse impagable en algunos lugares, incluso ya en las décadas de 1560 y 1570. Los habitantes del pueblo de Chérrepe estaban ya retrasados alrededor del año 1564 (AGI/Patronato, 97, R. 4, [1569], 15-18). Túcume tenía dos años de atraso en el pago de impuestos a comienzos de la década de 1570 (ART/CoO, 26-VIII-1573; AGN/DI, 1. 4, c. 72, 1622, 30v). Los naturales que vivían en la reducción de Chiclayo debían casi 1500 pesos<sup>9</sup> en 1589 (AGN/R, 1. 7, c. 16, 1590, 375).

Si sus seguidores no alcanzaban a cumplir con sus cuotas, el curaca debía responsabilizarse por cubrir esos adeudos con lo suyo o con el patrimonio comunal (AGN/DI, 1. 4, c. 72, 1622, 110v). Don Diego Tunquez, principal de 60 comuneros de Collique, efectuó uno de esos pagos para cubrir deudas de tributación. Hacia 1611, había gastado casi 113 pesos por concepto de impuestos no cubiertos por doce sujetos, a quienes se identifica por el nombre, pertenecientes a su parcialidad y a siete más (ART/Palacios, 6-III-1611).

La obligación del curaca de cubrir los impuestos adeudados lo forzó a adaptarse y a convertirse en empresario. Los curacas se valían de diversas estrategias para amasar el patrimonio que luego les permitiría satisfacer las obligaciones de sus seguidores y de algunos más. Con anterioridad, habían adquirido algunos animales importados de Europa cuya crianza en los pastos comunales de los Andes demostró ser relativamente fácil. En el pastoreo se requería de poca mano de obra para cuidar los animales y montos relativamente pequeños de capital para iniciar la producción; posesiones como la de caballos eran muy preciadas y valiosas, especialmente en el siglo XVI, antes de que la oferta igualara y luego superara la demanda. Una táctica posterior consistía en la acumulación y consolidación de tierras. Los curacas coloniales compraban tierras abiertamente, privatizaban los recursos comunales y adquirían otros terrenos mediante el matrimonio (Powers 1991: 232-42; 1997, 16-17; AGI/AL 100, [1646], 18). Legalizaron las tenencias que



eran cuestionables durante las visitas de la tierra que el gobierno realizaba periódicamente (Ramírez 1986: 154 y 201-202; Keith 1969: 233 y 239; Cúneo Vidal 1919: 316-317). Algunas de estas tierras eran destinadas a la agricultura de subsistencia; otras fueron la base de la producción comercial después de que adquirieron animales de tiro, molinos y otros equipos. Los curacas contrataban jornaleros o reclutaban criados para producir en dichas tierras los cultivos que más adelante eran enviados a los mercados urbanos (Powers 1991: 235). O también organizaban cuadrillas de jornaleros para que fueran contratados por españoles a cambio de salarios. Para generar fuentes adicionales de ingresos se podía requerir a los subordinados que confeccionaran tejidos suplementarios para la venta o que organizaran recuas de mulas para transportar las mercancías de un punto a otro (Cúneo Vidal 1919: 317).

Dichas actividades marcaron tanto la aceptación como la redefinición del concepto de riqueza: de la condición social, el poder y la «riqueza» basada en el número de seguidores de épocas prehispánicas, a la riqueza medida a la europea, mediante la acumulación de mercancías. Un análisis minucioso de los testamentos hechos por tres autoridades nativas muestra cuán rápidamente fue aceptada esta idea así como la acumulación concomitante de bienes y la adopción de tecnología, estilos y valores españoles que esto implicaba. El testamento de 1565 de don Melchior Carorayco, curaca de los pobladores de la sierra de Cajamarca, sirve para ilustrar la talla de un hombre acaudalado y la esencia de la sociedad tradicional andina. Refleja más estrechamente las concepciones de organización tradicionales de los valores andinos. Esto es notorio en el cuidado que puso al enumerar a sus criados como parte de su legado. Mencionaba y alegaba tener un mínimo de 152 dependientes y clientes y seis poblados (incluyendo dos en disputa). Esta preocupación por la gente refleja su creencia tradicional de que el hombre acaudalado era aquél con el mayor número de sujetos. Esto marca un contraste nítido con el resto de sus posesiones, de las cuales sólo dos eran de origen o manufactura andina. Las mismas comprendían cinco casas, 15 chacras, y artículos ceremoniales tales como una hamaca para transportar al Inca, una trompeta y cuatro grandes vasos (cocos) para beber (ART/Mata, 20-VI-1565).

El segundo testamento, documento fechado en octubre de 1574, del señor de Túcume, don Diego Farquep (o Mocchumí), menciona un número mucho mayor de artículos que los dejados por don Melchior que reflejan una influencia hispánica, tales como vajilla y fuentes de plata, muebles y animales de origen europeo (ART/CoR, 30-VI-1576). Los artículos andinos seguían destacándose, como por ejemplo sus objetos suntuosos y ceremoniales (incluyendo vasos para beber de plata, oro y madera, nueve coronas de plata «con las que bailan» y 600 sartas de *chaquiras*).

La lista incluía también nueve carneros de la tierra (camélidos) y más de 200 piezas de ropa. De paso, registra los nombres de algunos de sus dependientes: un alfarero, un número desconocido de viudas, cinco sujetos que podrían haber sido pescadores, y siete señores de menor rango (y presumiblemente la gente a la que ellos mandaban). Un nuevo elemento en este testamento era el inventario de asuntos por cobrar (71.5 pesos y dos juegos de ropa) y deudas (27.5 pesos).

Por último, el testamento de 1582 de don García Pilco Guamán, señor de Moro y el pueblo de Pisopon en el valle de Jequetepeque, muestra hasta qué grado aceptaba los valores europeos a 50 años de la invasión española (ART/CoO, 11-VIII-1582). Una vez más sus posesiones incluían objetos tradicionales, como tejidos, ropa y atavíos ceremoniales. Se encuentran indicios de influencia europea en su lista de herramientas y armas, joyas, dinero en efectivo y animales europeos. Al igual que don Melchior y don Diego, él también enumera a 15 personas que lo servían pero no todos son nombrados específicamente como criados.

De esta manera, conforme fue descendiendo el número de criados a los que se mencionaba explícitamente, aumentó la cifra y los tipos de efectos europeos. Don Melchior sólo poseía dos artículos de origen europeo: dos yeguas. Las mismas eran preciadas posesiones, en la medida en que habían suplantado a sus cargadores de hamaca que solían transportarlo en su anda. Los efectos europeos que don Diego poseía aumentaron de forma exponencial hasta llegar a 90 artículos, incluyendo sus animales. Poseía 773 artículos de origen andino además de 630 madejas de lana. Los artículos europeos de don García llegaban a 943, mientras que sus bienes andinos sólo eran 29 (Ramírez 1998).

Tales riquezas y acceso a los recursos permitieron a los curacas prósperos cumplir tanto con los españoles como con sus propios dominios nativos. Los administradores coloniales se mantenían tranquilos mientras el tributo fuera entregado y el orden preservado según los mandatos (Salomon 1990: 51). Powers, en un estudio sobre Riobamba, también sostiene que la riqueza permitía a los curacas respetar las tradiciones redistributivas de sus súbditos. Ellos podían, y de hecho lo hacían, resolver los problemas económicos de su pueblo, mediante el pago de atrasos tributarios o ubicando a algunos de sus seguidores en tierras bajo su control. Una combinación de estos beneficios materiales y de alianzas matrimoniales cuidadosamente seleccionadas para extender sus vínculos de parentesco les permitía tener influencias a nivel interno, sostiene Powers, y legitimaba su mandato ante los ojos de sus subordinados (Powers 1997).

**Caciques intrusos:** Pero no todos los curacas tuvieron el mismo éxito. Si el curaca no llegaba a cubrir las deudas comunales con lo que él mismo poseía, era encarcelado. Don Juan Quezque, cacique de Collique, por ejemplo, fue aprisionado porque debía 407.5 pesos, 45.5 piezas de ropa de tributo, y 37 fanegas de maíz para los períodos de la Navidad de 1609 y de San Juan (junio) de 1610. Además de ser detenido, a don Juan le fueron embargadas las chacras y su hacienda. Su lugarteniente (segunda persona) y 16 de los principales curacas de Collique se comprometieron ante un notario a entregar 500 pesos en el plazo de 12 días para cancelar la deuda y obtener su libertad (ART/Palacios, 19-IX-1610; Powers 1991: 229).

Si sus subordinados no podían conseguir el dinero para cubrir la deuda, los caciques que carecían de las reservas suficientes solían recurrir a préstamos de terceros. Don Fernando Cusop, gobernador del pueblo de Chiclayo, fue encarcelado por no pagar tributos atrasados. Intentó vender algunos de sus bienes, pero no hubo quien se los comprara. Finalmente, Francisco de Orellana, funcionario de una villa española cercana, le prestó 120 pesos para cubrir los pagos atrasados. Don Fernando se comprometió a devolver el préstamo con réditos correspondientes a la venta de trigo procedente de sus chacras en Chipururcapoc (ART/Palacios 17-X-1610). En otro caso, don Juan de Azabache, un principal del pueblo de Lambayeque, también se hallaba en prisión por deudas tributarias de sus subordinados, obtuvo su libertad cuando don Sebastián Limo, un cacique, se ofreció como garante por la cantidad adeudada (ANCR/Rentero, 12-V-1670, 98. Véase también Powers 1991: 229).

Existía un límite para tales arreglos aun tratándose de señores que otrora habían sido poderosos y que con el paso del tiempo llegaron a empobrecerse, cuando no tuvieron el poder suficiente como para garantizar extensiones crediticias. No podían satisfacer al estado colonial ni cumplir con las obligaciones recíprocas hacia su gente (Saignes 1987: 146-47). Una condición así hizo que cada vez fuera más difícil para ellos enfrentar y vencer un reto respecto a la sucesión por parte de personas que Saignes (1987: 148), Millones (1984: 34) y Powers (1991: 230; véase también 1992: 23) han denominado «caciques intrusos». Estos intrusos por lo general eran indígenas que habían abandonado su tierra natal y vivido durante años en otro lugar. Se habían enriquecido e hispanizado y, por consiguiente, podían emprender el regreso, generalmente habiendo aprendido cómo plantear ante las cortes recursos efectivos y contando con los medios para hacerlo. Con la satisfacción de las expectativas tributarias, la jerarquía administrativa española se mostraría complacida; y una vez ubicados, su habilidad para valerse de conceptos europeos en los casos presentados ante la corte, para defender los intereses co-

munales, les servía para reforzar sus posiciones a veces un tanto débiles dentro de la comunidad (Varón 1980: 83).

### **LEYENDAS LEGITIMADORAS**

La generación de riqueza era sólo una de las maneras de las que se valían los curacas coloniales para ganarse la aceptación. Otra artimaña consistía en elaborar genealogías (Temple 1942). En los juicios sobre sucesión, que en algunos casos duraban años y hasta décadas, los testimonios de testigos y las pruebas presentadas —como, por ejemplo, testamentos en los que se designaba herederos— muestran que la legitimidad que tomaba como base los árboles genealógicos era inventada. Como lo comprueba Gary Urton (1990) para el caso del Cusco, y Powers (1997) para el de Riobamba, los miembros de un linaje solían valerse de tales estrategias para justificar su reclamo de condición social y de poder. En el caso ecuatoriano, un impostor suplantó al heredero legítimo. En otros casos, la primogenitura pasó a reemplazar la costumbre indígena de sucesión de hermano a hermano (Salomon 1986: 133; Glave 1989: 12). Este tipo de manipulación genealógica resultaba convincente a los observadores españoles, y es probable que en el transcurso de varias generaciones consiguiera también ser aceptada en el ámbito local (Espinoza Soriano 1980: 105, 110; Fernández Villegas 1991: 49-51).

Sin embargo, opino que este tipo de consideraciones forma sólo parte de la historia, y no la parte más importante, por lo menos en lo que concierne a algunas (probablemente las más remotas y más ligadas a tradiciones) comunidades andinas. En esos casos la legitimidad interna permaneció teniendo como base el culto a los antepasados (Millones 1984: 142). No fue sino recién en el siglo XVII que las autoridades católicas decidieron encarar el hecho de que la religión andina tradicional había logrado sobrevivir. Las sucesivas campañas para extirpar la idolatría nos brindan información sobre el particular a nivel local. A pesar de ciertos problemas con el uso de estas fuentes, las mismas contienen importantes percepciones sobre las conexiones que con el otro mundo mantenían los caciques indígenas.

Una serie de casos que datan de mediados del siglo XVII, procedentes de la sierra central de Cajatambo, revelan el mundo espiritual de los pobladores andinos de provincias y el papel que en el mismo cumplían los caciques. Estos siguieron participando en el culto a los antepasados y a los ídolos, al igual que en otros rituales y reuniones comunales (Duviols 1986: 325)<sup>10</sup>. Se aseguraban también de que sus seguidores obraran en igual sentido (Duviols 1986: 221, 243-44, 277, 290). En realidad, los jefes locales aparecen como los mayores promotores de dichas

asambleas, al ordenar que se practicaran ciertas ceremonias y al estar presentes en ellas (Duviols 1986: 27-29, 97). En ciertas ocasiones, aparecían ataviados suntuosamente con trajes ceremoniales y se encargaban de dirigir toda la actuación (Duviols 1986: 325, 334).

Los curacas no actuaban solos, eran asistidos por especialistas religiosos, a los que algunas veces ellos designaban<sup>11</sup> y en forma ceremonial iniciaban y ratificaban en sus funciones. Por lo general también los favorecían (Duviols 1986: 341). En algunos casos, los curacas permitían a los especialistas religiosos morar en sus hogares y los eximían de servicios tributarios (Duviols 1986: 326-27). Los señores locales requisaban y recolectaban ofrendas y, con o sin la ayuda de los especialistas reconocidos, personalmente hacían sacrificios ante sus antepasados (Cock 1983; Duviols 1986: 179, 334).

La responsabilidad (Duviols 1986: 335 y 337) por el sostenimiento y la preservación de estos cultos también recaía en los señores locales. Eran ellos quienes debían cuidar que las estructuras ceremoniales, en torno a las cuales los subordinados se reunían para adorar y hacer ofrendas quemando coca, sebo de llama, maíz, cuyes y chicha, y bailando y cantando, fueran reparados (Duviols 1986: 334-36). Se encargaban de inspeccionar la siembra destinados al culto (Duviols 1986: 353; véanse también 38, 334-335, 337, 340-41, 343-46, 363, 368, 372). Los productos, como el maíz, procedentes de estas chacras se convertían en ofrendas rituales (Duviols 1986: 189).

De este modo, los jefes actuaban como los conductores de la religión local andina, asumiendo la responsabilidad por el culto en general, la dirección e instrucción de los especialistas religiosos, la preservación del espacio sagrado, la recolección de las ofrendas y la organización de la mano de obra necesaria para continuar con tales prácticas. Actuaban, y eran reconocidos, como sacerdotes de los cultos locales (Sánchez Farfán 1981). Don Alonso Ricari «se vestía ... vestidos antiguos ojotas de muchos colores y el guama de oro en la caueça con que le adorauan *por sacerdote de la dicha guaca*» (Duviols 1986: 32, las cursivas son mías; véase también un pronunciamiento similar en la p. 30). Pablo Cura, un importante y famoso curandero, originario de la provincia de Guailas, era un sacerdote al servicio del ídolo denominado Aina (Duviols 1986: 139-40)<sup>12</sup>. Otro personaje llamado don Pablo (Guamán), que era importante en el poblado de Hacas, es identificado asimismo como «ministro de ydolos» (Duviols 1986: 139). La investigación que realizara Jan Szeminski (1987) lleva un siglo atrás estas observaciones correspondientes al siglo XVII, al concluir que cada curaca y dirigente local poseía algunos rasgos de tipo sacerdotal. El franciscano B. de Cárdenas menciona que lo mismo

ocurría a comienzos del siglo XVII en Charcas (según lo cita Saignes 1987: 155). Frank Salomon (1987: 160) sugiere que las funciones continuaron. Encontró que en el siglo XVIII, en el poblado de Andagua (Arequipa), la cabeza de una «familia» funcionaba como sacerdote principal ante el sepulcro de los antepasados pertenecientes a su grupo.

La motivación detrás de esta participación en las ceremonias, sacrificios y ofrendas a los antepasados e ídolos partía de una creencia andina generalizada: los antepasados e ídolos (1) representaban su origen o fueron los primeros en asentarse en el lugar o en llevar cultivos importantes a la zona; y (2) ejercían una influencia permanente en la vida cotidiana de los seres vivientes sobre la tierra (Duviols 1986: 186, 232, 243, 244, 329, 337, 345, 372, 381, 469). Se decía que los antepasados ejercían influencia sobre la salud de ellos mismos y del grupo en su totalidad, sobre la abundancia de las cosechas, y sobre la vida y la muerte (para otros ejemplos, véase Duviols 1986: 244). Otros ofrecían sacrificios a los antepasados en favor de la fertilidad de las mujeres y de las chacras (Duviols 1986: 337, 365; también 340 y 381). En general, entonces, los habitantes de los Andes creían que todas las cosas buenas de las que disfrutaban eran dádivas de sus antepasados. Ellos eran los que garantizaban la vida y la reproducción (Duviols 1986: 211). Creían que si no se llegaba a respetar debidamente a sus antepasados, traería consigo la catástrofe (Duviols 1986: 141, 167, 243. Véanse también enunciados similares en Duviols 1986: 173 y 200).

Por consiguiente, parece que tanto el curaca como los señores subordinados y los especialistas religiosos, a quienes ellos designaban, eran los encargados de conducir y llevar a cabo el culto comunal en honor a los antepasados y las fuerzas tradicionales para asegurar su salud, bienestar, y reproducción (Millones 1984). De haber algún descuido, la persona o la comunidad corrían el riesgo de despertar la ira de los ancestros. Los antepasados podían, y de hecho lo hacían, según la creencia, enviar el desastre, la enfermedad, y el infortunio a la comunidad.

Estos antepasados e ídolos que tradicionalmente eran objeto de culto poseían poderes y podían descender a la tierra para ejercerlos. Los seres vivientes los trataban con respeto. Destinaban la producción excedente para continuar alimentándolos y vistiéndolos, como si aún estuvieran vivos (Duviols 1986: 471, 473). Como prueba de que continuaban activos, se tomaba en cuenta sus designios (Duviols 1986: 158, 343, 345). Con ayuda del alcohol o de alucinógenos, los vivos podían recibir respuestas divinas a sus preguntas y pautas sobre cómo proceder (Villagómez 1919 [1649]: 163; Duviols 1986: 143; AAL, II-6 y 7, 8, según lo citado por Doyle 1988: 103). Los muertos vivientes, en resumen, estaban accesibles y

continuaban desempeñando papeles activos en las vidas de sus descendientes sobre la tierra.

Para los señores mismos, es probable que la motivación más importante respecto a su liderazgo en este sentido haya sido su creencia de que eran los antepasados quienes les conferían poder y legitimidad ante los ojos de sus seguidores. La confirmación divina legitimaba la autoridad tradicional y el ejercicio de poder. Las autoridades y quienes aspiraban a serlo solían sacrificar llamas (uno de los objetos más valorados que se usaban como ofrendas) para complacer a los antepasados en retribución por el poder. Quienes ya ocupaban cargos lo que pedían era contar siempre con sabiduría y la capacidad de gobernar (Duviols 1986: 187).

Los señores creían que su derecho a gobernar estaba legitimado por fuerzas sobrenaturales. Los antepasados podían, y se daba por cierto que así lo hacían, juzgar su comportamiento e influir en sus propias pretensiones de poder. Sus funciones como jueces y dadores de leyes, su derecho a sentenciar a sus propios subordinados a la muerte, en casos necesarios, provenían de sus predecesores. Mientras los antepasados estuvieran complacidos y no sintieran hambre, los señores se sentían seguros y confiados respecto a sus poderes. La ausencia de desastres naturales indicaba que los antepasados estaban contentos. El prestigio del curaca iba en aumento. El reclutamiento de un mayor número de sujetos resultaba más fácil.

Las sequías, las epidemias, las heladas (que destruían las cosechas), el derrumbamiento del sistema de regadío u otros desastres naturales eran señal de desagrado por parte de los antepasados y de que habían retirado su apoyo y favores<sup>13</sup>. El padre Pedro de Villagómez señala que los pobladores andinos «entienden que por sus pecados están enojados sus Malquis, y las huacas, y que por eso enferman» (1919 [1649]: 159)<sup>14</sup>. Si los antepasados estaban disgustados, el infortunio era una señal de que el señor había fracasado, que ya no era capaz de gobernar y mantener el equilibrio y el orden de la sociedad. Cuando se afrontaban épocas de sequía o de inundaciones y se advertía la impotencia del curaca para apaciguar la ira de los espíritus ancestrales y convencerlos de revertir la influencia negativa, éste era condenado a la ruina. Sus subordinados se apartaban primero de él y luego acababan huyendo, dejándolo solo (ART/CoP, l. 280, exp. 3611, 31-VII-1583). En casos extremos, podía ser forzado a abandonar el cargo y ser asesinado (Rostworowski 1961: 15, 45, 47, 51)<sup>15</sup>.

Parece, en resumidas cuentas, que los curacas tradicionales servían como intermediarios no sólo entre el Inca (con anterioridad a 1532) o los españoles (después de 1532) y sus súbditos, sino también entre los vivos que habitan la tierra y los muertos vivientes<sup>16</sup>. Se desponía de una parte de la mano de obra de los comuneros para el cultivo de los productos o la elaboración de las ofrendas, que después eran usados en conmemoraciones y ritos periódicos. En otras palabras, lo que hacían era alimentar a los ancestros a la espera de que los difuntos de la familia y el linaje, a su vez, los favorecieran con un buen clima y buenas condiciones de cultivo y de salud, con lo cual podrían continuar alimentándose a sí mismos, reproduciéndose y creciendo numéricamente, es decir prosperando. De modo tal que los señores eran responsables del bienestar de su pueblo (tanto de los vivos como de los muertos) no sólo en el mundo profano sino también en el reino sobrenatural. La relación era recíproca y podría sintetizarse como sigue: alimentar y ser alimentados.

Debido probablemente a que los señores locales servían como funcionarios religiosos e intermediarios entre los dos reinos, el material y el espiritual, eran a su vez objeto de culto (*mochado*) cuando se sentaban en el dúho o tiana y asumían su autoridad (señorío) (Duviols 1986: 473; Martínez Cereceda 1988: 64; Salomon 1990: 157). Martínez Cereceda afirma que se les consideraba sagrados: «el kuraka en sí (*a partir del cargo y no de la persona*) era percibido como sagrado» (1988: 70). Los señores comprendían que una ascensión de este tipo significaba dar un paso adelante en el camino a la inmortalidad porque, siempre que realizaran bien sus deberes, siempre que al crecer contaran con el amor de su pueblo y fueran celebrados con cánticos<sup>17</sup>, también podrían ser recordados<sup>18</sup>, y lograrían así unirse a las filas de los venerables antepasados<sup>19</sup>.

### **LEGITIMIDAD Y CATEGORÍAS CULTURALES**

Los relatos hechos por españoles o por indios hispanizados destacan las bases materiales de la función y legitimidad del curaca. A cambio del acceso a los recursos naturales y la protección, la gente trabajaba para él. A su vez, redistribuía una porción de esta mano de obra destinándola para el sustento del Inca antes de 1532 y destinando una porción cada vez mayor para mantener a los españoles después de 1532. En algunos casos, los servicios a los españoles se volvían opresivos y aborrecibles para los comuneros hasta el punto que la hegemonía del señor colonial llegaba a verse seriamente debilitada. El estado español, en tanto reconocía este dilema y las demandas que competían por sus recursos, solía proporcionarles los medios y un apoyo limitado para que pudiera cumplir con sus



funciones coloniales. Ante los ojos de los españoles, su papel de liderazgo y su adecuación a las demandas coloniales acabaron convirtiéndose en condiciones a la vez necesarias y suficientes para su aceptación. El ser bien acogido por los europeos significaba asumir las maneras de un cristiano y adquirir las posesiones materiales que simbolizaban posición e influencia y que garantizaban un activo lo suficientemente líquido como para subsidiar los atrasos tributarios. Esto, sin duda, le ganó también la buena voluntad de algunos de sus dependientes. La respetabilidad genealógica era también un signo positivo. Sin embargo, su evidente aceptación de los valores hispánicos y sus esfuerzos por amasar riquezas marcaron un trastocamiento patente de motivaciones y conductas que fue más aparente que real.

La habilidad administrativa, los vínculos políticos, la adecuada alineación genealógica y la riqueza suficiente para paliar las responsabilidades coloniales de los súbditos como de ellos mismos, eran necesarios pero no suficientes para los pobladores andinos. Para los pueblos autóctonos tradicionales, los fundamentos del poder y la legitimidad seguían siendo la conformidad y el favor de los antepasados. El derecho y la facultad de convertirse en su conductor dependía de cuán prometedor era percibido el candidato en su capacidad mediadora entre el reino de los antepasados y el propio. Esta creencia permanente obligó al curaca colonial a convertirse en el proverbial mediador de doble cara. Para garantizar el apoyo de sus parientes y clientes, continuó con esta función mediadora en las ceremonias para los antepasados, rehusándose a comprometer la base cosmológica de su poder.

Parte de la confusión en torno a estos asuntos del poder y la legitimidad señoriales proviene incluso de categorías conceptuales usadas por los occidentales en contraposición a los no occidentales. Por un lado, los observadores europeos describen e interpretan lo exótico en términos comprensibles para ellos. Los españoles, por ejemplo, utilizaban categorías separadas —como: económica, política, social y religiosa— para describir todo lo que veían en el «Nuevo Mundo». Los recursos naturales caían nítidamente en la clase económica; el culto a los antepasados, en la religiosa. Su comprensión acerca de lo que observaban puede atribuirse al lenguaje que usaban, a los términos de su análisis y a su perspectiva cultural etnocéntrica. Los pobladores andinos, a diferencia de ellos, no empleaban el mismo sistema de clasificación. Según su manera de pensar, los antepasados jugaban un papel esencial en su sociedad. Eran quienes les habían legado los recursos a los vivos. Lo religioso era también económico. El curaca (la fuerza política), por ser un intermediario semidivino (religioso) entre los dos reinos (el material y el espiritual), movilizaba la mano de obra de sus seguidores para cumplir con sus obligaciones

hacia los honorables y respetados difuntos. Así como los jóvenes cuidaban de los viejos, lo hacían los vivos de sus antepasados ya fallecidos, quienes les concedían favores en el presente. De esta manera se creaba una relación recíproca y recurrente que se transmitía de generación en generación. Indudablemente, una investigación más extensa en la que se describan y abarquen las categorías andinas de análisis —como lo crudo y lo cocido, lo caliente y lo frío— nos permitirá a los occidentales comprender y apreciar mejor las formas del pensamiento andino. □

## Notas

- 1 *Los últimos curacas tradicionales o del viejo estilo desaparecieron en las décadas de 1560 y 1570 en la costa norte peruana* (Ramírez 1987).
- 2 *Los penachos de plumas eran usados por un curaca como un símbolo de alta jerarquía* (Cieza de León, 1984 [1553]: 195 según lo citado por Cock, 1986: 176).
- 3 *Véase también el testamento de 1598 de un curaca de Machache (Quito) publicado por Caillavet (1983) y el testamento de don Diego Caqui (1588) publicado por Cúneo Vidal (1977: I, 332-36)*
- 4 *En los sepulcros suele haber huesos de llamas sacrificadas, ver Ubbehohle-Doering 1967: 25, 27.*
- 5 *Castro y Ortega y Morejón sugieren que la base de legitimidad del Inca en la provincia de Chíncha también tenía un trasfondo divino o sobrenatural ([1558]1968: 480-81).*
- 6 *Esta sección se fundamenta en Ramírez, 1987: 592-99.*
- 7 *Muchas reducciones fracasaron cuando la población regresó a sus lugares de origen.*
- 8 *Muestras de recibos y otras pruebas de pago de estos salarios a diversos señores de distintas comunidades pueden hallarse en AGI/JS09A, [1620], 160v. 307-08; ART/CoO, 26-VIII-1572; 26-VIII-1573; BUSR, IV, Risco, No. 60, 323; ANCR/Rentero, 15-VII-1654; y Alvarez, 7-V-1663; 11-VII-1663 y 27-VII-1663.*
- 9 *Todos los pesos han sido convertidos en pesos de 8 reales cada uno.*
- 10 *De acuerdo con lo señalado por informantes indígenas, en el siglo XVII, la gente adoraba en primer lugar a sus antepasados, luego a sus ídolos y en último lugar al sol y a otros elementos de la naturaleza* (Huertas 1981: 60).
- 11 *También podían heredar el cargo u ofrecerse voluntariamente para servir* (Villagómez, [1649]1919: 154). *Dichos hombres sacros o sacerdotes eran considerados «yunaconas y criados de ídolos y mallquis»* (Huertas 1981: 24-25).

- 12 El mismo también es descrito como un «echizero (Duviols 1986: 139) con quien consulta todos para allanar las mulas perdidas y otras cosas». En el pueblo de Hacas era considerado como «dotor y sauiro» (Duviols 1986: 142). Véase también Millones 1984: 138.
- 13 Otra causa de la ira sobrenatural provenía de ser enterrado en un cementerio católico, lugar en el que los muertos no podían respirar, por un olor fétido, ni moverse y desde donde no podían dirigir, guiar o gobernar (¿a los vivos?) (Doyle 1988: 203-05, al citar AAL, IV-19, 17v). Los pobladores andinos pensaban que si no eran trasladados a las «casas de sus abuelos y malquis», los muertos proferirían maldiciones a sus parientes. Un testigo señaló que los habitantes de los Andes centrales robaban los cuerpos de la iglesia y los enterraban en el machay (lugares o estructuras tradicionales para sepultar a los difuntos): «esto le acaían porque los dichos cuerpos en la otra vida no les echasen maldiciones y por no tener trabajos y enfermedades y muertes que assy se lo auian dicho los antiguos» (Duviols 1986: 112). Véase también Huertas (1987) que contiene un relato sobre un desastre natural y sus consecuencias.
- 14 Entre los pecados estaban la prohibición de algunos tipos de relaciones sexuales, el rompimiento de un ayuno prescrito, y el encubrimiento de trasgresiones (Doyle 1988: 153, 160). Doyle señala que, en general, una «afrenta» a los antepasados daba por resultado la enfermedad, el infortunio, y la muerte (1988: 152-53).
- 15 Mucho más adelante (1723) hubo una comunidad que quiso matar a su curaca por revelarles a los investigadores cómo eran las ceremonias comunales. Otro fue apedreado hasta morir por haber denunciado las actividades rituales que celebraba la comunidad (Spalding 1981: 16-18).
- 16 Hay una oración que sugiere que los malquis también podían ayudar a aliviar el sufrimiento causado por los españoles:  
«... y vosotros señores malquis señoras guacas dadnos vida salud no aya emfermedades en el pueblo aya aumento de yndios buenas chacaras tengas hacienda no aya eladas ni gusanos en las chacras y no les agrabien los españoles ....» (AAL, II-6 y 7, 9 según lo citado por Doyle 1988: 135). Véase también Varón (1980: 28).
- 17 Durante las celebraciones, los indios «cantando cantares y taquies en su idioma a su usansa antigua refiriendo las ystorias y antiguallas de sus malquis y guacas» (Duviols 1986: 145).
- 18 Cobo nos recuerda que los señores eran rememorados durante más tiempo que los comuneros, cuyo recuerdo por lo general no transcendía más allá del curso de la vida de sus hijos y nietos. ¿Será tal vez basándose en esto que Tom Zuidema piensa que la memoria del curaca debía perdurar por cuatro o más generaciones antes de pasar a las filas de los honorables «abuelos»? (Cobo 1956: II, 165; Zuidema 1989: 137-138; 1990).
- 19 Doyle no cree que con el tiempo se añadieran nuevos malquis en los Andes centrales (1988:73). Esto contradice lo sucedido con los incas, que acostumbraban aumentar el número de malquis. Cada soberano inca, parafraseando a este autor, se convertía en un antepasado sagrado que tenía una tradición consagrada sobre el relato de sus acciones.

### Abreviaturas

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)  
Archivo General de las Indias (AGI)  
Justicia (J)  
Patronato  
Archivo Notarial de Carlos Rivadeneira (Lambayeque)  
Alvarez  
Rentero  
Archivo General de la Nación del Perú (AGN)  
Derecho Indígena (DIJ)  
Residencia (R)  
Archivo Regional de Trujillo (ART)  
Corregimiento Ordinario (CoO)  
Corregimiento Pedimento (CoP)  
Corregimiento Residencia (CoR)  
Mata  
Palacios  
Biblioteca Nacional del Perú (BNP)  
Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Colección Risco (BUSR)

### Bibliografía

- ASSADOURIAN, Carlos Sempat  
1983 "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", *HISLA* (Lima) 1: 7-20.
- BETANZOS, Juan de  
1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- CAILLAVET, Chantal  
1983 "Ethno-histoire équatorienne: un testament indien inédit du XVI<sup>e</sup> siècle", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* (Toulouse) 41: 5-23.
- CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA Y MOREJÓN  
1968 [1558] "Relación de Chíncha", en *Biblioteca Peruana: el Perú a través de los siglos*: III, 465-489. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.

- CIEZA DE LEÓN, Pedro de  
1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Academia Nacional de la Historia.
- COBO, Bernabé  
1956 *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Atlas.
- COCK, Guillermo A.  
1983 "Sacerdotes o chamanes en el mundo andino", *Historia y Cultura* (Lima) 16: 136-146.  
1984 "Poder y riqueza de un Hatun Curaca del valle de Jequetepeque en el siglo XVI", *Historia y Cultura* (Lima) 17: 135-155.  
1986 "Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century", en Donnan, Christopher. B. y Guillermo A. Cock (editores) *The Pacatnamu Papers*: 1, 171-180. Los Angeles: Museum of Cultural Anthropology, University of California Press.
- CÚNEO VIDAL, Rómulo  
1919 "El cacicazgo de Tacna", *Revista Histórica* (Lima) VI/4: 309-324.  
1977 *Obras completas*. Lima: Ignacio Prado Pastor. 7 vols.
- DIEZ HURTADO, Alejandro  
1988 *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesino.
- DOYLE, Mary Eileen  
1988 Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru. Tesis (Doctoral, Historia). Los Angeles: University of California, Department of History.
- DUVIOLS, Pierre  
1986 *Cultura andina y represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1980 "El curaca de los Cayambes y su sometimiento al imperio español, siglos XV y XVI", *Bulletin del Institut Français d'Etudes Andines* (Lima) IX/12: 89-110.
- FERNÁNDEZ VILLEGAS, Oswaldo  
1991 "Un curaca de la sierra central del Perú: siglo XVII", *Boletín de Lima* (Lima) 13/78: 49-55.

LA LEGITIMIDAD DE LOS CURACAS EN LOS ANDES ...

- GLAVE, Luis Miguel  
1989 "Un caracazgo (sic) andino y la sociedad campesina del siglo XVII. La historia de Bartolomé Tupa Alicalla, curaca de Asillo", *Allpanchis* (Sicuani) 33: 11-39.
- GONZÁLEZ DE SAN SEGUNDO, Miguel  
1990 "Pervivencia de la organización señorial aborígen", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) XXXIX: 47-92.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qqichua o del Inca*. Lima: Imprenta Santa María, Universidad Mayor de San Marcos.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe  
1980 [1615] *Nueva coronica y buen gobierno*. México: Siglo XXI Editores, S.A. 3 tomos.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo  
1981 *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- 1987 *Ecología e historia. Probanza de indios y españoles referentes a las catastróficas lluvias de 1578, en los corregimientos de Trujillo y Saña*. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales "Solidaridad".
- KEITH, Robert Gordon  
1969 *Origins of the Hacienda System on the Central Peruvian Coast*. Tesis (Doctoral, Historia). Cambridge, MA: Harvard University, Department of History.
- MACCORMACK, Sabine  
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis  
1988 "Kurakas, rituales e insignias: una proposición", *Histórica* (Lima) XII/1: 61-74.
- 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.

- MILLONES, Luis  
1984 "Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho", *Histórica* VIII/2: 131-149.
- MURRA, John V.  
1968 "An Aymara Kingdom in 1567", *Ethnohistory* (Tucson) XV/2: 115-151.
- NETHERLY, Patricia J.  
1977 *Local Level Lords on the North Coast of Peru*. Tesis (Doctoral, Antropología). Ithaca: Cornell University, Department of Anthropology.
- PEASE, Franklin  
1988 "Curacas coloniales: riqueza y actitudes", *Revista de Indias* (Madrid) XLVIII/182-183: 87-107.
- 1990 *Inka y kuraka: relaciones de poder y representación histórica*. College Park, Maryland: University of Maryland.
- POWERS, Karen Vieira  
1990 "Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700", *Ethnohistory* (Durham) 38/3: 225-249.
- 1991 *Seeing Beyond the Numbers: Indian Demography, Colonialism and Ethnogenesis in the Northern Andes, 1500-1700*. Manuscrito
- 1995 *Andean Journeys: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1997 *Mistaken Identities: Chiefly Legitimacy and Ethnographic Performance in the Colonial North Andes*. Ponencia presentada en la American Historical Association.
- s/f. *Cultural Survival in the Andes: A Comparative Approach to the Social Reproduction of Indigenous Groups in Ecuador, Peru, and Bolivia, 1500-1700*. Manuscrito.
- RAMÍREZ, Susan E.  
1978 "Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo", *Historia y Cultura* (Lima) 11: 79-121.

- 1986 *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economic of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1987 "The 'Dueño de indios': Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los viejos antiguos' under the Spanish Sixteenth Century Peru", *Hispanic American Historical Review (Durham)* 67/4: 575-610.
- 1996 *The World Upside Down: Cross Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- 1998 "Rich Man, Poor Man, Begger Man or Chief: Two Views of the Concept Wealth in Sixteenth Century Peru" en Kellogg, Susan y Mathew Restall (editores) *Dead Giveaways: Indigenous Testament of Colonial Mesoamerica and the Andes*: 215-248. Salt Lake City: University of Utah Press.
- RAVINES, Rogger  
1972 "Los caciques de Paucamarca: algo más sobre las etnías de Chachapoyas", *Historia y Cultura* (Lima) 6: 217-248.
- ROSSELL CASTRO, Alberto  
1965 "Los cacicazgos de Ica", *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú*: 242-247. Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María  
1961 *Curacas y sucesiones, costa norte*. Lima: Librería Imprenta. Minerva.
- 1981-82 "Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-1559)", *Revista Histórica* (Lima) 33: 105-173.
- 1982 "Testamento de don Luis de Colán: curaca en 1622", *Revista del Museo Nacional* (Lima) 46: 507-543.
- SAIGNES, Thierry  
1987 "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)" *Revista Andina* (Cuzco) 9: 139-170.
- SALOMON, Frank  
1986 *Native Lords of Quito in the Age of Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.



- 1987 "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754" en Stern, Steve (editor) *Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World Eighteenth Century*: 148-165. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1990 *Nightmare Victory: The Meaning of Conversion among Peruvian Indians (Huarichiri, 1608?)*. College Park, Maryland: University of Maryland.
- SÁNCHEZ FARFÁN, Jorge  
1982 "Kuraqkuna, ¿Sacerdotes Andinos?" en Castelli, Amelia, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (compiladores) *Etnohistoria y antropología andina*: 145-159. Lima: Centro de Proyección Cristiana.
- SPALDING, Karen  
1981 "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas", *Allpanchis* (Sicuani) 17-18: 5-21.
- SZEMINSKI, Jan  
1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the Eighteenth Century", en Stern, Steve (editor) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth Century*: 166-192. Madison: University of Wisconsin Press.
- TEMPLE Ella Dunbar  
1942 "Los caciques Apoalaya", *Revista del Museo Nacional* (Lima) 11/2: 147-178.
- UBBELOHDE-DOERING, Heinrich  
1967 *On the Royal Highways of the Inca*. London: Thames and Hudson.
- URTON, Gary  
1990 *The History of Myth: Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- VARÓN GABAI, Rafael  
1979 *Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII*. Lima: P.L. Villanueva.
- VILLAGÓMEZ, Pedro de  
1919 [1649] "Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima", en *Colección de libros y documentos*

*referentes a la historia del Perú: XII, 1-293.* Lima: Imprenta y librería Sanmartí y Ca.

WACHTEL, Nathan

1977

*The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570.* New York: Barnes and Noble.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge

1989

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

ZUIDEMA, R. Tom

1989

*Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina.* Lima. FOMCIENCIAS.

1990

*Inca Civilization in Cuzco.* Austin: University of Texas Press.