

Etnicidad y ciudadanía en México y Perú (1770-1850)

Claudia Guarisco

84



2004

La colección *Documentos de Investigación* difunde los avances de trabajo realizados por investigadores de El Colegio Mexiquense, A.C., con la idea de que los autores reciban comentarios antes de la publicación definitiva de sus textos. Se agradecerá que los comentarios se hagan llegar directamente al (los) autor(es). Los editores han mantenido fielmente el texto original del presente documento, por lo que tanto el contenido como el estilo y la redacción son responsabilidad exclusiva del(de los) autor(es). D.R. © El Colegio Mexiquense, A.C., Ex hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantepec, México. Teléfonos: (722) 279-99-08, 218-01-00 y 218-00-56; fax: ext. 200; E-mail: ui@cmq.edu.mx Correspondencia: Apartado postal 48-D, Toluca 50120, México.

***E-mail:** cguarisco@cmq.edu.mx

El presente texto es un avance de la investigación “Etnicidad y ciudadanía en México y Perú, 1770-1850”, cuyo fin es trazar los orígenes del proceso de ciudadanía indígena en el contexto latinoamericano, tomando como base factual dos estudios de caso: el primero, situado en el valle de México, y el segundo; en las costas y serranías inmediatamente contiguas del actual departamento de Lima. El avance consiste en una introducción general al trabajo de investigación y en el desarrollo de una primera parte del mismo, la cual está dedicada al análisis de la organización política indígena en Lima, entre 1770 y 1812. La tesis principal de esta parte del trabajo es que las organizaciones políticas indígenas conocidas como cabildos no solamente fueron las instancias más pequeñas de la administración real. Más allá de eso, constituyeron instancias políticas y, como tales, gozaron de autonomía.

Palabras clave: ciudadanía, etnicidad, indios, política, valle de México, Lima, Colonia, Independencia, República.

INTRODUCCIÓN

Las páginas que siguen constituyen un avance de la investigación “Etnicidad y ciudadanía en México y Perú, (1770-1850)”, cuyo fin es reflexionar en torno a los primeros encuentros entre los indios y los derechos y deberes ciudadanos, tomando como base factual dos estudios de caso. El primero, desplegado en el valle de México, ubicado en el altiplano central de la actual república mexicana, con una superficie de cerca de 7,853 kilómetros cuadrados. El segundo; en los pequeños valles costeros del actual departamento de Lima y su zona serrana inmediatamente contigua, con una superficie aproximada de 33,820 kilómetros cuadrados. A pesar de su menor tamaño, el valle

se hallaba, hacia finales del siglo XVIII, más densamente poblado que la costa y sierra de Lima: 340,215 almas frente a unas modestas 149,122. El porcentaje indígena frente a la población total, era, además, mayor en México que en Perú: 68% frente a 42%. Sin embargo, esta es una verdad a medias, puesto que en las serranías de Lima el porcentaje era bastante similar al del valle de México: 83% en el distrito o partido de Yauyos, 93%; en el de Huarochirí y 85%; en el de Canta. En cambio, en la costa limeña el componente negro y mulato; esclavo y liberto, era casi tan importante como el indígena, y es eso lo que introduce la diferencia en el porcentaje general. Cabe precisar, asimismo, que en este trabajo se dejará fuera lo acontecido en las ciudades de Lima y

Distrito o partido	Estamentos		Castas			Porcentaje
	Indios	Espanoles	Mestizos	Castas	Pardos	
Chalco	35,029					
Citlaltepec	6,534	500	988	304	38	78.1
Coatepec	5,767	300	61	91	9	92.6
Coyoacan	15,590	2,198	840	371	522	79.9
Cuauhtitlan	18,701	1,014	1,506	731	519	83.2
Ecatepec	12,769	809	513	239	204	87.9
Mexicalzingo	10,090					
México	25,603	52,706				24.4
Otumba	6,841	1,118	563	372	130	75.8
Tacuba	33,516	1,826	2,436	1,087	308	85.6
Teotihuacan	10,507	895	166	222	266	87.2
Texcoco	32,601	3,459	1,282	910	69	85.1
Xochimilco	18,577	1,145	557	161	204	90
Total	232,125	65,970	8,912	4,488	2,269	68.2

Fuente: Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Siglo XXI, México 2000, cuadro No. 11, p. 148.

México, tomando en cuenta únicamente los espacios rurales de estos distritos o partidos. La razón es que la composición social de la población así como las concreciones de la cultura y de las estructuras en las áreas urbanas y rurales son diferentes, haciendo difícil todo intento de generalización, si no imposible.

La población indígena tanto la costa y sierra de Lima como del valle de México era lo suficientemente relevante y cercana a sus respectivos centros políticos como para suponer que las instituciones ciudadanas tuvieron una difusión efectiva entre ella. Esa cercanía habría incidido en que los funcionarios encargados de su implantación no enfrentasen grandes obstáculos, como por ejemplo geográficos, al momento de llevar a cabo su trabajo. Por otro lado, el período elegido para este estudio es el de las postrimerías de la Colonia y las tres primeras décadas de vida independiente. No se trata de un corte cronológico preciso. Sin embargo, *grosso modo*, es el adecuado, pues fue durante este lapso de tiempo que, sucesivamente, las elites políticas de la Monarquía Constitucional y las de los primeros regímenes republicanos introdujeron la ciudadanía, tanto en México como en Perú. En ambos casos, la experiencia política de los indios inmediatamente anterior al establecimiento de la Carta Gaditana (1812) resulta, asimismo, imprescindible para

entender la naturaleza del encuentro con las nuevas instituciones, ya que difícilmente las personas consienten en la adopción de nuevas reglas de juego al margen de la tradición. Además, los encargados de introducirlas rara vez pueden evitar ese hecho, a no ser que estén poseídos por una especie de patología *staliniana* y, simultáneamente, cuenten con un poderoso brazo armado. Huelga decir que ambas condiciones eran inexistentes en la época y contexto que me ocupan.

Los primeros intentos de ciudadanización de los indios en esta parte del orbe se habrían encastrado en una serie de costumbres, creencias y valores políticos de Antiguo Régimen que, en el nuevo escenario republicano, pasaron a constituir el núcleo de su identidad étnica. Por otro lado, aquellas tentativas fueron débiles, en el sentido de que no perseguían un ideal democrático, sino que simplemente estaban orientadas a poner un alto al poder de los gobernantes. Por eso, los inicios del proceso podrían figurarse como un frágil barco de cristal; un barco varado, además, a medio camino entre el puerto de partida y el puerto de llegada; entre la tradición y la modernidad. La hipótesis es razonable si se tiene en cuenta que el progreso, como lo definió Kant¹; es decir, como el camino de la humanidad hacia un estado ideal de bienestar tanto físico

Distrito o partido	Estamentos			Castas			Porcentaje
	Indios	Españoles	Clero	Mestizos	Pardos Libres	Esclavos	
Cercado	9,744	18,219	1,956	4,879	10,231	17,881	15.5
Cañete	7,025	465	34	737	992	3,363	55.7
Ica	6,607	2,158	97	3,405	4,305	4,004	32.1
Yauyos	8,005	13	12	93	1,451	0	83.6
Huarocharí	13,084	220	25	592	19	84	93.3
Canta	10,333	57	20	1,723	0	0	85.2
Chancay	7,510	969	33	1,081	758	3,604	53.9
Santa	873	279	10	1,237	108	827	26.2
Total	63,181	22,380	2,187	13,747	17,864	29,763	42.4

Fuente: Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreinato del Perú para el año de 1793*. Lima, Edición facsimilar, COFIDE, 1985, pp. 72-76.

¹ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

como espiritual, está hecho tanto de innovaciones, permanencias e hibridaciones como de avances y retrocesos, los cuales a veces toman muchos años y otras; pocos. Tal hipótesis, además, sustenta la relevancia de este trabajo. Es importante conocer los orígenes del lento, complejo y todavía inconcluso proceso de ciudadanía indígena para entender su posterior itinerario. Sólo sabiendo cómo nació y cómo fue que se articuló lo viejo y lo nuevo en un modelo de comportamiento ciudadano *sui generis* será posible dar cuenta de su desarrollo y porvenir.

La perspectiva adoptada en este trabajo es la de una historia desde abajo, comparada y social. Dirige su atención hacia las mayorías indígenas; sus acciones y motivaciones en el marco de las estructuras y universos culturales de la época, así como hacia el impacto de esa actuación en la estructura política. El objetivo de la comparación no es el de formular generalizaciones, al estilo positivista, pues eso sería equivocar la forma de producir conocimiento. Por el contrario, la comparación servirá para destacar las diferencias en los procesos de despegue de la ciudadanía que experimentaron los indios mexicanos y peruanos, explicar sus causas y señalar sus efectos. Al mismo tiempo, hará posible una reflexión, de carácter más abstracto y general, en torno al problema que la etnicidad representó para la ciudadanía en las balbucientes naciones latinoamericanas. Con ese fin serán analizadas tanto las instituciones ciudadanas como la tradición política en la que se enclavaron, y que los indios fueron entretejiendo para formar la trama de una nueva y particular manera de formar parte del estado.

La historia de los primeros ensayos de ciudadanía indígena no podría hacerse al margen de un acercamiento a las Ciencias Sociales, sea cual fuere la escuela o tendencia adoptada o, dicho de otro modo; por fuera de la Historia Social. De lo contrario, se caería en la simple narración de eventos políticos particulares en donde los actores principales son las elites. La Sociología Histórica Estructuralista tiene el mérito de resolver uno de los mayores escollos que la Historia Social ha tenido desde su fundación hasta

nuestros días. El problema fundamental, a lo largo de todas estas décadas, ha consistido en una falta de claridad en torno al método, y en este sentido el Estructuralismo proporciona reglas importantes para el trabajo del historiador social. Quizá la más importante se refiera, como apunta Lloyd², a la construcción de modelos teóricos.

Consciente o inconscientemente los historiadores construyen modelos descriptivos y explicativos. Ese proceso está generalmente guiado por la noción de sociedad que el investigador maneja. Tales nociones se dividen en dos grupos: holistas e individualistas. Si la sociedad es vista como un conjunto de estructuras que determinan el rumbo de la existencia humana, entonces todos los conceptos se referirán a ellas y la acción colectiva se explicará a la luz de las mismas, lo cual implica una postura holista. Inversamente, si la sociedad es vista como la sumatoria de acciones individuales, los referentes conceptuales también tendrán esa característica y la perspectiva implicada será individualista. Holismo e individualismo son visiones extremas de la sociedad. Esta, por sentido común, es probable que se encuentre en medio de ambas. Por esa razón, el Estructuralismo defiende una postura intermedia, en la que la sociedad es conscientemente representada como un conjunto de estructuras, grupos e individuos, de carácter relativamente estable. En ella, la acción colectiva aparece orientada por las estructuras y la cultura y, al mismo tiempo, estas son transformadas por aquella. Atendiendo a esta concepción de sociedad, el Estructuralismo propone el uso de tipos ideales que den cuenta de la acción colectiva y sus motivaciones así como, en la medida de lo posible, de la relación que todo esto mantiene con la acción individual y sus motivaciones. Además, los tipos ideales deben dar cuenta de la relación que los individuos y los grupos mantienen con los ámbitos estructural y cultural.

La propuesta estructuralista, por cierto, no busca presentar una imagen estática de la sociedad, en la que todo funciona perfectamente bien.

² Christopher Lloyd, *The structures of history*. Cambridge, Blackwell, 1993.

De hecho, no niega la conflictividad que conduce a la inestabilidad social. Tampoco deja de lado la codicia e irracionalidad que forman parte de la naturaleza humana y que han contribuido al establecimiento de algunos campos culturales y estructurales caracterizados por la desigualdad y la injusticia, haciendo de la vida de muchos algo apenas tolerable. Toda sociedad es una especie de Jano bifronte; con acciones individuales y colectivas morales e inmorales, con culturas y estructuras que comparten, también, ese doble carácter, lo cual genera conflicto e inestabilidad. El Estructurismo, busca integrar ambas dimensiones de la vida social en un solo discurso histórico, orientado fundamentalmente a dar cuenta de la reproducción y el cambio sociales.

La definición básica de ciudadanía que utilizaré es la de Tilly³, quien alude a una serie de transacciones continuas entre individuos y agentes del estado, en donde los derechos y obligaciones de los primeros emanan de su membresía a la sociedad sobre la cual ese estado se erige. Apelando al derecho constitucional, es posible concretizar el contenido de esos derechos y deberes. Los derechos ciudadanos pueden clasificarse en tres grupos⁴. En el primero están los derechos civiles, entre los cuales se consideran el derecho a la libertad personal, a la seguridad, a la propiedad privada y a contratar y pactar libremente. También se encuentran el derecho a la libertad de conciencia, de información, de reunión y enseñanza. En el segundo grupo se consideran los derechos políticos: el voto y la elegibilidad. Finalmente, en el tercero: los derechos sociales. Los deberes ciudadanos consisten en la participación en la cosa pública como jurado, testigo, soldado y contribuyente. En un sentido menos formalista, el acceso a una justicia imparcial e igualitaria se considera también como un atributo de la ciudadanía moderna. A partir del ejercicio de los derechos y deberes ciudadanos, sostiene Tilly, emerge una identidad ciuda-

dana entre los individuos. Por identidad ciudadana se refiere a la representación colectiva de esa experiencia conjunta que, a su turno, procura un sentimiento de unidad.⁵ Esa identidad ciudadana puede concebirse, también, como una cultura cívica, y resulta esencial para mantener al cuerpo de ciudadanos unidos en una comunidad política organizada y estable. Un elemento central de ella es, según Walzer⁶, la devoción a las causas públicas; devoción que, por lo demás, no implica la negación de los intereses individuales. La identidad ciudadana es algo distinto a la identidad nacional, aunque la implica. Como sostiene Beiner⁷, este término alude a una comunidad pre-política, en la que los individuos de una sociedad están unidos por el sentimiento de solidaridad que procura el compartir los mismos valores, creencias, y costumbres, así como la lengua y el espacio. O, dicho de otro modo, es el carácter predominantemente incluyente de una sociedad lo que permite imaginar la comunidad nacional y sentirse parte de ella. De acuerdo con Weber, entre los elementos culturales más importantes para definir la identidad nacional se encuentra la voluntad de compartir un mismo destino político.⁸

Por grupo étnico me refiero a un colectivo humano que comparte uno o más de los siguientes elementos: raza, origen común, costumbres, valores, creencias y recuerdos de colonización o migración. La identidad étnica, o etnicidad, de acuerdo con Brass⁹, consiste en el uso consciente y simbólico de cualquiera de esos elementos que hacen los miembros del grupo para crear una comunidad exclusiva y cohesionada, orgullosa de sí misma y que demanda el reconocimiento por parte de los demás grupos. Puede que esta sea

³ Tilly, *Citizenship*, p. 227.

⁶ Michael Walzer, "Civility and civic virtue in contemporary America", en su *Radical Principles*. Basic Books, New York, 1980.

⁷ Ronald Beiner, "Why citizenship constitutes a theoretical problem in the last decade of the twentieth century", Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*. State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 1-28.

⁸ *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 680, 682, 324-327.

⁹ Paul R. Brass, *Ethnicity and nationalism. Theory and comparison*, New Delhi, Sage Publications Inc., 1999, p. 19.

³ Charles Tilly, *Citizenship, Identity and Social History*. International Review of Social History Supplements, The Press Syndicate of the University of Cambridge. Melbourne, 1996, pp. 8-9.

⁴ André Hariou et. al, *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Editorial Ariel, Barcelona 1980, pp. 224-227

su única razón de ser, como sostiene Geertz¹⁰. O puede ser que esas comunidades se constituyan y refuercen constantemente debido a intereses políticos, como sostiene Brass¹¹. En este caso es posible que, bajo determinadas circunstancias, las comunidades étnicas se transformen en nacionalidades. Una condición necesaria para que eso ocurra es que las élites tradicionales conviertan la identidad étnica en la base de una identificación política con aspiraciones de autogobierno. El carácter más o menos incluyente del grupo y circunstancias externas como la debilidad o fortaleza del estado y de la identidad nacional y, estrechamente relacionada a ella, el grado de inclusión social, inciden también en el éxito o fracaso de tales pretensiones.

Es bien conocida la tesis de que las identidades étnicas socavan la integridad del estado y la del orden cívico que define. Cómo y por qué es lo que voy a responder en este trabajo, no solamente viendo la manera en que los indios articularon tradición y modernidad, sino también tratando de develar la incidencia que tuvo en ello la estructura social. Una sociedad configurada fundamentalmente por agrupaciones mutuamente excluyentes proyecta esta característica hacia la relación que mantienen con el estado. Inversamente, en sociedades predominantemente incluyentes la relación con el estado comparte, asimismo, ese rasgo. Las fuerzas que operan en pro de esa integración han sido, históricamente hablando, el comercio, la religión e incluso la guerra. A la luz de tales consideraciones, la primera parte de este trabajo (1770-1812) está abocada a dar cuenta cómo la tradición política de Antiguo Régimen se constituyó en el núcleo de la identidad étnica de los indios de México y Perú. Lo cual implica estudiar (1) el lugar ocupado por los indios en la sociedad colonial, tanto en la dimensión (a) étnico-estamental como en su concreción (b) espacial (pueblos y reducciones); (2) el impacto del comercio y la religión en esa es-

tructura social; (3) el lugar ocupado por los indios en el estado colonial, lo cual implica estudiar (a) el funcionamiento del cabildo de indios y (b) analizar la relación entre el carácter de la estructura social y la presencia o ausencia de instituciones y costumbres políticas comunes a indios y no indios, ya fueran de carácter comercial o religioso. En la segunda parte (1812-1822) se estudiará el impacto de la identidad étnica y de la estructura social en la respuesta indígena ante las nuevas instituciones cívicas (derechos civiles, elecciones locales y nacionales, justicia, fiscalidad, milicias y ejército) que trajo consigo la Constitución Gaditana. También se verá el impacto de las guerras de independencia en la estructura social. La tercera y cuarta parte estarán abocada a estudiar los cambios y permanencias experimentados por la relación entre etnicidad y ciudadanía y estructura social, entre los años de 1822-1835 y 1835-1850, respectivamente.

La producción historiográfica actual, tanto mexicana como peruana, es prolífica en cuanto a la temática de la relación de los indios con la política. A pesar de los magníficos libros y artículos que se han realizado en torno a ello, existe un déficit en lo que se refiere al estudio específico de la etnicidad y la ciudadanía durante la primera mitad del siglo XIX, de acuerdo a la perspectiva propuesta en el presente trabajo. En el caso mexicano, la bibliografía existente o aborda el problema solamente de manera tangencial, o lo trata de modo muy genérico y en ningún caso de manera comparativa¹². El panorama

¹⁰ Clifford Geertz, "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados". En, Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 219-261.

¹¹ Brass, *Ethnicity*, p. 19.

¹² De Antonio Annino, ver "Prácticas criollas y liberalismo en la crisis del espacio urbano colonial", en Enrique Montalvo Ortega (coord.), *El Águila Bifronte. Poder y Liberalismo en México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, serie Historia, 1995, pp. 17-64 y "Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones, perspectivas históricas de América Latina*. México, Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1888, pp. 62-94. De Alicia Hernández, ver, *Anenecuilco, memoria y vida de un pueblo*. México, El Colegio de México, 1991 y *La tradición republicana del buen gobierno*. México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1993. De Antonio Escobar, ver "Del gobierno indígena al ayuntamiento constitucional en las Huastecas hidalgüense y veracruzana, 1780-1853". *Mexican Studies*, vol. 12, núm. 1, invierno 1996, pp. 1-26, y "Los ayuntamientos y los pueblos de indios en la Sierra Huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores, 1812-1840", en Leticia Reina (ed.), *La reindianización*

historiográfico peruano presenta características análogas al de México. Los estudios existentes o son muy vastos y débiles o muy localizados en cuanto a sus referentes empíricos o en su temporalidad, o han tocado el problema sólo de manera secundaria y, salvo el caso de Mallon, se ha prescindido de la comparación.¹³ Como resultado, hay una laguna en el conocimiento histórico sobre los orígenes del proceso de ciudadanización indígena, lo cual constituye un nuevo argumento para justificar la relevancia de este trabajo.

de América, siglo XIX. México, siglo XXI-CIESAS, 1997, pp. 294-316. De Michel Ducey, ver "Hijos del pueblo y ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX", en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*. México, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 1999, pp. 127-151.

¹³ Ver, Brooke Larson, *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos, 2002; Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, University of California, 1995; Marie Danielle Demélas, *L'invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIX siècle*. París, Editions Recherche sur les civilisations, 1992; Mark Thurner, *From two republics to one divided. The contradictions of postcolonial nationmaking in Andean Peru*. Durham, 1997; Paul Gootenberg, "Population and ethnicity in early republican Peru: some revisions", *Latin American Research Review* 26:3 (1991), pp. 108-158; Nils Jacobsen, *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley, University of California, 1993; Victor Peralta Ruiz, *En pos del tributo: burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural, 1826-1854*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991; Nils Jacobsen "Liberalism and indian communities in Peru, 1821-1920", en R. Jackson (ed.), *Liberals, the Church, and Indian Peasants. Corporate Lands and the of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque, 1997, pp. 123-170. Cecilia Méndez, durante los últimos años viene realizando interesantes aportes sobre los aspectos identitarios de la ciudadanía, a partir del estudio específico de los indios *iquichanos* del sur peruano. Ver, por ejemplo, "Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república. El caso de los *iquichanos* realistas: Ayacucho, 1825-1828", en Henrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 165-188; "The power of naming, or the construction of ethnic and national identities in Peru: Myth, History and the *Iquichanos*", *Past and Present* 171 (2000), pp. 127-160; "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú", en Henrique Urbano (ed.), *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 1997, pp. 15-41. Otro tanto viene haciendo Alejandro Diez Hurtado, quien aborda el papel desempeñado por los indios de Piura en el orden republicano, en un arco temporal que va del siglo XVIII al XIX. Ver, *Comunes y Haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998.

En lo que respecta a las fuentes, el grueso de ellas son de primera mano. Se trata de documentos, que se encuentran, principalmente, en el Archivo General de la Nación de Lima, el Archivo Arzobispal de Lima, el Archivo General de la Nación de México, el Archivo del Estado de México y los archivos municipales mexicanos de Santa Cruz Tecamac, San Martín de las Pirámides, Texcoco y Chalco. Gran parte de la documentación relativa a México se encuentra ya procesada en mi libro *Los indios del valle...*¹⁴, el cual sirve de base para este trabajo. Una característica de las fuentes es que en general no se encuentran identificadas ni catalogadas en ramos especiales y sus temáticas centrales son ajenas a los problemas de esta investigación. La información relevante solamente las atraviesa y eso hace que la tarea de reunirla sea no sólo particularmente ardua sino que demande la realización de una lectura indiciaria. También utilizaré fuentes editas. Buena parte de estas se refieren a las instituciones que, desde el estado, pautaron la acción colectiva indígena. Otras proporcionan, en cambio, información demográfica y geográfica sobre sus pueblos y parroquias. Un tercer grupo todavía está compuesto por mitos. Finalmente, emplearé la amplia producción historiográfica dedicada al tema de los indios y el estado en México y Perú, situada en las postrimerías de la Colonia y la primera mitad del siglo XIX. La utilizaré de dos maneras. Primero, a modo de fuentes, y segundo; en el ejercicio explicativo, extrayendo las reflexiones de sus autores para establecer con ellas un diálogo constante.

INDIOS Y CABILDOS DE LIMA:

DEMOCRACIA, REPRESENTACIÓN Y AUTONOMÍA (1770-1812)

Hacia finales del siglo XVIII, los indios del Perú vivían en pueblos particulares a su estamento. Esos

¹⁴ Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*. El Colegio Mexiquense, México 2003.

pueblos, estaban agrupados en parroquias, curatos o reducciones, también particulares a su grupo. La parroquia era la unidad administrativa mínima de la Iglesia y el cura era la autoridad a cargo de la misma. Este, además de velar por el bien espiritual de los indios, tenían la obligación de inculcarles las normas de vida política. Varias parroquias indígenas, al lado de otras tantas solamente de españoles, formaban parte de un partido, distrito o provincia a cargo de la autoridad del funcionario real llamado corregidor, alcalde mayor, subdelegado o justicia mayor, quien se encargaba no sólo de administrar justicia entre los indios, sino que también tenía autoridad sobre los aspectos económicos, de guerra y policía de su existencia. Entonces el término de policía era sinónimo de civilización.

En esa época, se denominaba cabildo a la organización política de los pueblos de indios reunidos en la parroquia. Las instituciones que le daban cuerpo eran parte de la vieja tradición republicana, forjada por griegos y romanos y llevada a su máximo esplendor por los hombres de la Europa medieval y renacentista. El término de cabildo y sus sinónimos: ayuntamiento y concejo, sirvieron en la España medieval para designar los procesos de toma de decisión que se llevaban a cabo en las ciudades y que estaban a cargo de sus dos órganos gubernativos: los magistrados y la asamblea de ciudadanos.

La ciudad medieval era una asociación autónoma de propietarios de bienes raíces, cuyos objetivos eran solucionar amistosamente los conflictos que surgían de la vida diaria, repartir equitativamente las contribuciones, acceder a la justicia y defenderse de los ataques externos¹⁵. Al mismo tiempo, se trataba de una comunidad cristiana, donde los creyentes estaban unidos por un mismo culto. Eso era lo que proporcionaba una unidad básica entre sus miembros y lo que, consecuentemente, hacía posible establecer objetivos comunes y generar los medios para alcanzarlos, a través de sus concejos. Las magistraturas eran ocupadas por los notables de la ciudad quienes llegaban a ellas a través de un proceso de selec-

ción llevado a cabo por los magistrados salientes. Además de cumplir funciones administrativas en torno a la justicia, la guerra, el culto, las obras públicas y la fiscalidad, aquellos se encargaban de organizar las asambleas de ciudadanos. La asamblea era el órgano gubernativo por excelencia de la ciudad, en donde se tomaban decisiones importantes como, por ejemplo, seleccionar a los diputados o procuradores encargados de llevar la voz de las ciudades a las cortes o asambleas provinciales, en las que intervenían la nobleza, el clero y los príncipes¹⁶.

Las magistraturas y asambleas de los ciudadanos, así como esas asambleas provinciales que eran las cortes, eran instituciones de la Grecia y Roma arcaica que los emperadores romanos se encargaron de introducir en la Península. Cuando lo hicieron, ciertamente, les recortaron buena parte de la autocefalia y autonomía que habían estado presentes en sus orígenes. Esos caracteres, no obstante, volverían a florecer a lo largo de la Edad Media y se perderían parcialmente, más tarde, con el establecimiento de la monarquía. Con la expansión de esta hacia el continente americano, esa larga tradición republicana llegó a los indios a través de los funcionarios reales locales tanto civiles como eclesiásticos. Estos actuaron guiados por las Leyes de Indias, el Derecho Canónico, las Siete Partidas y la Ordenanza de Intendentes. Todas estas leyes fundamentales estaban erigidas sobre el Derecho Romano, el cual, a pesar de responder a los imperativos de la monarquía codificaba, al mismo tiempo, una serie de instituciones políticas del pasado republicano.¹⁷

Antes de pasar a estudiar los cabildos de indios de Lima, será necesario analizar los rasgos de la población sobre la cual se erigieron esas organizaciones. Esto, porque debido a alguna razón poco evidente, la selección de los que gobiernan y el modo de gobernar dependen de la morfología social.

¹⁶ Joaquín Gabaldón Márquez, *El Municipio, raíz de la república*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas 1961, pp. 35-36.

¹⁷ Antony Black, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 12.

¹⁵ Reinhard Bendix, *Max Weber*. Amorrortu Editores, Buenos Aires 1979, p. 87.

PARROQUIAS Y PUEBLOS

Hacia finales del siglo XVIII, las parroquias de indios estaban compuestas por una serie de pueblos. Estos consistían en un conjunto de familias dispuestas sobre un determinado territorio. El territorio se componía de una serie de solares, parcelas de labrantía o *chacras*, huertas y pastos que el monarca otorgaba al momento de erigir un pueblo y, posteriormente, conforme se necesitaban. En cada parroquia existía un núcleo o pueblo cabecera y su periferia, o pueblos anexos¹⁸. Sobre los solares de la cabecera se erigían la iglesia parroquial, la casa del cabildo y las casitas de sus residentes. La circundaban algunas parcelas de labrantía y pastos. Sobre los solares de los anexos se erigían solamente las viviendas de los indios, circundadas, asimismo, por chacras, *huertas* y pastos. La parroquia recibía su denominación a partir del nombre de la cabecera.¹⁹ Esta habría sido el *locus* originario de la parroquia, a la que fueron reducidos los indios por órdenes del virrey Toledo, poco después de la Conquista. Los anexos, los cuales se encontraban algo distantes de aquella, probablemente se fueron formando conforme el componente indígena fue aumentando. Interiormente cada pueblo se dividía en varios *ayllus*, los cuales estaban agrupados en dos parcialidades, barrios o bandas conocidas la una como la “de arriba” y la otra; como la “de abajo”. El apoderado del anexo de Laguytambo sostenía en 1812 que había unas tierras “[...] que toca{ban} y pertenec{ían} en el origen de su propiedad al *ayllu* de Pariapongo, que hac{ía} una de las parcialidades que compon{ía}n el común de {su} parte, según se

¹⁸ Esta caracterización emerge de la integración de la información que proporcionan dos fuentes editadas. La primera, *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del departamento de Lima (1839)*. Lima, Edición facsimilar, Sociedad Entre Nous 1992. Su autor, José María Córdoba y Urrutia, fue un importante funcionario de las postrimerías de la Colonia y de inicios de la república. Para la elaboración de esta obra utilizó documentos que hoy ya no existen. La otra fuente es *Pueblos y Parroquias del Perú*. Lima 1950, 2 tomos, de Fr. Jesús Jordán Rodríguez. Ambas obras proveen la información más completa que se conoce para la reconstrucción de la vida indígena local entre 1770 y 1850. Para una lista detallada de las parroquias, cabeceras, anexos y *ayllus* de Lima, ver el apéndice 1.

¹⁹ *Ibid.*

hac{ía} perceptible por los títulos de dominio [...]”.²⁰ En 1815, en la cabecera de Matucana, “barrio y parcialidad” o simplemente “parcialidad” eran sinónimo de “banda”²¹. Además, constaba de los *ayllus* Sacsuma, Paigua, Ychoca, Calluana y Tuna, que unos pertenecían a la banda, barrio o parcialidad “de arriba” y otros a la “de abajo”.²²

Las familias indígenas se dividían en familias principales y familias “del común” o tributarias. Lo que marcaba la diferencia era el rango social del padre. Los indios principales eran los descendientes de los antiguos caciques prehispánicos y se subdividían, al mismo tiempo, en un primer grupo de caciques gobernadores, también conocidos como caciques de repartimiento o caciques principales. Un segundo grupo de principales estaba compuesto por los caciques segundos o segundas personas. Finalmente se hallaban los principales “a secas”. Las *Leyes de Indias* sancionaban que los caciques “[...] se suce{dieran} por derecho de sangre, a imitación de los mayorazgos”.²³ Entonces, los principios de la sucesión en los mayorazgos eran los siguientes: (1) El primer llamado a la sucesión era el hijo mayor varón y su línea de descendencia; (2) Si no había primogénito varón, entonces la sucesión pasaba a la hija y su respectiva línea; (3) Cuando acababa la línea del primogénito, entonces el mayorazgo pasaba a la del segundogénito/a; (4) Si no había hijos que sucedieran, entonces el mayorazgo pasaba al pariente más próximo del último poseedor, privilegiándose a los primogénitos varones; (5) Si existían herederos de igual línea, grado y sexo, entonces se prefería al de mayor edad; (6) El hijo/a ilegítimo/a no participaba en la sucesión del mayorazgo.²⁴ A finales del siglo XVIII, los contendientes al cacicazgo de la *guaranga* de Chaucarima, señalaban que sucedía “[...] prime-

²⁰ AGN, Perú, GOBII 54.982, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 36, 1812, cua. 736.

²¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 76, 1814-1815, f. 7.

²² *Ibid.*

²³ *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973, ley 8, título 7, libro 6.

²⁴ Gladys Valencia, *El mayorazgo en la Audiencia de Quito*. Quito, ABYA-YALA, 1994, pp. 23-30.

ro el hijo del hermano mayor antes que el menor y el hijo antes que la hija [...]”.²⁵

Aplicados los principios sucesorios del mayorazgo a los diferentes grupos de caciques puede deducirse un hecho significativo: que los caciques principales, junto con los caciques segundos y los principales “a secas” de una reducción estaban emparentados y que los primeros pertenecían a la línea de descendencia principal, mientras que los segundos a líneas de segundo orden y los terceros, probablemente, a las líneas más alejadas del cacique fundador. La dinámica natural del parentesco habría implicado, asimismo, que hubiera cierta movilidad de los principales “a secas” y caciques hacia los caciques principales. De ahí que a fines del siglo XVIII Don Juan Ricse, principal del anexo de Laguaytambo, siguió para ser declarado cacique [...] de la *guaranga* de Chaucarima [...]”.²⁶ También por esos años don Juan Bautista Camaguana o Camaluana, principal del anexo de Guaytarallacsa, accedió al cargo de cacique principal por muerte de su abuelo don Francisco Xuxo.²⁷

Cuando se llevaba a cabo un cambio de línea, la filiación del pretendiente al cacicazgo principal o secundía tenía que ser testificada por los miembros más viejos de las *guarangas* y aclamada tanto por aquellos como por los indios del común o tributarios. Don Juan Ricse, principal del anexo de Laguaytambo, aludía en 1774 a la “[...] aclamación de todos los principales y el común de dicha secundía, conociendo por su cacique, manifestándole esta sucesión los más antiguos”.²⁸ Eran los funcionarios de Superior Gobierno los encargados de librar los títulos cacicales, teniendo en cuenta la testificación y aclamación de los miembros de las *guarangas*, así como una serie de documentos legales como partidas de matrimonio, nacimiento y defunción, que probaran las pretensiones de los aspirantes. Más tarde, el justicia

mayor debía realizar la ceremonia de posesión del cacicazgo. Es probable que entonces se siguiera ejecutando el mismo ritual del siglo XVII. En 1690 el gobernador de Huarochirí, tras recibir la Real Provisión que otorgaba el cacicazgo de secundía a Doña Isabel Pomaticlla, “[...] y en su cumplimiento hiz{o} poner en la plaza y casas de cabildo de {ese} pueblo la tiara de posesión de cacicazgos y concurrir a toda la gente de {ese} dicho pueblo y tom{ó} de la mano a la dicha Isabel Pomaticlla y la sent{ó} en dicha tiara dándole la posesión de segunda persona propietaria de {la} *guaranga* de Chaucarima e hi{zo} dar obediencia de todos y todas abrazándola en muestra de dicha posesión real, corporal, y actual {y} pública”.²⁹

Gracias a su nacimiento, los principales gozaban de una serie de privilegios que los ubicaban por encima del resto de indios de la reducción. En lo que respecta a los Reales Tributos, las segundas personas, ayudados por algunos principales “a secas”, fungían como recaudadores entre los varios *ayllus* y pueblos que componían las *guarangas* para, luego, entregarlos al cacique principal, quien era el que respondía directamente por los tributarios de su repartimiento ante el justicia mayor. La jurisdicción del cacique principal se extendía sobre los tributarios de varias *guarangas* o pueblos, los cuales a veces pertenecían a una sola reducción y otras no. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el repartimiento de Chacla, en Huarochirí, estaba compuesto por las *guarangas* San Pedro de Casta, Carampoma y Santa Olaya. Todas ellas estaban a cargo del cacique principal de Chacla, Don Juan del Espíritu Santo Macas Saclla Poma.³⁰ En 1781 el repartimiento de Atun Yauyos se hallaba compuesto por cuatro pueblos: Atun Yauyos, Auco y Aucampi; de la doctrina de Atun Yauyos y el pueblo de Santiago Carania; de la doctrina de Laraos³¹, y cada pueblo contaba con un cobrador.³²

²⁵ AGN, Perú, Protocolos Notariales, Escribanía Minoyulle, S. XVIII, leg. 731, 1774-1777, f. 765.

²⁶ *Ibid.*, f. 761v.

²⁷ Miguel Seminario Ojeda, “Caciques de Lima: Carabayllo, San Bartolomé de Huacho, Lunahuaná y Huachipa”. *Revista del Arzobispo General de la Nación*. Lima, No. 19, mayo 1999, pp. 183-190.

²⁸ AGN, Perú, Protocolos Notariales, Escribanía Minoyulle, S. XVIII, leg. 731, 1774-1777, f. 766.

²⁹ *Ibid.*, f. 777v.

³⁰ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 30, 1733-1815, ff. 2, 5, 6.

³¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 31, hojas sueltas, 1745-1800.

³² *Ibid.*

Sin embargo, no siempre la recaudación de los Reales Tributos estuvo a cargo de los principales. En ocasiones esta recayó sobre los indios del común, por decisión de ellos mismos y certificación de los justicias mayores. En 1781 el de la provincia de Yauyos sostenía que “[...] Joseph Gervasio, tributario del pueblo de Atun Yauyos, [había sido] electo por aquél común para cobrador de los Reales Tributos del próximo pasado tercio de Navidad de 1781 [...]”.³³ Evidencias como esta refuerzan la tesis de O’Phelan para quien hacia la segunda mitad del siglo XVIII el derecho de sangre como regulador de la sucesión cacical se encontraba amenazado por los caciques de favor, designados por los alcaldes mayores. Para O’Phelan el número de los caciques de favor, entre los cuales se encontraban mestizos y criollos, se incrementó tras la rebelión de Túpac Amaru, lo cual explica la declinación de la elite indígena en el Perú.³⁴ A esto habría que añadir que, por lo menos en lo que a Lima se refiere, y aún antes de que se sintieran las consecuencias de la Gran Rebelión, no eran solamente los justicias mayores los responsables de la progresiva erosión de la elite nativa, sino también los propios indios del común.

Además de ser los responsables de la recaudación y entero de los Reales Tributos, a los caciques también les competía organizar las *mitas* de las minas, haciendas y correos. En 1788, Don Nicolás de Avila Capac Ayllu y Manco, cacique gobernador de Chilca y su anexo Calango, aludía a la obligación de los indios de su repartimiento a dar mulas para la ruta de correos Cusco-Arequipa-Buenos Aires.³⁵

Por otro lado, los caciques principales y segundas personas estaban exentos de pagar los Reales Tributos, y acudir a las *mitas* junto con sus primogénitos³⁶, no siendo ese el caso de los principales “a secas”. Estos normalmente tributaban

y *mitaban*. La legislación indiana también sancionaba que a los caciques principales y segundas personas, por sus servicios en torno a la recaudación de los Reales Tributos y de la organización de las *mitas* “[...] les paga[ran] los demás indios cierto salario, que est[aba] cargado en sus mismas tasas [...]”³⁷. En la década de 1790 el salario de un cacique principal podía llegar a cerca de los 500 pesos anuales, dependiendo de la cantidad de tributarios de su repartimiento. Entre 1791 y 1792 Don Alfonso Casamusa y Santillán, cacique principal y gobernador de los pueblos de la Magdalena, Huatica y Maranga, en el Cercado de Lima, siguió autos ante el Juzgado de Naturales para el pago de 439 pesos correspondientes a una anualidad del sueldo que la Caja General de Censos le pagaba por el desempeño de la gobernación.³⁸ Los caciques principales y caciques, además de recibir un salario, también se veían beneficiados con ciertas porciones de tierras que los indios del común les proporcionaban. El cacique principal del repartimiento de San Bartolomé de Huacho, en Chancay, Don Thomas de Villanueva Cano Samanamud, sostenía en 1784 que entre los repartimientos de tierras hechos por su antecesor, Don Diego Cano Samanamud Paico, en San Jerónimo de Sayán, en 1736, figuraba una huerta con ochenta y siete pies de paltos³⁹, de los cuales al “[...] gobernador Don Lorenzo Cano Samanamud, [l]e perteneció dieciocho pies de paltos, y de señal y mojón, un pie de palillos [...]”.⁴⁰ En Huarochirí, hacia fines del siglo XVII, a los caciques de *guaranga*, o segundas personas, se les asignaba medio salario y el “[...] servicio y beneficio de *chacras*”.⁴¹ Mientras que en el Chancay de fines del siglo XVIII, se destinaba un solar para la vivienda del los caciques principales. Así lo afirmaba el entonces cacique principal del repartimiento de San Bartolomé de

³⁷ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979.

³⁸ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 55, 1690-1792.

³⁹ Árboles de aguacate.

⁴⁰ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 107v-108.

⁴¹ AGN, Perú, Protocolos Notariales, Escribanía Minoyulle, S. XVIII, leg. 731, 1774-1777, f. 777.

³³ *Ibid.*

³⁴ Scarlett O’Phelan Godoy, *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997, pp. 19-42.

³⁵ AGN, Perú, GOBII 49.757, ff. 1-1v.

³⁶ *Recopilación*, ley 8, título 7, libro 6.

Huacho, en Chancay, Don Thomas de Villanueva Cano Samanamud: “[...] Excepto de todo lo mencionado, el solar perteneciente a los caciques desde la erección de dicho pueblo que el común de ella tiene asignado para que los caciques tengan su vivienda en él, por ser perteneciente dicho solar al común como que son de repartición, el que se compone como de veinticinco varas de largo y de ancho dieciocho varas poco más o menos [...]”.⁴²

Además de estar habitados por indios nobles, los pueblos de indios albergaban a las familias comunes y corrientes, que carecían de un antepasado común y que incluso provenían de diferentes grupos étnicos, pero cuyos ancestros habían fundado el pueblo. En su conjunto constituían el “común de indios” o “comunidad”. Esta, consecuentemente, podía tener como referente, de manera indistinta, a los indios del *ayllu*, la mitad, el pueblo cabecera o anexo y la parroquia o reducción. En Yauyos, en las postrimerías de la Colonia, los “[...] alcaldes ordinarios y demás principales por sí y a nombre de la *comunidad de esa doctrina*”⁴³ de Guañec⁴⁴ se dirigieron a su párroco a fin de que apoyase la petición que estaban haciendo a la Caja General de Censos, sobre mantener la costumbre de destinar el producto de los arrendamientos de unos pastos de comunidad al aceite, misas y ornamentos del Santísimo.⁴⁵ Por otro lado, Ignacio Infantas, *tambero*⁴⁶ de la cabecera de Matucana, compuesta por los *ayllus* de Sacsuma, Paigua, Ychoca, Tuna y Calluana, sostenía en 1815 que “[...] cuando pretendía dicho mesón {l}e fue necesario enajenar{s}e de los intereses que comerciaba en la provincia de Jauja para la habilitación de este, y no ser{í}a de razón que por un solo sujeto, que lo e{ra} Manuel Atanasio, *tambero* en el *barrio de aba-*

*jo*⁴⁷, que solicita{ba} sólo él tener dicho *tambo*, se priv{ase} del beneficio útil aquel pueblo, y a {él} se {l}e perjudi{case} en {sus} intereses, y últimamente siendo del agrado de {la superioridad} podr{í}a informarse de todo aquel vecindario, como también de los forasteros de mejor razón acerca de lo que llev{aba} expuesto, y resultando lo favorable de *ambos comunes*⁴⁸ se sirv{iera} {la superioridad} mantener{lo} en {su} mesón del *barrio de arriba*⁴⁹, con respecto a que este no perjudica{ba} al otro, porque en aquel lugar siempre ha{bía} habido dos mesones”.⁵⁰ Don Juan Ricse, principal del *anexo de*⁵¹ Laguaytambo, se refería en 1774 a la “[...] aclamación de todos los principales y el *común*”⁵² de dicha segundía, conociendo por su cacique, manifestándole esta sucesión los más antiguos”.⁵³ Finalmente, Miguel Ureta, apoderado del anexo de Laguaytambo hablaba en 1812 de la existencia de unas tierras “[...] que toca{ban} y pertenec{ían} en el origen de su propiedad al *ayllu* de Pariapongo [...]”.⁵⁴ El mismo apoderado, en otro momento de su discurso, se refería al “[...] *común*”⁵⁵ de Pariapongo, {su} parte [...]”.⁵⁶

Era privilegio de los indios del común gozar de tierras de repartimiento y Bienes de Comunidad, con los cuales procurarse la subsistencia. Dentro de cada parroquia, los indios de los *ayllus* tanto de la cabecera como de los anexos poseían sus propias tierras de repartimiento. En 1793 Mariano Roque decidió cambiar de domicilio, dejando el anexo de Cochaguayco para pasar al de Espíritu Santo. El gobernador, fiscal protector y Virrey autorizaron la mudanza. Según el primero, porque se trataba de un derecho sancionado por las leyes y porque “[...] lo consintie{ro}n los co-

⁴² AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 32-33.

⁴³ El subrayado es mío.

⁴⁴ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 70, 1788-1813.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Ventero o mesonero. Ver: Diego González de Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1989.

⁴⁷ El subrayado es mío.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 76, 1814-1815, f. 7v.

⁵¹ El subrayado es mío.

⁵² *Ibid.*

⁵³ AGN, Perú, Protocolos Notariales, Escribanía Minoyulle, S. XVIII, leg. 731, 1774-1777, f. 766.

⁵⁴ AGN, Perú, GOBII 54.982, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 36, 1812, cua. 736.

⁵⁵ El subrayado es mío.

⁵⁶ AGN, Perú, GOBII 54.982, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 36, 1812, cua. 736.

munes de ambos pueblos, recibiendo el de Cochaguaico las tierras que deja{ba} y dándole el del Espíritu Santo las de Ordenanza en el *ayllu* Papano”.⁵⁷ Para acceder a las tierras de repartimiento, los indios del común debían cumplir con el pago de los Reales Tributos y cooperar, ya fuera con fuerza de trabajo o dinero, en las obras públicas de la parroquia. Tradicionalmente los indios de la parada o asiento de Quilcamachay habían carecido de tierras de repartimiento, porque estaban exonerados del pago de los Reales Tributos y se dedicaban al tráfico de nieve. Sin embargo, tras la visita de Areche, ese privilegio se extinguió. En 1788 y para poder “[...] sobre llevar aquél gravamen [...]”⁵⁸, los indios solicitaron tierras de repartimiento, según estaba prevenido en las “[...] leyes municipales del Reino [...]”.⁵⁹ Similarmente, en 1780, el cacique gobernador del repartimiento de San Bartolomé de Huacho, en Chancay, Don Thomas de Villanueva Cano Samanamud, sostenía que Timoteo Torres no tenía derecho a recibir tierras de repartimiento porque “[...] nunca ha{b}ía sido preocupado en ninguna obligación de dicho pueblo como ni tampoco en la paga de tributos [...]”.⁶⁰ Las obras públicas consistían, por ejemplo, en la limpieza anual de las acequias. Ese era el caso en el San Bartolomé de Huacho de 1780.⁶¹ También consistían en la reparación o construcción de los edificios públicos de la cabecera. En 1797 los alcaldes de la cabecera de Nuestra Señora de Huamantanga, Agustín Castaño y Urbano Castañeda sostenían “[que e{ra} antigua práctica en dicha su doctrina que todos los pueblos que la compon{ían}, concurr{iese}n sin excusa a la fábrica, refacción y compostura de la cárcel, cabildo e iglesia y demás que se ofrec{iera} en el citado pueblo de Nuestra Señora de Huamantanga, por temporadas [...]”.⁶² En 1797 el alcalde de los anexos de Rauma, Sumbilca Guandaro y Marco se quejaban de los maltratos

recibidos por parte de las autoridades de la cabecera de Nuestra Señora de Huamantanga, quienes cuando no habían concurrido a las obras públicas habían sido despojados del “[...] dinero equivalente *sin tener en cuenta dispensa*”⁶³ de mujeres encinta, niños y mozos tributarios que no deb{ían} ocuparse en cosa alguna [...]”.⁶⁴

En lo que se refiere a Bienes de Comunidad, Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos, sostenía en 1797 que cada pueblo, ya fuera cabecera o anexo, poseía los suyos y que consistían en principales o capitales impuestos en la Caja General de Censos, cuyos intereses se otorgaban anualmente a los indios⁶⁵ con el objeto de cubrir los faltantes que enfrentaban en el pago de los tributos, así como para ciertos gastos culturales y judiciales.⁶⁶ A su turno, los principales servían para financiar las mejoras en las propiedades de los hacendados, quienes los solicitaban en calidad de préstamo a la Caja General de Censos.⁶⁷ Toda esa riqueza de los indios habría provenido de la venta o arrendamiento perpetuo de tierras “sobrantes” de regular extensión; es decir, que no caían en la categoría de tierras de repartimiento. Probablemente fue el visitador Antonio de Areche, quien había sido un subordinado importante de Don José de Gálvez durante su visita a la Nueva España, el autor de tales innovaciones entre 1777 y 1780. En su defecto, la responsabilidad podría haber sido del sucesor de Areche; Jorge de Escobedo, quien creó las intendencias en el Perú, puso en práctica la *Ordenanza de Intendentes* y fue, él mismo, intendente de Lima. Por otro lado, los Bienes de Comunidad también consistían en el producto del arrendamiento de ganado, molinos y también los *tambos*⁶⁸, según sostenía el capellán de la cabecera de Viñac, en 1797.⁶⁹

⁵⁷ El subrayado es mío.

⁵⁸ AGN, Perú, GOBII 46.644, f. 3.

⁵⁹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, ff. 3-5.

⁶⁰ Más adelante proporcionaré una lista de estos rubros, así como del porcentaje de dinero de Bienes de Comunidad destinados a ellos.

⁶¹ Más adelante proporcionaré pruebas de ello.

⁶² Ventas o mesones. Ver: González Holguín, *Vocabulario*.

⁶³ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 22.

⁵⁷ AGN, Perú, GOBII 43.535, f. 7v.

⁵⁸ AGN, Perú, GOBII 39.402, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 25, 1790-1799, cua. 449, f. 2v.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, cua. 409, 1783-1785, f. 33.

⁶¹ *Ibid.*, ff. 41-43v.

⁶² AGN, Perú, GOBII 46.644, f. 2v.

A pesar de las medidas tomadas por Arecheo, en su defecto, Escobedo, la administración de los Bienes de Comunidad se habría llevado a cabo de manera caprichosa hasta que los funcionarios reales de la Caja General de Censos tomaron cartas en el asunto a fines de la década de 1780, imponiendo las condiciones de los arrendamientos practicados sobre los bienes, presionando a los justicias mayores para que cobraran a los deudores morosos y para que elaboraran las respectivas cuentas. Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos, recordaba en 1800 que de acuerdo a la *Ordenanza*, los Bienes de Comunidad debían correr a cargo de la Caja General de Censos.⁷⁰ Aludía también a que los funcionarios de la Real Audiencia recomendaban que los subdelegados custodiasen el producto de las cobranzas en arca de tres llaves y, lo más importante, que “[...] anualmente se remit[iera] su importe, con especificación circunstanciada de las tierras, molinos, oficinas y comunidades a quienes correspond[ieran] a efecto de que en dicha Caja se form[ase]n los asientos con igual distinción, y se p[er]m[ite]ría[n] hacer por ella los gastos y erogaciones que [fuera]n conformes a las Leyes del Reino, remitiendo el dinero con seguridad al Juzgado Mayor de Censos, acompañándolo con la cuenta formal e instruida que su ministerio [tenía] expuesta, inteligenciando a las comunidades de indios de que en los casos de necesidades públicas, ocurr[iese]n a ella con certificaciones que las acredit[ara]n, dadas por el Juez Real y el cura de la doctrina a que correspond[iese] [...]”.⁷¹ Con el inicio de la lucha independentista, el dinero procedente de los Bienes de Comunidad, depositado en la Caja General de Censos, fue destinado a sufragar los gastos de la contrainsurgencia.⁷²

Otro componente de los Bienes de Comunidad, consistía en cortos pedazos de tierra de sembradura, huertas y pastos, así como hatos de ganado de pequeñas dimensiones el cual, a finales del siglo XVIII, era administrado directamente por los indios sin que, según el subdelegado

Don Ramón de Forcelledo, se supiera a ciencia cierta a cuánto ascendía su volumen.⁷³ Se sabía solamente, que, en general, servía para alimentar a los indios que participaban en las *mitas* y en las obras públicas de la parroquia. El cura de Tauripampa, Vicente Arnao, sostenía en 1797, que los indios “[...] sembraban y cog[er]ían corta cantidad de algunas especies que consum[er]ían en las faenas de sembrar, de componer caminos y cosas semejantes [...]”.⁷⁴ El producto de esos Bienes de Comunidad “Menores” también servían para sufragar algunos gastos culturales. En 1797 en la cabecera de San Cristóbal Guañec no había más Bienes de Comunidad según su cura que “[...] la cantidad de ciento treinta pesos, los mismos que exhib[er]ía[n] anualmente el señor Conde de San Isidro, por el goce de los pastos de Cochabamba, los mismos que por el común de dicho pueblo se le vendieron a censo perpetuo, invirtiéndose esta plata parte de ella en alumbrar la majestad suprema, y lo restante en otras necesidades [...]”.⁷⁵ Hacia finales del siglo XVIII la Caja General de Censos también trató de ganar control sobre estos Bienes de Comunidad “Menores” sin, no obstante, tener éxito.⁷⁶

Los pueblos de indios, además de estar compuestos por las familias de los indios nobles y plebeyos, lo estaban por las de los indios originarios y forasteros. Los forasteros habrían estado asentados en los *ayllus* de las bandas “de abajo” de las cabeceras y anexos y los originarios; en las de arriba. El provenir de una reducción ajena o el pertenecer a una categoría social no indígena hizo que los forasteros tuvieran un *status* inferior frente a los indios originarios, tanto principales como del común, cuyos ancestros habían sido los fundadores de la parroquia. Los forasteros no tenían derecho a tierras de repartimiento ni a los Bienes de Comunidad. En 1781 el contador de la Caja General de Censos autorizó el libramiento de 269 pesos para los indios originarios de los

⁷³ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 26v.

⁷⁴ *Ibid.*, f. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, f. 25.

⁷⁶ Más adelante, al tratar sobre las cofradías, volveré sobre el punto.

⁷⁰ *Ibid.*, f. 50.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Más adelante proporcionaré pruebas de ello.

cuatro pueblos del repartimiento de Atun Yauyos, con el objeto de ayudarlos a pagar los Reales Tributos. Para nada se habló entonces de los forasteros.⁷⁷ Similarmente, el cacique principal de San Bartolomé de Huacho, Don Thomas de Villanueva Cano Samanamud, sostenía en 1784 que en su cuaderno cacical “[...] constaban} los repartimientos de tierras y huertas, hechos a los indios originarios y viudas del referido pueblo de San Jerónimo de Sayán [...]”.⁷⁸ En ningún momento se mencionó repartimientos de tierras para los forasteros. Los forasteros eran, en consecuencia, los miembros pobres de la reducción, que para subsistir habrían accedido a los Bienes de Comunidad de los originarios a través de contratos de arrendamiento celebrados entre unos y otros. De ahí que la tasa tributaria para ellos fuera menor que la de los originarios.

Sin embargo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX no siempre la calidad de forastero definió la exclusión respecto a las tierras de repartimiento de un pueblo. En ocasiones los forasteros podían alcanzar el *status* de originarios. Los indios del *ayllu* de trujillanos; uno de los nueve que conformaban la cabecera de San Bartolomé de Huacho, en Chancay, erigido en el siglo XVI con indios *mitmas* provenientes del norte del Perú⁷⁹, estaba compuesto en 1806 por indios no solamente trujillanos sino también por negros *malambos*. Según el procurador del común de San Bartolomé de Huacho, Rudecindo Alvarado, los *malambos* no eran forasteros, y menos los trujillanos “[...] {E}stos y aquellos {eran} unos mismos, porque teniendo sus familias fundadoras en lo que {entonces} resulta{ba} más de un siglo, ya en el día {era}n originarios todos los que compon{ía}n la comunidad; y así la repartición de tierras que {había} solicit{ado} se h{icier}a, deb{ía} ser indistintamente a los que no {tenía}n y h{ubiere}n necesidad de ellas, según la mente

de S.M.”.⁸⁰ El justicia mayor llevó a cabo el repartimiento de tierras entre trujillanos y *malambos*.⁸¹

El cambio de calidad de forastero a originario dependía de estar dispuesto y en posibilidad de pagar tasas tributarias más altas y de participar en las obras públicas de la parroquia. Esto habría dependido, a su turno, de cierto enriquecimiento a partir del comercio. En 1783, el alcalde y principales de San Jerónimo de Sayán llegaron a un acuerdo con el mestizo Timoteo Torres. Ante un escribano de la Ciudad de los Reyes dejaron sentado que “[...] ha{bían}n resuelto unánimes y conformes el cortar {el} litigio {que mantenían} bajo las condiciones siguientes. Que dicho don Timoteo se mant{uviera} en posesión de dichas tierras obligándose a satisfacer ocho pesos anualmente por las obligaciones que le podr{ían} corresponder. Pero siempre que est{uviesen} presentes los títulos y documentos por donde const{ara} que dichas tierras las compraron sus padres, y no pertene{cían} al común, las ha{bía} de quedar poseyendo sin la pensión de los ocho pesos expresados que se experimentar{an}. Que ínterin no presentase dichos documentos, además de los ocho pesos anuales se obliga{ba} Timoteo a concurrir por sí o por un peón a la limpia anual que se hac{ía} de la acequia del dicho pueblo. También ser{ía} de su obligación el que h{iciese} la contribución de dichos ocho pesos a mediados o fin de año, de cuya data dar{ía} recibo el común [...] y sólo con el hecho de presentar{...} {los títulos} al común queda{ría} exento de las obligaciones insinuadas, poseyendo quieta y pacíficamente como sus antepasados. En cuya propuesta y convenio asi{ntió} el común.”.⁸²

En suma, las reducciones indígenas de Lima en las postrimerías de la Colonia, eran microcosmos modelados por la desigualdad. El provenir o no de un antepasado prehispánico noble determinaba los *status* diferentes de los cuales gozaban los indios nobles y del común.

⁷⁷ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 31, hojas sueltas, 1745-1800.

⁷⁸ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, f. 107v.

⁷⁹ María Rostworowski, *Pachacamac, Obras Completas II*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

⁸⁰ AGN, Perú, Campesinado, Derecho indígena y Encomiendas, leg. 31, 1806-1817, cua. 611, f. 65.

⁸¹ *Ibid.*, f. 57.

⁸² AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 41-43v.

Los privilegios a los cuales los principales accedían por nacimiento; es decir, roles fiscales retribuidos, exenciones fiscales, acceso a tierras y fuerza de trabajo, los ubicaba por encima de los indios del común en la escala social local. Estos últimos no sólo debían conformarse con tener acceso a unas tierras y pastos de las que sus antepasados habían sido despojados por los conquistadores, sino que, a cambio, estaban obligados a afrontar el pago de los Reales Tributos y ceder su fuerza de trabajo en las obras públicas de la parroquia y en las *mitas*. Por otro lado, el tener ancestros fundadores en la parroquia determinaba una nueva división entre indios originarios y forasteros. Estos últimos tenían un *status* inferior respecto a los indios originarios. Los forasteros no tenían acceso directo a los Bienes de Comunidad y pagaban tasas tributarias inferiores a las de los originarios. Como se verá a continuación, las diferencias de *status* entre los indios principales y del común no tuvieron incidencia en la organización política de la parroquia. En cambio, el clivaje entre originarios y forasteros se proyectó directamente en el cabildo. Lo cual sugiere que el domicilio constituyó entre los indios de Lima un factor más poderoso que el parentesco en la definición de su identidad grupal.

EL CABILDO

El cabildo constaba de dos órganos de gobierno: una magistratura y una asamblea. Aquella no era una instancia de gobierno autónomo. En cambio, constituía la unidad mínima de la administración real. Como tal, el rey delegaba su autoridad entre sus miembros componentes, con el fin de que velaran porque los indios del común y principales vivieran civilizadamente y contribuyeran con el progreso material del imperio. La magistratura constaba de un alcalde y sus “ministros”; es decir, regidores, procurador y *quipucamayo*.⁸³ A veces figuraban también como miembros del cabildo

⁸³ AGN, Perú GOBII 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 14. Cabildo de Ica, Justicia Ordinaria Civil, leg. 1, cua. 1, f. 13. Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 107v-108. GOBII 35.313, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1778, cua. 389, ff. 2-2v.

alcaldes de campo, secretario y alguacil. Una de las funciones más importantes de los alcaldes era la de administrar justicia entre los indios, castigándolos cuando infringían las leyes y costumbres. En 1805, Manuel Ticse, alcalde depuesto del anexo de Ascensión de Huanza culpaba a la india Juana Alberta de “[...] las resultas y extorsiones que había entre los naturales de {su} pueblo [...] a causa de la venta pública que diariamente tenía dicha Juana Alberta de aguardiente; efecto que por todos los señores gobernadores est{aba} prohibido en estos pueblos por las malas resultas [...]”.⁸⁴ Como castigo, el alcalde mandó “[...] al regidor, alcalde del campo y a los ministros que embargaran el aguardiente que encontrasen, y habiendo hallado una botijuela, la misma que se remató de común acuerdo con los de {su} pueblo vendiéndose para una obra del coro de la iglesia del referido {su} pueblo y se pagó al maestro ensamblador”.⁸⁵ Los alcaldes también realizaban diligencias judiciales por orden de los justicias mayores de los distritos o partidos. En 1783 el alcalde de la parroquia de San Jerónimo de Sayán, dio fe de que “Incontinenti [...] pas{ó} a la casa y morada de Don Timoteo de Torres y le notifi{có} e hi{zo} saber el decreto que antecedi{a} en su persona quien lo oyó y entendió y para que const{ara} lo p{uso} por diligencia y por no saber escribir lo h{izo} a {su} ruego Juan Lino [...]”.⁸⁶ Además, los alcaldes actuaban como testigos de rigor en las memorias testamentarias de los indios. Su presencia las dotaba de legalidad. En 1768, el entonces alcalde de la parroquia de San Jeró-

⁸⁴ AGN, Perú, GOBII 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 13.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 45v-46. También en la Villa de Chancay se daban prácticas similares. En 1794 el alcalde Francisco Solano Gamarra junto con el regidor de naturales Lucas Gregorio, llevaron varios recados del justicia mayor a gente del pueblo. Ver: AGN, Perú, GOBII 45.576, f. 7. Asimismo, en 1744, de acuerdo al comisionado por el justicia mayor de Huarochirí, el alcalde de Chacla, Don Francisco Ninallali, tradujo su discurso ante los indios del repartimiento de ese nombre congregados en la *guayrona* de ese pueblo, con el fin de ser informados acerca del estado de sus finanzas en la Caja General de Censos de Lima. AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 30, 1733-1815, ff. 7v-8. Esa práctica probablemente constituyó una tradición vigente a lo largo del siglo XVIII.

nimo de Sayán, Joseph Narcisio, firmaba al final del testamento de la madre indígena del mestizo Timoteo Torres.⁸⁷

La administración de justicia consistía no solamente en velar por que los indios de la reducción se atuvieran a la legalidad y buenas costumbres. También implicaba promover los intereses del común y principales a través de “pedimentos” o solicitudes que los indios dirigían a los funcionarios reales de mayor rango, al representante del rey en suelo americano o incluso al rey. Sustentados en largos “memoriales” o crónicas de los hechos que los justificaban, esos pedimentos consistían en la solicitud de ciertos privilegios o exenciones en torno a los Bienes de Comunidad, el culto y las obras públicas. En 1814, “[e]l alcalde de la banda de arriba, Juan de Mata Carlos de la cabecera de San Juan de Matucana, asociado con el común [...]”⁸⁸ solicitó se les permitiera contar con un *tambo*. Asimismo, a finales del siglo XVIII, los “[...] alcaldes ordinarios y demás principales por sí y a nombre de la comunidad de [la] doctrina de San Cristóbal Guañec, parec[ieron] ante [S].M. con el debido rendimiento y dij[eron] que por cuanto hac[ía] dos años que se ha[bía] detenido la plata de los pastos de Cochas pertenecientes a es[a] comunidad, y por la falta no se ha[bía] colocado al Santísimo en es[e] pueblo en los referidos dos años por no haber otro ramo de donde se p[odían] costear aceite y cera para el culto divino; y que [entonces] [...] [les] ha[bía] entregado el señor juez subdelegado Don Joseph de Larrea la cantidad de 205 pesos y 7 reales con destino que h[abían] de entregar a la Caja de Censos, [...] [se] [les] ha[cía] preciso ocurrir al benigno caritativo pastoral de [S].M. [para que se] sirv[iera] certificar por las grandes faltas que ten[ían] en es[a] doctrina; [por] no tener colocado al Señor Santísimo, que siempre se manten[ían] con treinta pesos el aceite y la misa de renovación cada mes. Así mismo, carec[ían] de un sitio y su ara para las renovaciones de cada mes pues el que ha[bía] esta[ba] muy indecente,

⁸⁷ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, f. 7v.

⁸⁸ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 76, 1814-1815, f. 1.

y de ornamentos correspondientes para las funciones de Semana Santa y *Corpus*, en cuya virtud suplica[ban] a [S].M. se sirv[iera] certificar a continuación de es[e] pedimento las necesidades referidas que padec[ía] es[a] doctrina [...]”⁸⁹ Por otro lado, en 1807, Julián Ruiz, alcalde de la parroquia de San Juan de Lurigancho, solicitó al juez privativo de aguas “[...] se oblig[ara] a los hacendados del valle a proporcionar el personal suficiente para ejecutar la limpieza del camino real que la un[ía] con la ciudad y que se encontra[ba] en estado pantanoso debido a los desagües de las dichas haciendas que lo inunda[ba]n”⁹⁰ Ese funcionario real informó favorablemente e hizo extensiva la disposición para el cuidado de todos los caminos.⁹¹

Los pedimentos también tenían que ver con la fiscalidad. En 1786, Agustín Flores, alcalde del anexo de Huanaco, “[...] por sí y en nombre del común de indios de dicho pueblo, y atendiendo a su pobreza, [...] p[edía] y suplicaba] al Superintendente General de Real Hacienda [...] se sirv[iera] librar la providencia que conceptuase más oportuna mandando al subdelegado del partido de Yauyos que con ningún motivo ni pretexto precis[ara] ni oblig[ara] a los indios del pueblo de Huanaco [a] que [fueran] a servir al correo con su persona y mucho menos con sus mulas, atento a estar haciendo el entero de *mita* en la Villa de Huancavelica y demás pensiones a que esta[ban] afectos, a más de estar contribuyendo [con] el Derecho Real de Tributos sin tener aquellas tierras que prev[enía] Su Majestad se les repart[iera] a todo indio tributario [...]”⁹² Ese mismo año el virrey de Croix autorizó la exención en cuestión.⁹³

⁸⁹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 70, 1788-1813. Asimismo, En 1783, Lorenzo Mathías, alcalde de San Jerónimo de Sayán y Pedro Rojas, principal enterador de los Reales Tributos, a nombre del común de indios, pidieron tierras al corregidor. AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, f.47.

⁹⁰ AGN, Perú, GOBI 52.920, f. 6.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² AGN, Perú, GOBI 38.381, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 35, cua. 716, ff. 1-2. *Nota:* San Juan de Huanaco estaba bajo la jurisdicción de la provincia de Yauyos, pero, para la administración religiosa, era uno de los anexos de la doctrina de Arma, en Castrovirreina.

⁹³ *Ibid.*, f. 5v.

Por otro lado, los alcaldes cumplían funciones de policía, participando en la organización de las obras públicas que competían a sus reducciones. En este sentido, debían cuidar de que cada pueblo contribuyera con un número de trabajadores determinado por la costumbre. Pero eso no era todo. También velaban por los intereses de los indios en las juntas que los justicias mayores convocaban para tratar temas relativos a los trabajos, junto con los hacendados. En esos casos, los alcaldes iban acompañados del común de indios o por lo menos de una parte de él, de los principales y de un procurador general. En esas juntas se discutían aspectos importantes de la obra, como por ejemplo si se necesitarían más trabajadores que los usuales. “En la Ciudad de los Reyes del Perú, en catorce de octubre de mil setecientos setenta y cuatro años, estando en la casa del señor don Pedro Antonio de Echeverría, justicia, oidor de es{a} Real Audiencia y juez privativo de las aguas del río de Surco, los hacendados interesados en ella, conviene a saber, Don Cristóbal Francisco Rodríguez, director general de las temporalidades de los jesuitas expatriados por lo perteneciente a las haciendas de Villa y San Juan, el conde de Casa Dávalos, don Joseph Manuel de Tagle Isasaga, don Alberto Arzabe, don Sebastián de Lagos, Joseph Campo, los *alcaldes y común de indios de los pueblos de Santiago de Surco, San Pedro de los Chorrillos y Miraflores y Alberto Chosop, procurador general de los naturales [...]*”⁹⁴ se leyó un memorial de los indios y un escrito de su procurador relativo a la necesidad de pagar un jornal a los indios que concurrirían a las obras del río Surco y que excedían la cuota de brazos que por costumbre cada pueblo estaba obligado a dar.⁹⁵ En esa oportunidad, el procurador general Alberto Chosop sostuvo, en nombre del gobernador, alcalde, principales y común del pueblo de Surco que “[...] habiendo permanecido antes sujetos sólo a la costumbre de concurrir con seis u ocho hombres para las obras que en una y otra temporada se tenían

por indispensables a fin de dejar así satisfechos el cargo que al común de dicho pueblo como uno de los interesados de aquella agua le venía a resultar en la prorrata que se formaba de los costos que estos subsidios de limpias y habilitaciones de la toma llegaban a importar, siendo indefectible y muy regular la pronta paga que se les ministraba a todos los demás que excedían de aquel número y eran conducidos a las mismas obras en calidad de peones [...]”.⁹⁶

Pero los alcaldes no solamente intervenían en las juntas para coordinar los trabajos de limpieza de las acequias y defender los intereses de los indios de la parroquia. También tenía voz en las decisiones que se tomaban en ellas, a propósito de los repartimientos de agua.⁹⁷ Por otro lado, a los alcaldes de originarios también les competía organizar, esta vez independientemente de los justicias mayores y de los hacendados, el arreglo de los edificios públicos de la cabecera parroquial. Según el procurador general Alberto Chosop, refiriéndose a los indios de Santiago de Surco, los trabajos públicos a los cuales estaban obligados consistían en la construcción o reparo del cabildo y de la “[...] fábrica de la iglesia [...], {muchas veces} sin más incentivo que el de su devoción [...]”.⁹⁸

Hacia finales del siglo XVIII, como parte de las funciones de policía, los alcaldes se ocupaban de que los indios de su reducción participaran en la doctrina. En 1805, Manuel Ticse, alcalde depuesto del anexo de Ascensión de Huanza, se quejaba de que “[...] Juana Alberta {lo} calumnia{ba} diciendo que no h{abía} asistido a la misa, doctrina y salve, como e{ra} costumbre, lo cual e{ra} falso, como e{ra} público y notorio que {él} no h{abía} faltado en el cumplimiento de {su} obligación y mayormente en casos semejantes, pues los alcaldes deb{ían} dar ejemplo en dicha asistencia para que concurr{ier}an todos los hermanos del dicho {su} pueblo, pues de no asistir los alcaldes, no hubiera persona que concurre-

⁹⁶ *Ibid.*, f. 10.

⁹⁷ AGN, Perú, Cabildo de Ica, Justicia Ordinaria Civil, leg. 1, cua. 1, f. 8v.

⁹⁸ AGN, Perú, Campesinado, Derecho indígena y Encomiendas, leg. 28, 1789-1797, cua. 533, ff. 13v-14.

⁹⁴ AGN, Perú, Campesinado, Derecho indígena y Encomiendas, leg. 28, 1789-1797, cua. 533, ff. 12v-13. El subrayado es mío.

⁹⁵ *Ibid.*

ra en dichos actos”.⁹⁹ Por otro lado, los alcaldes también participaban en el establecimiento de los *tambos*¹⁰⁰ y escuelas, cuidando, además, de su buen funcionamiento. En 1799 el fiscal protector de indios recordaba que “[...] los alcaldes ha[bía]n de cuidar de que el preceptor cumpliera con sus deberes [...]”.¹⁰¹ El fiscal en cuestión recomendaba, asimismo, que “[...] los alcaldes [...] cuida[sen] {que} concurr[ieran] todos los indios párvulos que hubiere en toda la doctrina, y muy particularmente los que se encontrasen huérfanos [...]”.¹⁰²

Desde el siglo XVI, el establecimiento de escuelas para indios fue constantemente recomendado por los monarcas. La legislación indiana sancionaba el establecimiento de preceptores para la instrucción de los indios en la lengua castellana, como auxiliar en la enseñanza de la doctrina.¹⁰³ En 1693, una Real Cédula del 20 de diciembre mandaba que los justicias seculares cuidaran que los indios enviasen a sus hijos a las escuelas y a sus hijas a la doctrina, con el fin de ser instruidos en las obligaciones cristianas.¹⁰⁴ De acuerdo con Spalding, entonces el establecimiento de las escuelas debía realizarse en cada una de las parroquias del reino.¹⁰⁵ Lo mismo acontecía a finales del siglo XVIII. En 1799 el fiscal protector de indios mandó un oficio a los alcaldes de la parroquia de Santiago de Surco sobre el nombramiento de Sebastián Palomino como preceptor de primeras letras que se establecía “[...] en ese

pueblo de Santiago de Surco para la enseñanza de los jóvenes de su reducción [...]”.¹⁰⁶ También señala Spalding que a finales del siglo XVII no eran pocas las escuelas en los pueblos de indios.¹⁰⁷ En 1808 había escuelas en Santiago de Surco¹⁰⁸ y San Pedro de los Chorrillos¹⁰⁹ (Cercado de Lima); San Cristóbal Guañec¹¹⁰ (Yauyos); Chilca¹¹¹, Coayllo¹¹², Lunaguaná¹¹³ y Pacarán¹¹⁴ (Cañete).

Bajo la égida Borbónica, el establecimiento de las escuelas recibió un nuevo impulso, alimentado por el clima ideológico de la época. Los gobernantes entonces mandaron diseñar los procedimientos para la erección de las mismas y los indios tomaron conciencia de las ventajas que ello comportaba, gracias a la labor de difusión realizada por sus los procuradores generales. Además, En 1799, Isidro Vilca, procurador general de indios, a nombre del común de Santiago de Surco, hizo saber al fiscal protector de indios sobre la necesidad que tenían de una escuela de primeras letras. Más aún, sostenía que no era necesario prorratear el salario del preceptor entre los padres de familia, como sancionaban las leyes, porque el común contaba con el dinero necesario, depositado en la Caja General de Censos, por concepto de réditos de un principal de 73,516 pesos¹¹⁵. El Contador de esa institución confirmó los hechos, después de lo cual el fiscal autorizó el libramiento 25 pesos mensuales para el salario del profesor [...]”.¹¹⁶

Los alcaldes llevaban el nombre del preceptor propuesto por el común y principales ante el fiscal protector de la Real Audiencia, a través de

⁹⁹ AGN, Perú, GOBII 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 13.

¹⁰⁰ Más adelante detallaré este punto, de central importancia para la discusión de la participación de los indios en la economía colonial y el de la autonomía de los cabildos.

¹⁰¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817, f. 3.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Recopilación*, ley 18, ti. 1, lib. 6. Fr. Juan Joseph Matraya y Ricci, *El moralista filalethico americano o el confesor imparcial instruido en las obligaciones de su ministerio según los preceptos de la más sólida theología moral, conforme a las limitaciones indispensables en la América Española* (1819). Buenos Aires, Edición facsimilar, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1978, Reales Cédulas del 7 de julio de 1685 y 8 de agosto de 1686, pp. 264-266.

¹⁰⁴ Matraya, *El moralista*, p. 276.

¹⁰⁵ Karen Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 76-77.

¹⁰⁶ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817, f. 11.

¹⁰⁷ Spalding, *De indio*, pp. 76-77.

¹⁰⁸ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817, ff. 2-3.

¹⁰⁹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 78, 1807-1816.

¹¹⁰ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 79, 1815-1819.

¹¹¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 74, 1810-1816.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817, ff. 1-2.

¹¹⁶ *Ibid.*, ff. 2-3.

uno de los procuradores generales de indios. En 1800, el procurador general Isidro Vilca, señaló como maestro de la parroquia de Santiago de Surco a Don Sebastián Palomino y adjuntó sus respectivas probanzas, después de cuya revisión el fiscal recomendó la designación.¹¹⁷ También los jerarcas de la iglesia proveían su parecer al respecto y la Real Audiencia tomaba la decisión final, emitiendo el auto correspondiente para, después, informar a los alcaldes sobre el punto, a través de los justicias mayores. Eso es lo que sucedió alrededor de 1800 en San Pedro de los Chorrillos.¹¹⁸ Los preceptores eran españoles provenientes incluso de otros virreinos. En 1811, el de esa parroquia era oriundo de Bogotá, Nueva Granada.¹¹⁹ El salario mensual que recibían no sobrepasaba los 30 pesos. El fiscal protector de indios señaló en 1700 la cantidad de 25 pesos mensuales para el preceptor de la parroquia de Santiago de Surco.¹²⁰

Los preceptores vivían y realizaban sus labores en la casa de cabildo. El fiscal protector de indios señaló en 1799 “[...] para escuela la sala de cabildo {de Santiago de Surco} y [...] en él una pieza para la habitación del maestro [...]”.¹²¹ Recordaba, además, que sus funciones consistían en “[...] instruir a sus alumnos no sólo en los rudimentos de la escuela sino también en la cortesía y obediencia con que deb[í]an acatar a sus párrocos y demás jueces, inspirándoles también al reconocimiento de su soberano por los beneficios que les dispensa{ba} y, además, los condu{jera} a oír misa todos los días haciéndolos confesar una vez al mes y cantar en el día que les asignare la doctrina cristiana por las calles, no evitando en fin todo aquello que condu{jera} a su mejor ilustración y conocimiento para el Servicio de Dios y del Rey [...]”.¹²² En 1807 y según el preceptor de la escuela de Santiago de Surco, los indios aprendían a “[...] leer, escribir y contar y doctri-

na cristiana”¹²³. Todo esto en castellano. Prueba de la veracidad de esas palabras es que a finales del siglo XVIII el fiscal protector de naturales autorizó el libramiento de una cierta cantidad de dinero de la Caja General de Censos para la compra de “[...] cartillas, catones, tinta y papel [...]”¹²⁴, para la escuela de la parroquia de Santiago de Surco. Además, de acuerdo al preceptor de la parroquia de San Pedro de los Chorrillos, no solamente se les enseñaba a los indios a contar sino “[...] las cinco reglas de la aritmética”¹²⁵. Similarmente, ante la Real Cédula del 7 de agosto de 1807 que mandaba leer en todas las escuelas el libro *El Niño instruido por la Divina Palabra*, compuesto por Fr. Manuel de San José¹²⁶, el fiscal protector de indios recomendó en 1808 que se hicieran traer “... mil ejemplares, saliendo su costo por {entonces} de la masa común hasta que salido después el particular de cada obra se le pu{diera} cargar a cada pueblo el valor de las que necesitare”.¹²⁷ Acudían a la escuela los indios varones jóvenes de la parroquia. En 1817, Sebastián Palomino, preceptor de la escuela de la parroquia de Santiago de Surco, sostenía que entre 1807 y aquél año había enseñado a “[...] leer, escribir y contar y doctrina cristiana”¹²⁸ a 21 indios jóvenes casados y 32 solteros, y que 34 no habían asistido y 8 estaban muertos. La inasistencia la explicaba por las ocupaciones “[...] a que los padres los pon[í]an [...]”.¹²⁹

En lo tocante a la causa de hacienda, era responsabilidad de los alcaldes dar cuenta anualmente de las finanzas en torno a los Bienes de Comunidad “Menores” ante los justicias mayores. También debían rendir cuenta del destino dado al dinero provisto por la Caja General de Censos. Ese era el caso en la parroquia de Santiago de Surco en 1806.¹³⁰

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, ff. 2-3.

¹¹⁹ AGN, Perú, GOBII 54.981, f. 3.

¹²⁰ Matraya y Ricci, *El Moralista*, p. 511.

¹²¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 72, 1806-1808.

¹²² AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 72, 1806-1808.

¹¹⁷ *Ibid.*, ff. 8v-9.

¹¹⁸ AGN, Perú, GOBII 54.981.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 67, 1799-1817, ff. 2-3.

¹²¹ *Ibid.*, f. 3.

¹²² *Ibid.*, f. 9.

Hacia fines del siglo XVIII el repartimiento de tierras no era una función de los alcaldes. Los subdelegados eran quienes se encargaban de tomar las decisiones en torno a ello. Para hacerlo, se amparaban en las *Ordenanzas del Reino*¹³¹, designando a un perito o comisionado para inspeccionar el campo, hacer las mediciones correspondientes, repartir las tierras y otorgar posesión de las mismas. En 1784 el subdelegado de Chancay “[...] en atención de hallar{se} ocupado en varios asientos del Real Servicio y no poder pasar personalmente a la inspección y distribución que se solicita{ba} {comisionó al} capitán Don Joseph Guerra, persona que en {su} ausencia administra{ba} justicia en el pueblo de san Jerónimo de Sayán, con asistencia del gobernador del pueblo de San Bartolomé de Huacho. Siendo constante el exceso de tierra que t{enían} varios indios y la necesidad de que se acomod{asen} otros tributarios de iguales obligaciones, {el subdelegado mandó} asignar a cada uno de ellos cuatro *topos* de tierra que comprend{ía}n dieciocho mil cuatrocientos treinta y dos varas planas, por tener cada *topo* noventa y seis varas de longitud, y cuarenta y ocho de latitud. Una asignación se deber{ía} entender cuando las tierras {fueran} fértiles, del todo provechosas y con agua suficiente, pero si {eran} montuosas, flacas y quebradizas, se les deb{ía} asignar en lugar de los cuatro *topos*, seis a cada tributario, y concluida la medida y distribución sin agravio, ni vejación alguna, se les da{ría} la posesión en el modo que acostumbra{ba}n [...]”¹³²

Sin embargo, la repartición y posesión de tierras no eran procedimientos realizados por fuera del sentir y de los intereses de los indios, sino que estos participaban activamente. En 1806 el procurador general de indios Vicente Ximénez Ninavilca, a nombre del común de trujillanos del pueblo de San Bartolomé de Huacho, sostenía que el común había nombrado al cacique Don Tomás Samanamud y al procurador Rudecindo Alvarado, como peritos, quienes intervendrían en un repartimiento de tierras que tenían pendiente. El justi-

cia mayor debía nombrar de oficio a otro perito.¹³³

Antes de las Reformas Borbónicas, había sido función de los caciques repartir y dar posesión de las tierras de repartimiento, acompañados por los miembros del cabildo. Don Thomas de Villanueva Cano Samanamud, cacique gobernador del repartimiento de San Bartolomé de Huacho, en Chancay, sostenía en 1784 que “[...] consta{ba} del cuaderno cacical del repartimiento de tierras y huertas, que en este dicho pueblo [de San Jerónimo de Sayán] repartió {y} posesionó a los contenidos en las partidas mientras Don Lorenzo Cano Samanamud, {su} padre, cacique y gobernador que fue de este repartimiento, el año pasado de mil setecientos cincuenta y dos [...]”¹³⁴. Y no solamente lo decía el cacique principal, sino también los principales y alcalde de la cabecera de San Jerónimo de Sayán, para quienes “[el] repartir tierras del común, e{ra} propio de los caciques y gobernadores, y siendo ese su cuidado, lo que en sus libros se describ{ía} e{ra} sin disputa de la comunidad que gobiernaban)”¹³⁵. En 1736, también en la cabecera de San Jerónimo de Sayán, el cacique principal del repartimiento de San Bartolomé de Huacho, en Chancay, Don Diego de Alcalá, hizo su labor al lado del alcalde Joseph Felipe Muñoz.¹³⁶

La posesión de las tierras repartidas consistía en un ritual. En la cabecera de Canta, hacia 1789, Don Pedro de Aspilcueta, comisionado del subdelegado “[...] le dio posesión de {las tierras} a Alonso Pariasca real, actual, corporal, *iure, domini vel cuasi* sin contradicción ni oposición de persona alguna, tomándolo de la mano, paseándolo por dichas tierras, haciéndolo tirar piedras y ejecutar otros actos indicantes de dominio, y diciendo ‘posesión, posesión’ se concluyó es{e} acto a presencia de los testigos que lo fueron Jacinto Medrano y Antonio Arenas [...]”¹³⁷.

¹³¹ Tomás de Ballesteros, *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú* (1685). Lima 1852.

¹³² AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, f. 34.

¹³³ AGN, Perú, Campesinado, Derecho indígena y Encomiendas, leg. 31, 1806-1817, cua. 611, f. 56.

¹³⁴ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 108v-109.

¹³⁵ *Ibid.*, ff. 121-122v.

¹³⁶ *Ibid.*, f. 40.

¹³⁷ AGN, Perú, GOBII 39.414, antes Campesinado, Derecho indígena y Encomiendas, leg. 24, 1789, cua. 439, ff. 1, 5, 11-14.

Por otro lado, los alcaldes de originarios y forasteros contaban con una serie de ministros encargados de ayudarlos en sus tareas, cuya jurisdicción se habría extendido, respectivamente, sobre los indios de la reducción entera. En lo que respecta a los regidores, estos cumplían órdenes de carácter judicial, emitidas por los alcaldes. En 1805 Manuel Ticse, alcalde depuesto del anexo de Ascensión de Huanza, sostenía que era “[...] cierto que mand[ó] al regidor, alcalde del campo y a los ministros que embargaran el aguardiente que encontrasen, y habiendo hallado una botijuela, la misma que se remató de común acuerdo con los de {su} pueblo vendiéndose para una obra del coro de la iglesia del referido {su} pueblo y se pagó al maestro ensamblador”.¹³⁸ Los regidores también habrían estado encargados de visitar periódicamente los *ayllus* de la reducción, con el objeto de vigilar la buena conducta de los indios y, en caso de encontrar problemas, reportárselo a los alcaldes. Eso es lo que sugiere el término quechua para ese oficio; *llacta tokrikuna* o “los que miran por el pueblo”. *Tokrini tokricuni* significa estar a la mira, atalayar y prevenir los daños. También significa tener cuidado, o estar a cargo de un grupo de personas.¹³⁹

El *quipucamayo* era el notario del cabildo y su cargo, a diferencia de los demás, era el único vitalicio. En 1778, y según el *quipucamayo* saliente de la parroquia de San Pedro de los Chorrillos, Thomas Collazos, los alcaldes eligieron ilícitamente al nuevo *quipucamayo*, pues “[...] los nuevos alcaldes carec[ían] de facultad para [...] hacerlo...”.¹⁴⁰ Sin embargo, según el corregidor del Cercado de Lima, por ordenanza 1^a. Tít. 1 de las del Reino, los *quipucamayocs* podían ser elegidos a perpetuidad, siempre y cuando fueran hábiles. En caso de no serlo, se debía proceder a nueva elección al momento de elegir alcaldes y demás oficios de cabildo. Añadía, además “[...] que en el manejo de estos cargos ha[bía] mucha variedad porque en los más pueblos de {su} ju-

risdicción se el[egían] estos cargos anualmente [...]”.¹⁴¹

El procurador o *bucha pituik*¹⁴², en quechua, era el encargado de las diligencias judiciales que los *ayllus*, pueblos o parroquias llevaban adelante en torno a problemas sobre todo de índole territorial, los cuales surgían entre los *ayllus* o pueblos y entre estos y los hacendados. En concreto, debía representar al común y principales ante los diferentes juzgados y reunir el dinero necesario para llevar los litigios a buen término. En 1795, Juan Aguilar, procurador de la comunidad de indios de la parroquia de Santiago de Surco reflexionaba sobre la solicitud del fiscal a propósito de darle “[...] cuenta de los cobros que por recibos ha[bía]n entrado en {su} poder, de los que ha[bía]n satisfecho los arrendamientos de las tierras de comunidad, cuyo producto ha[bía]n servido para el sostenimiento de los gastos [...]”.¹⁴³ Isidro Vilca, procurador general de indios, precisaba que esos cobros se limitaban a la cantidad de un real por cada peso de los arrendamientos practicados sobre las tierras de comunidad.¹⁴⁴ Además, debían estar supervisados por uno de los procuradores generales de naturales que existían en la Real Audiencia de Lima. En 1795, Francisco de Paula Paez, “[...] abogado de la comunidad del pueblo de Santiago de Surco daba fe de haber “[...] recibido de mano de Juan de Aguilar {procurador de} la comunidad del pueblo de Surco, con intervención de su procurador general Isidro Vilca, la cantidad de cincuenta pesos para hacer{se} cargo de las distintas causas que el expresado común t[enía] pendientes y dirigir su defensa [...]”¹⁴⁵.

Finalmente, en lo tocante al alguacil, éste era el encargado de apresar a los indios de la reducción que infringían la ley, y de llevarlos a la cárcel de la cabecera parroquial. En quechua, el término para ese oficio es el de *huatay camayoc* y *huatay huaci* quiere decir cárcel.¹⁴⁶

¹³⁸ AGN, Perú, GOB11 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 13.

¹³⁹ González Holguín, *Vocabulario*.

¹⁴⁰ AGN, Perú, GOB11 35.313, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, cua. 389, 1778, f. 1v.

¹⁴¹ *Ibid.*, ff. 2-2v.

¹⁴² González Holguín, *Vocabulario*.

¹⁴³ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 64, 1795-1798, f. 1.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, f. 2.

¹⁴⁶ González Holguín, *Vocabulario*.

A diferencia de los roles fiscales reservados a los principales, el desempeñarse como alcalde, regidor, *quipucamay* y procurador no implicaba ningún privilegio económico, salvo en el último caso. En lo que se refiere al procurador, era costumbre otorgarle algunas porciones de tierras de repartimiento. El cacique principal de la parroquia de San Bartolomé de Huacho, Don Tomás de Villanueva Cano Samanamud, en 1784 dio cuenta de los repartimientos de tierras hechos por su antecesor, Don Diego Cano Samanamud Paico, en 1736. Entre las tierras repartidas entonces figuraba una huerta con ochenta y siete pies de paltos, de los que le tocaban “[...] a{l}l {procurador} Felipe Muñoz [...] dieciocho pies [...]”¹⁴⁷. Es probable que prácticas como esta siguieran vigentes durante la segunda mitad del siglo XVIII. Por otro lado, si existían privilegios extra-económicos para los miembros del cabildo, estos eran solamente para el alcalde, quien estaba exonerado de las azotainas con las cuales los justicias mayores podían castigar a los indios. Manuel Ticse, alcalde depuesto del anexo de Ascensión de Huanza, se lamentaba en 1805 de que “[d]icho señor gobernador sin dar{l}le lugar, ni atender a los justos motivos que tuv{o}, ni menos probar{l}le causa alguna en {su} proceder, {lo} mandó a la caballeriza y castigó cruelmente, *no como a juez ordinario*¹⁴⁸, sino como al reo más delincuente y después en la cárcel de Chaclacayo”.¹⁴⁹

En ocasiones los roles de alcalde y procurador se fundían en uno solo. En un documento de 1784 se menciona a Felipe Muñoz como alcalde y como procurador de la parroquia de San Bartolomé de Huacho.¹⁵⁰ También podía darse que el alcalde fuera, simultáneamente, el cacique principal recaudador de tributos de un repartimiento dado. En 1783, por ejemplo, Don Juan Alberto Rojas era principal cobrador de los Reales Tributos de Chancay y alcalde de la parroquia de San Jerónimo de Sayán.¹⁵¹ Probablemente esos

traslajos de funciones se debieron a que la reducción era pequeña, demográficamente hablando, y no obedecieron, necesariamente, a un ansia de concentración del poder político y económico por parte de los principales, como sostiene Spalding.¹⁵² A fines del siglo XVIII eran alcaldes de la parroquia de San Juan de Ica los tributarios Gabriel Florindez y Silvestre de la Cruz Tataje¹⁵³ y los requisitos para serlo consistían, únicamente, en pertenecer a la reducción y llevar una conducta “arreglada”; es decir, que se tratara de padres de familia responsables y comprometidos con las obligaciones demandadas por el común de la parroquia y por el rey.¹⁵⁴ Además, el hecho que los alcaldes y sus ministros fueran parte de la maquinaria administrativa de la monarquía española en el continente americano y que no recibieran retribución alguna por ello, conduce a pensar que el desempeño de tales oficios constituía no un privilegio sino un deber, tanto para principales como tributarios. El cumplimiento de ese deber por parte de los indios habría estado motivado por dos cosas. Primero, por un valor que formaba parte de la tradición republicana, según el cual la naturaleza humana florece a través de la participación política¹⁵⁵. Segundo, por la creencia en la legitimidad de la autoridad real. Que en ocasiones los indios actuaran conforme a sus apetencias personales y no a un ideal de buen gobierno, es algo que probablemente tuvo que ver más con sus personalidades que con el funcionamiento cotidiano del cabildo de indios. La documentación disponible sobre la organización política de los pueblos de indios es muy exigua y, sobre todo de índole judicial. Por consiguiente, es comprensible que la temática central esté referida a los momentos en que no funcionaban correctamente. No tiene sentido deducir de ello despotismo alguno como característica estructural de la política indígena. Al contrario, como se verá a continuación, los cabildos eran asociaciones con rasgos marcadamente democráticos.

¹⁴⁷ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 107v-108.

¹⁴⁸ El subrayado es mío.

¹⁴⁹ AGN, Perú, GOB11 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 13.

¹⁵⁰ AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 23, 1783-1785, cua. 409, ff. 40, 107v-108.

¹⁵¹ *Ibid.*, f.35.

¹⁵² Spalding, *De indio*, p. 72.

¹⁵³ AGN; Perú, GOB11 45.588.

¹⁵⁴ AGN, Perú, GOB11 51.861, f. 20v.

¹⁵⁵ Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*. Alianza Editorial, 1998, p. 90.

La representación

Como sostiene Spalding, en el siglo XVII, Felipe III mandó que cada pueblo indio tuviera un alcalde seleccionado por su propia población; siendo dos y dos regidores donde hubiesen ochenta o más casas.¹⁵⁶ Sin embargo, la representación proporcional que Spalding describe no fue la única institución que imperó en Lima, sino que coexistió con otra de carácter territorial. Esta costumbre formaba parte de la tradición republicana y consistía en que los indios de cada banda contaran con sus propios representantes. De ahí que en cada reducción hubieran un cabildo de originarios y otro de forasteros, cada uno con un alcalde, dos regidores, un procurador, un *quipucamayoc* y un alguacil. Cuando la reducción era muy grande, los alcaldes se multiplicaban, designándose adicionalmente a uno o más, cuyas jurisdicciones se extendían, asimismo, sobre los indios originarios de uno o más anexos. Los forasteros, al ser su número reducido y haberse concentrado sobre todo en las cabeceras, no habrían enfrentado la necesidad de multiplicar el rol de alcalde. En 1797 en el curato de Nuestra Señora de Huamantanga existían dos alcaldes.¹⁵⁷ Además, había un alcalde a cargo de los anexos de Rauma, Sumbilca, Marco y Huandaro.¹⁵⁸ A finales del siglo XVIII, habían dos alcaldes en la parroquia de San Juan Bautista de Ica: uno para los originarios y otro para los forasteros.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Spalding, *De indio*, p.75.

¹⁵⁷ AGN, Perú, GOBI I 46.644. Similarmente en 1805 había dos alcaldes en la cabecera Coayllo. Ver AGN, Perú, Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, cua. 604. En 1790, en San Pedro de Casta había dos alcaldes en los *ayllus* de Llacapas y Llavecacas en que se dividía la cabecera de San Pedro de Casta, y un alcalde en el pueblo anexo de San Pablo de Chauca. Ver, AGN, Perú, GOBI I, 40.445. Entre 1814 y 1815 en la cabecera de San Juan de Matucana había dos alcaldes; uno para cada una de las parcialidades o bandas en que aquella se dividía. Ver AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 76. También por esos años en la cabecera de San Cristóbal de Guañec había dos alcaldes. Ver AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 79, 1815-1819. Asimismo, en la cabecera de Santa María Magdalena de Supe y hacia 1794 había dos alcaldes. Ver, AGN, Perú, GOBI I 44.570.

¹⁵⁸ AGN, Perú, GOBI I 46.644.

¹⁵⁹ AGN, Perú, GOBI I 45.588. Conviene señalar que la estratificación socio-económica de la parroquia implicó, por lo menos hacia fines del siglo XVIII, que hubiera dos categorías de principales encargados de la recaudación de los Reales Tributos: una para los

La representación entre los indios de las postrimerías de la colonia no era la misma de nuestros días. Bajo el Antiguo Régimen, los representantes no eran elegidos a través de comicios libres y competitivos, en los cuales los individuos optan por alternativa que más les complace. Al contrario, el proceso de selección obedecía a criterios tradicionales como la suerte, el turno y la representación natural, los cuales operaban a través de mecanismos como el sorteo, la rotación de los cargos o el nombramiento de individuos socialmente notables. Además, bajo el Antiguo Régimen, los representantes estaban ligados a sus bases no mediante un voto de confianza sino de un mandato imperativo que, de no cumplirse, daba pie a la revocación. Ávila señala como característica adicional de la representación en esa época, un marcado carácter no democrático y sustenta esa proposición en el hecho que el proceso de selección requería la confirmación del monarca.¹⁶⁰ Sin embargo, confirmar no quiere decir imponer la propia voluntad. A través de la confirmación de los magistrados lo que hacía el rey era sancionar el componente democrático de la tradición republicana. Y lo hacía en la medida que *todos* los padres de familia, fueran nobles o no, accedían a las magistraturas, a través de la institución del “turno”, al igual que en el Mundo Antiguo. En Grecia, como señala Manin¹⁶¹, la democracia directa implicó un conjunto de instituciones de corte representativo subordinadas, no obstante, a los valores democráticos; es decir, que no fomentaban la desigualdad.¹⁶² El mecanismo del turno garantizó que todos los ciudadanos tuvieran la oportunidad de acceder a un conjunto de roles políticos valiosos para una sociedad en la que el ideal de humanidad se lograba a través del ejercicio de la política.¹⁶³

originarios y otra para los forasteros. Estos últimos tal vez fueron los caciques de favor criollos y mestizos, cuyo número, según nota O’Phelan, se habría incrementado tras la rebelión de Túpac Amaru. Ver: O’Phelan, *Kurakas*, pp. 19-42. Probablemente ese incremento se debió a las reformas en el sistema tributario indígena introducido por entonces.

¹⁶⁰ Alfredo Avila, *En nombre de la Nación. La formación del gobierno representativo en México*. Taurus-Cide, México 2002, p. 30

¹⁶¹ Manin, *Los principios*.

¹⁶² *Idem.*, p. 58.

¹⁶³ *Idem.*

Desde el siglo XVI hasta bien entrado el XVIII, la legislación indiana reguló la selección de los magistrados en los cabildos indígenas. Como Spalding ha indicado, tanto el alcalde como sus ministros, a excepción del *quipucamayoc*; cuyo cargo era vitalicio, debían ser seleccionados anualmente por el cabildo cesante, sin posibilidad de volver a ejercer el cargo,¹⁶⁴ siendo los justicias mayores los encargados de convocarlas, simultáneamente, entre los originarios y forasteros de las reducciones de todo su distrito o partido. En 1799 el subdelegado de Ica mandó citar “[...] inmediatamente a los respectivos *cabildantes*¹⁶⁵ de los pueblos de indios de este distrito para que precisa e indispensablemente verificara[n] las elecciones correspondientes al presente año”.¹⁶⁶ Con ese fin comisionó a “Juan García Algorta. Caballero del Orden de Santiago, coronel de milicias disciplinadas de la Villa y puerto de Pisco y alcalde ordinario por su majestad”.¹⁶⁷ Según el mismo subdelegado, el término de cabildantes se refería a “[...] los alcaldes y ministros de los pueblos de Anan, Santiago de Luren, Señora Santa Ana y San Juan [...]”.¹⁶⁸ Agregaba que “[...] la elección ordenada y de que se habla[ba] debía] practicarse por los alcaldes y regidores del año anterior y en la forma prevenida en la Ordenanza [...]”.¹⁶⁹ La *Ordenanza* introdujo como novedad en las elecciones de los indios la presencia del subdelegado como condición de su validez.¹⁷⁰ Una vez que los cabildantes tomaban su decisión, el justicia mayor la confirmaba.¹⁷¹ El de Huarochirí se refería en 1805 al alcalde “[...] que fue nombrado con este cargo, y [había] confirm[ado] a principios de este año [...]”.¹⁷²

Los cabildantes, sin embargo, no decidían por ellos mismos a sus sucesores. Los indios del común de cada pueblo elaboraban sus propias

propuestas, para que a partir de ellas, los funcionarios salientes seleccionaran a los alcaldes y ministros entrantes. En 1803 los indios de San Juan Bautista de Ica propusieron “[...] para alcalde de nativos: Joseph Tipismana, regidor mayor; Juan Reyes Moran, Regidor menor; Pedro Quijayte, alguacil; Martincha, procurador; Joseph Gabriel Florindez, secretario; José Gregorio Muñoz [...] La de forasteros, para alcalde: José Ignacio Quispe, regidor mayor; José Alonso Chacalcage, regidor menor; Pedro Puma, alguacil; Mariano de la Cruz, procurador; Pascual Pérez, secretario; Francisco Villanueva [...]”.¹⁷³ Dos referentes guiaban la conducta de los cabildantes. Primero, que se tratara de indios de conducta “arreglada”. Segundo, y más importante, que se tratara de indios provenientes del pueblo al cual le tocaba el turno. En Lima “turnarse el cargo u oficio” significaba que un año fueran los indios de la cabecera los que fungieran como alcaldes y ministros, otro año los de uno de los pueblos anexos y así sucesivamente. Esto se desprende del repudio que manifestaban los indios de Ica en 1800 ante la vinculación de las varas a un grupo de la reducción¹⁷⁴. Ese monopolio de los oficios podía lograrse haciendo uso de la amenaza de coacción física y de las relaciones de patronazgo establecidas entre los alcaldes y ministros de turno con los justicias mayores, protectores y escribanos de partido y miembros de los cabildos de españoles. Lo que motivaba esas acciones eran intereses económicos comunes y ansias de dominación. En 1800, los alcaldes y ministros de San Juan Bautista de Ica y los indios de la reducción que los apoyaban, no solamente mantenían relaciones de compadrazgo con el subdelegado, el escribano de partido, el protector de naturales del partido, los alcaldes y regidores de los cabildos de españoles sino que, además, estaban armados.¹⁷⁵ El comerciante y regidor de españoles de la ciudad de Ica, Don Antonio Arnao, compadre a su vez del subdelegado, proporcionaban a los indios de San Juan Bautista bienes a crédito y los alcaldes

¹⁶⁴ Spalding, *De indio*, p. 74.

¹⁶⁵ El subrayado es mío.

¹⁶⁶ AGN, Perú, Cabildo de Ica, Justicia Ordinaria Civil, leg. 1, cua. 1, f. 2v.

¹⁶⁷ *Ibid.*, f. 8.

¹⁶⁸ *Ibid.*, f. 5v.

¹⁶⁹ *Ibid.*, f. 9v.

¹⁷⁰ *Ordenanza de Intendentes* (1783), pp. 16-17.

¹⁷¹ AGN, Perú, GOBII 51.861, f. 5v.

¹⁷² AGN, Perú, GOBII 61.1653, antes Campesinado, Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 30, 1805, cua. 602, f. 14v.

¹⁷³ AGN, Perú, GOBII 51.861, ff. 1v-2.

¹⁷⁴ AGN, Perú, GOBII 51.861.

¹⁷⁵ *Ibid.*

del pueblo servían de cobradores.¹⁷⁶ En 1802 Los indios desplazados de San Juan Bautista de Ica sostuvieron, a través de Isidro Vilca, procurador general de indios, que “[...] si se tolerase este desconcierto el año subsiguiente saldrían otros electos y relacionados con esta misma familia y, por consiguiente, habría un reiterado y sucesivo enlace de nombramientos de alcaldes dependientes unos de otros; de forma que *nunca saldría el turno de ellos*¹⁷⁷, ni en el pueblo de San Juan dominaría otra cosa que el partido, la perturbación, discordia e inquietud.¹⁷⁸ Del testimonio de los indios de Ica citado, se desprende, además, que, al igual que sucedió entre los griegos, la institución del turno y los valores igualitarios de los cuales derivaba, dotaban de estabilidad al cabildo y a la organización política más amplia en la que estaba enmarcado. Lo que garantizaba el turno era que los ciudadanos aprendieran a mandar y a obedecer. Como señala Manin, la alternancia de esas experiencias garantizaba la existencia de buenos ciudadanos y magistrados legítimos.¹⁷⁹

Las asambleas

Como en la antigua Grecia, en los cabildos de indios de Lima, tanto de originarios como de forasteros, las magistraturas coexistieron con un segundo órgano de gobierno, en el que participaban los magistrados y los indios padres de familia: la asamblea. Y era para referirse a ella, que entonces se habría utilizado el término quechua *camachinacuni*; o “hacer cabildo”.¹⁸⁰ Existían varios tipos de asambleas que, por los asentamientos implicados y la naturaleza de los asuntos tratados, pueden clasificarse en dos grupos. En el primero, se encuentran las asambleas de parroquia, pueblo (cabecera o anexos), bandas (originarios o forasteros) y *ayllus* orientadas a tomar decisiones en torno la administración de justicia, hacienda y policía. En 1797 el ayudante

de uno de los procuradores generales de naturales, Silvestre de Mendoza, sostenía que había “[...] recib{ido} del procurador Isidro Vilca seis pesos del viaje que hi{zo} al pueblo de Surco a la asistencia del cabildo que hicieron los alcaldes y el común de dicho pueblo sobre tratar varios puntos pertenecientes al dicho común, y principalmente sobre la distribución del dinero que se exhibió en la Caja General de Censos de la cobranza del real de cada peso de los interesados en las tierras que ocupa{ba} Don Pedro Tamariz [...]”.¹⁸¹ En las asambleas de parroquia participaban todos los indios padres de familia de la reducción, porque los asuntos tratados les competían a todos por igual. En las restantes, se trataban temas de interés particular a la cabecera, uno de los anexos o bandas o *ayllus*, razón por la cual solamente acudían los indios padres de familia del asentamiento implicado. En todos los casos, las asambleas eran organizadas por los alcaldes y sus ministros quienes, posteriormente, debían velar por que los acuerdos tomados en ellas fueran puestos en práctica.

Un segundo grupo está constipado por las asambleas orientadas a tomar decisiones en torno al culto. En estos casos participaban los indios cofrades y la asociación de la cual formaban parte era la cofradía. Los términos de cofrade y cofradía antes que referirse a algo diferente a los indios padres de familia originarios y forasteros de la parroquia o de uno de sus pueblos, bandas o *ayllus* componentes, aludía a la naturaleza religiosa del vínculo que los unía. Por otro lado, las instituciones que daban cuerpo a esa asociación escapaban a lo sancionado por la legislación indiana en materia de cofradías. Según aquella, el objetivo de las cofradías era proporcionar un seguro contra la muerte, ayudar espiritualmente a los moribundos y financiar el culto. Sus finanzas debían estar sujetas a la vigilancia de los párrocos. También debían contar con una constitución escrita, debidamente aprobada por las autoridades eclesiásticas y seculares. Sin embargo, en Lima, a lo largo de la segunda mitad

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ El subrayado es mío.

¹⁷⁸ AGN, Perú, GOBII 51.861.

¹⁷⁹ Manin, *Los principios*, p. 43.

¹⁸⁰ González Holguín, *Vocabulario*.

¹⁸¹ AGN, Perú, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 64, 1795-1798, f. 25.

del siglo XVIII, la mayor parte de cofradías indígenas, llamadas también piadosas memorias, se orientaban únicamente a organizar y financiar las fiestas religiosas de la parroquia, pueblo, banda o *ayllu*. Además, no estaban legalmente erigidas y el manejo financiero era un asunto exclusivo de los indios. Don Ramón de Forcelledo, subdelegado del partido de Yauyos, sostenía en 1797 que “[...] ninguno de cuantos libros y documentos se [l]e presentaron [por los alcaldes, principales y mayordomos del partido] ha[bí]a real permiso ni otro requisito legal de tales cofradías, y e[ra] visto también que todas fueron establecidas por disposición de los mismos curas, para acrecentar las obvenciones [...]”.¹⁸² Forcelledo añadía que los indios cooperaban con los curas en el establecimiento de aquellas porque “[...] de aquí se origina[ba]n las fiestas [...]”.¹⁸³ El mismo funcionario sostenía que todas las cofradías de ese partido tenían de principal “[...] trece mil trescientos cuarenta y tres pesos y siete reales, cuya cantidad (a excepción de los cuatrocientos pesos de la de Nuestra Señora del Rosario de Omas) se halla[ba] distribuida en poder de las respectivas gentes de los pueblos [...] que se d[e]c[í]a la tenían para redituvar [...]”.¹⁸⁴

En las parroquias de Lima de finales del siglo XVIII existían por lo menos dos clases de cofradías, de acuerdo al tipo de celebración que las inspiraba y a los asentamientos implicados. En el ámbito parroquial, existían cofradías dedicadas al culto del santo patrono, al de “Nuestro Amo y Señor Sacramentado” y a la celebración de las festividades de Semana Santa y Corpus. Todas ellas implicaban la participación de los indios de la reducción entera. En estos casos la Caja General de Censos les reservaba una pequeña partida de dinero proveniente de los Bienes de Comunidad para sufragar una parte de la cera que se utilizaba para el alumbrado. En 1795 los mayordomos de la parroquia de Santiago de Surco que corrían con la fiesta del apóstol Santiago, una vez autorizados por el virrey, declararon haber recibido

50 pesos de la Caja General de Censos con ese fin, provenientes del arrendamiento de los *tambos* de Santiago de Surco y San Pedro de los Chorrillos¹⁸⁵. En 1782 el párroco de la doctrina de Santo Domingo el Real de Chíncha certificaba que “[...] Francisco Yataco y Joseph Jiménez Díaz [eran] los mayordomos de Nuestro Amo y Señor Sacramentado, los que ha[bí]an servido es[te] presente año la cofradía que se destina[ba] a este culto, por lo que se hac[í]an acreedores a percibir los 75 pesos que se destina[ba]n en esas Reales Cajas en satisfacción del rédito que correspond[í]a al principal [...]”.¹⁸⁶ El cura de la parroquia de San Cristóbal Guañec certificaba en 1782 “[...] que para cobrar y percibir lo perteneciente a dicha doctrina por razón de réditos del censo impuesto a su favor, y de las doctrinas de Ayaviri y Omas, entre quienes se repart[í]a, por iguales partes, el producto de dicho censo, para con él costear la cera que se gasta[ba] en los días de Jueves Santo y Corpus Cristi, se ha[bí]a nombrado a Miguel Sánchez mayordomo de la iglesia de dicha doctrina de San Cristóbal Guañec [...]”.¹⁸⁷

Por otro lado, los indios de cada pueblo, ya fuera cabecera o anexo, tenían una cofradía dedicada a su propio santo patrón. Simultáneamente, esos pueblos poseían tantas cofradías dedicadas a los diferentes santos y advocaciones del panteón judeo-cristiano como *ayllus* los componían, siendo unas de originarios y otras; de forasteros. El cura de la parroquia de Hatun Yauyos, Benito Díaz, sostenía en 1797 que las veintinueve cofradías o piadosas memorias creadas por los indios *y cholos*¹⁸⁸ de su doctrina “[...] se establec[í]an por los dichos indios “[...] junt[ándose] una parcialidad o *ayllu*... [...]”.¹⁸⁹

Por lo menos una vez al año, los alcaldes y sus ministros organizaban las asambleas de cofrades de la parroquia, los pueblos, bandas y *ayllus*

¹⁸⁵ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 61, 1791-1795, ff. 4-5.

¹⁸⁶ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 31, 1745-1800.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ El subrayado es mío. El término *cholo*, al parecer, se refería al forastero, ya fuera de otra reducción o grupo étnico.

¹⁸⁹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 6.

¹⁸² AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 1v.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, ff. 45-45v.

para tomar decisiones a propósito de los mecanismos de financiamiento del culto y su gasto, así como para elegir a los mayordomos. Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos, sostenía en 1800 que los principales de las cofradías de ese partido “[...] se halla{ban} distribuid{os} en poder de las respectivas gentes de los pueblos quienes anualmente se junta{ba}n o congrega{ba}n por hermandades y forma{ba}n sus cuentas con los alcaldes, distribuyendo de nuevo la plata entre aquellos mismos, que se d{e}c{í}a la tenían para redituar. Y cuando ha{bía} alguna cantidad algo crecida, delibera{ba}n hacer algunas alhajas u ornamentos para las imágenes a que esta{ba} dedicada [...]”.¹⁹⁰ El cura de la parroquia de San Cristóbal Guañec sostenía en 1797 que “[...] tomando dos mayordomos nombrados por el común todos los años [...] celebra{ba}n la fiesta [...]”.¹⁹¹ La selección de los mismos se habría realizado a través del mecanismo de la rotación de cargos; al igual que entre los magistrados. En el mayordomo recaía la responsabilidad de llevar a la práctica los mecanismos en torno al financiamiento del culto sancionadas por la asamblea. Se trataba de una carga onerosa. En 1800, el fiscal protector de naturales se lamentaba de la intolerable carga que en Yauyos “[...] se impon{í}a a los mayordomos de las fiestas [...], queda{n}do muchos de ellos arruinados, cuando con regular las fiestas y moderar sus costos p{o}d{í}an remediarse estos daños [...]”.¹⁹²

La ruina de los mayordomos provenía no de sufragar de su propio bolsillo la vida cultural de su asentamiento, sino del tiempo que tenían que invertir en reunir el dinero necesario para ello,

¹⁹⁰ *Ibid.*, ff. 45-45v. Asimismo, en 1794, los alcaldes, principales y común de indios de Supe reunidos “[...] deci{dieron} [...] en atención a tener todo {su} común tierras suficientes para {sus} sembrados [...], unánimes y conformes, entregárselas y cedérselas a Don Antonio Flores, asistente en es{e} lugar por los días de su vida bajo la calidad expresa y condición de que no satisficiera cantidad alguna por su arrendamiento. Pero con la obligación de hacer una huerta en ellas, cultivarla y sembrarla de árboles a consideración que soporta{ran} en alguna parte los indispensables gastos que se ofre{cieran} para el culto de Nuestra Señora del Rosario, que se venera{ba} [...] en la iglesia de Supe [...]”. AGN, Perú, GOBII 44.570, f. 1v.

¹⁹¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 25.

¹⁹² *Ibid.*, f. 49v.

y que distraía de las labores requeridas para la reproducción física de su familia y para cumplir con sus cargas fiscales. Existían varios mecanismos para financiar el culto. Al erigirse una cofradía, el mayordomo debía obtener el dinero necesario a través de la recaudación de limosnas entre los pueblos de dentro y fuera de la doctrina. El cura de San Cristóbal Guañec, en Yauyos, sostenía en 1797 a propósito de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, del anexo de Quinches, que todos los años salía la imagen de Nuestra Señora a visitar algunos pueblos para que “[...] {se} reco{gier}a alguna limosna la que asc{endía} algunos años a muy cerca de doscientos pesos [...]”.¹⁹³ Incluso se podía recaudar la limosna entre pueblos de diferente distrito o partido. En 1797, el cura de la parroquia de Laraos sostenía que las misas y fiestas que se celebraban en ella se costeaban con “[...] las limosnas que da{ba}n los feligreses y recog{í}an estos en varios lugares dentro y fuera de la provincia. [...]”.¹⁹⁴ En un segundo momento, el mayordomo distribuía esa limosna entre los cofrades, quienes al término de un año debían devolvérsela, junto con un pequeño interés. El cura de la parroquia de Hatun Yauyos, Benito Díaz, sostenía en 1797 que los cofrades de cada *ayllu* “[...] da{ba}n de limosna alguna corta cantidad de plata la que dedica{ba}n a S.M. y para fomentar esta, la repart{í}an entre los devotos que la dieron, v.g. a [...] dos pesos y por estos ha{bía}n de dar [...] al cabo del año dos reales de limosna y el principal de los dos pesos dichos”.¹⁹⁵

Posteriormente se destinaba una parte del dinero así reunido y capitalizado al culto. Otra parte, denominada “Plata Madre”, se entregaba cada año al mayordomo entrante, quien tenía el deber de hacerla redituar y, al mismo tiempo, utilizarla para el culto. El cura de San Cristóbal Guañec sostenía en 1797 que “[...] las fiestas celebradas en el año no t{enía}n otra cosa si un corto principal el cual t{enía} el título o nombre de “Plata Madre” según la comunidad de es{e} pueblo llama{ba} y la más crecida asc{endía} a cincuenta

¹⁹³ *Ibid.*, f. 25v.

¹⁹⁴ *Ibid.*, f. 28.

¹⁹⁵ *Ibid.*, f. 6.

y seis pesos. Que tomando dicha plata dos mayordomos nombrados por el común todos los años y trabajando con ella celebra{ba}n la fiesta, obligándose asimismo a entregar a los mayordomos que les suc{edían} la misma cantidad que recibieron [...]”.¹⁹⁶

Otra forma de conseguir recursos para el culto o complementar la “Plata Madre” era “[...] a través de la venta de lo producido por algunas “cortas sementeras de la cofradía [...]”¹⁹⁷, como sostenía el cura de la parroquia de Tauripampa en 1797. Esas sementeras eran trabajadas por los propios indios cofrades. Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos, sostenía en 1800 que en el curato de Laraos habían “[...] algunos pedazos de tierras que cultivab{a}n y s{e}mbra{ba}n la propia comunidad, con sus productos paga{b}an el importe de las fiestas respectivas, de lo que forma{ba}n una cuenta que sólo ellos apenas la entend{í}an [...]”.¹⁹⁸ Esas tierras formaban parte de los Bienes de Comunidad “Menores”, los cuales, según la legislación indiana, no podían destinarse a fines culturales. El mayor-domo también podía complementar los ingresos de la cofradía o fundamentar su gasto total en el arrendamiento de pequeños hatos de ganado o

de huertecitas que formaban parte también de los Bienes de Comunidad “Menores”. En el anexo de Santo Domingo de Pocoto había una “[...] buena memoria fundada en una huerta con la obligación de mandar cantar una misa cada año con la limosna de tres pesos tres reales. Es{a} huerta t{enía} usurpada un hombre llamado Hermenegildo Sotomayor y Montesuma, pardo de nacimiento, según parece, quien alegando pretextos frívolos no cumpl{ía} con el cargo de mandar cantar la misa prescrita por la piedad del que dejó aquella buena memoria [...]”.¹⁹⁹

Por otro lado, la vida cultural podía ser solventada en parte o totalmente a través de otro mecanismo: arrendando tierras de repartimiento, aún cuando eso significara reducir las parcelas de los tributarios. Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos sostenía en 1800 que la comunidad del anexo de Vitis “[...] expresa{ba} no tener fondo alguno, y que sus funciones y fiestas las costea{ba}n los mayordomos y mayoresales que nombra{ba}n cada año, obligándolos a costear todos estos gastos, con los de cera, y los de convites, que {era}n los más gravosos y de mayor desarreglo en todos estos pueblos; y que también sembra{ba}n para el propio destino algunos pedazos de tierras, que quitándolas a los tributarios a quienes correspond{ía}n legítimamente, lo que hac{í}an también en casi todos los pueblos [...]”.²⁰⁰

La práctica de disponer de las tierras de repartimiento, aunque resentida por los indios, nunca fue desafiada abiertamente, dada la sacralidad de sus fines y del espíritu profundamente religioso de aquellos. De acuerdo con Forcelledo, en los anexos de Viscas y Quenocay “[...] la mayor y mejor parte de las tierras [...] las

¹⁹⁶ *Ibid.*, f. 25. El testimonio de Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos hacia 1800, alude a que los préstamos de dinero a cambio de un pequeño interés, era un mecanismo de financiamiento del culto muy arraigado entre los indios de su partido: “[...] las respectivas gentes de los pueblos quienes anualmente se junta{ba}n o congrega{ba}n por hermandades y forma{ba}n sus cuentas con los alcaldes, distribuyendo de nuevo la plata entre aquellos mismos, que se d{e}c{í}a{ba}n tenían para redituar [...]”. AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, ff. 45-45v.

¹⁹⁷ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 9v.

¹⁹⁸ *Ibid.*, f. 31. Similarmente, en 1797 Francisco de Peña, párroco de Ayaviri, Yauyos, sostenía que en el anexo de Vitis “[...] t{e}n{í}a{n} por Bienes de Comunidad doscientos siete pesos producidos de cocales, arrendamientos de pastos y una sementera de maíz que hac{í}a{n} anualmente todo lo que apercib{í}a{n} el alcalde y principal [...] que e{ra} para el adorno de su iglesia y desde luego hac{í}a{n} algunas obras. AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 42. En 1800 Don Ramón de Forcelledo, subdelegado de Yauyos, sostenía que en la cabecera de Laraos, “[...] para pagar las funciones de las festividades de estas advocaciones, lo hac{í}a{n} los respectivos mayordomos, a quienes también ayuda{ba}n con el producto de algunas tierras que para el efecto culti{va}ba la comunidad [...]”. AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 31v.

¹⁹⁹ AGN, Perú, Real Audiencia, juzgado de la Caja General de Censos, 1797-1809, leg. 65, cua. 4517, f. 10v.

²⁰⁰ *Ibid.*, f. 32. Similarmente, en 1794, los alcaldes, principales y común de indios de Supe reunidos “[...] deci{dieron} [...] en atención a tener todo {su} común tierras suficientes para {sus} sembrados [...], unánimes y conformes, entregárselas y cedérselas a Don Antonio Flores, asistente en es{e} lugar por los días de su vida bajo la calidad expresa y condición de que no satisfa{ciera} cantidad alguna por su arrendamiento. Pero con la obligación de hacer una huerta en ellas, cultivarla y sembrarla de árboles a consideración que soporta{ran} en alguna parte los indispensables gastos que se ofre{cieran} para el culto de Nuestra Señora del Rosario, que se venera{ba} [...] en la iglesia de Supe [...]”. AGN, Perú, GOBII 44.570, f. 1v.

t{e}n{í}a}n destinadas a la multitud de cofradías que ha{b}í}a}n en ellos, que desde luego exced{í}a}n el número de ellas al de sus habitantes; y por lo mismo carec{í}a}n de tierras, que por condescendencia con los curas apenas t{e}n{í}a}n los tributarios las que necesita{b}a}n y les correspond{í}a}n por repartimiento, de lo que dimanaba haber entre ellos frecuentes pleitos y arengas, pero no por eso toca{b}a}n en las tierras que impropriamente llama{b}a}n de cofradías, porque esta{b}a}n persuadidos que estas no las p{o}d{í}a}n tocar, aunque t{u}viera}n los mayores padecimientos y necesidades [...]”.²⁰¹

En lo que se refiere al gasto cultural, éste consistía en el financiamiento de las fiestas patronales (fuegos artificiales, bandas musicales, comparsas, banquetes y ornato), el pago de las obvenciones de los curas y la adquisición de plata labrada y paramentos. El cura de la parroquia de Hatun Yauyos, Benito Díaz, sostenía en 1797 que la “[...] distribución que hac{í}a}n [los indios] del corto fondo [...] (que por lo regular no pasa{b}a}n de trescientos pesos) {e}ra} la de hacer algún retablo, pagar las fiestas que por año manda{b}a}n hacer a aquél santo o santa de la advocación, comprar alguna plata labrada y los paramentos necesarios [...]”.²⁰² En 1797 Vicente Arnao, cura de Tauripampa, Yauyos, sostenía que con la limosna de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que había recibido se sufragaban “[...] ciento diecisiete pesos por cincuenta y dos misas que se canta{b}a}n los sábados, y se aplica{b}a}n por los hermanos vivos y difuntos. La limosna de cada una {e}ra}n dieciocho reales. Por la fiesta del Rosario y su aniversario dieciocho pesos. A más de eso se gasta{b}a}n algunos pesos en la cera para la dicha solemnidad, y las misas sabatinas, y otras cosas menudas”.²⁰³ Fueron las fiestas las que demandaron la mayor parte de los ingresos de las cofradías. Según el párroco de Ayaviri, el producto de los Bienes de Comunidad “Menores” de los indios, como cicales, pastos y sementera de maíz

se destinaba “[...] para el adorno de su iglesia y desde luego hac{í}a}n algunas obras pero de muy poca consideración que no equival{í}a}n a la entrada de la cantidad referida y e{r}a} inaveriguable la inversión de todo el total porque entre ellos mismos se repart{í}a}n todo con ocultación de su cura [...]”.²⁰⁴

En suma, entre las parroquias indígenas de la Lima de las postrimerías de la Colonia y fruto de la estratificación social interna, lo que predominaba era un tipo de organización política dual: un cabildo de originarios y otro; de forasteros. Cada uno estuvo compuesto por una magistratura y un conjunto de asambleas. La primera constaba de los roles de alcalde, regidores y procurador y todos los indios de la reducción accedían a ellos, por turnos. Los magistrados cumplían con una serie de funciones de índole administrativa, delegadas por el monarca. En este sentido, los cabildos formaron parte de la administración real. En contraste, las asambleas, en las cuales participaban los magistrados y los padres de familia, independientemente de su *status*, eran instancias de gobierno no sólo administrativo sino también político. Esto, porque las decisiones tomadas en ellas no siempre estuvieron enmarcadas en la legalidad de la época sino que, en lo que respecta a la vida cultural de la parroquia, la desafiaron. Es por esa razón que el cabildo de indios de Lima, además de ser una organización política democrática; incluso en lo que a la representación se refiere, fue, asimismo, parcialmente autónoma. Lo cual sugiere algunas proposiciones de carácter general. Primero, que la política, como señala la tradición teórica marxista, no siempre constituye un coto exclusivo de las clases privilegiadas; no por lo menos en el ámbito local. Ciertamente, esto no es novedad. El caso hindú ha sido recurrentemente citado para relativizar la tesis marxiana. Sin embargo, lo que sí resulta novedoso es que no solamente sea el brahmanismo el factor que la distorsiona, sino también las identidades grupales fundadas en el espacio. Segundo, es posible la coexistencia de un orden político local democrático y una socie-

²⁰¹ AGN, Perú, Real Audiencia, Juzgado de la Caja General de Censos, leg. 65, 1797-1809, cua. 4517, f. 44.

²⁰² *Ibid.*, f. 6.

²⁰³ *Ibid.*, f. 9v.

²⁰⁴ *Ibid.*, f. 42.

dad atravesada por la desigualdad. En este caso las identidades grupales vigorosas, basadas en el espacio, como fue el caso entre los indios de Lima, tienden a hacer borrosas las diferencias socio-económicas. Esas identidades previenen la segmentación de la sociedad local en grupos de interés que compitan por el poder. Asimismo, la existencia de dos cabildos en cada parroquia, operó en contra de esa competencia. De no haber existido tal descentralización política, es probable que las parroquias hubieran sido un constante campo de batalla para originarios y forasteros. Tercero, la existencia de una macro organización política monárquica no es incompatible con gobiernos locales democráticos y parcialmente autónomos. La monarquía española de finales del siglo XVIII no constituyó un régimen de gobierno despótico para los indios de Lima, en la medida que les otorgó ciertos espacios de autonomía. Desde el siglo XVI, además, introdujo entre los mismos las costumbres, valores y creencias del pasado republicano. En lo que respecta a la Nueva España, como se verá a continuación, la tradición republicana también estuvo presentes entre los indios. Sin embargo, por causas que serán analizadas en su momento, el carácter autónomo de sus órganos de gobierno fue más pronunciado, mientras que el democrático; menos.

APÉNDICE 1
PUEBLOS DE INDIOS DE LIMA
1770-1812

Distrito o Partido	Parroquia	Cabecera	Anexo	Ayllu
Lima	Carabaillo	Carabaillo	Ancón	
	Ate, Late o Lati	Ate, Late o Lati	Huacán	
	Bellavista	Bellavista		
	Chorrillos	Chorrillos		
	Lurigancho	Lurigancho		
	Lurín	Lurín		
	Magdalena	Magdalena		
	Miraflores	Miraflores		
	Pachacamac	Pachacamac		
	Surco	Surco		
Chancay	Aucallama	Aucallama		
	Chancay	Chancay	San Juan de Huaral	
	Huacho	Huacho		Luriana
				Huacan
				Amay
				Canta
				Lachay
				Chonta
				Huarmey
				Cuñin
				Trujillanos
	Huaura	Huaura	Végueta	
			Mazo	
	Barranca	Barranca	Supe	
	Sayán	Sayán	Quintay	
			Topaya	
	Checras, Canchas o Maray	Checras, Canchas o Maray	Turpay	
			Llacsaura	
			Chuchin	
			Tongos	
			Picoy	
			Yurayaco	
			Jecul	
			Moyabamba	
			Canin	
			Puñun	
	Paccho	Paccho	Huacar	
			Ayaranga	
			Musga	
			Llacsanga	
			Apache	
			Santa Cruz	
			Auquimarca	

			Huananqui	
	Iguari	Iguari	Oteque	
			Huachinga	
			Huaicho	
			Yancao	
			Yungui	
			Acotama	
Santa	Pativilca	Pativilca	Huaricanga	
			Julquilla	
	Santa	Santa	Chimbote	
	Moro	Moro	Jimbe	
			Cosma	
			Pamparomás	
	Nepeña	Nepeña	Huambacho	
	Casma la Alta	Casma la Alta	Casma la Baja	
			Quisquis	
			Quillo	
	Huarmey	Huarmey	Cusmo	
	Llaután	Llaután	Cochabamba	
			Pariacoto	
Canta	Araguay	Araguay	Yangas	
			Quive	
			Yaso	
			Llicahuasi	
			Anayca	
			Pampa Cocha	
			Viscas	
			San Lorenzo	
			Mayo	
			Quizu	
	Canta	Canta	Quiapata	
			Obrajillo	
			Pariamarca	
			Cargua	
			Lachaque	
			Chaqui	
	Huamantanga	Huamantanga		Chigual
				Huanduy
			Puruchuco	
			Ama	
			Quipan	
			Marco	
			Zumbilca	
			Huandaro	
			Rauma	

	San Buenaventura	San Buenaventura	San José	
			San Miguel	
			Guacos	
			Huaros	
			Culluay	
	Atabillos Bajo	Pallac	Chaupis	
			San Agustín	
			Pampas	
			San Juan	
			Huacoay	
	Atabillos Alto	Pasac	Chisque	
			Huaroquin	
			Sta. Cruz de Cormo	
			Pirca	
			San José de Baños	
			Alpamarca	
	Pacraos	Pari	Uchayucarpa	
			Huaychao	
			Chupas	
			Culli	
			Pacraos	
			Vichaycocha	
			San Juan de Viscas	
			Ravira	
			Chauca	
			Santa Cruz	
			Santa Catalina	
	Lampión	Lampión	Canchapirca	
			Acos	
			Carac	
			Cotoc	
Huarochirí	Matucana	Matucana		Tuna
				Calluana
				Ychoca
				Paigua
				Sacsuma
			Guariquina	Siracara
			Surco	Picoy
				Qulluay
				Lurin
				Chupe
				Huayllas
				Sicachaqui
			San Bartolomé	

			Cocachacra	
			San Pedro Mama	
			Chaclacayo	
	Santa Olaya o Santa Eulalia	Santa Olaya o Santa Eulalia	Punán	
			Chaclla	Jipa
				Viscas
			Jicamarca	Culle
				Chulla
			Collata	Allauca
			Quilcamachay	
	Carampoma	Carampoma		Midma
				Pariac
				Julia
				Callan
			Larao	Paullac
				Chupin
				Allauca
			Acobamba	
			Huanza	Pariac
				Tres Casas
				Julcachiri
				Chaccha
				Libra
				Callan
	San Pedro de Casta	San Pedro de Casta		Llacapas
				Llavecca
			San Juan de Iris	Julcambrat
				Chiupin
				Sigue
				Champin
				Gualcapampa
				Julapampa
				Curaca
			Huachupampa	
			Chauca	Uri
				Tuno
			Otao	Minat
				Gusque
	San Mateo de Huanchor	San Mateo de Huanchor		Llanamarca
				Cacray
				Macon
				Masacc

				Llanca
				Tupe
				Icho Callan
				Ayllancallan
				Chachayna
				Roccha
				Llanca de Lluramayo
			San Miguel de Viso	Echoca
				Callana
				Namaco
	San Damián y San Cosme	San Damián y San Cosme		Checa
				Mujica
				Concha
				Sumicancha
			Tupicocha	Allanca
				Sotapasca
				Guangre
				Chaucacolque
				Mujica
				Cacarima
			Santiago de Tuna	Satajacca
				Mujica
				Cacasica
				Cacanina
			Soquiarcancha	
	San José de los Chorrillos	San José de los Chorrillos		Vichuca
				Allauca
				Corana
			Langa	Llanica
				Linca
				Umpalla
				Allanca
			Laguaitambo	Pariapongo
				Llacubilla
				Aricalapo
			Cochaguayco	
			Espíritu Santo	Masca
				Parpano
			Sisicaya	
			Chontay	
			Huamansica	
	Santo Domingo de los Olleros	Santo Domingo de los Olleros	Matara	

			Chatacancha	
			Calaguaya	Lupo
				Curaca
				Yauca
	Huarochirí	Huarochirí		Curaca
				Llamvilla
				Tiripa
				Sangallala
				Lume
				Lupe Primero
				Lupe Segundo
			Alloca	Pachamaca
			Calahuaya	
	San Lorenzo de Quinti	San Lorenzo de Quinti	San Pedro de Huancaire	Llanavilca
				Llanac
				Chaucallanac
			Tarantache	Chipe Uno
				Chipe Dos
				Huancanana
				Residente
			Carhuapampa	
	Yauli	Yauli	Pucará	
			Pachachaca	
			Pomacocha	
			Huari y Cucchis	
			Chacapalca	
			Huayhuay	
			Callapampa	
Yauyos	Santo Domingo de Yauyos	Santo Domingo de Yauyos	Aquicha	
			Huantan	
			Auco	
			Aucampi	
	Laraos	Laraos	Santaigo de Carania	
			San Pedro de los Pinos	
			San Agustín de Huaqui	
			Santiago de Vitis	
			San Juan de Huancaya	
			San Juan de Vilca	
			Tomás	Tangayco
				Huancache

			San Lorenzo de Alis	
	Huañec	Huañec	Pampas Quince	
	Ayaviri	Ayaviri	Huampara	
			Quinocay	
			Viscas	
	San Jerónimo de Omas	San Jerónimo de Omas	San Pedro de Pilas	
			San Lorenzo de Tamara	
	Tauripampa	Tauripampa	Porococho	
			Allauca	
			Capilluca	
			Picamaran	
			Pocoto	
			Santa Cruz del Valle	
	Santa Magdalena de Pampas	Santa Magdalena de Pampas	San Pedro de Cusi	
			San Juan de Quisque	
			Putinza	
			Cachui	
			Cataguasi	
			San Bartolomé de Tupe	
	Viñac	Viñac	Chocos	
			Apuri	
	Chupamarca	Chupamarca	Huanaco	
			Santa Cruz de Huamatambo	
Cañete	Cañete	Cañete	Pueblo Viejo	
			Cerro Azul	
	Coayllo	Coayllo	San Pedro de Mala	
	Chilca	Chilca	San Antonio	
			Miraflores	
			Calango	
			Tanqui	
	Lunahuaná	Lunahuaná		
	Pacarán	Pacarán	Zúñiga	
			Picamarán	
			Santa Cruz	
	Chincha Alta	Chincha Alta		Pilca
				Acequia Grande
				Condorillo
				Ñoco
				Punta de Ñoco

				Topara
	Chincha Baja	Chincha Baja		Candiar
				Pampas
				Litardo
				San Juan
				Calera
				Laran
			El Camen	
Ica	Yanacones	Yanacones	Tingo	
			Curis	
			San José	
	Luren	Luren		

Fuentes: José María Córdova y Urrutia, *Estadística Histórica, Geográfica, Industrial y Comercial de los pueblos que componen el Departamento de Lima* (1839). Edición Facsimilar Conmemorativa del 80 Aniversario de la Sociedad "Entre Nous", Lima 1992. R. P. Br. Fr. Jesús Jordán Rodríguez, O.P., *Pueblos y Parroquias del Perú*. Lima 1905, tomo 1.

