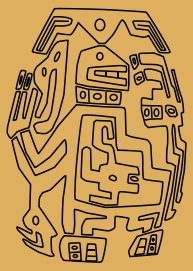


antropo arqueológicas

Año 8 Nº 8. 2023

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS Y MUSEO ARQUEOLÓGICO

antropo arqueológicas

Año 8 Nº 8. 2023

Universidad Mayor de San Simón
Instituto de Investigaciones Antropológicas
y Museo Arqueológico

2023 Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
© INIAM-UMSS

D.L.: 2-3-85-11 P.O.
ISSN: 2225-0808

arqueoantropológicas es una publicación anual del
Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
de la Universidad Mayor de San Simón
Diciembre 2023

Comité Editorial:

María de los Angeles Muñoz C.
Marco A. Bustamante R.
David E. Trigo R.
Genaro Huarita Ch.

Tapa y contratapa: Luis Yuricevic

Foto portada: INIAM
Escena de procesión y danza en *Kero* de madera colonial. INIAM, Código 3820, donación Salamanca.

INIAM-UMSS
Jordán E-199, esq. Nataniel Aguirre
Teléfono: (591-4) 4250010
Email: iniam@umss.edu.bo
Website: www.museo.umss.edu.bo
Cochabamba – Bolivia

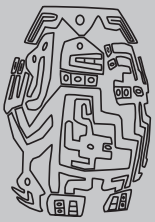
Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático, sin autorización del Copyright, bajo las sanciones previstas por leyes.

Prohibida su venta

Diagramación: Gabriela María Veizaga Valdez (T.G.K.)

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4237448 – 4116196, Cochabamba
Printed in Bolivia

arqueoantropológicas
Año 8 Nº 8. 2023



Contenido

Pág.

Presentación 7
María de los Angeles Muñoz C.

Sección Artículos 9

La "Misión Arqueológica Alemana 1958-1960" en los valles de Cochabamba, Bolivia 11
Christoph Döllerer

La forma de la Oscuridad. Dos Ch'alladores cerámicos Tiwanaku de la Isla Pariti 41
Juan Villanueva Criales

El impacto Inca en el Collasuyo y viceversa, región clave para comprender la dependencia, sustento y expansión del Imperio. Cochabamba, Pocona (Incallajta) y Samaipata 73
María de los Angeles Muñoz C.

Papel, Pluma y Khipu. Dos Mallku surandinos del siglo XVI 109
Mercedes del Río

Los Alcaldes del Cabildo de los Ayllus de Tapacarí (Cochabamba) a finales del siglo XVIII 171
Alber Quispe Escobar

SAMAIPATA 195
En torno al Tesoro escondido de los Incas
Pablo Quisbert Condori

Sección Anexos 219

Patrimonios cacicales en la frontera de los valles cochabambinos (S.XVI) 221
Mercedes del Rio

Sección Miscelánea 251

La primera Escuela de Antropología de Bolivia 253
Equipo INIAM

Presentación

Continuando con las publicaciones, el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, tiene el agrado de poner a disposición de académicos y público en general, la Revista arqueoantropológicas No. 8, proyectada para dar a conocer resultados de investigaciones en el amplio campo de la antropología, que incluye arqueología, historia, etnohistoria, lingüística, bioantropología, museología/museografía, patrimonio, identidad, así como de paleontología.

Siguiendo con la estructura diseñada, la Revista tiene una primera sección central de artículos de investigación científica y ensayos, seguida de una sección en la que normalmente se publica un informe interno del INIAM, pero que esta vez se ha privilegiado como "Anexos" y finalmente se cuenta con una sección miscelánea.

En el primer artículo, Christoph Döllerer, da cuenta de las excavaciones que realizó la Misión Arqueológica Alemana a mediados del siglo pasado en el Valle Alto y Mizque en Cochabamba, cuya importancia radica no sólo en el detalle, ya que toda excavación es un evento irrepetible, sino en que por primera vez son publicados en Bolivia, con primigenia información sobre el Periodo Formativo en Cliza, la secuencia de estilos cerámicos en Mizque y la influencia de Tiwanaku en las culturas locales; una síntesis que permite comparaciones con resultados de investigaciones posteriores, como las del propio autor.

En el segundo artículo, Juan Villanueva, nos acerca a la ritualidad de la sociedad Tiwanaku orientada a un ámbito de oscuridad estratificado y poblado de agentes con una función generatriz, a través del estudio de los significados simbólicos de dos vasos embudo cerámicos procedentes de la ofrenda de la Isla Pariti, cuyas composiciones iconográficas son muy complejas e inusuales en el arte Tiwanaku, constituyendo un gran aporte ya que son pocos los trabajos en referencia a la ritualidad de estos "objetos" como herramientas para la comunicación.

En el tercer artículo, María de los Angeles Muñoz, con base en los resultados de sus investigaciones sobre el imperio inca por varios años y utilizando fuentes variadas, muestra la importancia del Collasuyo y el crucial aporte de los valles de Cochabamba, Pocona –con la supremacía de Incallajta– y Samaipata para el sustento del imperio y su dependencia de los mismos para su desarrollo y engrandecimiento; dejando claro que el impacto de la incursión fue de doble vía, con repercusión estructural en todo el aparato inca, reclama un cambio de mirada de un Cusco autónomo y soberano.

Por su parte, en el cuarto artículo, Mercedes del Río presenta nuevos datos sobre el impacto de las influencias religiosas y políticas, así como de disposiciones legales del estado colonial, en relación con el sistema de organización familiar indígena, herencia y circulación de bienes patrimoniales de las redes familiares, a través del análisis de los testamentos de bienes legados por dos mallkus de Charcas en la segunda mitad del

siglo XVI. Es de resaltar además, la riqueza de la información sobre la significación de palabras españolas de esa época, así como de palabras aymaras y quechuas.

En el quinto artículo, Alber Quispe, presenta un original trabajo sobre el tema de los cabildos de indios y en particular el rol de los alcaldes o varayoc de Tapacarí a finales del siglo XVIII; pese a los pocos registros existentes sobre esas actuaciones, a través de un minucioso trabajo de archivo, el autor fundamenta, ciertas facetas de la administración de justicia y gobiernos, delineando las diversas funciones que –en un contexto adverso de suplantación con alcaldes pedáneos criollos– ejercían los alcaldes ordinarios y el alcalde mayor en Tapacarí hacia fines del período colonial .

En el sexto artículo, Pablo Quisbert aborda un fenómeno recurrente en la historia incaica y post-incaica, a partir del análisis de un documento de 1627, sobre el tesoro que supuestamente se encontraba en Samaipata, resaltando la relación de la nobleza incaica con este tipo de documentos tanto en su elaboración como en su circulación. Con solvencia en el manejo de fuentes variadas sobre el caso particular, sigue el derrotero del documento en una historia de larga duración con pervivencias aún hoy, integrándolo además a una historia más amplia, que rebasa la simple búsqueda de tesoros.

Continuando con nuestro formato, usualmente sigue una sección de Informes –generalmente inéditos– del INIAM; sin embargo en esta oportunidad, gracias al desprendimiento de Mercedes del Río –quien accedió a nuestra solicitud– y en virtud de la coherencia con los artículos publicados en este número, nos complacemos en publicar otros cuatro testamentos de archivos, paleografiados y con notas de la investigadora, fuentes fructíferas para investigaciones futuras y cuya riqueza es invalorable para la historia de Cochabamba.

Finalmente, en nuestra sección Miscelánea como homenaje, tanto al Profesor Dick Edgar Ibarra Grasso, como a sus alumnos, presentamos la documentación constitutiva de la primera Escuela de Antropología de Bolivia, creada en 1963 por R.C.U. No. 28/63, concebida con la asistencia de dos becarios de cada una de las Universidades Públicas del país y de la cual se tuvieron diez alumnos egresados con sus correspondientes Certificados de Antropólogos de la UMSS en 1964, quienes fueron reunidos en un emotivo Conversatorio en el 72 Aniversario del INIAM el 18 de octubre de este año.

El Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la UMSS, manifiesta su profundo agradecimiento a los autores y muy especialmente a los pares académicos –algunas de cuyas palabras retomé–, por su desinteresada colaboración en la revisión de los artículos y su valioso aporte de alto nivel científico que realza nuestra Revista; al Comité Editorial por el tiempo dedicado en las primeras fases y al arquitecto Luis Yuricevic, por toda la colaboración brindada para el logro de la presente publicación.

María de los Angeles Muñoz C.

Sección Artículos

La "Misión Arqueológica Alemana 1958-1960" en los valles de Cochabamba, Bolivia

Recibido: 31/03/2023. Aceptado: 16/11/2023

Christoph Döllerer[1]

Resumen

Entre 1958 y 1960, la "Misión Arqueológica Alemana" realizó excavaciones arqueológicas en dos sitios importantes de Cochabamba: los montículos formativos de Cliza-Chullpa Pata en el Valle Alto y el asentamiento prehispánico extenso de Lakatambo-Condadillo en Mizque. Sus objetivos principales en ese entonces fueron la documentación arqueológica de la composición de los montículos en Cliza como terraplenes artificiales residenciales y de cementerio, y el esclarecimiento de la secuencia relativa de los diversos estilos cerámicos policromos en Mizque a través de contextos cerrados y hallazgos de niveles, así como la influencia del "imperio" Tiwanaku a las poblaciones locales. Asimismo, documentaron restos arquitectónicos de los períodos post-Tiwanaku en Lakatambo. Los resultados proporcionaron importantes conocimientos sobre las culturas prehispánicas de la región, pero en su mayoría no fueron publicados en Bolivia. Por lo tanto, tiene sentido volver a mirar los resultados de ese entonces, tomando en cuenta lo que se va reportando en las nuevas investigaciones, para esclarecer el panorama de las culturas prehispánicas en Cochabamba.

Palabras clave: *Cliza Chullpa-Pata, Lakatambo, arqueología, Cochabamba.*

Introducción

La investigación arqueológica de los Valles de Cochabamba comenzó con la expedición de Erland Nordenskiöld en 1913, quien visitó varios sitios prehispánicos a lo largo del río Mizque y elaboró en particular un mapa topográfico de las ruinas incas de Incallajta en Pocona. Nordenskiöld (1924) fue seguido por diferentes arqueólogos, como Wendell C. Bennett en el año 1932 (publicado en 1936) y Stig Rydén en 1954 (publicado en 1959), quienes realizaron investigaciones enfocadas en la expansión "imperial" Tiwanaku a Cochabamba como una región de producción agrícola considerable. El investigador argentino Dick Edgar Ibarra Grasso, quien llegó a Bolivia en 1948, desarrolló una serie de prospecciones y excavaciones arqueológicas en los Valles de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba, y descubrió culturas prehistóricas locales y propias de los Valles, denominados según estilos cerámicos asociados a ellos, como "Tupuraya", "Sauces", "Nascoide" (luego Omereque Policromo) y "Yampara" (cf. 1957, 1965). Esta visión contradijo el sometimiento de los valles al "imperio" Tiwanaku. Para sustentar su visión, Ibarra

1 Investigador adscrito al INIAM. E-mail: christoph_doellerer@yahoo.de

Grasso se refirió por ejemplo a sus excavaciones en el sitio arqueológico "cementerio Sauces" en el Valle de Mizque (luego Lakatambo-Condadillo) en 1952, donde hallaron entierros en cista de piedra y urnas con ofrendas de cerámica "Yampara" que diferían del estilo Tiwanaku (Ibarra 1957: 268-70). Sin embargo, faltó evidencia importante, como la documentación correspondiente de la excavación, así como la equiparación "estilos cerámicos *ergo* culturas" (Walter 1966: 205). A mediados de la década de 1950, el panorama arqueológico cochabambino generaba más interrogantes que respuestas.

Antecedentes y fundación de la "Misión Arqueológica Alemana"

El Director del Seminario de Etnología ("Seminar für Völkerkunde") de la Universidad de Bonn, Prof. Dr. Hermann Trimborn, realizó una visita a Bolivia entre septiembre de 1955 y marzo de 1956. Documentó diferentes sitios arqueológicos, como las torres funerarias o "*chullpas*" de Sica Sica, la Horca del Inca cerca de Copacabana, el sitio de Arte Rupestre "Piedra Pintada" en Tarija, el Fuerte de Samaipata, las ruinas de Incarracay (Sipe Sipe) y –junto a Ibarra Grasso– los diferentes morros de Cliza-Chullpa Pata (toponimia quechua = *alturas con chullpas o antepasados*) en el Valle Alto de Cochabamba (Trimborn 1959). Determinó que se trataba de asentamientos y túmulos prehispánicos con adobes erosionados, fragmentos cerámicos y otras herencias materiales (Trimborn 1959: 37-38). Además, Trimborn realizó un análisis etnológico acerca del culto a los muertos de ese entonces: cráneos colocados en aperturas del barranco junto con velas, flores y otros devocionarios (Trimborn 1959: 82, ilustración 82).

Luego del viaje realizado, Trimborn reconoció la urgencia de una investigación arqueológica en los valles bolivianos para esclarecer el contexto cultural de los estilos polícromos diversos y su posible relación con Tiwanaku así como el rol del Fuerte de Samaipata dentro de la "frontera" inca (Walter 1966: 11, 205). De esta manera impulsó la "Misión Arqueológica Alemana" como cooperación científica entre la Universidad de Bonn y el Museo de Etnología ("Völkerkundemuseum") en Berlín-Dahlem con la República de Bolivia, bajo el auspicio de la Sociedad Científica Alemana ("Deutsche Forschungsgemeinschaft"). La denominación de este proyecto no hace referencia a una cooperación misionera, sino más bien a una *missio* científica.

La primera temporada de la "Misión Arqueológica Alemana" en 1958

Los integrantes de la misión arribaron a La Paz en 1958 e iniciaron los trámites para obtener los permisos de excavaciones arqueológicas (cf. Disselhoff 1960: 40-57). Durante la primera temporada, la misión fue dirigida por el Director del Museo de Etnología de Berlín, Prof. Dr. Hans-Dietrich Disselhoff, que fue asistido por el etnólogo y arqueólogo Dr. Heinz Walter (Berlín), y el Sr. Alfred Aßmann (Hamburgo). Mientras duraba el proceso del trámite, el equipo efectuó un viaje exploratorio y visitó en primer lugar las excavaciones de Tiwanaku dirigidas por Carlos Ponce Sanjinés. Posteriormente partieron en tren a Oruro y Cochabamba, para visitar Cliza-Chullpa Pata y Arani-Chullpa Orkho, el sitio donde Bennett realizó sus excavaciones más de dos décadas atrás. El viaje exploratorio continuó hacia Sucre, Potosí, Oruro y de regreso a La Paz.

Luego de obtener el permiso, realizaron las primeras excavaciones arqueológicas en Wankarani (Oruro) (Walter 1966, traducido: 1994). Seguidamente iniciaron los trabajos en Cliza-Chullpa

Pata el 2 de junio de 1958, siendo acompañados constantemente por espectadores locales entusiastas: "los curiosos de Chullpapata" (Disselhoff 1960, Tabla 11). El supervisor estatal de esta excavación fue Alfredo Laguna Meave. Ibarra Grasso acompañó a la "Misión Arqueológica Alemana" tanto en el viaje exploratorio (1955/56) como en ambas temporadas de campo, excepto en las excavaciones de Icla-Chullpamokho.

Finalizados los trabajos en Cliza el 30 de junio, descendieron hasta Aiquile, hospedándose finalmente en los cuartos de la "estación" Sauces/Mizque el 1 de julio de 1958. A pesar de que faltaban aún las rieles, el "Eisenbahn-Hotel" (Disselhoff 1960: 136) ya contaba con un jefe de estación y un teléfono. El equipo pasó cuatro semanas en Mizque. En sus descripciones, Disselhoff menciona una caminata diaria de 20 minutos entre la estación y el lugar de las excavaciones en Lakatambo, sobre el mismo terraplén de la vía férrea (1960: 124, 126, Foto 19). Por tanto, se puede suponer que el "hotel" coincidió entonces con las ruinas de una estación antigua encima de la población Sauces al sur de Mizque, y no así con la estación "actual" de Lakatambo sobre el mismo sitio arqueológico. El equipo de excavación estaba formado por seis trabajadores locales, junto a Ibarra y su ayudante Flavio Ayala Guillén, y el delegado estatal Dr. Liendo Lazarte (Disselhoff 1960: 125f.). El misionero evangélico de Mizque incentivó una excursión para visitar a unos sitios arqueológicos sobre el Río Callapani, entre ellos una "pucara" inca (*ibid*.: 138). Los trabajos en Mizque culminaron el 18 de julio de 1958 (Walter 1966: 206).

De regreso a Cochabamba, los expedicionarios analizaron durante dos semanas el material encontrado. Posteriormente partieron a Sucre el 4 de agosto de 1958 (*ibid.*: 131-42), de donde se trasladaron a Icla-Chullpamokho (Walter 1962 y 1966).

La segunda temporada de la "Misión Arqueológica Alemana" en 1960

La "Misión Arqueológica Alemana" continuó sus trabajos entre febrero y septiembre de 1960, bajo la dirección de Trimborn, que fue asistido por el Dr. Heinrich Müller-Beck (Berlín) y Josefine Welk. Su interés científico enfocaba aspectos antropológicos, sobre todo, puesto que fueron notables los cambios sociales luego de la revolución y Reforma Agraria del año 1952. Trimborn resaltó la existencia de cooperativas económicas, los avances en educación y salud rural, la recuperación de tradiciones locales y la llegada de productos "modernos" a los mercados (1968). Pero también realizaron un mapeo extenso y excavaciones arqueológicas con pozos de sondeo en Lakatambo-Condadillo, junto a Ibarra Grasso. Los resultados quedaron sin publicar. El plano básico ("Grundplan") fue donado "*with compliments to the Museum of Cochabamba*" por Müller-Beck al INIAM-UMSS (digitalizado: Ilustración 1).

Las excavaciones arqueológicas en Cliza-Chullpa Pata

En el Valle Alto de Cochabamba, en la terraza alta del Clizamayu (Río Sacabamba) se observaron por lo menos ocho promontorios artificiales (Walter 1966: 122), dos de los cuales fueron excavados en 1958. Los promontorios fueron llamados "mounds", "morros" o "montículos" en diversas publicaciones arqueológicas, refiriéndose a dichas elevaciones artificiales que abundan en diferentes valles cochabambinos.

El primer morro excavado en 1958 (“Mound I”, 17°36’23.33’’ S, 65°56’12.76’’ W, 2728 m.s.n.m.) tuvo una base ovalada alargada, que se extendió de Norte a Sur. Su largo alcanzó a unos 125 m, mientras que el ancho por lo menos 60 m. La altura preservada alcanzó 2,4 m sobre el nivel valluno. Al este, el “Mound I” lindaba directamente con el cambio de terreno de la terraza de la ribera alta y una acequia moderna parcialmente circundante, mientras hacia el oeste comenzaban los campos de cultivo. El camino vecinal cruzaba el sitio de norte a sur.

El “Mound II” (17°36‘28.7“S, 65°56‘12.8“W, 2730 m.s.n.m.) se ubicó a unos 95 m al sur del “Mound I”. El morro tuvo una base ovalada de norte a sur, con extensiones principales de por lo menos 70 x 30 m. Su altura máxima preservada era 1, 5 m. Limitaba con el terraplén de la terraza al este y las tierras agrícolas al norte. Actualmente, al sur hay un gran campo de fútbol, mientras que el montículo está debajo de una canchita deportiva. A lo largo de los siglos, los morros fueron reducidos y destruidos por la actividad urbanística y los efectos de la intemperie.

Metodología

Los pozos excavados constaron de varios cuadrantes de 2 x 2 m. Los hallazgos fueron diferenciados según niveles artificiales de 0,4 m debido a la falta de estratigrafía visible, ya que los montículos constaron de arcilla sólida y compacta que aparentemente procedía de adobes erosionados (Walter 1966: 124).

Excavación en el “Mound I”

En el “Mound I”, los integrantes de la “Misión Arqueológica Alemana” decidieron excavar cuatro cuadrantes (E1-4) orientados de este a oeste, desde la cumbre del morro hasta el camino vecinal (Walter 1966, Plano del Mound I). El nivel geológico apareció a una profundidad de 2,4 m.

El perfil sur reveló capas artificiales en pendiente hacia el río, que contuvieron residuos residenciales como cenizas y cerámica fragmentada (*ibid.*: 126, Perfil 1). Los desechos a su vez terraplenaron el montículo. Además, aparecieron delgadas capas horizontales de cenizas a diferentes alturas en el perfil. Entre ellos resaltó una capa gruesa de ceniza en el borde superior de los cuadrantes E1-3. Su longitud era de 3,10 m, con una profundidad de 0,55 m. El fondo estuvo marcado por un nivel de tierra verde, que procedía de un apisonamiento. Aparentemente, el pozo cortó una edificación de adobe que –después de su derrumbe– fue rellenado con desechos residuales. Este relleno contuvo dos capas delgadas horizontales de arcilla procedentes de la erosión. Posiblemente los lentes de ceniza restantes pertenecieron a otros edificios (*ibid*.: 126).

Excavaciones en el “Mound II”

Este montículo fue cortado por medio de una sección longitudinal en su flanco suroeste (cuadrantes A-G, Walter 1966, Plano Mound II) y en la cima del morro (cuadrantes i4-5 y K4-5). A unos 0,9-1,2 m debajo de la cima yacían los cimientos de una pared doble con piedras largas con mortero de arcilla (*ibid*.: 127f., Plan 2). El muro linear estaba orientado de nornoroeste hacia el sudsudeste, y tuvo mediciones de por lo menos 4 m de largo y 0,45 m de ancho, llegando al sur más allá del límite del corte. A la altura del muro apareció una capa horizontal de tierra apisonada que tuvo una capa superior e inferior de ceniza en el muro de perfil oeste de la sección

(*ibid*., Perfil 4, cuadrantes i4-K4). El muro probablemente perteneció a esta fase temprana en el montículo. Por encima de éste, yacía una secuencia de diferentes estratos directamente superpuestos, de sección transversal en forma de caserón y una longitud de 1,8 metros. La capa más baja estaba compuesta de fragmentos de cerámica tosca y guijarros; probablemente sirvió como capa aislante suprayacente para sustentar y estabilizar las estructuras de adobe. Por encima había un estrato de arcilla dura (losa del piso), que yacía debajo de dos capas de ceniza con capas de arcilla quemada en el medio, que posiblemente eran el relleno interior después de la demolición del edificio. Las capas al sur del edificio se dirigían hacia abajo y hacia la parte lateral del montículo y contuvieron desechos residuales; probablemente formaron un terraplén.

En la mitad este del cuadrante L4 apareció una pared de adobe corriendo N-S. La parte superior del muro contó con escotaduras triangulares dispuesta en fila (0,25 x 0,25 x 0,25 m) rellenadas con arcilla más oscura, probablemente para fines decorativos (*ibid*.: 128). El desnivel entre el muro decorado y un piso debajo permitió asumir por lo menos dos fases constructivas y un escalonamiento vertical de los edificios en la ladera del morro (*ibid*.: 129).

El perfil sur del corte longitudinal (*ibid*., Perfil 2, cuadrantes A, A1-4 y AI) mostró una capa extensa de tierra verduzca en su parte inferior, que apareció en una profundidad de 1,3 m debajo de la superficie. Este estrato midió 6,2 m de largo y 0,45 m de grosor. En su extremo occidental, el estrato se erosiona pendiente abajo. En el extremo opuesto, sin embargo, subía por la pendiente. En su largo medio y occidental, esta capa de arcilla compactada estaba superpuesta por un estrato de guijarros y fragmentos cerámicos gruesos que sirvió como capa aislante suprayacente (*ibid*.: 127). Encima de ellos, yacían dos estratos horizontales de ceniza adyacentes. El estrato occidental midió 4,6 m de largo y 0,65 m de alto o grosor. Su extremo oeste formó una esquina vertical y tenía una capa interna de arcilla quemada. El estrato oriental llegó más allá del corte y tuvo un largo de por lo menos 2,5 m, con una altura de 0,35 m. Debajo de la arcilla hubo una capa de tierra verduzca con apisonamiento, mientras que otra capa aislada de fragmentos de cerámica yacía sobre ella. Los excavadores identificaron las capas de ceniza como rellenos interiores de edificios de adobe, cada uno con una base rectangular de dimensiones desconocidas (*ibid*.: 126f.). En el dibujo de la pared del perfil técnico resaltaron con una línea discontinua, que el estrato este podría haber sido posterior en el tiempo al estrato oeste.

El Entierro 1 (cuadrante A1) contuvo los restos de un niño pequeño que fue puesto en una urna volcada encima de un fragmento cerámico grande al este del estrato de ceniza oriental mencionado (*ibid*.: 130). La urna abombada tuvo una altura de 38 cm, el diámetro de su boca fue de 20 cm y el de la base de 11,5 cm. El hollín en la capa exterior dio cuenta del uso primario como olla de cocina. El fragmento tuvo un grosor de 1,2 cm, era de oxidación incompleta. El entierro no contó con ofrendas (*ibid*.: 130).

El perfil oeste del corte longitudinal (*ibid*. Perfil 3, cuadrantes F-G) reveló una capa de ceniza que se ubicaba en una profundidad de 1,2 m debajo de la superficie. Midió por lo menos 1,65 m de largo y 0,35 m de grosor. La ceniza probablemente representaba también al relleno interno de un edificio de adobe erosionado. Los otros estratos reconocidos del mismo corte de perfil contuvieron materiales de relleno que parcialmente fue introducido en pozos en forma de artesa.

Excavaciones al oeste de "Mound II"

Algunos pozos cortaron la planicie a unos 10-15 m al oeste del "Mound II" (cuadrantes X, X1-4, Y3-4, AIX-X, M, NVIII, OVIII y PXIII). El Entierro 2 (cuadrante M, profundidad 0,7 m) consistía en una urna sin asas, con paredes inclinadas, de boca muy abierta y de cuerpo cónico (ø boca 63 cm, ø base 10,5 cm, altura 78 cm). La superficie alisada tuvo engobe y la oxidación fue completa (Walter 1966: 130). La urna fue tapada por otra olla abombada con boca abierta y de borde doblado (ø boca 30 cm, ø base 9,5 cm, altura 76 cm), de alfarería gruesa y sin engobe, pero con manchas de cocción y hollín en la cara exterior (*ibid*.). En el interior de la urna se encontraron los restos óseos de un individuo y restos de paja seca. El colocado de la tapa causó el rompimiento de la parte superior de la urna (*ibid*.: 131).

El Entierro 3 yacía en el cuadrante N VIII, a una profundidad de 1,75 m. La urna abombada tenía cuerpo cónico con boca abierta (altura 54 cm, ø base 9,5 cm, ø boca 24 cm), con superficie alisada y con manchas de cocción. La alfarería tuvo color marrón oscuro debido a la oxidación incompleta. Un cuenco (altura 11,5 cm, ø boca 23 cm, ø base 8,5 cm) de color gris tapaba la boca de la urna. Por su parte, tuvo una superficie alisada y parcialmente engobada (*ibid*.: 131).

La urna abombada del Entierro 4 (cuadrante VIII, profundidad 1,65 m) se encontró inmediatamente al oeste de Entierro 3. La vasija presentaba un cuerpo con hombros pronunciados, la boca muy abierta y el borde doblado (altura 62,5 cm, ø boca 28 cm) (*ibid*. 131f.). Los restos humanos correspondieron a infantes y fueron reconocidos por las coronas dentales preservadas (*ibid*.).

Hallazgos cerámicos

Los niveles artificiales de excavación proporcionaron un total de 248 fragmentos cerámicos del estilo Chullpa-Pata Monocromo (= 83,87% del Total), 29 fragmentos de Tupuraya Tricolor (= 11,7%) y 11 tiestos no definidos (= 4,43%) (Walter 1966: 175). La cerámica monocroma fue estudiada tras nuevas excavaciones en Cliza-Chullpa Pata por el "Proyecto Formativo" del INIAM-UMSS en 1984 (Brockington et al. 1985) y probablemente procedía parcialmente de los talleres alfareros de Santa Lucía (Gabelmann 2005), del mismo Valle Alto.

En los cortes del "Mound II" y alrededores, la distribución espacial de los hallazgos cerámicos por nivel de excavación mostró dos fases (Tabla 1), que consistieron en el estilo anterior sin pintar (Chullpa-Pata Monocromo) omnipresente, relacionado con el periodo Formativo, y la cerámica policromada (Tupuraya Tricolor) del periodo Intermedio Temprano que apareció en los dos niveles superiores. Los perfiles respectivos mostraron en su mayoría que los niveles hasta 0,8 m debajo de la superficie consistían en capas o escombros de arcilla compacta de las casas demolidas debajo o rellenos posteriores. Aparentemente, el morro sirvió como fuente de materia prima y, por lo tanto, los fragmentos cerámicos anteriores se colocaron en capas de relleno más nuevas.

La distribución espacial de estilos cerámicos (Tabla 2) reveló un incremento significativo del porcentaje del Tupuraya Tricolor frente a Chullpa-Pata Monocroma en los pozos al suroeste del "Mound II" (X, X1-4, Y3-4). Walter concluyó sobre un asentamiento del Intermedio Temprano en la planicie al suroeste de Mound II (1966: 176). El fechado de radiocarbono de semillas

carbonizadas (*Schinus molle*) junto a una pata trípode "Tupuraya Tricolor" en el pozo OVIII (profundidad 0,4 m, Nivel 1) tuvieron una edad de 1850±90 (110±90 d.C.) (*ibid*.: 185).

Resultados

Los pozos excavados por la "Misión Arqueológica Alemana" cortaron edificaciones de adobe, que fueron desmoronadas y demolidas después de su abandono. Una parte de los interiores contaron con piso apisonado preservado, y algunas edificaciones tuvieron una capa aislante subyacente. Su interior fue rellenado por desechos. La superposición directa de las construcciones reveló una secuencia coherente, y el montículo tuvo una altura por encima de los 2 metros durante este tiempo. Sus laderas fueron terraplenadas con desechos repetidas veces para construir nuevas edificaciones encima. Los resultados respecto a las construcciones de adobe del período Formativo no son comparables con resultados más recientes, ya que, por ejemplo, en el montículo de Sierra Mokho en Quillacollo (valle de Cochabamba, cf. Döllerer 2013) se erigieron edificios y plataformas de piedra de diferente diseño, que tenían un carácter más ritual.

Durante el período Intermedio Temprano, los montículos aparentemente sirvieron para depositar desechos residuales, sin identificar a edificaciones correspondientes. Esto correspondería con los resultados obtenidos en Sierra Mokho, donde los pobladores de esta época excavaron pozos profundos (Döllerer 2013: 312, Abb.9.7) en la cima del morro. Sin embargo, allí dispusieron sus casas asociadas a lo largo de estructuras lineales cerca de los basurales (*ibid*.: 318, Ilustración 9.12). Si esto fuera comparable con Cliza, las edificaciones del Intermedio Temprano ubicadas en la cima de los morros se desmoronaron en superficie; no fueron demolidas y cubiertas por edificaciones posteriores. Entonces, el desmoronamiento transportó los fragmentos colina abajo, lo que podría explicar su hallazgo de mayores cantidades en los pozos excavados por la Misión en esta parte. Sin embargo, futuras excavaciones en esta subárea podrían brindar claridad al respecto.

Las excavaciones arqueológicas en Lakatambo-Condadillo

El sitio arqueológico de Lakatambo-Condadillo está situado en la última estribación noreste de la serranía sur del valle de Mizque y cubre la planicie baja de Condadillo (17°56'46.00'' S, 65°18'56.00'' W, 2012 m.s.n.m.) entre el río Aguada al este y el río Mizque en el norte cerca de su confluencia llamado "Lakatambo I" en el mapa de Walter (1959: 319), las laderas colindantes hacía el sur y suroeste igual que la planicie o terraza alta de la serranía (17°57'20.00'' S, 65°19'20.00'' W, 2134 m.s.n.m.,) llamado "Lakatambo II" (*ibid*.). Su extensión superficial asciende a 8,8 hectáreas. La toponimia de la población homónima se basa en la terminología local quechua: *tambo* = estación, *lak´a* = oscuro/escondido (Disselhoff 1960: 129, Walter 1966: 209).

La cantidad y diversidad de estilos cerámicos hallados en Lakatambo-Condadillo requiere una descripción resumida de sus principales características (Formas/Motivos iconográficos), siguiendo la perspectiva arqueológica actual (Tabla 3).

Metodología

La excavación realizada en 1958 comprendió 22 pozos que constaron de diferentes cuadrantes de 2 x 2 m (Walter 1966: 209; Disselhoff 1962: 442). La estratigrafía fue perturbada por ramas de la vegetación, la erosión y la revoltura, y por eso los hallazgos fueron distinguidos según niveles arbitrarios cada 0,4 m (Walter 1966: 209). El gran grosor que presentaban los niveles fue cuestionado por Ibarra Grasso, ya que no permitió diferenciar una secuencia relativa de los hallazgos cerámicos confiable (cf. 1965).

Los pozos cerca del tramo de desvío "Y"

Un conjunto de pozos (Ilustración 2) se ubicó alrededor de un tramo de desvío de locomotoras en forma de "Y" del antiguo ferrocarril Cochabamba-Santa Cruz, ya que Ibarra Grasso descubrió entierros en cistas de piedras con numerosas vasijas durante la construcción de los rieles en 1952 (cf. 1953, 1965).

Pozos I-III

Los pozos I y II estuvieron ubicados en el interior de la "Y", y a 20 m de distancia entre ellos. En el pozo I, los estratos de lama arcillosa sólida terminaron en la profundidad de 1,6-1,8 m, donde aparecieron capas geológicas (Walter 1966: 219). Resultaron 160 fragmentos cerámicos de diferentes estilos (Tabla 4). La mayoría correspondió al Tiwanaku Policromo (72,5% del total), que predominaron especialmente en los niveles inferiores (Nivel 2: 71,9% del total de Nivel, Nivel 3: 84,4%, Nivel 4: 57,9%, Nivel 5: 68,4%). Los estilos Grey Ware, Omereque Policromo y Yampara Policromo comparecieron con el Tiwanaku, en cambio los fragmentos de los estilos Yampara Tardío Policromo y Mizque Regional-Lakatambo Policromo yacían en el primer nivel únicamente. Los dos fragmentos Yampara en Nivel 5 podrían haber correspondido al estilo Sauces Tricolor, ya que muestra parecidos por su engobe y motivos geométricos. El nivel geológico del Pozo II apareció a 0,75-0,8 m debajo de la superficie, sin revelar una diferenciación estratigráfica considerable entre los hallazgos cerámicos (*ibid.*: 222).

Al sudeste del tramo "Y" los integrantes de la Misión terminaron de excavar un pozo abierto por Ibarra en 1952 con tres diferentes niveles hasta una profundidad de 1 m (pozo III; *ibid*: 222f.). Entre los fragmentos cerámicos recogidos (Tabla 5) predominaba el estilo Tupuraya Tricolor (73,2% del Total), que apareció desde el nivel 3 junto al Grey Ware y Yampara Policromo (¿*ergo* Sauces Tricolor?). Los fragmentos del estilo Tiwanaku Policromo procedieron de los dos niveles superiores, con una cantidad creciente hacia arriba (Nivel 2: 16,7% del total del nivel 2, Nivel 1: 31,6%). De los pozos I y III se tuvo una secuencia estratigráfica entre los estilos Tupuraya y Tiwanaku y Yampara Tardío.

Pozo IV

El pozo IV se ubicó inmediatamente al noroeste del Pozo III, y fue excavado por Ibarra Grasso (*ibid.*: 224f.), quien halló un agrupamiento de contextos cerrados. Su reporte constaba de 15 páginas y fue entregado a Walter y Disselhoff en 1960.

El Entierro 1 provino del cuadrante IV/1 y Nivel 2 (0,76 m debajo de la superficie) (*ibid*.: 241-2, Tabla 6, Abb. 2-4). La arquitectura constó de una cista rectangular con medidas internas de 0,95 x 1,05 x 0,67 m, de la cual la pared estuvo construida con piedras verticales puestas con argamasa arcillosa rojiza. La tapa fue elaborada con lajas de piedra, dispuestas en la técnica de falsa bóveda. El piso apareció aproximadamente 1,43 m debajo de la superficie. Los restos óseos estaban mayormente descompuestos (Manuscrito de Ibarra Grasso[2] p.10: "[…] restos de cráneos de dos o más criaturas; no se observaron […] restos óseos que pudieran pertenecer a personas mayores"). Así, el Entierro 1 comprendió 12 ofrendas en el interior de la cista: 2 challadores (vaso embudo), 3 *pukus* (cuenco con paredes en forma de embudo), 3 jarras con un asa, 1 botella globular con tubo y asa estribo, cada uno de estos con motivos iconográficos de Tiwanaku Polícromo, 3 vasijas con 2 asas verticales de oxidación reducida (*ibid*.). Encima de la cista aparecieron 10 vasijas de ofrendas: 4 *keros* (vaso ligeramente embudo), 1 challador, 3 *pukus*, todos pintados con motivos iconográficos del estilo Tiwanaku Policromo y sobresalieron una escudilla con 3 pequeñas patas y 3 pequeñas protuberancias cónicas en el borde, decoración incisa cerca del borde y de una banda horizontal de triángulos. El espacio entre ellos fue rellenado con estrías en dirección alterna. La vasija trípode podría proceder de Mojos (*ibid*., Ibarra Grasso 1960).

Al norte del Entierro 1 yacía el Entierro 2 (cuadrante IV/1) a 0,47 m debajo de superficie (Nivel 2) (Walter 1966: 242, Tabla 6, Abb. 4, Tabla 7, Abb. 1). Los restos óseos descompuestos reposaron debajo de dos grandes lajas de piedra. Las 11 ofrendas comprendieron 2 vasijas globulares con tubo y asa estribo, 3 *pukus*, 4 jarras con un asa (todos pintados con motivos iconográficos del Tiwanaku Policromo), 1 vasija con 2 asas sin pintura. Asimismo, un *kero* tipo Gobelete en la parte superior de la pared, la boca estaba ligeramente cerrada y la base cilíndrica. La parte superior del *kero* contaba con una decoración pintada de negro sobre fondo marrón claro con dos líneas horizontales paralelas y líneas verticales como subdivisiones entre ellos, generando 5 espacios rectangulares entre las líneas horizontales. Cada rectángulo estaba relleno con líneas cortas verticales irregularmente distribuidas. En el lado exterior de los rectángulos aparecieron 4 volutas.

El siguiente Entierro 3 se ubicó a unos 0,35 cm debajo de la superficie justo al lado oeste del Entierro 2 (cuadrante IV/1, *ibid*.: 242, Tabla 7, Abb. 2). Una olla abombada contó con una boca muy abierta y el borde doblado con impresión textil. Su posición era volcada con la base desprendida, generando una apertura hacia arriba que fue tapada por lajas de piedras. La olla no contuvo ni restos óseos y ni ofrendas.

Inmediatamente al norte apareció el Entierro 4, a 0,3 m debajo de la superficie (Cuadrante IV/1, Nivel 1, *ibid*.: 243, Tabla 8, Abb. 3). La vasija corresponde a un aríbalo con dos asas en la parte baja del cuerpo y coincide con el tipo No. 55 definido por Rydén –a través del estudio de la colección Nordenskiöld– como procedente de Perereta (1956, Fig.12U, Tabla 1, también: Walter 1966: 243). Rydén adscribió esta vasija (erróneamente) al Grey Ware (1956: Tabla 1). La base del aríbalo fue removida y la vasija se encontró en posición volcada, cubierta por una laja

2 Se trata de un manuscrito que data de 1960 citado en Walter (1966: 225), que Ibarra entregó a la Misión Alemana de manera interna.

de piedra. Las ofrendas constaron de un *puku* pequeño (Tiwanaku Policromo) y un fragmento del estilo Omereque Policromo.

El Entierro 5 procedió del cuadrante IV/2 (Walter 1966: 243, Tabla 6, Abb. 4), y comprendió una olla abombada con una base de punta y dos agarradores largos. Fue tapada por una piedra, sin ofrendas o restos óseos. En el cuadrante IV/3 yacía el Entierro 6 a unos 0,7 m debajo de la superficie (Nivel 2, *ibid*.: 243-4). En sus inmediaciones aparecieron un *kero* y una jarra con asa del estilo Tiwanaku Policromo, que fueron perturbados por otro entierro intrusivo, probablemente una cista de piedra (*ibid*.).

Pozo V

Los estratos del pozo V en el noroeste del tramo "Y" consistieron en arcilla mezclada con cenizas sin distinguir capas o lentes, que terminaron en una profundidad de 1,4 m (*ibid*.: 227). Resultaron 271 fragmentos cerámicos (Tabla 6), mayormente del estilo Tiwanaku Policromo (80,8% del total). La distribución espacial por niveles asociaba fragmentos Omereque Policromo a los niveles 3-4, mientras que el Yampara Policromo perteneció a los niveles superiores. La casi omnipresencia de Grey Ware y Tupuraya Tricolor infirió una estratigrafía entremezclada con materiales desplazados e intrusivos.

El pozo V contuvo algunos contextos cerrados, entre ellos el Entierro 7 (cuadrante V/1, Nivel 1, 0,4 m debajo de la superficie, *ibid*.: 244, Tabla 7, Abb. 3) mismo que consistía en una olla volcada con su base removida y tapada con una laja de piedra. La olla tenía un cuerpo globular abombado y hombros estrechos, dos asas horizontales en el hombro y el borde doblado con improntas de maíz. En su interior contuvo restos óseos pulverizados. Las ofrendas comprendieron 1 *kero*, 2 fragmentos de base de un *kero* (Tiwanaku Policromo) y 1 fragmento de Yampara Policromo. Los motivos iconográficos del *kero* mostraron una banda horizontal de caras intercaladas con un espiral anguloso y dientes salientes en el lado trasero. Las caras enfrentadas se fusionaban a través de las bocas y representaban seres combinados. Por su parte, la banda horizontal presentó estrellas con 4 rayos y punto en el medio.

El Entierro 8 procedió del Nivel 2 del cuadrante V/1 (0,45 m debajo de la superficie, *ibid*.: 244). La olla era semejante a la del Entierro 7 con la base removida y dispuesta de manera volcada debajo de dos lajas de piedra con pocos restos óseos y sin ofrendas. El siguiente contexto (Entierro 9) contó con características similares y yacía en el cuadrante V/3 (Nivel 2, 0,6 m debajo de la superficie, *ibid*.: 244). En su interior contuvo una vasija globular pequeña con un fondo ocre marrón claro, la superficie alisada, y motivos iconográficos de círculos negros con puntos en el medio que correspondió al estilo Cochapampa Tricolor. La olla de otro Entierro 10 apareció a 0,8 m debajo de superficie (Nivel 2, cuadrante V/4), sin mayores detalles (*ibid*.: 244-5).

Por último, el Entierro 11 constó de restos óseos de un adulto enterrado en posición sentada junto a 3 vasijas en el cuadrante V/7 a unos 1,4 m debajo de superficie (Nivel 4, *ibid*.: 245, Tabla 7 ilustración 4). Entre las vasijas ofrendadas resaltó una jarra globular que tuvo un asa de corte transversal redondo y cuello de embudo. Su decoración estaba compuesta por una línea gris oscilante horizontal debajo de la boca en el interior y motivos no preservados en la

cara exterior sobre un engobe rojo-púrpura. Yacía junto a otra jarra globular abombada con tubo, asa estribo y cuello embudo. Los motivos iconográficos representaron una línea gris zigzag horizontal en el cuerpo globular, fondo marrón-amarillento (parte superior) y marrón-violeta (parte inferior). Una tercera jarra pequeña tuvo una base ancha y un asa. El cuerpo abombado se angostó equitativamente hacía el borde ligeramente cónico. Los otros motivos iconográficos fueron círculos y líneas oscilantes verticales, pintados de gris y blanco. Las vasijas correspondieron al estilo Sauces Tricolor. Walter les asociaba a una variación "primitiva" del estilo Yampara Tricolor (1966: 245). Sin embargo, en su manuscrito de 1960, Ibarra Grasso ya propuso la existencia de un estilo propio: Sauces Tricolor (nuevamente descrito en 1965), que fue comprobado posteriormente (Döllerer y Sanzetenea 2010).

Pozo XVIII

El pozo XVIII estaba ubicado en el lado noroeste del tramo "Y" y alcanzó una profundidad de 1,7 m (Walter 1966: 238). La secuencia de estilos cerámicos no difirió de los otros pozos (Tabla 7), tomando en cuenta la probable confusión entre el Sauces Tricolor y el Yampara Tricolor. El Entierro 16 apareció en el cuadrante XVIII/1 a unos 0,55 m debajo de superficie (*ibid*., Nivel 2). Se trataba de una olla abombada con una boca estrecha cónica, con 2 asas horizontales debajo de la boca y una línea incisa (*ibid*.: 248).

Una olla con boca acentuada y base removida (Entierro 17) yacía a unos 1,3 m debajo de la superficie (nivel 4) en el cuadrante XVIII/2 (Walter 1966: 248-9, Tabla 9, Abb. 3-4, Tabla 10, Abb. 1-4). Fue depositada con boca abajo y tapada por una laja de piedra. En su interior contuvo a diferentes vasijas cerámicas, entre ellas una jarra con tubo y asa estribo. La decoración pintada sobre la cara exterior mostró líneas oscilantes verticales paralelas en blanco, negro, gris y marrón-rojo. Cerca del borde interno se observó una línea negra horizontal. La jarra estaba acompañada por un *kero*, que tenía una banda plástica horizontal (reborde) en la mitad de la altura del cuerpo, igual que bandas horizontales pintadas de rojo en el reborde y cerca de la base. Un puku ofrendado tenía una boca muy abierta. La cara exterior reveló líneas oscilantes verticales de negro y blanco. En el borde interno aparecieron garabatos en forma de "S" de tonos negro y blanco. En las inmediaciones de la olla yacían otras vasijas, entre ellos un *puku* con una banda horizontal pintada de marrón claro y gris cerca la base exterior, igual que los diseños de tres animales estilizados de color negro y marrón claro en su lado interior. Una botella globular sin asa con cuello largo (tipo "florero") reveló el diseño de dos bandas horizontales de color gris, y entre ellas líneas oscilantes verticales en negro, gris y marrón claro alternando. Una vasija con cuerpo abombado tenía dos asas verticales con perfil transversal ovalado y una punta con una protuberancia cónica. Las vasijas ofrendadas correspondieron al estilo Tiwanaku Policromo (¿Mizque?).

En el cuadrante XVIII/2 apareció una olla abombada con boca estrecha cónica y dos asas horizontales (corte transversal redondo) debajo de la boca, y tapada por una laja de piedra. Este Entierro 18 perteneció al Nivel 3, a 1,1 m debajo de la superficie (Walter 1966: 249-50, Tabla 11, ilustración 1-4, Tabla 12, ilustración 1). La olla contuvo una jarra con cuerpo carenado acentuado y cuello embudo. Su asa doble vertical alcanzó desde abajo de la boca hasta el hombro-cuello. La parte superior del asa fue modelada en una aplicación zoomorfa

de un ave y un sapo. La cara exterior de la jarra representó en decoración pintada a la cruz andina con caras zoo- y/o antropomorfas entre medio, en colores de negro, gris-azul, marrón claro y amarillo crema. En el interior del cuello aparecieron dos animales estilizados pintados en negro. Al interior de la olla yacía un *puku* con el diseño pintado de un animal geométrico estilizado. Ambas vasijas pertenecieron al estilo cerámico Tiwanaku Policromo Mizque. En las inmediaciones externas de la olla yacían otras vasijas, entre ellos un *kero* con color marrón claro y un engobe ocre. Estaba decorado con triángulos, rectángulos, gradas, y bandas paralelas casi horizontales (marrón-rojo y azul-gris). También se contó con una jarra con un asa con cuerpo globular, cuello cilíndrico y borde doblado. Los motivos geométricos constaron de gradas con espirales en marrón oscuro y rojo, en el asa se observaron tres líneas zigzag (marrón-rojo-marrón). Ambas vasijas pertenecieron al estilo Mojocoya Policromo. Estuvieron acompañadas por una jarra con cuerpo abombado y cuello cilíndrico de boca abierta y un asa vertical con corte transversal redondo, sin decoración.

El Entierro 19 fue hallado en el cuadrante XVIII/1-2 y a 1,6 m debajo de la superficie (nivel 4, Walter 1966: 250, Tabla 12, ilustración 2-4). Los restos óseos preservados indicaron una posición del cuerpo yacente con las piernas flexionadas, rodeado por 5 piedras, y tapado por una laja de aproximadamente 0,2 x 0,4 m. Las ofrendas constaron de dos vasijas cerámicas, un collar con 194 cuentas (diámetro 11-2,5 mm) de malaquita y dos agujas de cobre parcialmente oxidadas (largo 10,7 y 10,4 cm, diámetro en la parte engrosado superior 4 mm). Al lado del difunto yacía una jarra con un asa vertical de corte transversal redondo, con cuerpo doble carenado acentuado, cuello largo y boca abierta. La vasija tenía motivos geométricos pintados que mostraron líneas negras rebordeadas de blanco, que formaron diagonales con dientes salientes. La segunda jarra tuvo un cuerpo globular y un asa, con cuello cilíndrico y boca ligeramente abierta. La cara exterior presentó líneas zigzag oblicuas dibujadas sobre el cuello, y con triángulos en rojo, azul-gris rebordeado de blanco en la parte del cuerpo. Ambas vasijas correspondieron al estilo Sauces Tricolor.

Pozo VI

A unos 60 m hacia el norte del tramo "Y", la Misión decidió excavar el pozo VI. Un estrato de ceniza apareció encima del estrato geológico en una profundidad de 1,6 m (cuadrante VI/1), sin revelar mayores detalles (*ibid*.: 231). El otro cuadrante VI/2 contuvo el Entierro 12 en una cista de piedra derrumbada, que constaba de 12 piedras de diferentes tamaños, tapada por una laja de piedra grande (*ibid*.: 245-6, Tabla 8, ilustración 1). El entierro yacía a unos 1,3-1,4 m debajo de la superficie (nivel 3), dentro de una capa de limo compacta. Las ofrendas comprendieron entre otros, dos *keros*. Uno de ellos presentó los motivos iconográficos de dos aves estilizadas y líneas en negro en su parte interna. La cara exterior reveló una banda de 5 cm de ancho en la mitad de la altura del *kero*, donde figuraron cabezas de aves estilizadas en negro, blanco y crema. Cerca de la base se observó otra banda horizontal de negro y crema. La iconografía mostró un cóndor antropomorfo. El otro *kero* tuvo una banda horizontal en la boca exterior con representaciones del motivo cóndor-puma. A mitad de la altura y cerca de la base del *kero* aparecieron dos bandas horizontales en colores blanco-negro-crema-negro-blanco la de arriba y blanco-negro-crema la de abajo. Su estilo correspondía al Tiwanaku Policromo Mizque, ya que tuvieron un engobe rojo-púrpura y color crema amarillento. Junto a ellos yacía un *puku*

con una decoración pintada en su cara exterior de 4 espacios rectangulares verticales en negro. Los espacios restantes entre ellos fueron rellenados por líneas oscilantes verticales paralelas en blanco, negro y crema. También se contó con una olla abombada globular con un cuello bajo y boca ligeramente abierta. Sus dos asas verticales tenían un corte ovalado desde la boca hasta el hombro, sobresaliendo la vasija por 1 cm. En la punta hubo una protuberancia. Las vasijas correspondieron al estilo Tiwanaku Policromo. La distribución de fragmentos cerámicos por niveles mostró una secuencia coherente a los pozos anteriores (Tabla 8).

Los pozos al noreste del tramo "Y"

Los integrantes de la "Misión Arqueológica Alemana" decidieron excavar pozos a unos 450-500 m al noreste del mencionado tramo "Y" en la punta norte de la última planicie alta sobre los ríos Mizque y Aguada del área llamada "Condadillo", debido a la alta densidad de arquitectura en superficie, y para esclarecer su datación relativa con los estilos cerámicos (Walter 1966: 232). Los hallazgos por nivel en los pozos restantes fueron resumidos en la Tabla 9.

Pozo VII

Este pozo cortó una estructura circular de piedras de una sola fila (¿preservada?), que tenía un diámetro de 2,5 m. El estrato superficial constó de arcilla sólida con guijarros y alcanzó hasta 0,3 m de profundidad (Walter 1966: 232). Alrededor de 0,8 m debajo de la superficie yacían 4 lajas de piedra parcialmente sobrepuestas (Entierro 21), que taparon los fragmentos de una vasija abombada volcada, que tenía una boca muy abierta, el borde doblado con improntas de maíz y un asa vertical de corte transversal redondo (*ibid*.: 233). De este pozo no se recuperan restos óseos. En su interior contuvo a un *puku* de forma ligeramente desproporcionada debido a la cocción. Su cara exterior mostró motivos iconográficos como círculos con puntos concéntricos en marrón oscuro y blanco dentro de líneas diagonales entrecruzadas. En el borde interior aparecieron líneas oscilantes horizontales en color marrón oscuro, así que la vasija perteneció al estilo Tiwanaku Policromo Mizque. A su lado había una jarra con un asa que tenía un cuerpo doble-cónico acentuado, y un cuello cilíndrico con boca ligeramente abierta. El asa vertical tenía un corte transversal redondo y engobe de color rojo-anaranjado. Por otra parte, sus motivos iconográficos representaban seres abstractos con curvas y ojos ovalados en negro, blanco y marrón oscuro. Otra vasija alargada tuvo una base con anillo, y un engobe rojo-anaranjado. La decoración en la cara exterior representaba dos espacios con un animal de doble cara y dos patas junto a dos ornamentos geométricos en los colores marrón-violeta, negro-marrón, crema y rojo (*ibid.*: 233). Ambas vasijas ofrendadas fueron del estilo Omereque Policromo.

Pozo IX

El pozo IX fue ubicado sobre otra estructura circular de piedra (ø 2 m). En la profundidad de 1,3 m apareció un aríbalo con dos asas en la parte baja de la vasija con base removida (Entierro 13, nivel 3) debajo de un piso de limo (Walter 1966: 233, 246-7, Tabla 8, Abb. 2). En sus inmediaciones yacían 3 vasijas. Un *kero* tenía un anillo sobresaliente horizontal en la mitad de la altura de la cara exterior. Su decoración geométrica fue de color marrón oscuro, marrón-violeta y blanco, sobre engobe rojizo-marrón. La base de un challador mostró un engobe marrón-rojo claro y motivos geométricos pintados de bandas horizontales de negro, blanco y

marrón-violeta. Entre las ofrendas hubo una olla abombada globular con dos asas verticales de corte transversal ovalado. Estas asas se extendían entre boca y hombro, y en su punta revelaron una protuberancia con inciso en forma de cruz. La olla contuvo un vaso alargado miniatura con decoración de motivos iconográficos geométricos en los colores marrón y blanco. Otra vasija miniatura contó con un tubo y asa estribo. Todas las vasijas descritas pertenecieron al estilo Tiwanaku Policromo.

Pozo X

El interior de un cimiento rectangular de piedras (2,8 x 9 m) fue rellenado por un estrato de arcilla sólida compacta con un grosor de 0,3-0,5 m, inclinada ligeramente hacia el sur (pozo X, Walter 1966: 234). La construcción tuvo una orientación norte-sur, con cuartos hacía norte y sur respectivamente (*ibid*.: 258). La fundación midió 0,5 m de ancho y 0,6 m de profundidad. El muro elevado tuvo una cara doble de piedras horizontales sin labrar, rellenado por guijarros y posiblemente argamasa de arcilla. Quedó una fila de piedras preservada, que subyacía a una probable superestructura de adobes (*ibid*.: 258).

En el extremo norte del edificio yacía un aríbalo debajo de este piso compacto (Entierro 14, *ibid*.: 247, Tabla 8, Ilustración 4, Tabla 9, Ilustración 1-2). La vasija tenía dos asas verticales en la parte baja del cuerpo y fue tapada por otra olla globular abombada. Los motivos iconográficos pintados representaban círculos, rectángulos, gradas en colores marrón-violeta, gris oscuro, rojo y blanco. El cuello y borde revelaron un engobe y barniz en marrón-rojo a marrón-violeta. La vasija alisada y pulida correspondió al estilo Karaparial Policromo. En sus inmediaciones yacía un *puku* pequeño con una decoración exterior pintada de una línea horizontal y 5 garabatos "S" verticales, en colores blanco y negro de manera alternada. Se obtuvo una ollita que tenía una boca embudo y dos asas pequeñas en el hombro con corte transversal redondo. El pozo contuvo un hueso animal trabajado que sirvió como instrumento de tejer conocido como "*wich´uña*" (largo 9,8 cm).

El Entierro 15 apareció a 1,05 m debajo de la superficie respectivamente del muro norte de la construcción (*ibid*.: 247-8). Los restos óseos deteriorados no permitieron concluir sobre detalles acerca del individuo. La posición del cuerpo fue con la mirada hacia el oeste.

Pozo XIX

La ampliación de un pozo de saqueo reciente (pozo XIX) estuvo ubicada cerca al borde de la terraza encima del río Aguada (*ibid*.: 236). El Entierro 20 yacía a una profundidad de 0,85 m bajo superficie (nivel 3) sobre el nivel geológico (*ibid*.). Los restos óseos conservados pertenecieron a una persona adulta yacente en el lado derecho con las piernas flexionadas y la mirada hacia el oeste, en su pecho apareció una laja grande de piedra debajo de una capa de limo.

Pozos VIII, XIII-XV, XXII

El pozo VIII incluyó un cimiento circular de piedra (ø 1,4 m), que tenía en su interior una capa de arcilla sólida con guijarros sin hallazgos (Walter 1966: 233). En el pozo XII encontraron otro cimiento circular (ø 3,5 m) parecido (*ibid*.: 235). El diámetro del cimiento circular en el pozo XIII midió 1,5 m (*ibid*.). El pozo XIV, por su parte, reveló un cimiento rectangular de piedras

(1,2 x 2 m) asentado sobre el nivel geológico en 0,4 m de profundidad (*ibid*.). La excavación del pozo XV comprendió otro cimiento rectangular (1,8 x 3 m) y el piso respectivo de arcilla compactada (*ibid*.: 236). En el pozo XXII aparecieron cimientos de 3 lajas de piedra en un cuadrante de 1 x 1 m con restos de ceniza sobre el nivel geológico a una profundidad de 0,6 m (*ibid*.: 237).

Los pozos al sureste del tramo "Y" (XVI-XVII y XX-XXI)

A unos 400 m al sureste del tramo de desvío "Y", los integrantes de la "Misión Arqueológica Alemana" notaron una densidad mayor de cimientos circulares de piedras sobre un terraplén rebordeado del río Aguada (Walter 1966: 237). El diámetro de las estructuras variaba entre 2,5 m (pozo XVI), 3,7 m (pozo XVII), 3,75 m (pozo XX) y 4,3 m (pozo XXI) (*ibid*.). El estrato geológico apareció a una profundidad de 0,3-0,4 m debajo de superficie, sin llevar mayores hallazgos (*ibid*.: 237f., Tabla 14, Ilustración 2).

Lakatambo II

El mapeo del terreno en 1960 (Ilustración 1) documentó estructuras arquitectónicas visibles en superficie, que se extendieron sobre la terraza natural elevada, alargada al sur del sitio (denominado Lakatambo II, Walter 1959a). Los cimientos de piedras formaron cercos rectangulares, circulares y cuadrangulares, igual que muros largos periféricos. Los cimientos constaron de piedras irregulares sin labrar, puestos con doble cara y relleno de rocalla en el interior (*ibid*.: 320). Las mediciones de los muros ascendieron hasta 1 m de ancho y alto respectivamente. El plano mostró combinaciones de diferentes cercos colindantes, que formaron diferentes complejos, como en el este de la terraza (20, 23, 25-26) o en su lado oeste (45, 47, 53). Entre ellos aparecieron cercos circulares con diferentes diámetros, sin revelar algún ordenamiento espacial coherente. Dos de ellos (27-8) fueron excavados por la "Misión Arqueológica Alemana" en 1960 (pozos b-c), sin publicar los resultados.

Tres muros lineales (30, 36, 42) cercaban una plaza en la terminación sur del sitio que abarcó una extensión superficial de 100 x 200 x 250 m (*ibid*.: 323). Por ambos lados de la plaza, los muros lineares corrían pendiente abajo, y aparentemente funcionaron como los limitantes del espacio abierto. En el lado centro sur de la plaza yacía una piedra en forma de cabeza de puma de un bloque exento grabado con ranuras paralelas y cúpulas que sirvieron posiblemente para libaciones (*ibid*.). Los integrantes de la Misión excavaron sus inmediaciones (pozo j), sin dar a conocer los resultados. Sin embargo, la plaza tenía suficiente espacio para encuentros rituales ("Kultplatz", *ibid*.: 325).

En general, la excavación sistemática de los cimientos en Lakatambo II quedó pendiente, para revelar su posible coherencia temporal relativa con los materiales hallados en superficie a sus alrededores: los estilos Mizque Regional-Lakatambo Policromo y Yampara Tardío Policromo del Intermedio Tardío y Horizonte Tardío (*ibid*.: 262, 326-9).

Resultados

La distribución de fragmentos cerámicos en los diferentes niveles innecesariamente gruesos de todos los pozos (Tabla 10) permitió concluir sobre una secuencia de los estilos asociados. El

estilo Tupuraya Tricolor representó un 8,2% del total del material, mientras que su aparición aumentó hasta un 25% en comparación con materiales del mismo nivel 4. Sin embargo, la ocurrencia superior al promedio proporcionó una indicación de que el estilo Tupuraya Tricolor se asoció a los estratos más tempranos. Además, los fragmentos del estilo Tiwanaku Policromo hallados en los niveles 4-5 provenían de los pozos I y V, donde no hubo otros materiales sino una estratigrafía revuelta por los entierros intrusivos posteriores (Walter 1966: 265). Por su lado, Ibarra Grasso distinguió "niveles pre-Tiwanaku con Tupuraya y Mojocoya" en el pozo VI (en Walter 1966: 264), aunque no se cuenta con registros al respecto. La datación relativa del estilo Tupuraya Tricolor como expresión artística cultural durante el Periodo Intermedio Temprano se basó entonces principalmente en los resultados de Cliza-Chullpa Pata mencionados, donde este estilo apareció sin materiales posteriores asociados. Investigaciones posteriores confirmaron diferentes asentamientos extensos de este periodo en el Valle de Mizque (cf. Higueras 1996) y, en 2005, las excavaciones en el sitio vecino mizqueño de Pucachuru en Bañados, dieron un fechado de radiocarbono de 340-390 d.C. procedente de un nivel con fragmentos cerámicos Tupuraya Tricolor (Döllerer 2013: 190).

Sin embargo, la mencionada subsunción de los estilos Sauces Tricolor (como "primitivo" y parte del Intermedio Temprano) y Yampara Policromo ("elaborado", Intermedio Tardío) imposibilitó determinar sus posiciones en la secuencia de los estilos. Lo mismo sucedió con el Grey Ware o alfarería gris que fue recogida por Nordenskiöld en los valles bajos del río Mizque. Allí, este estilo se caracterizó por decoración de incisos e improntas de maíz sobre borde doblado, y fue asociado con el periodo Formativo (Rydén 1956, Pereira et al. 2005). Por lo tanto, el Grey Ware supuestamente omnipresente en Lakatambo-Condadillo aparentemente fue confundido con la alfarería utilitaria mizqueña de periodos post-formativos, ya que llevó improntas de maíz también.

Los entierros asociados al Intermedio Temprano (Tabla 11) comprendieron dos entierros directos sin ofrenda (15, 20), principalmente porque fueron cubiertos con capas que contuvieron fragmentos cerámicos del Tupuraya Tricolor (*terminus post quem*). En otro entierro directo (11) se tuvieron ofrendas del Sauces Tricolor. El Entierro 19 resaltó por la arquitectura de cista de piedra y ofrendas de vasijas Sauces Tricolor, cuentas de malaquita y agujas de cobre. Según Ibarra Grasso, la cista representó un entierro "típico" de la "cultura Tupuraya", al mencionar el haber encontrado varios entierros contemporáneos (1965: 180). Sin embargo, la falta de dibujos técnicos o fotografías *in situ* de los contextos tanto de la Misión como de las excavaciones de Ibarra limitó su posterior interpretación.

La mayoría de los fragmentos hallados en Lakatambo-Condadillo perteneció al estilo cerámico Tiwanaku Policromo (54,5%). La cantidad de estos fragmentos ascendió por encima del promedio en los niveles 2 y 3 (67% del total de nivel 2 y 70,9% del total del nivel 3), y quedó por debajo en el nivel 1 (32%). Walter notó una diferencia entre la alfarería "clásica" importada y la local (1966: 271), la cual se manifestó por un engobe púrpura-violeta y colores fuertes como gris-blanco, amarillo-anaranjado, y negro-gris muy oscuro. Este estilo fue producido durante el Horizonte Medio. Entre los hallazgos de niveles de pozos resaltó un tubo con decoración incisa en alto relieve en hueso de camélido, mostrando un personaje ritual (¿chaman? *ibid*.: 271).

En los niveles 2-3 y algunos contextos cerrados, el estilo Tiwanaku Policromo estaba asociado con el Mojocoya Policromo y Omereque Policromo (*ibid*.: 275). Rydén interpretó la aparición de estos estilos como la reacción en "contra el convencionalismo de Tiwanaku" (1959: 105), por poblaciones no-Tiwanaku durante el Horizonte Medio (ver también: Walter 1966: 278) mientras que el Yampara Policromo representaría un desarrollo (tardío) del Tiwanaku Policromo (*ibid*.: 276).

Durante el Horizonte Medio aparecieron entierros en complejas cistas de piedras, tanto en el Valle Central (Piñami: Céspedes 2000, Anderson 2005, Tupuraya: Rydén 1959), Valle Alto (Arani-Chullpa Orkho: Bennett 1936) y el valle de Mizque. El Entierro 1 coincidió con este tipo, con una casita tipo *chullpa* con techo de falsa bóveda, con numerosas ofrendas tanto junto al difunto como encima de la cista. Los otros contextos directos constaron de ollas grandes volcadas con bases removidas, mayormente tapadas con lajas de piedra, que contuvieron vasijas en sus interiores e inmediaciones exteriores, que pertenecieron a los estilos del Horizonte Medio. Walter (1966: 252-57) distinguió tres diferentes formas de ollas: (1) aríbalo Forma 55 de la colección Nordenskiöld (según Rydén 1956); (2) vasija abombada con cuello estrecho y boca muy abierta, con dos asas en el hombro; (3) vasija abombada globular con boca muy abierta de borde doblado con improntas de maíz. La ausencia de restos óseos humanos identificados no permitió concluir *per se* sobre un entierro, ya que las ollas podían contener a neonatos o infantes debido a su tamaño (Walter 1966: 252-57), y los huesos pulverizados hallados en algunas ollas podían ser de animales.

En los morros del valle cochabambino, este tipo de contexto fue localizado bajo edificaciones, e interpretado como ofrendas votivas de vasos, cuencos y jarras para servir bebidas y alimentos –y por tanto, huesos animales– para celebrar "*feasts of bounty*" (especialmente: Anderson 2019, otros contextos en: Rydén 1959, Céspedes 2000, Anderson 2005, Döllerer 2013: 363, Abb.10.9, O-26 y O-42 debajo de M-23). La acumulación espacial de estos contextos en las inmediaciones del mencionado tramo "Y" permitió inferir que el material arcilloso acumulado procedió de edificaciones amontonadas, que se relacionaron con las ofrendas enterradas. En la superficie de Lakatambo-Condadillo se observaron varios de estos montículos planos y fuertemente erosionados.

Los fragmentos cerámicos de los estilos Yampara Tardío Policromo y el Mizque Regional-Lakatambo (llamado Mizque-Inca por Walter) representaron el 15,7% y 34,1% respectivamente del total del nivel 1 de los pozos excavados. Por tanto, fueron atribuidos, junto a la arquitectura documentada, al Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío (Walter 1966: 279, 288). Los integrantes de la Misión reconocieron cuartos rectangulares "típicos" incas, y cercos circulares como los silos de almacenaje *qollqas,* muchas veces reconocidos en superficie y excavación (p.ej. Kharalaus Pampa, Quillacollo, Pereira 1982). Debido a los resultados obtenidos en los sectores al noreste y sureste del tramo "Y" y a las mediciones en Lakatambo II, se deduce que las planicies, laderas y la terraza alta de Lakatambo-Condadillo sirvieron como sitio de almacenamiento durante el Tawantinsuyo.

Sin embargo, algunas estructuras agrupadas podrían datar de la época colonial o republicana, o al menos haber sido remodeladas como subdivisiones de cuartos grandes rectangulares o

anexos, que romperían con el esquema de arquitectura inca establecido. En general, el estudio exhaustivo de arquitectura quedó pendiente.

Conclusiones

Los integrantes de la "Misión Arqueológica Alemana" visitaron los valles de Cochabamba entre 1958 y 1960, periodo en el que existía un cierto incógnito respecto de las culturas prehistóricas, aunque se conocía una abundancia de vasijas cerámicas (y otros hallazgos considerables), las cuales debido a su morfología y diseños iconográficos no coincidieron con la cultura supuestamente dominante: el imperio Tiwanaku. Por esta razón dedicaron tiempo y recursos al estudio de las culturas prehistóricas locales y realizaron excavaciones arqueológicas en Cliza-Chullpa Pata y Lakatambo-Condadillo durante la primera temporada en 1958. La segunda temporada (1960) contempló el mapeo y nuevas excavaciones arqueológicas de Lakatambo-Condadillo (sin publicar resultados), al igual que estudios etnográficos en las regiones visitadas. Cabe recalcar que los arqueólogos alemanes fueron acompañados por Dick Edgar Ibarra Grasso, el entonces director del INIAM-UMSS.

La zona arqueológica de Cliza-Chullpa Pata consistió en varios montículos extendidos sobre las terrazas ribereñas altas del río Clizamayu en el Valle Alto de Cochabamba, que dataron del Período Formativo (1500 a.C. – 100 d.C.). Estos montículos fueron restos de construcciones de adobe sobre plataformas artificiales de relleno. Los habitantes de entonces acumularon sus desechos para nivelar la terraza ribereña. Por eso, este relleno constaba de fragmentos cerámicos, óseos, líticos y otros materiales prácticamente *in situ*, permitiendo una futura datación relativa y numérica, la cual no fue realizada aún. Otro aspecto importante era que en las inmediaciones de los morros aparecieron entierros de infantes en urna con uno o dos platos de ofrenda. Los montículos fueron posiblemente rehabitados por los productores y receptores del estilo cerámico Tupuraya Tricolor (Período Intermedio Temprano, 100-500 d.C.). Al menos eso sugiere la aparición de una concentración significativa de su cultura material especialmente en los alrededores de los montículos.

Lakatambo-Condadillo fue un complejo arqueológico grande, extendido sobre las terrazas bajas ribereñas, laderas y planicies de la serranía sur del Valle de Mizque. Las excavaciones en 1958 estudiaron el área de un tramo ferroviario ("Y"), donde aparecieron entierros y ofrendas del Intermedio Temprano y Horizonte Medio (500-1100 d.C.). Al norte del tramo continúa el mismo asentamiento y cementerio, junto a estructuras rectangulares y circulares en superficie, que corresponderían a los últimos dos períodos ocupacionales (Intermedio Tardío, 1100-1400 y Horizonte Tardío, 1400-1550). Así, el mapa de toda el área reveló un asentamiento más grande aún, incluyendo la presencia del esquema de la arquitectura inca. Entre las estructuras arquitectónicas resaltó una plaza semicircular extensa con una piedra grabada para realizar libaciones.

En general, la "Misión Arqueológica Alemana" contribuyó considerablemente al esclarecimiento de la secuencia cultural prehistórica en los valles de Cochabamba.

Referencias bibliográficas

Anderson, Karen
2005 La Expansión Tiwanaku en Cochabamba: Resultados de Excavaciones recientes en el Valle Central, *Jornadas Arqueológicas* (Editado por Edmundo Salinas Camacho), Sucre: CIAR, 13-24.
2019 Vessels, burials and households: Piñami's Evidence of the Tiwanaku State in the Central Valley of Cochabamba. *Tesis Doctoral*. University of California.

Bennett, Wendell C.
1936 Excavations in Bolivia. American Museum of Natural History. *Anthropological Papers* Vol. 34*, Part 4*. New York.

Branisa, Leonardo
1957 Un Nuevo Estilo de Cerámica Precolombina de Chuquisaca: Mojocoya Tricolor, *Arqueología Boliviana* (Editado por Carlos Ponce Sanginés). La Paz: Biblioteca Paceña, 289-317.

Brockington, Donald L., David M. Pereira Herrera, Ramón Sanzetenea Rocha, Ricardo Céspedes Paz, Carlos Pérez López
1985 Informe Preliminar de las Excavaciones en Sierra Mokho y Chullpa Pata (Período Formativo). *Cuadernos de Investigación* No. 5*, Serie Arqueología.* Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
1986 Excavaciones en Maira Pampa y Conchu Pata (Período Formativo). *Cuadernos de Investigación* No. 6*, Serie Arqueología*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Céspedes Paz, Ricardo
1982 La Cerámica Incaica en Cochabamba. *Cuadernos de Investigación* No. 1*, Serie Arqueología*. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, 1-54.
2000 Excavaciones Arqueológicas en Piñami. *Boletín del INIAN-Museo, Serie Arqueología Boliviana* No. 9. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Céspedes Paz, Ricardo, María de los Ángeles Muñoz Collazos y Ramón Sanzetenea Rocha
1998 Excavations at Piñami: Chronological Sequences and Regional Development for the Valle Central in Cochabamba, Bolivia during Development of Tiwanaku. *Paper presented at the Annual Meetings for the Society for American Archaeology*. Seattle.

Disselhoff, Hans-Dietrich
1960 *Kinder der Erdgöttin. Reisen und Ausgrabungen in Bolivien*. Wiesbaden: Brockhaus.
1962 Probleme der bolivianischen Archäologie. Vorläufiger Bericht über vier Grabungen, 1958, *Actas de las XXXIV Conferencias Americanistas*. Wien, 437-45.

Döllerer, Christoph
2006 Das Konzept des Stils, dargestellt anhand indianischer Keramik aus Cochabamba, Bolivien. *Tesis de Maestría.* Universidad de Bonn.
2013 Siedlungsarchäologie von Cochabamba, Bolivien. *Tesis Doctoral*. Universidad de Bonn.

Döllerer Christoph y Ramón Sanzetenea Rocha
2010 Los Estilos Cerámicos "Tupuraya Tricolor", "Sauces Tricolor" y "Cochapampa Tricolor" de los Valles de Cochabamba, Bolivia, *Arqueoantropológicas* No. 1. Cochabamba, 55-98.

Gabelmann, Olga
2005 Santa Lucía – Producción de Cerámica, Patrón de Asentamientos e Intercambio en el Período Formativo del Valle Alto de Cochabamba. *Jornadas Arqueológicas* (Editado por Edmundo Salinas Camacho). Sucre: CIAR, 51-77.

Higueras Hare, Álvaro
1996 Prehispanic Settlement Pattern and Land Use in Cochabamba, Bolivia. *Dissertation*. University of Pittsburgh.

Ibarra Grasso, Dick Edgar
1953 Esquema de la Arqueología Boliviana, *Zeitschrift für Ethnologie, Band 80*, 192-99.
1957 Un Nuevo Panorama de la Arqueología Boliviana. *Arqueología Boliviana* (Editado por Carlos Ponce Sanginés). La Paz: Biblioteca Paceña, 235-85.
1965 *Prehistoria de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Jaimes Betancourt, Carla y Zulema Terceros
2008 Mizque Lakatambo: ¿una Continuidad del Estilo Yampara?, *Arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia.* La Paz: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas – Universidad Mayor de San Andrés, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 237-54.

Nordenskiöld, Erland
1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

Pereira Herrera, David
1982 Kharalaus Pampa: Tambo Incaico en Quillacollo, C*uadernos de Investigación* No. 1, Serie Arqueología. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, 100-104.

Pereira Herrera, David M., Donald L. Brockington y Ramón Sanzetenea Rocha
2005 Mojocoya y Grey Ware: Interacción Espacial e Intercambio entre la Amazonía, Chaco y Andes. *Cuadernos de Investigación* No. 10*, Serie Arqueología.* Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Rydén, Stig
1956 The Erland Nordenskiöld Archaeological Collection from the Mizque Valley, Bolivia. *Etnologiska Studier, Vol.22.* Göteborg.
1959 Andean Excavations II: Tupuraya and Cayhuasi: Two Tiahuanaco Sites. *Monograph Series* No. 6. Stockholm.

Trimborn, Hermann

1959 Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens I. *Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde. Neue Folge, Beiheft 2*. Berlin: Dietrich Reimer.

1968 Indianer von gestern, heute und morgen. Beobachtungen zum Kulturwandel in den Anden Boliviens. *Kulturgeschichtliche Forschungen, Band 12*. Brunswick: Albert Limbach.

Walter, Heinz

1959 Lakatambo, eine Inkaruine bei Mizque (Bolivien), *Baessler-Archiv, Neue Folge, Band VII*, 319-31.

1962 Chuquisaca Fine Ware. Ein neuer keramischer Stil aus Südost-Bolivien, *Actas de las XXXIV Conferencias Americanistas*. Wien, 446-9.

1966 *Beiträge zur Archäologie Boliviens. Die Grabungen des Museums für Völkerkunde Berlin im Jahre 1958. Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens II*. Berlin: Dietrich Reimer.

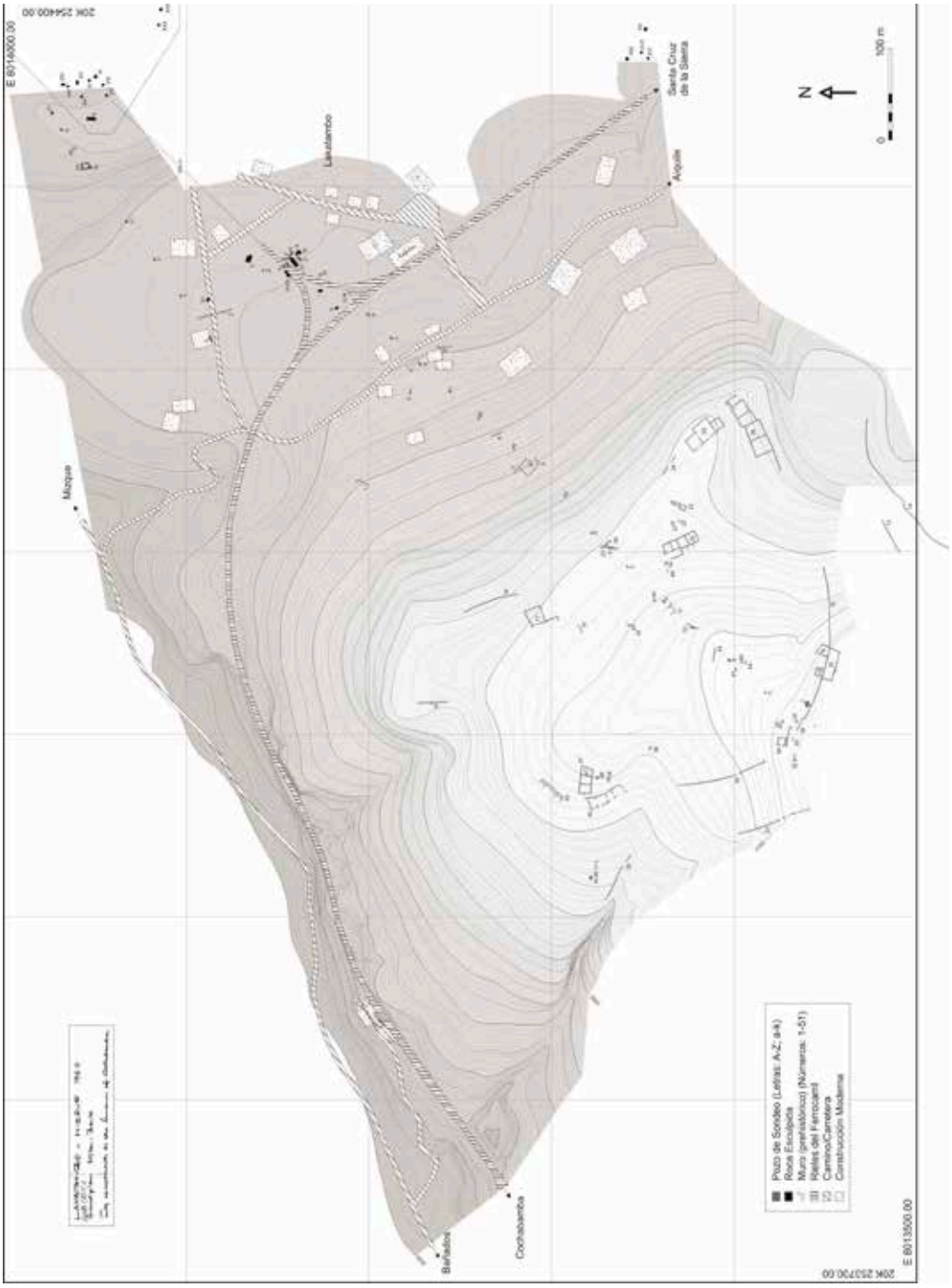


Ilustración 1: Mapa de Lakatambo-Condadillo por la "Misión Arqueológica Alemana 1960" según bajo Hermann Trimborn y Heinrich Müller-Beck, donado al INIAM-UMSS (digitalizado y completado).

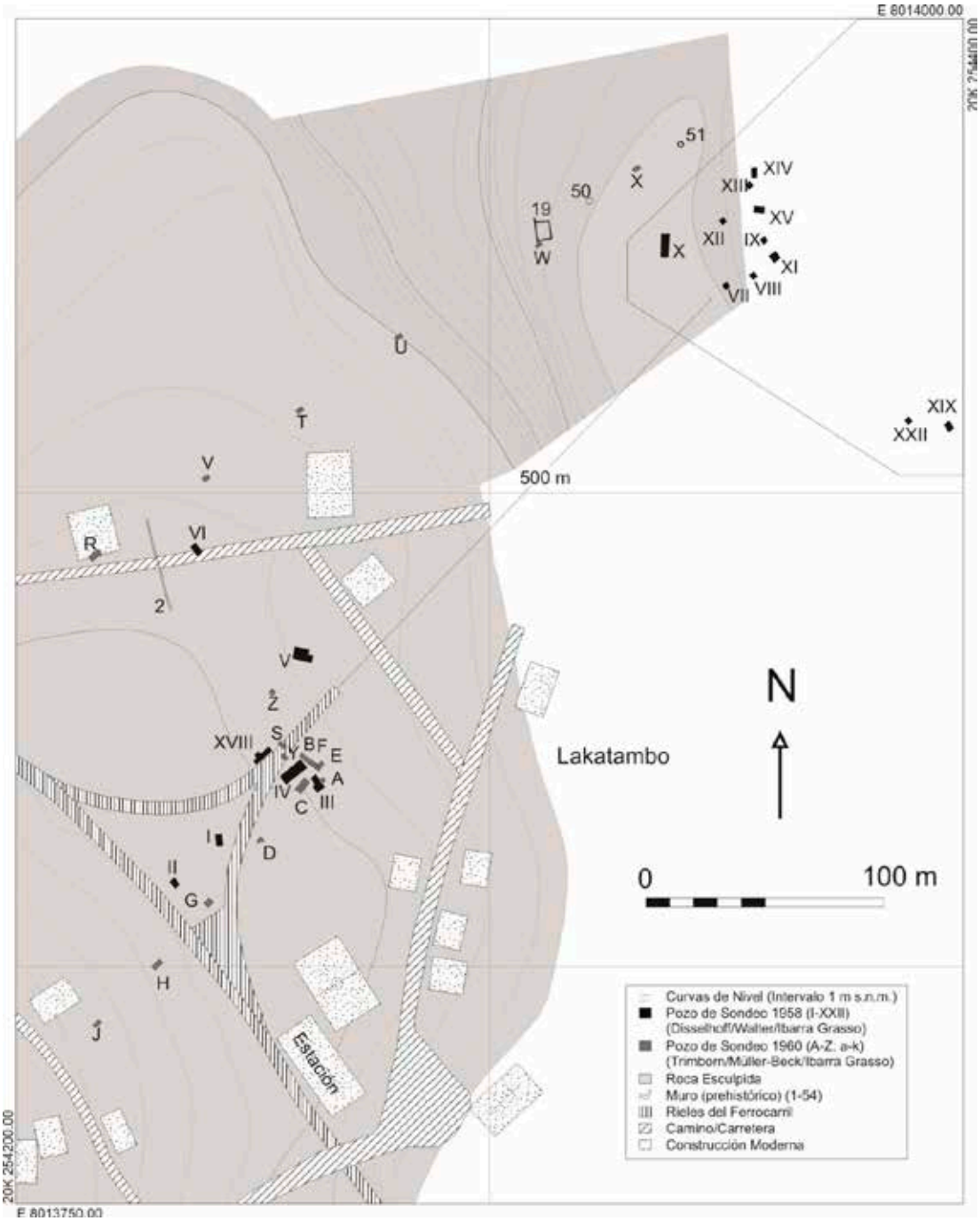


Ilustración 2: Plano ampliado con la ubicación de los pozos de excavación en Lakatambo-Condadillo.

Tabla 1. Número y porcentaje de fragmentos cerámicos según estilos y nivel de excavación, procedentes de los pozos en el "Mound II" y sus alrededores (excepto Mound I).

Nivel	**Chullpa-Pata Mon.**		**Tupuraya Tricolor**		**Total**
	n =	% Total/Nivel	n =	% Total/Nivel	
1	75	80,64	18	19,35	93
2	61	85,91	10	14,08	71
3	26	96,29	1	3,7	27
4	12	100	0	0	12
Total	**174**		**29**		**203**

Tabla 2. Número y porcentaje de fragmentos cerámicos según estilos y pozos en el "Mound II" y sus alrededores (excepto Mound I).

Pozo	**Chullpa-Pata Mon.**		**Tupuraya Tricolor**		**NN**	**Total**
	n =	% Total/Pozo	n =	% Total/Pozo		
Mound II	98	88,29	7	6,31	6	111
A IX, AX, N VIII-P VIII	42	93,33	2	4,44	1	45
X, X1-4, Y3-4	24	58,62	20	34,48	4	48
Total	**164**		**29**		**11**	**204**

Tabla 3. Resumen de los estilos cerámicos relevantes.

Nombre	Colores	Motivos iconográficos	Formas	Bibliografía
Tupuraya Tricolor	Engobe: Blanco, motivos: rojo, negro	Triángulos, escalones, cajitas, líneas oscilantes, garabatos	Cuencos embudos, trípodes, vasos, botellas	Walter 1966:172ff., 185 Ibarra 1965:180ff. Brockington et al. 1986 Döllerer 2006
Sauces Tricolor	Engobe: rojo, motivos: negro, rebordeado de blanco	Triángulos, dientes salientes opuestos	Botellas, vasos	Ibarra 1965:182 Döllerer 2006
Cocha-pampa Tricolor	Engobe: rojo, rojizo, motivos: negro, blanco	Triángulos, líneas horizontales, líneas verticales oscilantes	Botellas, vasos, g obeletes, jarras, *keros*, cuencos, challadores	Céspedes 2000, Döllerer 2006
Mojocoya Policromo	Engobe: Ocre, marrón anaranjado, motivos: rojo, negro	Espirales envueltas con dientes, triángulos, cajitas	Trípodes, vasos embudos, botellas globulares, ollas	Branisa 1957 Walter 1966:212ff. Pereira et al. 2005
Tiwanaku Policromo	Engobe: rojo a purpura, motivos: rojo, negro, crema, amarillo	Cóndor-puma, serpientes, escenas rituales con personajes	Keros, vasos, cuencos, botellas globulares, ollas, challadores, sahumerios zoomorfos (puma)	Rydén 1959 Walter 1966 Ibarra 1965 Céspedes 2000:10-2, Céspedes et al. 1998:8
Tiwanaku Polícomo Mizque	Engobe: púrpura, motivos: rojo, negro, crema, amarillo, gris	Pájaros estilizados, serpientes, personajes	Cuencos embudos, sahumerios zoomorfos (puma/ llama), *kero*, challadores, cuencos, botellas, botellas, jarras	Walter 1966:273-5
Omereque Policromo	Engobe: naranja, motivos: blanco, negro, rojo, crema, gris	Figuras zoo-/ antropomorfas en escenas de bailes	Botellas, cuencos, vasos	Ibarra 1965 Walter 1966 Céspedes 2000:10 Céspedes et al. 1998:9
Karaparial Policromo	Engobe: Rojo, purpuro, motivos: rojo oscuro, blanco, negro	Espirales, puntos	Botellas, cuencos, ollas	Céspedes 2000:10
Mizque Regional-Lakatambo Policromo	Engobe: blanco (color de arcilla), motivos: rojo, negro	Triángulos, espirales ovalados, "zapos"	Botellas, ollas, vasos, cuencos (embudos)	Céspedes 1982:41f. Jaimes y Terceros 2008 Walter 1966:280
Yampara Policromo	Engobe: Rojo, rojizo, motivos: rojo oscuro, negro, blanco	Espirales angulosas, puntos, garabatos, líneas oscilantes	Botellas, ollas, vasos, cuencos, trípodes	Ibarra 1965 Walter 1966:213f.
Yampara Tardío Policromo	Engobe: rojo, motivos: rojo oscuro, negro, blanco	Líneas oscilantes, triángulos, cajitas	Botellas, ollas, vasos, cuencos	Walter 1966:278-9
"Grey Ware"	Engobe gris	Borde doblado impreso con maíz	Cuencos, ollas grandes	Rydén 1959 Pereira et al. 2005

Tabla 4: Distribución de fragmentos cerámicos en el Pozo I según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40), Leyenda: TUP = Tupuraya Tricolor, TIW = Tiwanaku Policromo, MOJ = Mojocoya Policromo, OMER = Omereque Policromo (Walter 1966: Río Mizque Policromo), YAMP = Yampara Policromo, YMP.T. = Yampara Tardío, MIZ = Mizque Regional-Lakatambo Policromo (Walter 1966: Mizque Inca), GW = Grey Ware.

Pozo I		**Número de Fragmento según Estilo**															**Total**
		TUP		TIW		OMER		YAMP		YMP.T.		MIZ		GW		NN	
Cuadrante		1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	
Nivel	1	1		2	2						1		1	1		1	9
	2			13	10	1		1	1					3		3	32
	3			21	33			3	2						3	2	64
	4			9	13	2								2	1	11	38
	5			13				2								2	17
	Total	**1**	**0**	**58**	**58**	**3**	**0**	**6**	**3**	**0**	**1**	**0**	**1**	**6**	**6**		
Total		**1**		**116**		**3**		**9**		**1**		**1**		**12**		**19**	**160**

Tabla 5: Distribución de fragmentos cerámicos en el Pozo III según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40).

Pozo III		**Número de Fragmento según Estilo**													**Total**
		TUP			TIW			YAMP			GW			NN	
Cuadrante		1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3		
Nivel	1	3	1	7	5	1			1					6	19
	2		1	6	2						1	1		2	12
	3		4	3					1			1	1		10
	Total	**3**	**8**	**19**	**7**	**3**	**3**	**0**	**4**	**3**	**1**	**4**	**4**	8	41
Total		**30**			**13**			**7**			**9**				

Tabla 6: Distribución de fragmentos cerámicos en el Pozo V según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40).

Pozo V		**Número de Fragmento según Estilo**																																					**Total**
		TUP							TIW							OMER							YAMP							GW							NN	
Cuadrante		1	2	3	4	5	6	7	1	2	3	4	5	6	7	1	2	3	4	5	6	7	1	2	3	4	5	6	7	1	2	3	4	5	6	7		
Nivel	1	4	1							3	9	10	19	4											1					3		1		2			5	65
	2				1				5	8	18	20	5	6	6	1									2	2	2					1	1	1			1	80
	3		2			1	1		7	12	16	5	26	2	2		4	1	2					2			1			1		1		1			1	88
	4								2		7	2	25							1						1												38
	Total	**4**	**3**	**0**	**1**	**1**	**1**	**0**	**14**	**23**	**50**	**37**	**75**	**12**	**8**	**1**	**4**	**1**	**2**	**1**	**0**	**0**	**3**	**2**	**3**	**3**	**3**	**0**	**0**	**4**	**0**	**3**	**1**	**4**	**0**	**0**	**7**	**271**
Total		**10**							**219**							**9**							**14**							**12**								

Tabla 7: Distribución de fragmentos cerámicos en el Pozo XVIII según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-240).

Pozo XVIII		**Número de Fragmento según Estilo**																									**Total**
		TUP				TIW				MOJ				OMER				YAMP				GW				NN	
Cuadrante		1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4		
Nivel	1								7																2		9
	2						2		3		1			1			1	2	2		1	2				1	16
	3				1														6	4						1	12
	4	4		4																		1					9
	Total	**4**	**0**	**4**	**1**	**0**	**2**	**0**	**10**	**0**	**1**	**0**	**0**	**1**	**0**	**0**	**1**	**2**	**8**	**4**	**1**	**3**	**0**	**0**	**2**	2	**46**
Total		**9**				**12**				**1**				**2**				**15**				**5**					

Tabla 8: Distribución de fragmentos cerámicos en el Pozo VI según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40).

Pozo VI		**Número de Fragmento según Estilo**													**Total**
		TUP		TIW		MOJ		OMER		YAMP		GW		NN	
Cuadrante		1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2		
Nivel	1			5	4					1				2	12
	2	2		40	1	1		3	2	1		3	4	2	59
	3			7		5						1		2	15
	4	9										6		2	17
	Total	**11**	**0**	**52**	**5**	**6**	**0**	**3**	**2**	**2**	**0**	**10**	**4**		
Total		**11**		**57**		**6**		**5**		**2**		**14**		**8**	**103**

Tabla 9: Distribución de fragmentos cerámicos en los Pozos II, X, XII, XV, XIX y XXII según nivel, cuadrante y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40).

		Número de Fragmento según Estilo								**Total**
Pozo	**Nivel**	TUP	TIW	MOJ	YAMP	YMP.T.	MIZ	GW	NN	
II	1		6						1	7
	2			1				1	2	4
	Total	0	6	1	0	0	0	1	3	11
X	1		6			47	82	17	5	157
	2	8	26		2	2	5	6	3	52
	Total	8	32	0	2	49	87	23	8	209
XII	1						12			12
	2		1		1			1		3
	Total	0	1	0	1	0	12	1	0	15
XV	1					4	15			19
	2		1		5			2		8
	Total	0	1	0	5	4	15	2	0	27
XIX	1		26		1		3	3		33
	2		2						2	4
	Total	0	28	0	1	0	3	3	2	37
XXII	1		3		8				1	12
	2	2		1	1				3	7
		2	3	1	9	0	0	0	4	19

Tabla 10: Distribución de fragmentos cerámicos en todos los pozos de la "Mi-13/26 Lakatambo-Condadillo" según nivel y estilo cerámico (según: Walter 1966: 219-40).

Nivel	**Estilo**								**Total**
	TUP	TIW	MOJ	OMER	YAMP	YMP.T.	MIZ	GW	
1	17	106			15	52	113	28	331
2	20	183	4	9	23	2	5	27	273
3	12	127	5	7	19			9	179
4	24	58		3	1			10	96
5		13			2				15
Total	**73**	**487**	**9**	**19**	**60**	**54**	**118**	**74**	**894**

Tabla 11: Resumen de los entierros en "Lakatambo-Condadillo" según el tipo, ofrendas y período.

Tipo	**No.**	**Pozo**	**Cua-drante**	**Nivel**	**Ofrendas (N, Estilos Cerámicos y Otros)**			**Periodo**
					SAUC	TIW	Otros	
Entierro directo	15	X		3				Intermedio Temprano
	20	XIX		3				
	11	V	7	4				
Cista de piedra	19	XVIII	1-2	4			194 cuentos malaquita 3 agujas de bronce	
	1	IV	1	2	3	21	Mojos	Horizonte Medio
	12	VI	2	3	2	3		
Entierro directo con tapa de lajas	2	IV	1	2		10		
Olla tapada con lajas	3	IV	1	1				
	4	IV	1	1		1	1 Omereque Policromo	
	5	IV	2	2				
	7	V	1	1		3	1 Yampara Policromo	
	9	V	3	2			1 Cochapampa Tricolor	
	17	XVIII	2	4		5		
	18	XVIII	2	3		2	1 Mojocoya Policromo	
	21	VII		3		1	2 Omereque Policromo	
Olla	8	V	1	2				
	13	IX		3		4		
	14	X	2	2		1	1 Karaparial Policromo	
	16	XVIII	1	2				
Sin especificar	6	IV	3	2		2		
	10	V	4	2				NN

La forma de la Oscuridad. Dos Ch'alladores cerámicos Tiwanaku de la Isla Pariti

Recibido: 31/03/2023. Aceptado: 15/08/2023

Juan Villanueva Criales[1]

Resumen

Los vasos embudo o ch'alladores de la ofrenda cerámica de la Isla Pariti representan una inusual oportunidad para acercarnos a la ritualidad de la sociedad Tiwanaku (ap. 500 – 1100 d.C.) orientada al subsuelo, y con ello los conceptos y relaciones con el mismo. Este artículo tiene el objetivo de describir e interpretar dos ch'alladores pariteños que están entre las piezas cerámicas iconográficamente más complejas conocidas para Tiwanaku. Para ello, se realiza un estado del arte sobre tendencias de estudio cerámico en Tiwanaku, una recopilación de antecedentes sobre ch'alladores prehispánicos en Bolivia, una descripción extensa de ambas piezas y una interpretación basada en concepciones andinas de la oscuridad, provenientes de la etnografía y etnohistoria. Como conclusión, estos ch'alladores son interpretados como herramientas para la comunicación y alimentación de un ámbito de oscuridad estratificado y poblado de agentes, con una función generatriz. Se resaltan las asociaciones de estas piezas con el ámbito subterráneo y subacuático, así como con el cielo nocturno, el pasado y las regiones vallunas situadas al oriente del altiplano, de donde la forma misma de vaso embudo o ch'allador es originaria.

Palabras clave. *Andes sur-Centrales, Desarrollos Regionales Tempranos, cosmovisión andina, iconografía, estudios cerámicos.*

Introducción

La cerámica es uno de los principales materiales con que se construyen narrativas sobre el pasado de la sociedad Tiwanaku, que se desarrolló en la cuenca sudeste del lago Titicaca entre los años 500-1100 d.C. La gran mayoría de las formas cerámicas recuperadas en contextos habitacionales y ceremoniales de Tiwanaku y otros sitios asociados está orientada a la cocción y preparación de alimentos, a la fermentación y transporte de bebidas y al consumo y acción de rituales. Esta última categoría alberga a las formas cerámicas más conocidas de Tiwanaku, notablemente los vasos *keru*, los tazones y escudillas, o los sahumadores.

Sin embargo, existe un contexto específico que contiene, además de las formas más usuales en Tiwanaku, una cantidad significativa de ejemplares de una forma poco reportada en otros sitios. El contexto es la ofrenda cerámica de la Isla Pariti (Figura 1), en la porción menor del

1 Investigador invitado, Instituto de Arqueología y Antropología Cultural, Universidad de Bonn-Alemania. E-mail: juan.villanuevacriales@gmail.com

lago Titicaca, datada alrededor del 1000 d.C. La forma: los vasos embudo o *ch'alladores*. Dado que la forma de embudo implica, con poco margen a dudas, una función de drenaje de líquidos hacia abajo, argumentamos que el estudio de estas piezas cerámicas nos brinda una inusual oportunidad para aproximarnos a la ritualidad orientada al subsuelo o mundo de abajo, y con ello a las concepciones y relaciones de la sociedad Tiwanaku con esa oscura región. La idea es reforzada por el hecho de que la mayor parte de los *ch'alladores* presenta características cromáticas e iconográficas muy distintas de aquellas propias de las formas Tiwanaku más comunes.

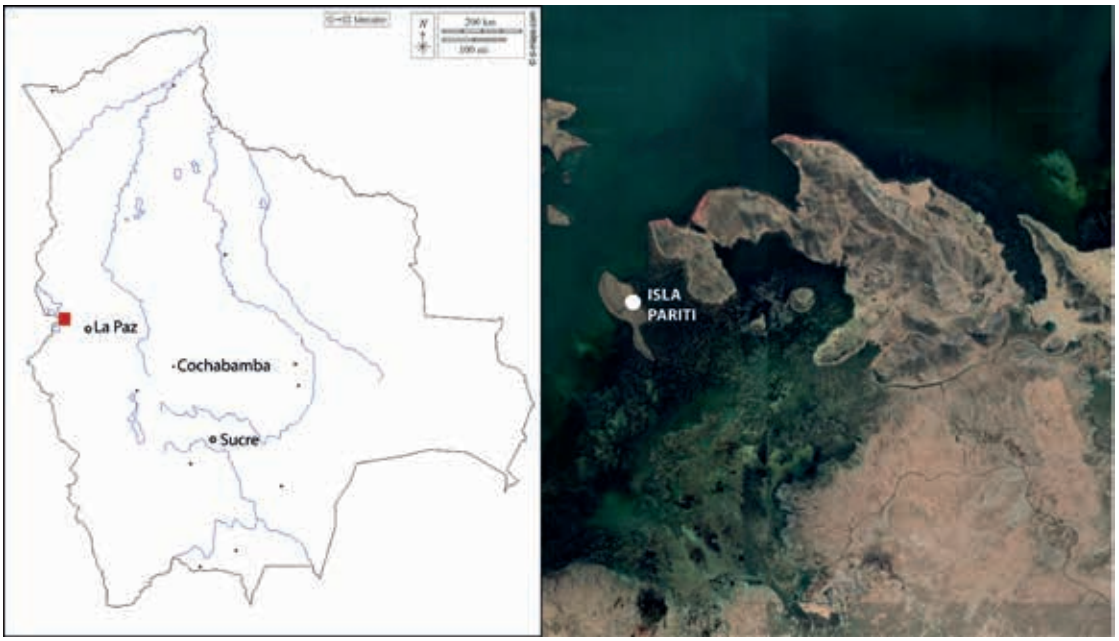


Figura 1. Localización de la Isla Pariti (ilustración del autor). Imagen de Google Earth.

Este artículo describe e interpreta extensivamente dos *ch'alladores* de Pariti que se encuentran entre la cerámica iconográficamente más compleja conocida para la sociedad Tiwanaku hasta la fecha. Para ello, inicia con un estado del arte acerca de las principales tendencias de estudio cerámico en Tiwanaku; recorre después los antecedentes existentes sobre la forma de *ch'allador*, que delatan el origen de esta forma en los valles del sur de Cochabamba-norte de Chuquisaca. Posteriormente se describe brevemente el hallazgo de la isla Pariti y la colección de *ch'alladores* que contiene. En seguida se describen los dos *ch'alladores* mencionados, resaltando sus similitudes y diferencias, y se realizan algunas interpretaciones basadas en perspectivas andinas sobre la forma, lugar y características de la oscuridad, que emanan de trabajos etnohistóricos y etnográficos, para terminar con una conclusión y reflexiones.

Tendencias de estudio cerámico en Tiwanaku

Los estudios cerámicos sobre Tiwanaku se posicionaron con especial fuerza a finales del siglo XIX. Este estado del arte sobre estudios de cerámica Tiwanaku identifica tres tendencias principales: estilística, iconográfica y performativa.

La primera tendencia es la más temprana y nutrida de las tres; la idea de que un ceramio refleja un estilo que delata las costumbres, ideas o valores culturales del grupo social productor es útil para trazar similitudes y diferencias en el tiempo y el espacio. Stübel y Uhle (1892), los primeros autores que usaron el estilo cerámico en su argumentación sobre Tiwanaku, compararon colecciones de museo –junto con consideraciones sobre estilo arquitectónico– para ubicar a esta cultura en una secuencia cronológica andina. Tras la primera guerra mundial, las secuencias culturales de la cuenca sudeste del Titicaca comenzaron a nutrirse de fragmentos cerámicos detectados en excavaciones estratigráficas. Tal fue el procedimiento empleado por Bennett (1934), quien asignó a las etapas de su cronología un carácter de formación, auge y decadencia, perceptible a través de las características estilísticas y técnicas de la alfarería. Las cronologías relativas dominaron el estudio cerámico de Tiwanaku en décadas siguientes (Rydén 1947, Wallace 1957); solamente en los años 60 el advenimiento de la datación radiocarbónica permitió establecer fechas absolutas, coincidiendo con el auge de la arqueología nacionalista boliviana (Ponce 1972). Esto ocasionó que la cerámica fuese desplazada del núcleo de la argumentación arqueológica hasta la reapertura del país a la investigación extranjera en los años 90. Entonces, nuevas excavaciones en Tiwanaku y la cuenca sudeste reconsideraron las relaciones entre estilo cerámico y cronología, siendo ejemplos principales los trabajos de Alconini (1995), Burkholder (2001) y Janusek (2003). Más recientemente, la reconsideración de curvas de calibración de fechados radiocarbónicos asociados a estilos cerámicos empleados como marcadores cronológicos ha permitido incluso redefinir la cronología de Tiwanaku (Knobloch 2013).

Otros estudios se enfocaron en la dimensión horizontal o espacial del estilo. El trabajo de Stübel y Uhle (1892) planteó la existencia de un horizonte Tiwanaku que alcanzaba zonas de la costa peruana, un concepto reevaluado en diversos momentos desde el punto de vista de los estudios cerámicos (Wallace 1957, Moseley 2013). La cerámica de estilo Tiwanaku ha permitido narrar las relaciones prehispánicas entre Tiwanaku y regiones del norte de Chile (Berenguer 1998, Dauelsberg 1973, Korpisaari et al. 2014, Uribe y Agüero 2004) y del sur peruano (Goldstein 2005, Goldstein y Owen 2001). Similar fenómeno tiene lugar en los valles orientales, donde la primera identificación de cerámica de inspiración Tiwanaku fue propuesta por Nordenskiöld (1913), aunque la misma fue expuesta sistemáticamente por Bennett (1936) mediante la definición del estilo cerámico Tiwanaku Derivado, en excavaciones realizadas en Arani. Las relaciones entre Tiwanaku y Cochabamba han sido ampliamente discutidas desde entonces (Anderson 2013, Byrne de Caballero 1984, Céspedes 2000, Higueras 2001, Walter 1968). Otra consecuencia del concepto de estilo cerámico fue el reconocimiento de diversidad social interna a la sociedad Tiwanaku en la propia cuenca del Titicaca. Un pionero de este enfoque fue Ponce (1972), quien asignaba diferentes estilos cerámicos a las clases rural y urbana; similar distinción de estatus fue propuesta por Couture y Sampeck (2003) mediante excavaciones en Putuni, Tiwanaku. Sin embargo, la idea más influyente es que diferentes estilos habrían permitido reivindicar fronteras sociales entre segmentos étnico-culturales, noción propuesta por Janusek (2002, 2003) a partir de comparaciones entre cerámica de diferentes sectores de Tiwanaku y Lukurmata.

La segunda tendencia, que entiende la cerámica como soporte de representaciones iconográficas, es más reducida y se ha desarrollado principalmente desde Bolivia. Tiene en Posnansky (1957) a un representante temprano, aunque sus planteamientos sobre la iconografía tiwanakota como

una escritura ideográfica fueron posteriormente descartados. Tanto la arqueología nacionalista, de base histórico-cultural, como la arqueología estadounidense de los años 90 a 2000, de base procesual, dieron mayor peso al concepto de estilo y a consideraciones funcionales. El estudio de cerámica procedente de grandes ofrendas detectadas en excavaciones dio un nuevo impulso a los estudios iconográficos sobre Tiwanaku a partir de los años 90 a 2000, siendo pionero el trabajo de Alconini (1995) sobre la cerámica de la pirámide de Akapana y los estudios sobre el hallazgo arqueológico de la isla Pariti a partir de 2004 (Korpisaari y Pärssinen 2011). Dicho hallazgo, junto con el advenimiento de enfoques semióticos de tendencia teórica postprocesual, dio forma a nuevos estudios iconográficos centrados, especialmente, en iconografía animal (Baitzel y Trigo 2019, Cont 2020, Korpisaari et al. 2009, Sagárnaga 2014, Smith 2012, Trigo e Hidalgo 2018, Villanueva 2016a, 2017 2021), en representaciones humanas (Korpisaari 2014, Trigo y Korpisaari 2018, Trigo e Hidalgo 2012, Villanueva 2016b), en plantas psicotrópicas (Knobloch 2000) o fenómenos astronómicos (Mencias 2008, Sagárnaga y Mencias 2014).

La tercera tendencia, más reciente, implica entender al ceramio a partir de sus dinámicas de producción y uso, y emerge del cuestionamiento al concepto de estilo en los 2000. El trabajo de Rivera (2003, 2015) en el sector de Ch'iji Jawira, en Tiwanaku, permanece como el único acercamiento a un contexto de producción alfarera tiwanakota, aunque existen trabajos al respecto sobre períodos inmediatamente anteriores (Roddick 2015) o mediante estudios arqueométricos de colecciones chilenas y bolivianas (Ogalde et al. 2021). En cambio, el estudio de la cerámica como recipiente en contextos de uso es más abundante; un cuerpo de trabajos al respecto se centra en ceremonias comensalistas y costumbres gastronómicas, tanto en la cuenca sudeste (Janusek 2005, Reilly 2017, Valliéres 2012) como al considerar la influencia Tiwanaku sobre poblaciones de Moquegua (Goldstein 2003) y Cochabamba (Anderson 2008). Otros estudios han incidido en cerámica empleada en prácticas rituales concretas, como las funerarias (Korpisaari 2006), o los rituales orientados al lago Titicaca empleando sahumadores zoomorfos (Delaere et al. 2019).

Un desarrollo reciente emerge de una intersección entre las últimas dos tendencias (Villanueva y Korpisaari 2013). Tomando como base el giro ontológico en arqueología y la crítica al representacionalismo moderno, sugiere que forma e imagen deben ser entendidas como componentes de herramientas para entablar relaciones con las entidades no humanas de la sociedad Tiwanaku. Esta idea, fuertemente inspirada por el estudio de la cerámica de Pariti, ha permitido interpretar a determinados ceramios como agentes, en rituales orientados a las aguas, las atmósferas y el subsuelo (Villanueva 2015, 2018, 2020).

Antecedentes sobre los *ch'alladores*

La identificación y definición inicial de los vasos embudo o ch'alladores, realizada por Arthur Posnansky, se encuentra en *El signo escalonado en las ideografías americanas con especial referencia a Tihuanacu* (1913), pero fue desarrollada más extensamente en el volumen III de *Tihuanacu. La cuna del Hombre Americano* (Posnansky 1957). En dicha obra publicada póstumamente el autor, fallecido en 1946, indica:

> "Pasamos a describir unos kerus de forma muy interesante, los cuales sirvieron en su época para el culto a Pachamama, es decir para el sacrificio libatorio a la madre tierra,

> homenaje denominado "Challa" y el cual practican los indios hasta hoy en día (…) La principal característica de este Keru es que su aspecto es embudiforme, es decir, muy angosto en su base y ancho en su parte superior. Es así que cuando está lleno, con el líquido, cae de lado y su contenido se derrama. Así hace automática la libación. Hay algunos de estos recipientes que tienen en la base un pequeño agujero que se tapaba con el dedo al llenarlos. Para hacer el sacrificio a Pachamama, levantaban el dedo y asperjeaban el líquido sobre los sembradíos". (1957: 37)

Posnansky define estos ceramios en base a su forma de embudo, es decir una dimensión mucho mayor del borde respecto a la base, usualmente muy estrecha. La perforación de la base es otro rasgo característico, aunque no imprescindible. De los ejemplares que emplea Posnansky para ilustrar esta forma cerámica, dos poseen rasgos estilísticos Tiwanaku (1913: Fig. 26, 1957: Plancha XX c), mientras los otros dos (1957: Plancha XXI a, b) corresponden a cerámica del sur de Cochabamba y norte de Chuquisaca, concretamente a la cerámica Chuquisaca definida por Tapia (2011) para el período de Desarrollos Regionales Tempranos (ap. 600-900 d.C.).

Existen muchos indicios de que la forma de *ch'allador* se desarrolló en regiones vallunas en tiempos anteriores al auge de Tiwanaku en el Titicaca, región donde no se han identificado ejemplares tempranos de esta forma. El *ch'allador* forma parte de la definición del estilo Mojocoya Tricolor por Branisa; al describir las formas características de esta cerámica, el autor cita tanto un vaso *keru* de base plana y paredes rectas, a veces con una perforación en la base que insinúa un uso ceremonial libatorio, como un vaso con la base perforada, mucho más reducida que la boca (1957: 293-295). El principal ejemplo de *ch'allador* completo ilustrado por Branisa, una pieza con el borde decorado con triángulos del Museo Antropológico de la USFX en Sucre, fue ubicado después dentro del período de Desarrollos Regionales Tempranos, es decir contemporáneo con Tiwanaku; el *ch'allador* se mantiene como una forma cerámica propia de los estilos Mojocoya Tricolor y Chuquisaca (Tapia 2011).

Los *ch'alladores* también forman parte sustancial de las narrativas arqueológicas del centro y sudeste de Cochabamba, a partir de las excavaciones de los años 90 a 2000 en Piñami, Quillacollo. Corresponde a Céspedes (2000) delimitar dos fases de ocupación en Piñami: Illataco (350-725 d.C.), caracterizada por una yuxtaposición de estilos locales como Tupuraya, Sauces y Cochapampa con cerámica Tiwanaku importada del altiplano y Piñami (725–1100 d.C.), donde suceden dos fenómenos: la aparición de materiales provenientes de la región de Mizque, específicamente la cerámica Omereque, previamente conocida como Nazcoide (Ibarra Grasso 1957); y la creación de un estilo que incorpora características locales y tiwanakotas, o "Tiwanaku Cochabamba" (Céspedes 2000: 10). Ambos fenómenos tienen a los *ch'alladores* como protagonistas: aparecen vasos embudo con la abigarrada decoración propia del Omereque Polícromo, junto con otros de factura local pero que portan iconografía Tiwanaku, especialmente cabezas trofeo.

Existe cierta diversidad morfológica entre los *ch'alladores* Mojocoya/Chuquisaca, Omereque y Tiwanaku Cochabamba (Figura 2). En el caso de Mojocoya/Chuquisaca, los *ch'alladores* tienen una forma hiperboloide continua, sin puntos de inflexión en la curva; sin embargo, el estilo Chuquisaca también incorpora una forma de *ch'allador* más acopada, donde la curvatura es

convexa en la parte de arriba y un punto de inflexión da al tercio inferior una forma troncocónica. Además, los *ch'alladores* Mojocoya/Chuquisaca tienen bases siempre perforadas (Tapia 2011). En cuanto a las piezas Omereque, Céspedes presenta un *ch'allador* de Piñami de paredes prácticamente rectas, que otorgan a la pieza un perfil cónico, y por ello de bordes algo más estrechos; una pieza similar es parte de la colección del MUSEF (Villanueva 2014: 112); sin embargo, también existen *ch'alladores* Omereque de forma acopada tanto en el INIAM-UMSS (Berenguer 2000: 75, Céspedes 2011) como en el MUSEF (Villanueva 2014: 110). Finalmente, los *ch'alladores* Tiwanaku Cochabamba son, más frecuentemente, acopados (Céspedes 2000: 10-11), aunque existen ejemplares hiperboloides (Berenguer 2000: 75, Villanueva 2014: 84). Interesantemente, es frecuente que los *ch'alladores* Omereque y Tiwanaku Cochabamba carezcan de perforación.

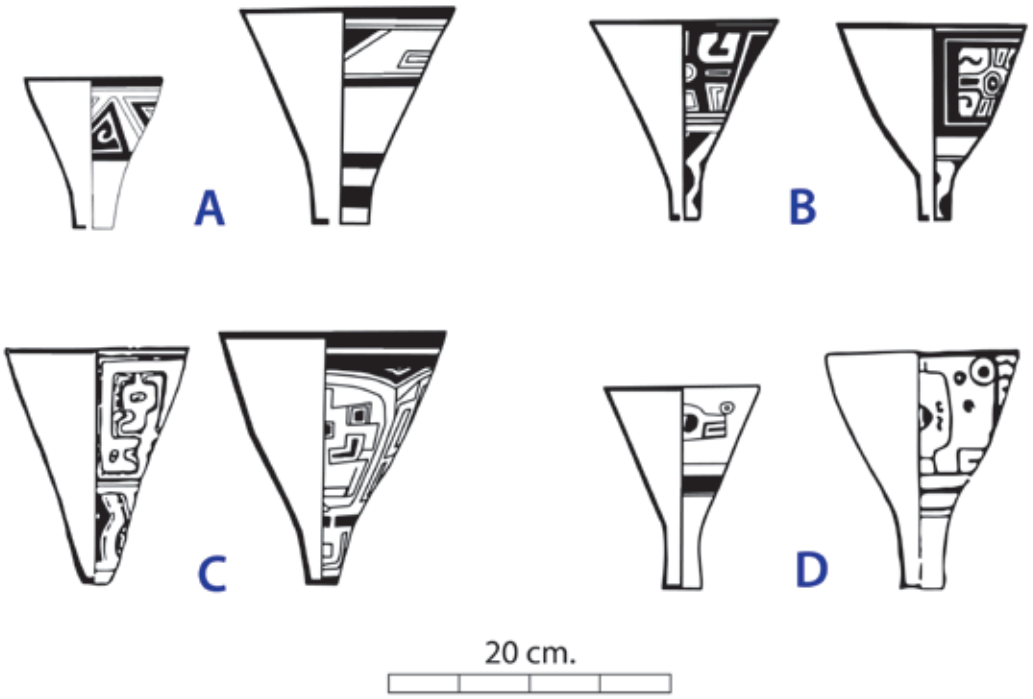


Figura 2. Ejemplos de *ch'alladores* de estilos vallunos. A. Mojocoya Tricolor; B. Chuquisaca; C. Omereque; D. Tiwanaku Cochabamba (ilustración del autor en base a Branisa 1957, Céspedes 2000, Tapia 2011, Villanueva 2014).

En cuanto a los patrones pictóricos, los *ch'alladores* vallunos están pintados, usualmente, en la cara externa. Lo más frecuente en los ejemplares Mojocoya y Tiwanaku Cochabamba es una subdivisión del espacio en dos registros horizontales, concentrando los motivos pintados en el registro superior y dejando el inferior liso. Los motivos suelen consistir en grecas de volutas escalonadas o sucesiones de triángulos anidados en Mojocoya y en cabezas humanas, cabezas felínicas o grecas de volutas en Tiwanaku Cochabamba. En el estilo Chuquisaca es común que ambos registros, el superior y el inferior, lleven motivos pintados: sucesiones de un motivo

geométrico cuatripartito en la parte superior, y franjas onduladas verticales en la parte inferior, son lo más común. En cuanto a Omereque, se distingue porque la división en dos registros, aunque existe, es menos frecuente, y todo el exterior de la pieza está pintada con complejos diseños polícromos.

La presencia de cerámica de los valles orientales en sitios Tiwanaku de la cuenca del Titicaca ha sido ampliamente documentada. Uno de los ejemplos más notables es Ch'iji Jawira, con presencia de tiestos Tiwanaku Derivado, Omereque y Mojocoya, entre otros (Rivera 2003). Las excavaciones en Putuni y Akapana Este también presentan fragmentos de estas regiones, al igual que las del sitio de Lukurmata (Janusek 2002). Al tratarse de fragmentos de borde, es difícil determinar con certeza que se trate de *ch'alladores*, si bien algunos tiestos tienen esa apariencia. Entre los pocos *ch'alladores* enteros de contextos de excavación se cuenta uno recuperado en una tumba del sitio de Tiraska, en el lago menor del Titicaca (Korpisaari 2006). El mismo se conforma a los cánones del estilo Tiwanaku Cochabamba, aunque no es posible determinar si su factura es foránea o local. Sin lugar a dudas, la mayor cantidad de *ch'alladores* encontrados en la cuenca del Titicaca proviene de la ofrenda cerámica de la isla Pariti, que se examina a continuación.

Los *ch'alladores* de Pariti

Las excavaciones realizadas en la isla de Pariti por la Misión Arqueológica Boliviano-Finlandesa entre 2003 y 2006, permitieron documentar y recuperar la mayor colección de cerámica Tiwanaku completa y semicompleta procedente de contextos de excavación. Los rasgos más importantes documentados fueron dos grandes pozos cuyas dataciones radiocarbónicas combinadas sugieren una fecha cercana al 1000 d.C. (Korpisaari y Pärssinen 2011: 71). En ambos rasgos, además de los huesos de decenas de llamas consumidas, lapidaria, ítems metálicos y otros, se encontraron al menos 435 ceramios completos y semicompletos –intencionalmente quebrados o "sacrificados"–, producidos con pastas de origen altiplánico. 379 vasijas, aquellas con registros decorativos mejor preservados, fueron objeto de un análisis morfológico y decorativo que subdividió la colección en cuatro conjuntos (Villanueva y Korpisaari 2013): cerámica común, formada por piezas "típicamente" Tiwanaku, como vasos *keru*, tazones, escudillas y botellas; cerámica escultórica, con vasijas modeladas en forma de seres humanos y animales; cerámica transicional, luego rebautizada como cerámica vegetal, formada principalmente por esqueuomorfos de recipientes de cáscara seca de calabaza (Villanueva 2018), y *ch'alladores* pintados (Figura 3). Estos últimos, 51 en total, forman el 13% de la colección de Pariti[2].

Morfológicamente hablando, los *ch'alladores* pariteños se parecen especialmente a los de estilos Mojocoya Tricolor y Chuquisaca: tienen paredes hiperboloides de curva continua, sin puntos de inflexión, y bases casi siempre perforadas. Una característica distintiva de los *ch'alladores* pariteños es la división del campo decorativo externo en tres registros horizontales, mediante delgadas bandas blancas o amarillas. La estructura de diseño y otras características han permitido subdividir a los *ch'alladores* de Pariti en tres grupos (Villanueva y Korpisaari 2013): los *ch'alladores* simples son de escala usualmente más pequeña, similar a la de piezas de estilo Tiwanaku Cochabamba o Mojocoya; su escala haría posible emplearlos del modo que sugirió

2 Este número no incluye los 15 *ch'alladores* modelados en forma de serpientes enroscadas.

Posnansky, sosteniéndolos con una mano y obturando la perforación con un dedo; además, de modo similar a los estilos mencionados, poseen escasos motivos pintados, concentrados en el registro superior. Los *ch'alladores* complejos son más grandes y pesados; esto sumado al tamaño de las perforaciones basales hace imposible sostenerlos del modo antes citado, por lo que se ha sugerido que habrían sido plantados o semienterrados para vaciarles líquido y que este fuera absorbido por la tierra; en estos *ch'alladores* los motivos pintados abarcan los dos registros superiores, y con frecuencia también el registro inferior y ocasionalmente el interior de la pieza. Finalmente, los *ch'alladores* tubulares poseen un par de tubos modelados en forma de cruz en el interior; la única función hipotetizada para éstos es que hayan servido a manera de miras para alinear los *ch'alladores* semienterrados con algún elemento geográfico; en estas piezas los motivos pintados suelen abarcar todo el exterior de la pieza y, con frecuencia, también el interior (Figura 4).

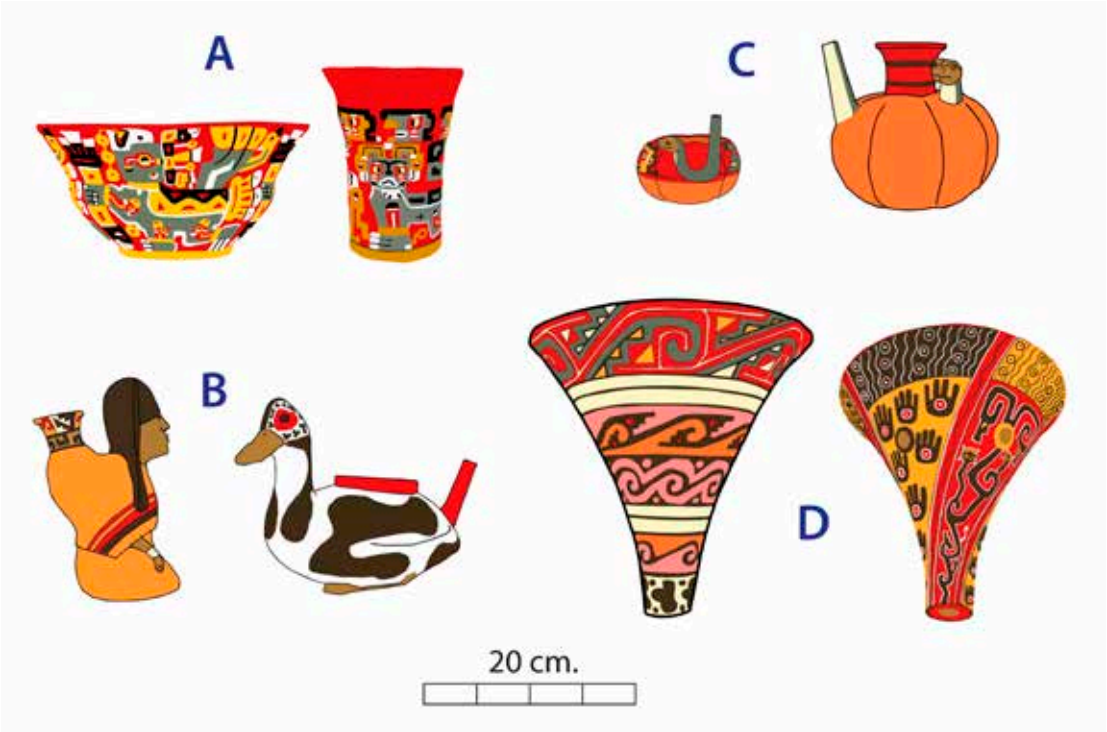


Figura 3. Ejemplos de piezas de diferentes conjuntos cerámicos de Pariti. A. Cerámica común; B. Cerámica escultórica; C. Cerámica transicional; D. *Ch'alladores* pintados (ilustración del autor).

Los *ch'alladores* pintados de Pariti también se pueden dividir de acuerdo a sus características cromáticas. Por un lado, los *ch'alladores* de fondo rojo presentan mayores afinidades con el conjunto de cerámica común, también de engobe rojo. Los motivos se pintan en amarillo, rosa, gris y negro; en los ejemplares simples los motivos están restringidos al nivel superior, mientras que en los complejos y tubulares aparecen en los dos niveles superiores, lo que hace de los *ch'alladores* rojos los menos profusos en iconografía. Aunque en algunos casos los motivos son

cabezas humanas, de modo similar al de piezas Tiwanaku Cochabamba y a otras de Pariti como *kerus*, *t'inkeros*[3] o fuentes, los motivos circulares, manos, seres híbridos y amorfos son lo más usual (Figura 5A).

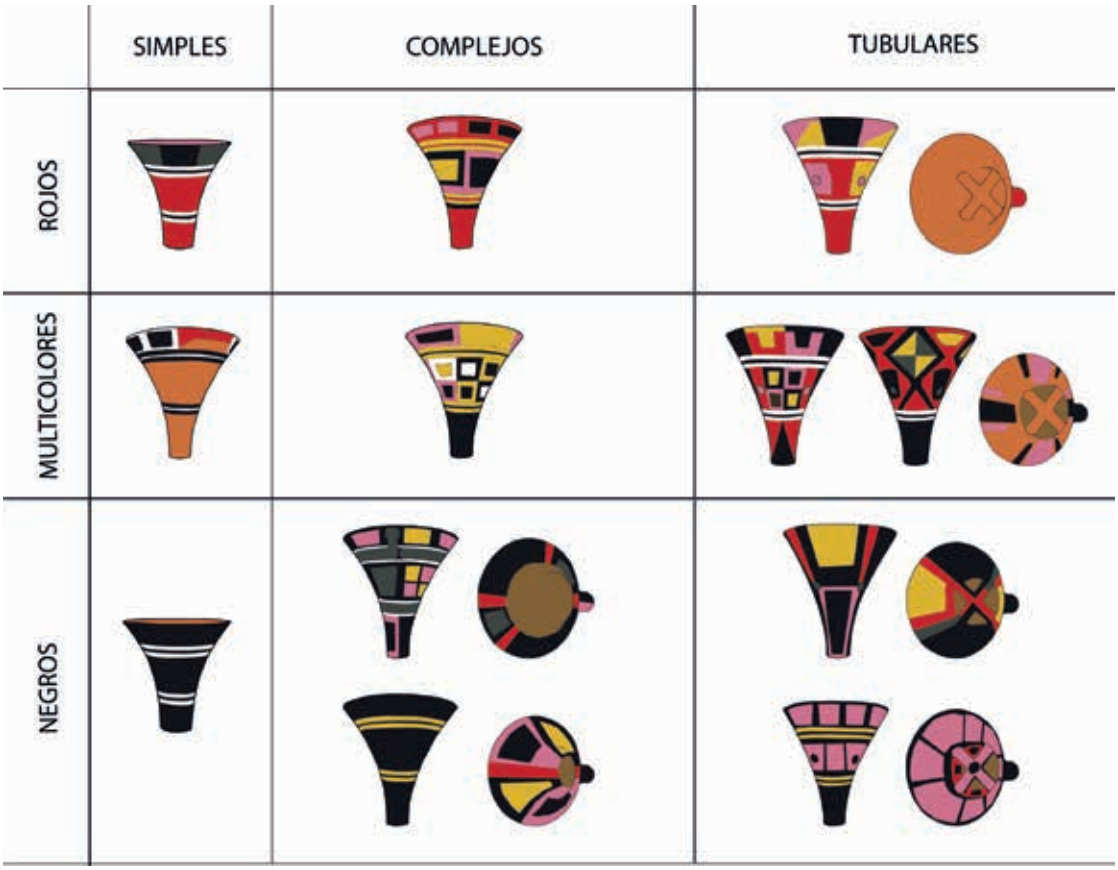


Figura 4. Clasificación de *ch'alladores* de Pariti (ilustración del autor).

Por otro lado, los *ch'alladores* de fondo multicolor se caracterizan por presentar paneles cuadrangulares que alternan tonos de rojo, rosa y negro, con motivos pintados en negro, rosa, amarillo y blanco. Solo en los ejemplares simples, con motivos pintados únicamente en el registro superior, se observa en el resto de la pieza un engobe naranja, característica que los aproxima aún más a los *ch'alladores* de Mojocoya. Los *ch'alladores* multicolores presentan con especial frecuencia motivos consistentes en círculos, manos y batracios (Figura 5B); existen piezas con todo el exterior cubierto con grecas de volutas multicolores, y otras que presentan exclusivamente motivos de batracios humanizados. Los *ch'alladores* multicolores tubulares pueden, en algún caso, escapar a la norma de subdivisión horizontal del espacio,

3 Los *t'inkeros* son piezas de apariencia arriñonada usadas para asperjar ritualmente bebida o *t'inkar*. Son denominados así por los alfareros aymaras de Toconce, en las regiones altas del norte de Chile (Varela 2002).

de manera similar a algunos ch'alladores Omereque, presentando una estructura de zigzag o paneles verticales; asimismo, hay ocasiones en que los motivos pintados se presentan también en el interior de la pieza.

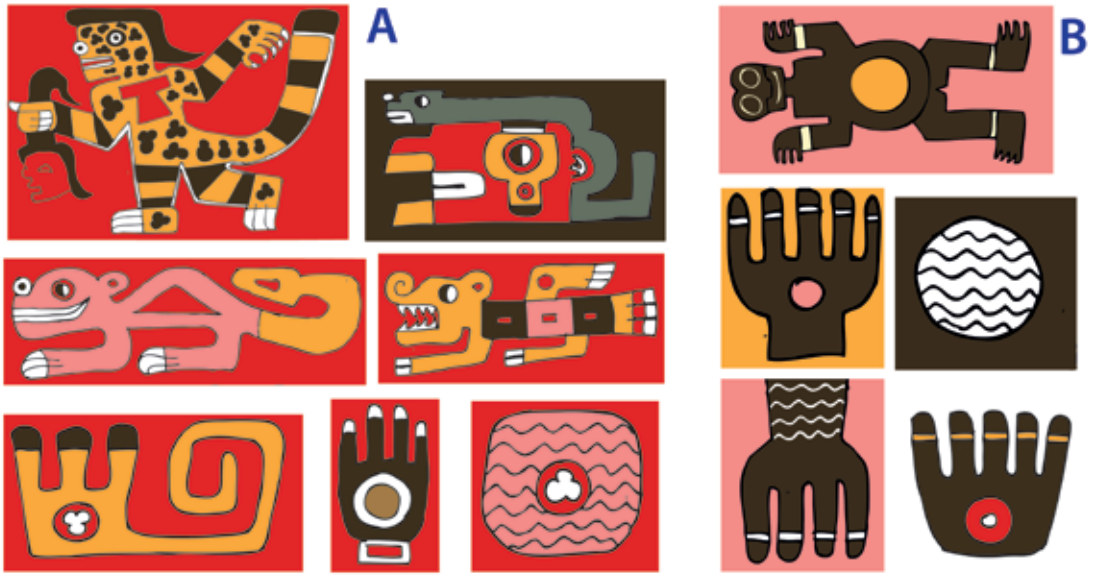


Figura 5. Algunos motivos pintados en *ch'alladores* de Pariti. A. Rojos; B. Multicolores (ilustración del autor).

Finalmente, los *ch'alladores* de fondo negro se describirán de modo algo más amplio porque a este grupo de 15 ceramios pertenecen las piezas que serán analizadas en la sección siguiente. Primero, existen seis *ch'alladores* negros simples, bastante pequeños, todos con pintura únicamente externa, usualmente dividida en tres registros horizontales. En tres casos (PRT00076, PRT00522 y PRT00544), la única pintura consiste en dos bandas delgadas blanquinegras o blanquiamarillas que subdividen el campo en tres niveles. En otros dos casos, el registro superior tiene motivos pintados, consistentes en volutas escalonadas (PRT00511) o sucesiones de un motivo circular con puntos en el interior sobre fondo rosa (PRT00515); la última pieza escapa a la norma y posee sucesiones de bandas horizontales, algunas formadas por muchos pequeños paneles multicolores, y otras enteramente negras (PRT00518).

Los *ch'alladores* negros tubulares son cuatro, organizados en pares casi idénticos. Uno de estos pares (PRT00318 y PRT00319) presenta la típica división de la superficie externa en tres niveles; en los dos superiores se repiten sucesiones de círculos rosados con una oquedad negra central de la que emanan radios ondulados; estos motivos continúan en el interior de ambas piezas, ocupando el borde y, mediante una textura similar de líneas onduladas sobre fondo rosa, la superficie superior de los tubos modelados. En el otro par (PRT00340 y PRT00341) la estructura externa de tres niveles desaparece, reemplazada por cuatro largos paneles verticales; dos son de fondo negro y llevan repeticiones de un motivo similar al del par anterior: círculo rosa con un círculo interno, en este caso también rosa, del que emanan radios ondulados. Los otros dos paneles están divididos horizontalmente en dos; en el inferior, de fondo rosa, se ve a un

ser amorfo de cuerpo quebrado y con muchas garras, negro y moteado en blanco; en el superior, de fondo negro, se observa el cuerpo posterior de un felino amarillo moteado, de seis patas. Los motivos del exterior continúan en el interior de la pieza, que por tanto es también cuatripartito; alternan dos paneles negros con círculos rosados y dos paneles rojos con el cuerpo anterior del mencionado felino de seis patas, con colmillos y un collar de placas blancas trapezoidales, que sostiene en una garra delantera a un ser humano con un collar similar; es decir, el motivo del felino literalmente inicia en la cara externa de la pieza, "da la vuelta" sobre el borde y continúa en la cara interna (Figura 6A).

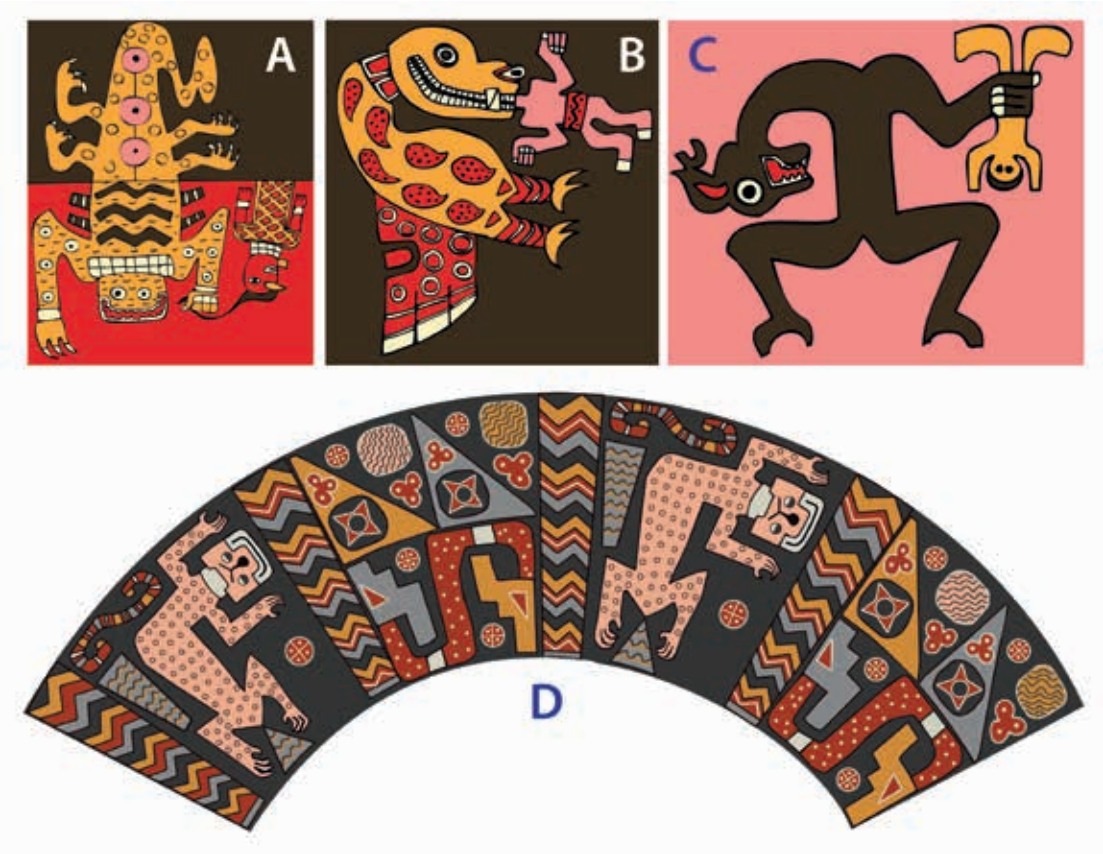


Figura 6. Algunos motivos pintados en *ch'alladores* negros de Pariti. A. Felino de seis patas; B. Ave dentada; C. Animal negro; D. Desplegado con felino rosa (ilustración del autor).

Finalmente, los cinco *ch'alladores* negros complejos poseen dos posibles estructuras decorativas: una se caracteriza por un exterior escasamente pintado, similar al de los *ch'alladores* negros simples, y por concentrar los motivos pintados en el interior. Existen tres piezas con esta estructura: un par (PRT00111 y PRT00261) que exhibe en su interior una sucesión de paneles con dos complejos seres: una especie de ave amarilla dentada que parece devorar a un ser humano de color rosa, sobre fondo negro (Figura 6B); y un ser de color negro y piernas abiertas, de cuya entrepierna surgen dos flujos grises y que sostiene, cabeza abajo, a un humano de color amarillo, todo sobre fondo rosa (Figura 6C). Estos motivos han sido objeto de varias

interpretaciones: Sagárnaga y Méncias (2014) los ven como representaciones de escenas míticas vinculadas a posibles eclipses, mientras Trigo y Baitzel (2022: 105-106) interpretan la segunda escena como un nacimiento a partir de un camélido celestial. La tercera pieza de este grupo, PRT00241, posee en el borde externo sucesiones de grecas escalonadas y círculos con oquedad central en colores rosa, amarillo y gris, mientras el interior posee, siempre sobre fondo negro, a un felino moteado de color rosa acompañado de múltiples motivos geométricos multicolores, como círculos, formas trilobuladas o triángulos (Figura 6D). La otra estructura decorativa posible en *ch'alladores* negros complejos, en cambio, pone énfasis en la cara externa de la pieza; a ella pertenecen los dos ceramios que serán analizados en detalle.

Los *ch'alladores* PRT00215 y PRT00217

Los *ch'alladores* negros complejos PRT00215 y PRT00217 (que a partir de ahora llamaremos, respectivamente, A y B para efectos descriptivos) son dos grandes vasos embudo de paredes hiperboloides y base perforada (Figuras 7 y 8). Sus abundantes motivos multicolores, pintados sobre fondo negro en la cara externa de ambas piezas, las convierten en alguna de la cerámica iconográficamente más compleja de la ofrenda de Pariti y, por tanto, de Tiwanaku en general, dentro de lo conocido hasta la fecha. Ambas piezas forman un par no idéntico: son parecidas en muchos aspectos centrales y difieren en otros no menos importantes. A continuación se las describe comenzando por aquellas características comunes y desglosando después los aspectos disímiles.

La primera similitud es que ambas piezas presentan motivos pintados en sus tres niveles. En segundo lugar, los motivos presentes en los niveles central e inferior de las dos piezas son parecidos. El nivel inferior, más estrecho, está dividido en cuatro paneles verticales: dos de ellos son rosados y llevan una gran mano negra de cuatro dedos. Los otros dos paneles son negros y llevan pequeños motivos circulares. El nivel central es de fondo completamente negro, y sobre él se repite dos veces una sucesión de dos motivos: el primer motivo es un personaje de cuerpo entero, cuadripartito en amarillo y rosa, determinando que una extremidad superior y una inferior sean de un color, y las otras dos del otro. Estos personajes son radicalmente distintos de los personajes de perfil y frente usuales en la iconografía de Tiwanaku, que no son nunca cuadripartitos y suelen incorporar túnicas, fajas, coronas, collares o báculos (Agüero et al. 2003). Los personajes de estos *ch'alladores* combinan características anatómicas de varios animales, y portan garras y una cabeza de color gris, de la que emergen sucesiones de círculos huecos blancos encadenados a una línea, similares a motivos interpretados como semillas de *villca* o cebil (Torres 2018); además, están yuxtapuestos a dos pequeños motivos circulares. El segundo motivo es un conjunto de cuatro grandes círculos, dos rosados y dos amarillos, con un achurado de delgadas líneas negras onduladas, y con círculos más pequeños de color rojo en el interior. Finalmente, el nivel superior de estos *ch'alladores* es el más amplio y complejo, y difiere mucho entre las dos piezas; sin embargo, en ambos casos los motivos están pintados en amarillo, rojo, blanco y rosa sobre fondo negro, y los motivos de mayor tamaño están rodeados por pequeños elementos blancos de tres puntas, que anteriormente se han interpretado como "astas de venado" (Villanueva 2021).

Figura 7. Desplegado del *ch'allador* A o PRT00215 (ilustración del autor).

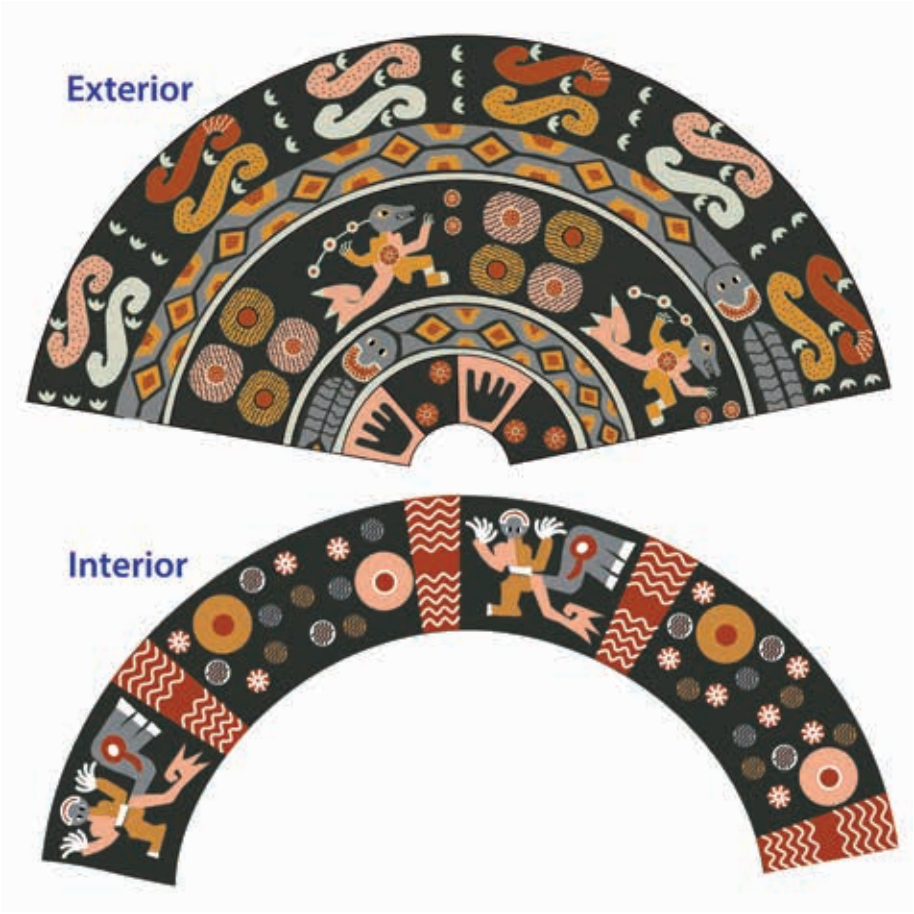


Figura 8. Desplegado del *ch'allador* B o PRT00217 (ilustración del autor).

Diferencias

Aparte de esas similitudes generales, cada una de las piezas exhibe particularidades. La primera se encuentra en los motivos circulares del nivel inferior: la pieza A presenta dos pares de motivos en los paneles negros: uno rojo con círculo radiado blanco y otro amarillo con trilobulado rojo; este último motivo está ausente del *ch'allador* B (Figura 9A). Asimismo, la mano negra del *ch'allador* A presenta un círculo rojo con punto central blanco, mientras la del *ch'allador* B no presenta ningún motivo adicional (Figura 9B). Así, el *ch'allador* A presenta tres motivos circulares distintos en el nivel inferior, contra uno solo del *ch'allador* B.

La segunda diferencia está en las serpientes que delimitan los niveles de ambos *ch'alladores*. En el *ch'allador* B, las dos serpientes discurren de manera horizontal, de modo que la cabeza llega a juntarse con el crótalo; la serpiente inferior gira en sentido horario, mientras la superior lo hace a contrarreloj. Por contraste, en el *ch'allador* A, ambas serpientes, que giran a contrarreloj, doblan la porción delantera del cuerpo hacia arriba, invadiendo con la cabeza el nivel situado por encima; esto brinda al *ch'allador* A una cierta verticalidad distintiva. Además, en el nivel central, por encima de la cabeza de la serpiente aparece un rectángulo rojo con un achurado de líneas blancas onduladas.

Ingresando a los niveles centrales, un tercer aspecto que diferencia a ambos *ch'alladores* es el personaje cuadripartito (Figura 9C). Coincidiendo con la diferencia anterior, el personaje del *ch'allador* B mira a la derecha, hacia donde parece desplazarse; en cambio, el personaje del *ch'allador* A apunta con la cabeza hacia arriba, sugiriendo un movimiento de ascenso. Esta posibilidad se ve reforzada por las características anatómicas, pues el personaje A posee un ala, además de un brazo con garras, una pierna humana y una cola; en cambio, el personaje B no posee alas, sino dos brazos con garras, una pierna humana y una cola enroscada con tres púas. Una última diferencia entre ambos personajes es que el B está totalmente asociado al motivo circular rojo radiado: uno de estos motivos se encuentra en el centro de su cuerpo y otros dos, más pequeños, cerca de su garra delantera. En cambio, el personaje A está asociado a dos motivos, el radiado y el trilobulado; ninguno de ellos se presenta en su cuerpo, llevando el personaje más bien una suerte de faja roja con una línea ondulada blanca. En cualquier caso, ambos personajes tienden a replicar los motivos circulares presentes en el nivel inferior correspondiente.

Siempre dentro del nivel central, el cuarto aspecto en que ambas piezas se diferencian es el motivo de cuatro círculos rosados y amarillos (Figura 9D). Para empezar, el achurado negro ondulado tiene la misma orientación horizontal en los cuatro círculos del *ch'allador* A. En cambio, en la pieza B los círculos amarillos tienen achurado horizontal y los rosados, achurado diagonal. Además, en el *ch'allador* A los cuatro círculos rojos internos son idénticos: rojos con círculo radiado delineado en blanco. En cambio, en el *ch'allador* B los círculos amarillos llevan en su interior círculos rojos lisos, y los rosados llevan círculos rojos punteados y delineados en blanco. En suma, los círculos rosados y amarillos del nivel central en el *ch'allador* A son más parecidos entre sí y replican, en sus centros, un motivo (círculo radiado) ya presente en el nivel inferior. En cambio, estos mismos círculos en el *ch'allador* B muestran mayor desemejanza entre ejemplares amarillos y rosados, e incorporan en sus centros motivos llanos y punteados que no estaban presentes en el nivel inferior.

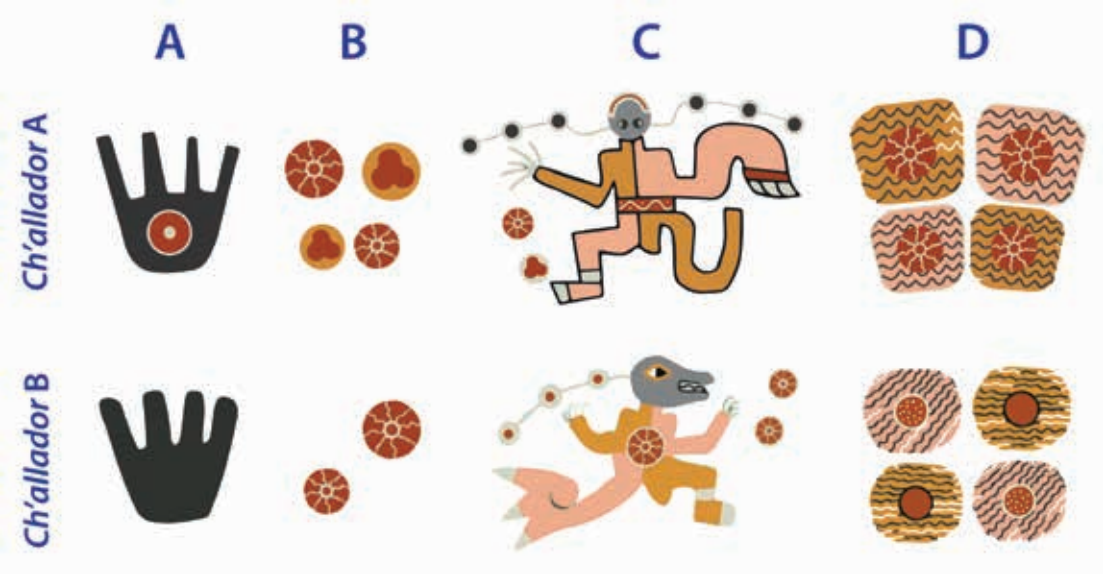


Figura 9. Comparación de motivos de los niveles inferiores y centrales. A. Manos; B. Motivos circulares inferiores; C. Personajes cuatripartitos; D. Círculos amarillos y rosados (ilustración del autor).

El quinto aspecto en que ambos *ch'alladores* se diferencian, posiblemente el más pronunciado, es en el nivel superior, muy distinto de una pieza a otra. En el *ch'allador* A existen cuatro motivos mayores (Figura 10A), que se repiten dos veces de izquierda a derecha. El primero es una mano recostada, con los cuatro dedos apuntando a la izquierda; la mano es amarilla con uñas rosadas y tiene un motivo circular interno, rojo con círculo blanco radiado. El segundo motivo consiste en cuatro lóbulos organizados de forma similar a las alas de una mariposa, siendo los dos superiores más grandes que los inferiores; dos lóbulos son amarillos y dos rosados, y los cuatro llevan al centro un trilobulado rojo; los cuatro lóbulos se organizan en torno a un círculo rojo central, con un círculo blanco radiado en su interior. El tercer motivo es un ser de cuerpo alargado y ondulante, en forma de "S" recostada; su cabeza, blanca y circular, apunta hacia arriba y tiene los mismos ojos que el personaje del registro central, aunque una boca distinta; el cuerpo está formado por tres segmentos: dos son blancos con un moteado de pequeños círculos con punto central, parecidos a los que aparecen en la mano del registro inferior; y uno es rojo con un achurado ondulado en blanco, la misma textura que el rectángulo asociado a la serpiente en el nivel central; finalmente, la cola está rematada por tres plumas blancas con raíz roja, idénticas a las del ala del personaje del nivel central. El cuarto motivo, más pequeño, es difícil de definir: aparenta una llama de fuego de color rosado con un círculo rojo central. Como se puede ver, los motivos del nivel superior del *ch'allador* A tienden a actualizar o a recombinar los componentes de los dos niveles previos en formas nuevas, caracterizadas ante todo por su multiplicidad de texturas y colores.

En el *ch'allador* B existen también cuatro motivos mayores, pero todos comparten la misma forma de "S" recostada, diferenciándose solamente por color y textura (Figura 10B). Están organizados en dos pares que se repiten tres veces: en el primer par, el motivo superior es rosado con un leve punteado negro, mientras el inferior es de color blanco pleno. En el segundo par,

el motivo superior es rojo con un pequeño achurado ondulado blanco en el segmento derecho, mientras el inferior es amarillo con un leve punteado negro. El contraste con el *ch'allador* A no podría ser mayor: mientras en esa pieza se crean formas nuevas combinando colores, en el *ch'allador* B se separan marcadamente los cuatro colores que intervienen y se repite una única forma.

Figura 10. Comparación de motivos de los niveles superiores. A. *Ch'allador* A; B. *Ch'allador* B externo; C. *Ch'allador* B interno (ilustración del autor).

Finalmente, hay una sexta diferencia notable. El *ch'allador* B es el único que incluye motivos pintados en el borde interno de la pieza (Figura 10C). Este nivel interno es, igualmente, de fondo negro, aunque bandas verticales rojas con achurado ondulado blanco lo dividen en cuatro paneles. En dos de ellos, los más cortos, se ubica un nuevo personaje cuadripartito, que combina características de los personajes de los *ch'alladores* A y B: al igual que el personaje B, posee cola enroscada con tres púas y dos brazos con garras; sin embargo, al igual que el personaje A, tiene cabeza circular que apunta hacia arriba y un ala, esta vez de color gris, con tres plumas de punta blanca. En cuanto a los paneles más largos, presentan un conjunto similar de motivos: dos grandes círculos, uno amarillo y uno rosado, ambos con un círculo rojo más pequeño en el centro, se ubican a ambos extremos; en el espacio entre ellos se observa una serie de círculos pequeños sucediéndose a intervalos regulares, formando una especie de línea ondulada. Estos círculos corresponden a cuatro tipos bien definidos: rojo con círculo radiado blanco, rosa con achurado negro y delineado blanco, amarillo con achurado negro, y gris con achurado negro. El número y orden de los círculos no es el mismo entre ambos paneles: uno de ellos tiene 13 círculos y el otro 16; en el primero se encuentran cantidades equilibradas de cada tipo de círculo (cuatro rojos y tres grises, amarillos y rosados) mientras que en el segundo hay menos equilibrio (siete rojos, cuatro amarillos, tres rosas y dos grises). Los círculos no están ordenados siguiendo algún orden identificable.

El registro interior del *ch'allador* B dialoga, en varios aspectos, con el resto de la pieza. Replantea y complejiza la separación entre círculo rosado y círculo amarillo del nivel central, interponiendo entre ambos una secuencia más compleja. Sin embargo, al igual que el nivel externo superior, situado justo al reverso, mantiene una notable homogeneidad de formas, en este caso circulares; los colores no se mezclan, sino que están claramente separados en círculos discretos y suspendidos sobre un espacio negro. La diferencia más notoria con el nivel superior externo es que estos círculos no se repiten de manera regular y ordenada, sino de modo casi aleatorio. Otra diferencia es cromática: el color gris, restringido en ambos *ch'alladores* a la serpiente y a la cabeza de los personajes cuadripartitos, se incluye en el borde interno del *ch'allador* B. El gris pasa a ser equivalente del amarillo y el rosa; al hacerlo desplaza al blanco, que pasa de tener su propia "S" recostada en el nivel superior externo, a ser solo un complemento de los círculos rojo y rosa en el interior.

Resumiendo las similitudes y diferencias planteadas, ambos *ch'alladores* narran una transformación ascendente, por la cual cada nivel se hace más complejo que el anterior: los niveles inferiores tienen relativamente pocos motivos y componentes, restringidos a manos y pequeños círculos; los niveles centrales presentan la dualidad entre el rosa y el amarillo y la acción de un personaje híbrido que, incorporando además la cabeza gris de la serpiente, parece manipular u operar con estos motivos, colores y texturas. Mientras ambos *ch'alladores* son marcadamente similares en los niveles central e inferior, en el nivel superior se plantean las mayores diferencias: si se piensa este último nivel como el resultado de los dos anteriores, ambos *ch'alladores* llegan a resultados equivalentes pero opuestos. El *ch'allador* A genera formas nuevas a través de la mezcla de las formas, colores y texturas presentes en los niveles previos. En cambio, el *ch'allador* B decanta, a partir de los niveles previos, colores/texturas nítidamente separadas, plasmadas en formas idénticas y repetitivas, sea en un orden regular (afuera) o aleatorio (adentro). Si se puede entender a las formas, colores, texturas y agentes de los dos primeros niveles como los materiales que originan aquello que se presenta en el nivel superior, el *ch'allador* A enfatiza procesos de formación/transformación mediante la unión y mezcla, mientras que el *ch'allador* B enfatiza distinciones, separaciones y orden de sucesión.

La oscuridad en Tiwanaku: apuntes para una interpretación

Conviene iniciar la interpretación de las dos piezas descritas acudiendo a algunas hipótesis previas de interpretación de ciertos motivos que ellas presentan. Una de las ideas usuales al respecto tiene que ver con fenómenos astronómicos; concretamente, el motivo circular con círculo radiado interno presente en varios *ch'alladores* –entre ellos los dos que han sido descritos a detalle– han sido interpretados como representaciones de eclipses totales de sol con sus respectivos halos (Mencias 2008); asimismo, se ha interpretado, en las sucesiones de círculos del borde interno del *ch'allador* B y en las formas rodeadas de pequeñas "astas de venado" de los niveles superiores de ambas piezas, imágenes de estrellas y constelaciones (Villanueva 2015), una idea basada en la percepción andina del cielo nocturno, donde las constelaciones son formas oscuras definidas por las estrellas brillantes que las rodean (Ibarra Grasso 1982). Alternativamente, se ha ligado a varios *ch'alladores* de Pariti con conceptos acuáticos de fertilidad, al sugerirse que los motivos redondos con líneas onduladas o con motivos trilobulados podrían representar huevos de animales acuáticos como ranas, sapos o peces, símbolos de

fertilidad, creación y transformación (Korpisaari y Pärssinen 2011: 111). Finalmente, en virtud de la forma de los objetos –vasos embudos destinados a ofrendar líquidos al subsuelo-, a su color predominantemente negro –ligado con el "mundo de abajo" o *ukhu pacha*–, y a su iconografía basada en motivos originados en períodos muy anteriores a Tiwanaku –como serpientes, manos y círculos–, se ha ligado a estos objetos con rituales de comunicación con el ámbito subterráneo y generador, habitado por los muertos y el pasado (Villanueva 2015, 2020).

La forma de la oscuridad

La presente interpretación adopta algunas ideas recolectadas mayormente de la etnohistoria andina, para sugerir que ambas interpretaciones previas –la celestial y la subacuática/subterránea– son menos antagónicas de lo que aparentan debido a que hacen referencia a un ámbito común: la oscuridad. Para ello, es necesario acercarse a la forma que presenta la oscuridad en el pensamiento altiplánico prehispánico. Un buen punto de partida es un término consignado en el temprano vocabulario de aymara de Ludovico Bertonio (1879 [1612] y recuperado por Bouysse-Cassagne y Harris (1987): *ch'amaka*. *Ch'amaka* es, en su acepción más general, oscuro, y puede combinarse con el vocablo de tiempo-espacio o *pacha*: *ch'amak pacha* es el tiempo más antiguo, aquel cuando no había sol ni muchas de las cosas que hay ahora; es, también, el lugar por el que discurrieron los seres antes de la salida del sol. Cabe resaltar que la cualidad simultáneamente temporal y espacial de *pacha* permite situar a la oscuridad tanto en un lugar distinto al del sol –el subsuelo– como en un tiempo distinto al del sol –la noche–.

Ch'amaka, según Bertonio, no significa solamente oscuridad sino también "lago sin suelo", también denominado *larama*. *Larama ancasi* refiere tanto a lo más profundo del mar, laguna o río muy hondo, como al punto más alto del cielo (Bertonio 1879 [1612]: 191). Este y otros documentos de los siglos coloniales tempranos permitieron sugerir una cosmovisión altiplánica de tiempos prehispánicos tardíos (Sánchez et al. 2016). La misma entiende al mundo de los vivos, al "aquí y ahora" como un disco, el *aka pacha uraque* o *pusi suyu*, por encima y por debajo del cual se encuentran dos enormes bóvedas denominadas *lakampu*, entendidas respectivamente como la cubierta superior de la tierra y el contenedor del fondo de las aguas. Así, el espacio terrestre estaría completamente rodeado por una esfera que contiene un medio líquido: un "mar" arriba y otro "mar" abajo.

Sin embargo, *lakampu* como esta "bóveda" superior no hace referencia al cielo en general, sino concretamente al cielo estrellado o nocturno (*warawara lakampu*). Por tanto, cabe la posibilidad de que la cosmovisión no presente la existencia simultánea de "dos mares" sino de uno solo que se posiciona, alternativamente, debajo de la tierra durante el día y encima de la misma durante la noche, produciendo cotidianamente, a pequeña escala, lo que Vilca (2020) define como vuelco o *kuti*. Coincidentemente, cuando la oscuridad se desplaza hacia arriba el sol se ubica abajo, como evocan los rituales e ideas andinas hacia las minas, que plantean la existencia de un "sol de adentro" (Bouysse-Cassagne 2004). Según García Escudero (2009), los incas concebían un inframundo de los muertos con direcciones invertidas, donde el sol nace por el oeste y se pone por el este; cuando en el mundo de los vivos es de noche, en el mundo de abajo es de día. En cualquier caso, entre los dos dominios oscuros –el cielo nocturno y el subsuelo– existiría una acusada fluidez o quizá una total identificación. La ubicación de esta oscuridad, alternando entre

el subsuelo y el cielo nocturno, es bien ilustrada en el altiplano por la constelación llamada Yacana, una llama que, si bien camina por el cielo, pues es "una oscuridad del cielo", camina también por debajo de los ríos; su función es beberse parte del agua del mar para evitar que el mundo quede después sepultado por las aguas (Sánchez et al. 2016: 138). Este constante volcarse de la oscuridad encima y debajo del mundo es posible porque la misma se entiende como un medio fundamentalmente acuático: aún más abajo que la tierra, hoy desde la etnografía identificada con la Pachamama, todos los cuerpos de agua se conectan en un gran lago.

El mencionado concepto de *larama ancasi* como lo más profundo del mar o lo más alto en el cielo sugiere que la oscuridad posee una estratificación o subdivisión en niveles, algo que la estructura de los *ch'alladores* analizados evoca especialmente. Los ámbitos oscuros tienen zonas más profundas y más superficiales; los cuerpos de agua y cuevas –cuando la oscuridad está debajo– y las constelaciones y estrellas –cuando la oscuridad está arriba– serían los puntos de contacto entre el "aquí y ahora" y el ámbito oscuro. Entre estos niveles de la oscuridad es posible transitar; García-Escudero (2009) plantea, desde la cosmovisión quechua, una división del interior de la tierra entre una región cercana o intrauterina, a la que se puede acceder desde una cueva, grieta u otro punto de conexión y por donde transitan los muertos; y una región abismal y alejada, un mar del inframundo, zona eterna o de total oscuridad. Del mismo modo, en su reciente estudio sobre el vuelco o *kuti*, Vilca (2020) diferencia dos oscuridades sucesivas: la oscuridad del tiempo del embrión y el nadir o mundo de los muertos. Así, otro aspecto importante de la oscuridad es que no se trata de un ámbito vacío, sino poblado por seres y agentes; "un lugar acuoso, habitado por divinidades, númenes y demás seres inframundanos" (García Escudero 2009: 4).

La oscuridad generatriz

Así, el ámbito de la oscuridad no parece despoblado ni homogéneo, sino que cabe entenderlo como un lugar acuático habitado por aquellos seres que no pueblan el "aquí y ahora": los seres que toman forma gradualmente antes de nacer o la pierden después de morir. En la oscuridad tendrían lugar procesos que transitan entre las regiones más profundas hacia aquellas más cercanas con la tierra y viceversa.

La mano, el motivo preponderante en la región más profunda de los *ch'alladores* revisados, está ligada con la idea de giro o movimiento, lo que Vilca (2020) denomina *kuti*, o el "vuelco" del tiempo-espacio o *pacha*. Los modos de operar el *kuti* en las ceremonias se distinguen por el uso de diferentes manos: las acciones de hacer "volver" animales, espíritus o salud, se realizan con la mano derecha, y las de devolver con la izquierda; similares distinciones presentan las ofrendas o mesas Kallawayas destinadas a atraer la prosperidad o a hacer daño. En cualquier caso, el devenir del mundo, el proceso de transformación, es entendido como un giro circular en cualquiera de las dos direcciones, que está relacionado con un "movimiento seminal" (Vilca 2020: 69).

Tiene bastante sentido, entonces, que las fuerzas más profundas que mueven el ámbito de la oscuridad hayan sido imaginadas como una gran mano oscura que puede girar en ambas direcciones, pues al tener solo cuatro dedos, no es derecha ni izquierda. La idea es similar a la que recogieron los europeos en su contacto con la cosmología Inca y que decantó en la persona

de un "dios creador" o Viracocha. La voz *qocha* que compone esta voz remite a la idea de mar u océano (Sánchez et al. 2016: 16). Gisbert (1991) ha apuntado una oración a Viracocha que lo ubica en el mar de arriba y en el mar de abajo. Sin embargo, nada en los *ch'alladores* de Pariti sugiere que esta mano pertenezca a una deidad creadora antropomorfa; pensando que la cerámica ceremonial no es una representación de la naturaleza, sino una herramienta para interactuar con otros ámbitos, en este caso con la oscuridad, es posible que esta mano esté diseñada para sostener el *ch'allador* por su base (o que la oscuridad misma lo sostenga, si el *ch'allador* está semienterrado, en contacto con el subsuelo) y hacerlo girar para iniciar el proceso de generación.

Otro actor destacado de este proceso es la serpiente, que en el caso de los *ch'alladores* negros de Pariti hace mucho más que delimitar registros iconográficos. Su rol principal parece ser el de orientar el movimiento e insinuar direcciones de giro; especialmente en el *ch'allador* B, el hecho de que las dos serpientes apunten en direcciones distintas sugiere distintos giros posibles, seguramente con consecuencias o sentidos diferentes. La serpiente es, para Vilca (2020: 63) nada menos que la "forma" del *kuti*, con atributos de no linealidad, reversibilidad, ancestralidad y eternidad; ciertamente, Vilca hace referencia a la serpiente bicéfala, pero quizá en el caso de estos *ch'alladores*, especialmente del B, las presencias de dos serpientes orientadas en direcciones opuestas generen un efecto equivalente. La serpiente parece tener formas bien definidas con anterioridad a casi cualquier otra cosa; es posible que este aspecto de "eternidad" se deba a otra característica, más perceptible en la cierta verticalidad de las serpientes del *ch'allador* A: su rol a la hora de relacionar los diferentes ámbitos del mundo (Bouysse-Cassagne 1988: 95), dadas sus asociaciones simultáneamente acuáticas –al ser concebida como un río– y celestiales. La vía láctea, el río celestial o *lakampu jawira,* era concebida como una enorme serpiente que albergaba, en su interior, a todas las restantes constelaciones (Sánchez et al. 2016: 23). También se la ha relacionado, en los alrededores del Cuzco para tiempos coloniales tempranos, con el arcoíris, que plantea un juego especial entre el ámbito húmedo de la oscuridad y el cielo diurno (Artzi et al. 2019).

A partir de los motivos de mano y serpiente, las formas, colores y texturas que habitan la oscuridad en los niveles siguientes adquieren creciente complejidad; los personajes del registro central de los *ch'alladores*, deliberadamente ambiguos en color y forma, pueden entenderse como agentes que manipulan estos "bloques" circulares de colores o "materiales" para dar lugar, en el nivel superior, a formas más complejas y/o definidas. En ese sentido, vale la pena apuntar algunas ideas sobre los colores que forman parte de los motivos pintados en estos *ch'alladores*: el amarillo y el rosado, colores usualmente opuestos y complementarios en el nivel central de ambas piezas, no son comúnmente opuestos complementarios en la cerámica de Tiwanaku. En la cerámica común de Tiwanaku, aquella de fondo rojo, el opuesto del amarillo es el gris, y se ha propuesto que ambos remiten a atmósferas brillantes/cálidas y húmedas, respectivamente (Villanueva 2020). El rosado no es habitual en esa cerámica, pero en textilería aymara se ha interpretado como un rojo atenuado o desleído: el rojo cuando la luz pierde luminosidad (Dransart 2002), quizá una idea de atardecer próxima al concepto de *puruma* de Bouysse-Cassagne y Harris (1987). Quizá el amarillo y el rosado en estas piezas contraponen una luz o calor más intenso y otro más tenue, que usualmente se encuentran aún en proceso de emerger de la oscuridad –de ahí que posean, probablemente, un denso achurado negro–.

Otro componente clave de los niveles inferior y central es el círculo rojo con radios blancos; el rojo es entendido, en textilería andina, como el color de la sangre y la vida (Arnold y Espejo 2013). De hecho, el rojo y el negro se han entendido como opuestos fundamentales, colores de vida y muerte respectivamente (Cereceda 1987). Asimismo, la combinación con el blanco sugiere vitalidad y fertilización: por ejemplo, la sangre roja femenina y el semen o sangre blanca masculina son entendidos como los fluidos clave de la reproducción aymara (Platt 2001).

En cualquier caso, el resultado de los dos niveles más profundos de los *ch'alladores* cristaliza en el nivel más cercano a la superficie, que se podría experimentar más fácilmente desde el mundo de los vivos, sea a partir de agujeros genésicos situados en el subsuelo o en las constelaciones nocturnas. Cabe notar que, en ambos casos, estos puntos de contacto entre el ámbito acuático de la oscuridad y el "aquí y ahora" poseen un rol generador. En el caso de las constelaciones, cronistas como Polo de Ondegardo (1916 [1571]) o Bernabé Cobo (1964 [1653]) refieren que todos los animales y aves que hay en la tierra tienen un semejante en el cielo, encargado de su aumento y procreación, y a los que se rinden ofrendas y sacrificios. El mismo Viracocha, con el nombre de "luz eterna" o Illa Tecce, era identificado con la estrella *pirwa*, que conocemos como el planeta Júpiter, a la que encomendaban sus almacenes, tesoros y enseres (Sánchez et al. 2016: 22).

A su vez, el mar, lagos y lagunas son percibidos como pasos para acceder al mundo de abajo (García Escudero 2009: 3-4), pero también para salir emerger hacia la superficie. Los agujeros genésicos, llamados *paqarinas* o *puquios*, son los puntos de origen de diversas poblaciones humanas y no humanas: los mismos pueden tomar la forma de vertientes, glaciares, ríos o lagunas; estos puntos de origen son aquellos por donde los seres primigenios habrían salido del *ch'amak pacha* hacia el mundo de los vivos y de las diferenciaciones (Bouysse-Cassagne y Harris 1987) y poseen también, por su conexión inmediata con el ámbito de la oscuridad, un carácter peligroso. Bajo el nombre de *punkus* (puertas), Cruz (2006: 38) los asocia con entidades malignas como animales, almas condenadas y remolinos de viento, agua y gas.

Los dos *ch'alladores* descritos e interpretados en este texto expresan en sus niveles superficiales una amplia diversidad que emerge de la combinación de los elementos ubicados en los niveles profundos. Lo hacen mediante dos mecanismos diferentes: uno consistente en mezclar dichos elementos para generar formas nuevas y el otro en decantar, a partir de ámbitos un poco más mezclados, componentes separados, distintos y ordenados secuencialmente. Es lo más probable que ambos *ch'alladores* hayan operado juntos y que, por tanto, estas dos características se complementen profundamente. En cualquier caso, recuerdan a los puntos de origen y a las constelaciones con las que se mantienen constantes diálogos y alimentaciones, pues dan origen al mundo de los vivos y a sus habitantes.

Conclusiones y reflexiones

Sintetizando los principales postulados de este texto, los dos *ch'alladores* negros de Pariti pueden ser pensados como herramientas para dialogar, mediante la acción de compartir líquido o bebida, con algo que está más allá del mundo de los vivos. Ese ámbito no debe confundirse con aquel poblado por entidades como la tierra agrícola, los muertos enterrados en ella o los astros del cielo diurno. Los registros del altiplano en la época incaica, colonial y contemporánea,

indican que los *kerus* o recipientes equivalentes permitían *ch'allar* y así beber con seres no humanos como la tierra, los muertos o los astros (Cummins 2005, Guaman Poma 1980 [1615]: 72, 172, 174, 204, 208, Mora y Goytia 2016, Sillar 2004). Formas de cerámica roja como los vasos *keru* o las vasijas arriñonadas o *t'inkeros*, muchas veces pintados con cabezas humanas, podrían cumplir esa función, muy frecuente dentro de la socialidad y ritualidad de Tiwanaku.

Por contraste, los *ch'alladores* de Pariti, únicos hasta ahora dentro de lo conocido sobre la ritualidad Tiwanaku, reflejarían, hipotéticamente, la necesidad de entablar un diálogo con agentes situados en un ámbito oscuro y acuático ubicado aún a mayor profundidad. Si entendemos a los cuerpos de agua como ingresos a ese ámbito oscuro, el lago Titicaca resalta en el altiplano como el mayor de estos ingresos. Exámenes paleoclimáticos recientes sugieren que el nivel del lago no fue en absoluto constante, y que experimentó un descenso gradual entre los años 850 y 1000, seguido por un ascenso en el 1150 d.C. (Guédron et al. 2023). La ofrenda de Pariti, emplazada alrededor de esa época, pudo estar relacionada con trastornos o fenómenos ocasionados por dichas fluctuaciones; de hecho, las partes bajas de la propia isla de Pariti, donde se enterró la ofrenda, pudieron oscilar entre quedar unidas a tierra firme y quedar totalmente anegadas de acuerdo a estos cambios. Ello podría haber fomentado la elección de Pariti como el emplazamiento de esta peculiar conducta ritual, que se suma a otras, con sus propios tiempos y características, documentadas en otras regiones del lago como la isla del Sol (Delaere et al. 2019, Seddon 1998).

En ese sentido, los *ch'alladores* analizados permiten plantear algunas hipótesis sobre la concepción de esa oscuridad en la sociedad Tiwanaku. Algunas características podrían ser a) que este ámbito no es vacío, sino poblado por fuerzas o agencias, b) que es un ámbito estratificado, con niveles más superficiales y más profundos, c) que puede corresponder tanto a la oscuridad de lo subterráneo/subacuático como a la de lo nocturno y d) que posee un potencial generador por el cual, desde el fondo de la oscuridad, se van gestando gradualmente, a medida que se progresa hacia la superficie, los materiales, texturas y formas que luego a su vez darán origen, mediante puntos de contacto como constelaciones o agujeros genésicos, a los seres y fenómenos del mundo vivo.

Esta interpretación, basada en las características iconográficas y performativas de la cerámica, no anula otros posibles sentidos que los *ch'alladores* puedan evocar a través de aspectos de su forma y motivos pintados que se podrían entender –retornando al primer acápite de este texto- como "estilísticos". La forma de los *ch'alladores* de Pariti es una imitación directa de piezas –y posiblemente de conductas ceremoniales completas– inventadas por poblaciones originarias del sur de Cochabamba y norte de Chuquisaca un par de siglos antes. Las relaciones con las regiones situadas al oriente del altiplano se ven fortalecidas por la presencia de la propia serpiente de cascabel, no solamente porque la misma está presente en la iconografía de la cerámica Mojocoya (Pereira y Brockington 2005), sino porque este animal es inusual en el ambiente altiplánico; las serpientes de cascabel, en otras piezas de la colección de Pariti, están asociadas con esqueuomorfos de recipientes de corteza vegetal propios de dichas regiones y posiblemente vinculados con cultos al agua (Villanueva 2018). Asimismo, los grandes felinos moteados e incluso, algunos personajes humanos con atributos amazónicos como botones labiales o collares de placas se encuentran presentes en otros *ch'alladores* pariteños. También

se ha propuesto que la presencia abundante de manos, un motivo totalmente inusual en la imaginería del altiplano del Titicaca, pudo provenir del arte rupestre, concretamente de cuevas con manos pintadas como la de Huerta Mayo, en Mojocoya (Ibarra Grasso y Querejazu 1986).

La presencia en los *ch'alladores* de manos y de otros motivos procedentes de momentos anteriores al período Tiwanaku en la cuenca del Titicaca, como serpientes, sapos y círculos, añade otra capa de sentidos y relaciones a estas piezas: la de una reinterpretación de motivos que para la época Tiwanaku eran ya antiguos, pertenecientes al pasado, como los de la escultura Mocachi o Asiruni del formativo lacustre (Browman 1997). Esto conlleva la posibilidad de que el subsuelo profundo o ámbito de la oscuridad incluya al pasado, en el sentido de aquella profundidad a la que se dirigen los muertos y en la que reside todo lo que aún no está vivo. Así, la oscuridad se plantea como aquel pasado de potencial ilimitado y de generación gradual de las formas del "aquí y ahora": una oscuridad generatriz.

Esta multiplicidad de potenciales resultados es también la condición del enorme rango de sentidos y relaciones que las imágenes de estos *ch'alladores* pudieron plantear: fertilidad y generación, profundidades acuáticas y cielo nocturno; evocaciones de tiempos y lugares otros, pero vecinos, confluyen en estos ceramios altamente complejos. Ante todo, los diversos aspectos de la cerámica Tiwanaku (el estilístico, el iconográfico, el performativo) confluyen para comprender a los *ch'alladores,* no como una representación de la oscuridad, sino como una herramienta para comunicarse con la oscuridad. Un dispositivo que adapta herramientas originadas en los valles orientales y que retiene aspectos de dicha región, pero que incorpora características, posiblemente, propias de las concepciones altiplánicas de la oscuridad. Los *ch'alladores* pueden entenderse, en esencia, como *puquios* cerámicos: conductos por los cuales el líquido vertido escurría como un remolino, atravesando la oscuridad desde sus capas más superficiales para comunicar a los seres humanos con el abismo más profundo y ayudarlo a girar, una vez más, para dar forma al mundo.

Agradecimientos

Deseo agradecer a Antti Korpisaari y Jédu Sagárnaga, directores del Proyecto "Chachapuma", por la constante apertura y aliento a las investigaciones iconográficas sobre la cerámica de Pariti. Asimismo, a Elvira Espejo, directora del MUSEF, y a Walter Sánchez y Marco Bustamante, con quienes pude compartir interesantes discusiones acerca de la forma del cielo y el subsuelo andinos con ocasión de una investigación sobre *La Chuwa del Cielo*, una pieza cerámica del MUSEF, en 2016. También a María de los Ángeles Muñoz, Directora del INIAM-UMSS, por su cordial invitación a participar de esta publicación. Durante el tiempo que trabajé este texto, una estadía post doctoral en Alemania, financiada por la Fundación Alexander von Humboldt, el Instituto de Arqueología y Antropología Cultural de la Universidad de Bonn me proveyó de un interesante espacio de discusión de ideas sobre imágenes y cosmovisión amerindia; agradezco a Karoline Noack, Carla Jaimes Betancourt y a los estudiantes del seminario "Más que signos, más que animales". Finalmente, a mi esposa Vanessa Calvimontes y a nuestra bebé, Alicia, por la inspiración y aliento constantes.

Referencias bibliográficas

Agüero P., Carolina, Mauricio Uribe R. y José Berenguer R.
2003 La iconografía Tiwanaku: el caso de la escultura lítica. *Textos Antropológicos* 14(2). La Paz, 47-82.

Alconini, Sonia
1995 *Rito, Símbolo e Historia en la Pirámide de Akapana, Tiwanaku. Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica*. La Paz: Editorial Acción.

Anderson, Karen
2008 Tiwanaku influence on local drinking patterns in Cochabamba, Bolivia, *Drink, Power, and Society in the Andes* (Editado por Justin Jennings y Brenda Bowser), Gainesville, FL: University Press of Florida, 167-199.
2013 Tiwanaku influence on the Central Valley of Cochabamba, *Visions of Tiwanaku* (Editado por Alexei Vranich). Los Angeles, CA: Cotsen Institute of Archaeology Press, 87-112.

Arnold, Denise Y. y Elvira Espejo A.
2013 *El textil tridimensional*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

Artzi, Bat-ami, Amnon Nir y Javier Fonseca S.
2019 Los fragmentos de Vilcabamba, Perú. *Latin American Antiquity* 30(1). Washington D.C., 158-176.

Baitzel, Sarah I. y David Trigo R.
2019 The Tiwanaku Camelid Sacrificer: origins and transformations of animal iconography in the Middle Horizon (A.D. 400-1100) state expansion. *Ñawpa Pacha* 39(1). Berkeley, CA, 31-56.

Bennett, Wendell C.
1934 *Excavations at Tiahuanaco*. Nueva York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXIV.
1936 *Excavations in Bolivia*. Nueva York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXV.

Berenguer R., José
1998 La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 7, Santiago, 19-37.
2000 *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago.

Bertonio, Ludovico
1879 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara, parte Segunda* (Editado por Julio Platzmann). Leipzig: B. G. Teubner.

Bouysse-Cassagne, Thérèse
1988 *Lluvias y cenizas, dos Pachakuti en la historia*. La Paz: HISBOL.
2004 El sol de adentro: wak'as y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8. Lima, 59-97.

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris
1987 Pacha: en torno al pensamiento aymara, *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (Editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda). La Paz: HISBOL, 11-60.

Branisa, Leonardo
1957 Un nuevo estilo de cerámica precolombina de Chuquisaca. Mojocoya Tricolor, *Arqueología Boliviana. Primera Mesa Redonda* (Editado por Carlos Ponce S.). La Paz: Biblioteca Paceña-Alcaldía Municipal, 288-317.

Browman, David L.
1997 Pajano: Nexus of Formative Cultures in the Titicaca Basin. Ponencia presentada al 49 Congreso Internacional de Americanistas. Quito, 7-11 de Julio de 1997.

Burkholder, Jo Ellen
2001 La Cerámica de Tiwanaku: ¿qué indica su variabilidad?, *Boletín de Arqueología PUCP* 5. Lima, 217-249.

Byrne de Caballero, Geraldine
1984 El Tiwanaku en Cochabamba, *Arqueología Boliviana* 1. La Paz, 67-72.

Cereceda, Verónica
1987 Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku, *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (Editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda). La Paz: HISBOL, 167-175.

Céspedes P., Ricardo
2000 Excavaciones arqueológicas en Piñami, *Boletín del INIAN – Museo* 9. Cochabamba, 1-14.
2011 *Por los Caminos del Tiempo. Bolivia Precolombina*. Cochabamba: Poligraf.

Cobo, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.

Cont, Elsa
2020 Representaciones del ave e instrumentos rituales tiwanakotas. Medios para llegar a lo divino, *Congreso internacional sobre iconografía precolombina, Barcelona 2019. Actas* (Editado por Victòria Solanilla Demestre). Lincoln, NE: Zea Books, 194-203.

Couture, Nicole C. y Kathryn Sampeck
2003 Putuni: A history of Palace architecture in Tiwanaku, *Tiwanaku and its Hinterland 2* (Editado por Alan Kolata). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 226-263.

Cruz, Pablo
2006 Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2). Santiago, 33-50.

Cummins, Thomas B. F.
2005 *Toasts with the Inca. Andean abstraction and colonial images on quero vessels*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Dauelsberg, Percy
1973 La cerámica de Arica y su situación cronológica. *Chungara* 1-2. Arica, 17-24.

Delaere, Christophe, José M. Capriles y Charles Stanish
2019 Underwater ritual offerings in the Island of the Sun and the formation of the Tiwanaku state. *PNAS* 116(17), 8233-8238.

Dransart, Penelope
2002 *Earth, Water, Fleece and Fabric*. Londres y Nueva York, Routledge.

García Escudero, María del Carmen
2009 El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina. *Gazeta de Antropología* 25(2), Granada (online), http://hdl.handle.net/10481/6893

Gisbert, Teresa
1991 La cuatripartición andina y la relación Pachacamac-Viracocha, *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique: Mélanges en hommage a Pierre Duviols* (Editado por Raquel Thiercelin). Aix-en-Provence; Université de Provence, 343-374.

Goldstein, Paul S.
2003 From stew-eaters to maize-drinkers. The chicha economy and the Tiwanaku expansion, *The Archaeology and Politics of food and feasting in early States and Empires,* (Editado por Tamara Bray). New York: Kluwer/Plenum, 143-172.
2005 *Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*. Gainesville, FL: Florida University Press.

Goldstein, Paul S. y Bruce D. Owen
2001 Tiwanaku en Moquegua: Las colonias altiplánicas, *Boletín de Arqueología PUCP* 5. Lima, 139-168.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno* (Editado por Franklin Pease G. Y.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Guédron, Stéphane, Christophe Delaere, Sherilyn C. Fritz, Julie Tolu, Pierre Sabatier, Anne-Lise Devel, Carlos Heredia, Claire Vérin, Eduardo Q. Alves y Paul A. Baker.
2023 Holocene variations in Lake Titicaca water level and the implications for sociopolitical developments in the central Andes. *PNAS* 120(2). https://doi.org/10.1073/pnas.2215882120 (consulta del 4 de julio de 2023).

Higueras H., Álvaro
2001 El período Intermedio (Horizonte Medio) en los valles de Cochabamba: una perspectiva del análisis de asentamiento humanos y uso de tierras, *Boletín de Arqueología PUCP* 5. Lima, 625-646.

Ibarra Grasso, Dick E.
1957 Un nuevo panorama de la arqueología boliviana, *Arqueología Boliviana. Primera Mesa Redonda* (Editado por Carlos Ponce Sanginés). La Paz: Biblioteca Paceña-Alcaldía Municipal, 235-285.
1982 *Ciencia Astronómica y Sociología Incaica*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Ibarra Grasso, Dick E. y Roy Querejazu L.
1986 *30000 años de prehistoria en Bolivia*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Janusek, John W.
2002 Out of many, one: Style and social boundaries in Tiwanaku, *Latin American Antiquity* 13(1), Washington D.C., 35-61.
2003 Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland, *Tiwanaku and its Hinterland 2* (Editado por Alan Kolata). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 30-91.
2005 Consumiendo el Estado: política comensalista en una antigua entidad política andina, *Textos Antropológicos* 15(2). La Paz, 51-60.

Knobloch, Patricia J.
2000 Wari Ritual Power at Conchopata: An Interpretation of Anadenanthera Colubrina Iconography, *Latin American Antiquity* 11(4). Washington D.C., 387-402.
2013 Tiwanaku's coming of age: refining time and style in the Altiplano, *Visions of Tiwanaku* (Editado por Alexei Vranich). Los Angeles, CA: Cotsen Institute of Archaeology Press, 211-234

Korpisaari, Antti
2006 *Death in the Bolivian High Plateau: Burials and Tiwanaku Society*. Oxford: British Archaeological Reports International Series 1536.
2014 Los vasos retrato, vasijas efigies humanas y figurinas humanas de la isla Pariti. *Chachapuma* 7. La Paz, 18-30.

Korpisaari, Antti, Markku Oinonen y Juan Chacama
2014 A reevaluation of the absolute chronology of Cabuza and related ceramic styles of the Azapa valley, Northern Chile. *Latin American Antiquity* 25(4). Washington D.C., 409-426.

Korpisaari, Antti y Maarti Pärssinen
2011 *Pariti: The ceremonial Tiwanaku pottery of an island in Lake Titicaca*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.

Korpisaari, Antti, Ilari Sääksjärvi y Matti Salo
2009 Evidencias de contactos entre la sierra, la ceja de selva y la selva baja en el arte de la cultura Tiwanaku, *Los Andes y las tierras bajas de Sud América* (Editado por Tristan Platt, Isabelle Daillant, Mark Harris y Gilles Riviere). Buenos Aires, SB Editorial.

Mencias B., Javier
2008 Del cielo a la arcilla: Una aproximación a la representación de fenómenos astronómicos en la cerámica votiva de Pariti, *Chachapuma* 3. La Paz, 37-49.

Mora, Gerardo y Andrea Goytia
2016 Los kerus vivos en capital ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(1). Santiago, 49-62.

Moseley, Michael
2013 Stylistic variation and seriation, *Visions of Tiwanaku* (Editado por Alexei Vranich). Los Angeles, CA: Cotsen Institute of Archaeology Press, 11-26.

Nordenskiöld, Erland
1913 Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachland, *Baessler-Archiv* 3(6). Berlín, 205-255.

Ogalde, Juan Pablo, Antti Korpisaari, Camila Riera-Soto, Bernardo Arriaza, Carolina Paipa, Patricio Leyton, Marcelo Campos-Vallette, Nelson Lara y Juan Chacama
2021 Archaeometric analysis of ceramic production in Tiwanaku state (c.500–1000 ce): An exploratory study, *Archaeometry* 63, 53-67.

Pereira H., David y Donald L. Brockington
2005 *Mojocoya y Grey Ware: Interacción espacial e intercambio entre la Amazonía, Chaco y Andes (0 al 600 d.C.).* Cochabamba: INIAM-UMSS.

Platt, Tristan
2001 El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos* LVIII (2). Madrid, 633-678.

Polo de Ondegardo, Juan
1916 [1571] *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas*. Lima: Imprenta y Librería San Martín y Cía.

Ponce S., Carlos
1972 *Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Posnansky, Arthur
1913 *Das Treppenzeichen in den Amerikanischen Ideographien mit besonderer Rücksicht auf Tihuanacu / El signo escalonado en las ideografías americanas con especial referencia a Tihuanacu*. Berlín: Druck von Paul Funk.
1957 *Tihuanacu, la cuna del hombre americano, Tomo III*. La Paz: Ministerio de Educación.

Reilly, Sophie E.
2017 *Meals in motion: ceramic and botanical investigations of foodways in the Late Formative and Tiwanaku IV/V, Lake Titicaca basin, Bolivia*. Tesis de Master en Antropología, Hamilton, Ontario, Universidad McMaster.

Rivera C., Claudia
2003 Ch'iji Jawira: A case of Ceramic Specialization, *Tiwanaku and its Hinterland 2* (Editado por Alan Kolata). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 296-315.
2015 La cadena operatoria de la cerámica en Tiwanaku: el caso de Ch'iji Jawira, *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 28. La Paz, 65-87.

Roddick, Andrew
2015 Trazo e intinerario: (Re) definiendo la cadena operatoria de la producción alfarera en la cuenca sur del lago Titicaca, *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 28. La Paz, 279-302.

Rydén, Stig
1947 *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia.* Gotenburgo: Eanders Boktryckeri Akiebolag.

Sánchez C., Walter, Marco Bustamante R., y Juan Villanueva C.
2016 *La Chuwa del cielo. Los animales celestiales y el ciclo anual altiplánico desde la biografía social de un objeto*. La Paz: MUSEF Editores.

Sagárnaga M., Jédu
2014 Monos y exotismo en Tiwanaku: Una perspectiva desde Pariti, *Chachapuma* 7. La Paz, 44-51.

Sagárnaga M., Jédu y Javier Mencias B.
2014 Presagio de un ocaso: el conjuro de la caída de Tiwanaku, desde Pariti, *Chachapuma* 7. La Paz, 10-16.

Seddon, Matthew T.
1998 *Ritual, power, and the development of a complex society: The Island of the Sun and the Tiwanaku state*. Tesis Doctoral. Chicago, IL, University of Chicago.

Sillar, Bill
2004 Acts of God and Active Material Culture: Agency and Commitment in the Andes, *Agency Uncovered. Archaeological Perspectives on Social Agency, Power, and Being Human* (Editado por Andrew Gardner). Londres, Institute of Archaeology, University College of London, 153-189.

Smith, Scott C.
2012 Generative landscapes: the Step Mountain motif in Tiwanaku iconography. *Ancient America* 12. Bernardsville, NC, 1-69.

Stübel, Alphons, y Max Uhle
1892 *Die Ruinenstaette con Tiahuanaco im Hochlande des Alten Perú*. Leipzig: Verlag von Karl W. Hiersemann.

Tapia M., Orlando
2011 Avances sobre cerámica Mojocoya. Cambios y continuidades estilísticas durante el Horizonte Medio, *Textos Antropológicos* 16(1). La Paz, 127-136.

Torres, Constantino
2018 Visionary plants and SAIS Iconography in San Pedro de Atacama and Tiahuanaco, *Images in Action. The Southern Andean Iconographic Series* (Editado por William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward Zegarra). Los Angeles, CA, Cotsen Institute of Archaeology Press, 335-371.

Trigo R., David y Sarah I. Baitzel
2022 La rebelión de los camélidos contra la humanidad: del sacrificador camélido Tiwanaku a los mitos y ritos coloniales y contemporáneos, *Arqueoantropológicas* 7(7). Cochabamba, 97-134.

Trigo R., David y Roberto Hidalgo R.
2012 *Tiwanaku-Huari: Los miembros inferiores y sus representaciones en las ofrendas del Horizonte Medio*. La Paz: CIMA.
2018 El decapitador venado en la iconografía Tiwanaku: orígenes, desarrollo y significados, *Arqueología Boliviana* 4. La Paz, 131-161.

Trigo R., David y Antti Korpisaari
2018 Los vasos con forma de calavera: símbolo de un ritual de decapitadores y elemento panandino, *Arqueología Boliviana* 4. La Paz, 189-213.

Uribe R., Mauricio y Carolina Agüero P.
2004 Iconografía, alfarería y textilería Tiwanaku: elementos para una revisión del Período Medio en el Norte Grande de Chile, *Chungara* 36. Arica, 1055-1068.

Valliéres, Claudine
2012 *A Taste of Tiwanaku. Daily Life in an Ancient Andean urban Center as Seen through Cuisine*. Tesis Doctoral. Montreal, Universidad McGill.

Varela G., Varinia
2002 Enseñanzas de alfareros toconceños: tradición y tecnología en la cerámica, *Chungara* 34(1). Arica, 225-252.

Vilca, Mario
2020 *Kuti*, el "vuelco" del *pacha*. El juego entre lo cosmológico y lo humano, *Estudios sociales del noa* 23. San Salvador de Jujuy, 51-80.

Villanueva C., Juan
2007 Las escudillas del rasgo 1 en la isla de Pariti: interpretación y consideraciones desde un enfoque iconográfico, *Chachapuma* 1. La Paz, 53-63.
2014 *Moldeando la Vida. La colección de cerámica del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. La Paz: MUSEF.
2015 En torno a concepciones del tiempo en Tiwanaku. Consideraciones en base a la iconografía de los ch'alladores de Pariti, *Cuaderno de Campo* 6. La Paz, 1-20.
2016a Aves doradas, plantas plumarias y ojos alados. Vías para interpretar la iconografía aviaria en Tiwanaku, *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 29. La Paz, 251-268.

2016b Ideales de género en la cerámica antropomorfa de la ofrenda Tiwanaku de la isla Pariti, *Otras Miradas: la Presencia de la Mujer en las Sociedades Prehispánicas* (Editado por Walter Sánchez C. y Claudia Rivera C). Cochabamba, INIAM-UMSS, 41-59.

2018 Las calabazas cerámicas. Imitación de materiales vegetales y culto al agua en la cerámica Tiwanaku de la Isla Pariti. *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 31. La Paz, 97-118.

2020 Imágenes, tiempo y color. La cerámica tiwanaku de la isla Pariti (lago Titicaca, Bolivia): más allá de la representación, *Mundos de creación de los pueblos indígenas de América Latina* (Editado por Ana Cielo Quiñones). Bogotá y Sevilla, Pontificia Universidad Javeriana-AcerVos-Universidad Pablo de Olavide, 27-54.

2021 El soplo voraz. Interpretando la iconografía de venados en Tiwanaku desde las poéticas andino-amazónicas, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26(2). Santiago, 31-44.

Villanueva C., Juan y Antti Korpisaari

2013 La Cerámica Tiwanaku de la Isla Pariti como Recipiente: performances y narrativas, *Estudios Atacameños* 46. San Pedro de Atacama, 83-108.

Wallace, Dwight T.

1957 *The Tiahuanaco Horizon Styles in the Peruvian and Bolivian Highlands*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Los Angeles, CA, University of California.

Walter, Heinz

1968 *Archaologische Studien in den Kordilleren Boliviens II: Beitrage Zur Archaeologie Boliviens*. Berlin: Baessler - Archiv, Beitrage zur Volkerkunde, Verlag Von Dietrich Reimer.

El impacto inca en el Collasuyo y viceversa, región clave para comprender la dependencia, sustento y expansión del Imperio. Cochabamba, Pocona (Incallajta) y Samaipata[1]

Recibido: 30/04/2023. Aceptado: 08/11/2023

María de los Angeles Muñoz C.[2]

Resumen

El presente trabajo destaca la importancia de regiones como Cochabamba, Pocona y Samaipata en el desarrollo y grandeza del Imperio Inca, a menudo eclipsadas por el enfoque mayoritario en Cusco y Perú. Tiene como objetivo mostrar la dependencia inca de estos valles para su sustento y expansión, con base en recursos clave como maíz, coca y metales. Se emplean datos provenientes de prospecciones y excavaciones arqueológicas, fuentes etnohistóricas y secundarias, tratados en el marco general de poder e imperios –con análisis de paisaje y multivocalidad en temas específicos–, para comprender las estrategias llevadas por los incas en cada área de incursión. Se evidencia que sin la productividad de estos valles, donde Incallajta en Pocona emerge como un centro crucial en esta parte del Collasuyo, la expansión inca no habría sido posible y que el impacto fue de doble vía. Se cuestiona la concepción del imperio inca como un Estado, enfatizando su naturaleza imperial y se subraya la necesidad de reconocer la contribución de regiones distantes al éxito del imperio, rechazando una visión etnocéntrica y autosustentable centrada solo en Cusco. Este estudio desafía percepciones establecidas y sugiere nuevas formas de entender la estructura y el alcance del Imperio Inca.

Palabras clave: *Imperio inca y poder, dependencia, Cochabamba, Pocona, Samaipata.*

Introducción

Antes de empezar, es importante señalar que vamos a hablar de un imperio, puesto que desde una larga tradición, todavía hoy investigadores y colegas hablan de lo inca como un Estado (Cornejo 2023, González Godoy et al. 2023 y otros en el Tomo II del Qhapaq Ñan, Caminando

1 El presente trabajo representa un condensado del libro de título y contenido similar que se espera entregar en 2024, dando cuenta integral en él de todos los trabajos, detalles técnicos y anexos que constituyeron las excavaciones en Samaipata por la autora, así como las prospecciones, excavaciones y análisis para su tesis doctoral en Pocona (Muñoz 2012); considérese un adelanto del mismo, con las inevitables omisiones debidas a la extensión del presente artículo. Partes de la información contenida aquí, han sido publicadas en artículos diversos que se citan a lo largo del texto y presentadas en Conferencias Magistrales y Ponencias en diferentes eventos nacionales e internacionales.

2 Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. E-mail: m.munoz@umss.edu.bo

los Andes 2023, son un ejemplo de los más recientes). No, como indica MacCormack (2001: 420) y estamos de acuerdo, mientras que muchas cosas desconocemos, lo que Pizarro y sus hombres invadieron, fue indudablemente un imperio en toda la extensión del concepto y cuya lógica de ocupación del territorio/expansión corresponde a esa formación.

El imperio incaico estaba políticamente conformado por cuatro suyos que formaban el Tawantinsuyo –cuya capital era Cusco– y se extendió por un enorme territorio sobre formaciones sociales y culturas que se encontraban en los actuales Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, utilizando en cada lugar diferentes estrategias de relacionamiento, que van desde la negociación, a la resistencia, incluyendo el vaciamiento de poblaciones enteras.

En Bolivia, el mayor impacto de esa presencia fue en el actual Departamento de Cochabamba. Siguiendo nuestro objetivo, veremos la repercusión que tuvo el ingreso inca en el valle central de Cochabamba, con mayor énfasis en el gran impacto en los valles de Pocona –cuya muestra más representativa es Incallajta– y la incursión a los llanos orientales a través de Samaipata, abarcando en realidad prácticamente todo el Collasuyo de esta región (Figura 1). Sin embargo, como se verá, en todo caso el impacto fue de ida y vuelta y esto es precisamente lo que nos interesa puntualizar: que ésta fue una región clave para la subsistencia del imperio y cuánto éste dependía de los productos, especialmente maíz y coca (y metales en el caso de Samaipata), para su expansión.

Figura 1. Mapa de ubicación de los sitios en el contexto de esta parte del Collasuyo.

El trabajo presenta la siguiente estructura para cada uno de los valles: su ubicación y recursos principales; lo que conocemos sobre la población local que estaba allí antes y después de la llegada de los incas (y los paisajes políticos sugeridos), esto último, a través de fuentes etnohistóricas, aclarando que, aunque no estamos de acuerdo con el uso de estas fuentes para periodos tempranos e incluso tardíos, en este caso (de periodos de contacto muy cercanos a la

colonia y con mucha información del pasado inca), se las toma sólo como referencia ya que la arqueología inca en las zonas tratadas, habla por sí misma de la magnitud de la incursión. Se continúa con la mención de las investigaciones y los sitios arqueológicos incas más importantes, brevemente en el caso de Cochabamba y Samaipata (a partir de fuentes primarias y secundarias y desde la experiencia del INIAM) y más profundamente en el caso de Pocona, mayormente de fuentes primarias, ya que éste fue el área del Proyecto Incallajta a largo plazo de más de 8 años de trabajo de campo (Muñoz 2012).

Las preferencias teóricas son perfiladas adelante y los enfoques son mencionados en algunas aplicaciones en Incallajta y Pocona. El eje mayor que nos mueve, es el poder, para lo cual retomamos en nuestro caso los rasgos y elementos recurrentes de los imperios en relación al poder, objetivado en los indicadores arqueológicos observados, resultado de prospecciones y excavaciones arqueológicas sistemáticas extensivas.

De los estudios revisados, los rasgos más comúnmente mencionados para los imperios, siguiendo a Muñoz (2012 y 2015a y b): en términos generales, hacen referencia al poder y control ideológico/religioso (MacCormack 2001: 431; Alcock y Morrison 2001: 279; Brumfiel 2001: 284), político, económico, militar (D'Altroy 2001: 209-10), diversas formas políticas de interacción que pueden ir desde formas de control ligeras a burocracias formales y desde cuestiones concretas a ideológicas, sutilmente disfrazadas en muchos casos. Están presentes la centralización (Schreiber 2001: 74), una capital, la unificación del sistema o a un sistema, la capacidad de mantener control a distancia (Barfield 2001: 31), la soberanía y territorialidad (Schreiber, 2001: 74; Barfield *op. cit.*; Subrahmanyam 2001: 69). Asimismo, se repiten: las políticas expansivas que incorporan otros estados (Woolf 2001: 311), de conquista, el poder hegemónico ejercido sobre personas/comunidades, la incorporación de otras comunidades/estados (más complejos), la capacidad de reorganización de las economías y pueblos provinciales (Schreiber *op. cit.*) y la capacidad de controlar diversas ecozonas (Barfield 2001: 30). Son constantes también la heterogeneidad y diversidad al interior de los imperios (Brumfiel 2001: 310; Woolf 2001: 311; D'altroy 2001: 201-210), no sólo étnica y cultural, sino económica, de recursos, y de capacidad de manejo de esta diversidad, de generar estrategias también diversas en el relacionamiento (de los gobernantes) con diferentes grupos de enfoque, con diversas comunidades políticas, económicas, religiosas o étnicas (Alcock y Morrison 2001: 279), por lo tanto de manejo de su complejidad (Woolf 2001: 311).

Más frecuente es el tema de la ideología, de su intencional réplica y repetición de esquemas imperiales, de la cooptación de las creencias (Muñoz 2012 y 2015a y b), del reemplazo de ideologías o la imposición de la religión imperial (Brumfiel 2001: 284; Muñoz 2012 y 2015 a y b). Manipuleo ideológico que se da, sea a través de cultos (a los gobernantes y otros), o de la reconfiguración social de las memorias provinciales, considerando el rol y el poder de la memoria social en las sociedades imperiales (Alcock 2001: 323; MacCormack 2001: 434), o por la vía de virtud y generosidad de los gobernantes, que a menudo revisten la forma de redistribución de recursos, intercambios de regalos y reciprocidad (D'Altroy 2001: 206). Asimismo, los imperios (aunque no todos) están gobernados por élites internamente divididas o en tensión (Woolf 2001: 311), pero paradójicamente tolerantes con las élites locales, al menos en ciertos casos andinos, seguramente debido a que el propio imperio se sustentaba en los

señores locales, con arreglos flexibles, ya que el trabajo (que incluye la movilización masiva de mano de obra) era la principal fuente de riqueza de los incas, y ésta dependía de los señores en cada provincia.

Otros rasgos que son recurrentes, son los ejércitos y el poder militar (Barfield 2001: 32) así como la extracción de tributos (D'Altroy 2001: 210), el comercio y la reorganización/modificación del paisaje natural, cultural, social y político. Frecuente también, es la construcción de infraestructura imperial y el establecimiento de infraestructura administrativa, los sistemas de transporte, caminos y redes de información y comunicación eficientes (Barfield 2001: 30). Finalmente, también se observa una recurrencia en cuanto al tema de fronteras, que pueden ser cambiantes (Morrison 2001: 5) y provincias en las mismas. Aunque no es explícito en los autores, todo constituye una ingeniería para fines políticos; generalmente se tiene un proyecto imperial (Barfield 2001: 32) que impone (o al menos es su intención) unificación y supremacía de un grupo sobre otro, incluyendo la existencia de un orden moral, social y político, en términos de legitimar la estructura de poder existente. Prácticamente todos estos rasgos los podemos constatar a nivel de arqueología en nuestras zonas de estudio.

Asimismo, para establecer uno de los aspectos del poder, el control, recurrimos al enfoque del Paisaje. Un elemento importante, en tanto supremacía como parte estructural de la hegemonía, es la modificación/alteración del Paisaje en términos generales, esto es desarrollado en la parte correspondiente, donde toma fuerza inusitada el paisaje al considerar los sitios como "lugares" en los que se establecen las relaciones sociales y donde consideraciones del paisaje en tanto categoría analítica son necesarias y útiles. Visto de esta manera, el paisaje tiene capacidad para analizar la implicancia también en la creación y reproducción de las estructuras de poder; en este trabajo, se aplica esta categoría en virtud de las modificaciones incas del paisaje en Cochabamba, Pocona (Incallajta) y Samaipata.

De igual manera, para el análisis específico de la reproducción ideológica, se recurre al concepto de multivocalidad propuesto por Turner (1980), también desarrollado en el análisis correspondiente, que permite el acercamiento a las percepciones y tensiones entre varios grupos relacionados a Incallajta; por su parte, Bourdieu (1993) nos da la pauta para tratar desde la visión del poder, la objetivación del poder expresamente en la arquitectura.

Antecedentes

Según MacCormack (2001: 420), las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas han hecho posible la comprensión del imperio inca como un imperio andino, caracterizado por ciertos rasgos que no son comunes o que no han sido encontrados en otros lugares. Por ejemplo, los incas mismos describían sus tierras como el Tawantinsuyo, las cuatro regiones interdependientes, organizadas en mitades designadas de arriba y abajo, lo que se conoce como *anan* y *urin*. De igual manera, D'Altroy (2001: 201-210), indica que al menos la dualidad y el rango con seguridad estuvieron presentes en la sociedad inca y fueron propagados entre las sociedades de tierras altas que los incas conquistaron y que –como en otras regiones sometidas al poder de imperios tempranos–, con los incas el dominio fue cultural y geográficamente heterogéneo, por la variedad de formas políticas y lenguas encontradas en los Andes; resalta también, que los incas impusieron la primacía de sus dioses y proclamaron la historia cosmológica de la gente

andina como suya propia e indica que, hay una apreciación general entre los estudiosos de lo inca, de que la dinámica de las políticas incas se dan en términos de legitimar la estructura de poder existente; cuestión con la que estamos de acuerdo.

En cuanto a las provincias incas o centros provinciales, en términos objetivos, todos repiten en mayor o menor magnitud y esplendor los esquemas imperiales incas: plazas, *kallankas*[3], *ushnus*[4], centros de almacenamiento y todos aquellos elementos que identifican la presencia del imperio –incluyendo la asociación a tambos y caminos– y que son reportados a lo largo y ancho de su extensión por diversos autores, que van desde cronistas a investigadores recientes, entre otros: Morris (1966 y 1987); Morris y Thompson (1970 y 1985); D'Altroy y Hastorf (1992); Huaycochea (1994); Matos (1994); Raffino (2004); Stehberg (1995); Muñoz y Chacama, (2006: 97-112); Muñoz (2007 y 2012); Morris y Covey (2003); Malpass y Alconini (2010).

Expresamente en Bolivia se cuenta con algunas provincias o centros de incursión incas (Alconini 2002; Muñoz 1999, 2005, 2007, 2012, 2015 a y b; Malpass y Alconini 2010); con diferentes tipos de control y grados de incorporación al imperio, como mencionan Rivera (2010: 151-172), Van Buren y Presta (2010: 173-192), Alconini (2010:7 5-107), Lima (2008: 24-37).

Entrando en los casos concretos

Una vez establecido cómo se va a encarar el trabajo, y teniendo en mente que el interés de la incursión y conquista inca en las provincias, como en todo imperio, estuvo en los recursos, pasemos a los casos que nos ocupan.

Valle Central, Cochabamba

La expansión inca en lo que hoy es el Departamento de Cochabamba-Bolivia estuvo determinada por su concepto administrativo de "provincia" (Muñoz 1993). Cochabamba está situada en el corazón de Bolivia y Sudamérica, en medio del altiplano y la Amazonía. Está formada por valles fértiles y productivos, especialmente el inmenso valle central, donde el maíz fue y es el principal cultivo. De hecho, los cochabambinos crecimos con el imaginario (casi un eslogan) de que Cochabamba es el "granero de Bolivia" (*breadbasket* figurativamente hablando), y los incas lo supieron de inmediato, pues como se dijo, el imperio tenía bien identificados los recursos, las etnias y especialidades que dominaban las poblaciones nativas de cada lugar (Millones 1987: 95 y 96; Stehberg (1995: 31), tal es el caso de nuestras áreas, cuyas fértiles tierras tienen una larga historia cultural de asentamientos y trabajo productivo, con una administración milenaria que incluye rituales a la *pachamama* (madre tierra), contando con sitios del Periodo Formativo (1700 a.C. a 350 d.C.), del Horizonte Medio (350 a 1100 d.C.), del Intermedio Tardío (1100 a 1400 d.C.) y obviamente Inca a partir de 1470 (ver Muñoz 2012). La materialidad arqueológica

3 Edificio cuyo tamaño mayor a 70 m ha merecido la denominación de galpón por los cronistas. Se trata de estructuras de planta rectangular muy alargada con techo de dos aguas sostenido por series de pilares hincados a lo largo del eje longitudinal, sin divisiones. Uno de los lados más largos da siempre a la plaza principal; presentan secuencias de accesos y de hornacinas o ventanas ciegas. Los lados cortos tienen los hastiales también de piedra y a veces remate de adobe (Gasparini 1977: 204 y 205). Las *kallankas* están siempre ligadas a los centros incas de mayor importancia, con características similares, que varían en dimensiones. Es interesante remarcar que la *kallanka* de Incallajta, permanece en pie, debido a que el cerro ha sido excavado en toda la dimensión de la estructura.

4 El ushnu es el asiento o estrado del Inca, desde donde éste presidía las ceremonias y las libaciones rituales, puesto que estas estructuras se encuentran normalmente en las plazas de los centros incas más importantes, especialmente en aquellos cercanos a la red vial inca.

de este imaginario aún actual, está representado en las piezas del Periodo Formativo e Inca del INIAM-Museo Arqueológico de la UMSS en Cochabamba (Figura 2).

Figura 2. a) Pachamama, escultura lítica, Cód. 754. b) Representación de maíz en cerámica, Cód. 5.774. c) Vasito con pastillaje de maíz en la parte posterior (izquierda), Cód. 4.753. d) Representación de maíz en bronce, Cod. 03010909-25.

El maíz, fue tema de fascinación desde hace muchos años (e incluso hasta poco antes de su fallecimiento), del Prof. Ibarra Grasso, quien estaba obsesionado con el estudio de sus orígenes, señalando –por atavismos–, formas más antiguas (silvestres) que el tunicado o paca-sara en quechua, de raquis fino y quebradizo (1986: 66). En las excavaciones de Incallajta, Muñoz

(2012) ha obtenido un raquis de 8 hileras, que ha sido identificado por el Dr. Ávila[5] del Centro Pairumani (ver en el acápite de Pocona); para el caso del Valle Central de Cochabamba, Gyarmati y Varga han determinado 5826 t de maíz que produciría el valle central y una media de 34614 m^3 de capacidad disponible de almacenaje en Cotapachi, dos y media más veces que la producción, hipotetizando que el sobrante de capacidad en Cotapachi, podría ser de maíz procedente de otras zonas productivas (Gyarmati y Varga 1999: 87-93), con lo cual estamos de acuerdo.

Las Fuentes

Las fuentes etnohistóricas señalan que la presencia inca en Cochabamba se produjo aproximadamente entre 1450 y 1532 d.C. Según Pedro Sarmiento de Gamboa (1943 [1572]: 114), el ingreso a Cochabamba se dio en dos etapas, la primera bajo el mando de Túpac Yupanqui, que fue principalmente de carácter militar, y la segunda bajo el mando de su hijo Huayna Capac, dando cuenta que el nieto de Pachacuti Yupanqui, "penetró al valle de Cochabamba y lo dotó de *mitimaes*…"[6], que fue más de carácter económico.

Los Incas implementaron en el corto tiempo de su expansión, un enorme aparato de colonización. Uno de los elementos más citados referente a esta política, implicó una movilización masiva de *mitimaes* de diverso origen étnico, tanto con fines militares como de expansión económica, con la explotación de recursos para su propio beneficio, produciéndose en Cochabamba el traslado masivo de población al valle central de catorce mil indígenas de diversas naciones (Wachtel 1981), y del valle central a lugares como Pocona y Mizque (grupos Chuyes y Cotas principalmente, que originalmente vivieron allí).

Entre los principales grupos reubicados que se mencionan en el documento "Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Capac" (de Morales y Byrne 1977; Wachtel 1981), encontramos mención a: Chuyes, Cotas, Sipe-Sipes, Poconos, Confederación Charka/Qara Qara/Chichas y Chuyes, Carangas, Quillacas, Soras y Urus, Chayantas, Azanaques, Uruquillas Copiapós, Condes, Pacajes, Lupaqas y Collas, Chilques y Chiles, Ica-Yungas, Torpas, Caracotas, Yamparaez, Canas y Canches (Muñoz 1993). La materialidad de estos grupos es imposible de encontrar, puesto que varios de ellos son referidos en una misma chacra temporalmente, y que retornaron a sus tierras a la llegada de los españoles.

En el expediente de interrogatorio contra los indios de Paria y Tapacarí, presentado por Rodrigo de Orellana y Juan Polo de Ondegardo el 2 de abril de 1563 a Martin de la Rocha, Justicia Mayor del Partido de Cochabamba, se menciona que en la época inca todo el maíz producido en el valle de Cochabamba era llevado al Cusco. Según el testigo Pedro Nampa, dijo:

> "...el maíz lo llevaban a los depositos de paria desde este valle de Cochabamba y de alli lo llevaban a Lurucache y los que ivan por el camino de Tapacarí lo llevaban a Quilca que es junto o cerca de hayohayo y desde allí lo llevaban al cusco por los terminos de cada tierra cada nación...". (AHMC. [1563] E.J., Exp. No. 16.)

5 El Dr. Gonzalo Ávila Lara, fue Director del Centro de Investigaciones Fitoecogenéticas de Pairumani de la Fundación Patiño en Cochabamba y es quien ha proporcionado información y asesoramiento a esta parte del trabajo. Para los cálculos y estimaciones de producción y excedentes, se ha contado con el apoyo del M.Sc. Luis Yuricevic.

6 Mano de obra de distintas etnias movilizada por los incas, es decir se trata de *mitimaes* estatales, por contraposición a los *mitimaes* étnicos sugeridos para periodos previos.

Asimismo, según la declaración de uno de los testigos en el documento colonial del "Repartimiento de Tierras hechas por el inca Huayna Capac", documento fechado entre el año 1556-1570, se menciona que:

> "...todo lo que sembraban en la dha chacara potopoto e yllaurco y colchacollo y coachaca y esta de viloma la cogien y llevaban al tambo de paria y de allí al cuzco, en ganados del ynga..." (de Morales y Byrne 1977: 24).

Figura 3. a) Vista de Cotapachi incluyendo la reproducción hipotética de dos silos en base a San Pedro de Racchi. b) Detalle de hornacina de doble jamba en Incarracay, resaltándose la complementariedad en los colores y materiales utilizados. c) Vista de Incarracay; nótese la altura del sitio respecto al valle.

De las interpretaciones posteriores, contamos con lo escrito para Incarracay por Jesús Lara (1988: 75-106). Por otra parte, a nivel arqueológico desde mediados del siglo pasado, personal de nuestra Institución (INIAM-UMSS), hemos prospectado bastante –entre otros– el valle central (Céspedes 1982; Pereira 1982), especialmente los sitios incas que presentan la repetición de patrones de estructuras incas que no pueden ser ignoradas y hace más de 25 años participamos en algunas excavaciones con el arqueólogo húngaro János Gyarmati (1999).

Si bien se cuenta con sitios incas como el Tambo de Kharalaus Pampa con sus 80 *collcas*, Jahuintiri (Pereira 1982: 100-104; Gyarmati y Varga 1999) y obviamente los caminos que de Tapacarí se dirigen hacia Cochabamba (Hyslop 1984: 138-149), los sitios que constituyen los elementos más importantes de esta presencia en el valle central son Cotapachi e Incarracay (Byrne 1974 y 1975). Cotapachi, con sus 2500 *collcas* o silos, es el mayor centro de almacenamiento estatal conocido de todo el imperio, e Incarracay que es el centro administrativo (Lara 1988; Gyarmati y Varga 1999) por el que pasaba la producción de maíz del valle en su camino hacia Paria y posteriormente hacia el Cusco (Figura 3).

Pocona, Incallajta

Aunque su expansión a Pocona fue provincial, en realidad –como veremos– fue concebida como capital. Incallajta está situada en un ecotono favorable para los tubérculos y el maíz, en los valles mesotérmicos de Pocona. Sus diferentes ecosistemas se caracterizan por su variabilidad climática, diversidad en la calidad de suelos y vegetación, y alto potencial de producción agrícola, especialmente de coca y maíz, ubicación estratégica ya que está próxima a los valles centrales, a los valles bajos del sur, al piedemonte y como punto intermedio hacia los llanos amazónicos. El mayor impacto de la presencia incaica se dio en la zona de Pocona y valles aledaños, cuyo ejemplo más representativo es Incallajta (Figura 4).

Figura 4. a) Vista de los valles de Pocona. b) Imagen satelital de Incallajta en el cañadón de Machajmarca.

La riqueza agrícola de estos valles nos ha llevado a la determinación y cuantificación de áreas de potencial productivo de Pocona (para detalle y metodología completos, véase Muñoz 2012), se tomaron en cuenta las superficies aptas para el cultivo agrícola, básicamente para dos productos: la papa (entre 2400 m y 4000 m de altitud) y el maíz (por debajo de los 3000 m) en sus variedades primigenias; cabe recordar que el *raquis* carbonizado-sin raquilas, brácteas ni granos, encontrado en las excavaciones realizadas en la Estructura 52D de Incallajta, reveló ser un maíz de 8 hileras, posiblemente de la variedad morocho o *k'ulli*. Según Ávila (com. pers.), se puede asumir que la variedad de especies cultivadas en épocas prehispánicas, prácticamente no ha cambiado hasta la actualidad; lo que sí ha cambiado, es la tecnología.

Con esas consideraciones, tomando en cuenta la población estimada en base a la Visita de Pocona de 1547, el ciclo de cultivos y su rotación, sin considerar plagas ni pérdidas en los depósitos de los productos, con todos los cálculos realizados, se ha llegado a determinar aproximadamente un excedente con el que se contaría por año, teniendo presente todo lo almacenado y cubierta la demanda alimentaria de toda la población local, siendo el mismo de 3151 t para la papa y 4538 t para el maíz; excedente que suponemos sería el administrado por los incas, sin contar otros productos referidos en la Visita a Pocona:

> "...Preguntándoles las chácaras que tenían y otros frutos que podrán dar de tributo y de que fueles peguntado que tierras tienen e que coxen en ellas... ellos dixeron de maíz, agi e algodón e todas comidas. Asimismo e que las tierras se las perdido por una enfermedad...llamada carache..." (Ramírez 1970: 295).

En referencia a la coca, maíz (y trigo posterior), el visitador pregunta con respecto a la tasa, se contesta:

> "...le paresce según dhos y su concienza que estarían bien tassados los dhos indios en mil sestos de coca en cada un año y en seis hanegas de sementera de trigo e maíz de la dha sementera dentro de dos leguas deste tanbo de pocona..." (*ibid*.: 298).

Recordemos también la importancia de la producción de la hoja de coca, que en la época española habría continuado, realizándose a mayor escala aún en el importante y ya existente enclave cocalero en los yungas de Pocona, con su almacenamiento en Tiraque que –según las fuentes– previa llegada inca estuvo a cargo de los caciques Cotas y que seguramente los incas mantuvieron allí por la experiencia de éstos (ya que los incas los precisaban) en el manejo de los cocales en los yungas de Oma (del Río 2004 y 2011).

Las Fuentes

Pedro Sarmiento Gamboa (1943 [1572]: 142) indica que, Huayna Khapac (luego del reparto del valle de Cochabamba) "Y de allí fue a Pocona para dar orden en aquella frontera y a reedificar una fortaleza que había hecho su padre, el inca Túpac Yupanqui" (también citado en Nordesnkiöld 1957: 11) contra los chiriguanos; Cobo (1956 [1891]: 208) afirma lo mismo y añade que Huayna Capac "mudó (a Pocona) los gobernadores, y dejando la orden de cómo habían de vivir y tener aquella tierra...". Lo más probable es que a partir de estas fuentes se otorgó a Incallajta ese carácter de fortaleza y frontera tan repetido posteriormente y que –a partir de nuestras investigaciones– quedaron descartados.

Asimismo, una mirada a la zona desde la perspectiva de la etnohistoria, especialmente de la Visita a Pocona de 1557, da cuenta de la presencia de caciques Cotas y la fuerte presencia de al menos dos caciques principales, los señores de la zona: Hernando Turumaya[7] y Juan Xaraxuri, quienes bajo su mando tenían sometidos a otros caciques menores y a gente de diferentes naciones, indios condes, indios collasuyo, ayllu inga. Mercedes del Río y otros etnohistoriadores señalan que Pocona era una zona dinámica multiétnica y no homogénea, con los cotas, chuyes (reubicados), yamparas y otros y, que en las estribaciones se reportan los yuracarés, yumos y raches, que estaban "mezclados", y varios de ellos hicieron alianzas con los más enconados enemigos de los españoles, los chiriguanos. Estos grupos compartían recursos y se desplazaban frecuentemente de las estribaciones a los valles (Schramm 1999 y 2012; del Río 2004 y 2011; Meruvia 2000; AGRUCO 2004).

A nivel arqueológico, nuevamente nuestro equipo visitó muchas veces la zona de Pocona, Incallajta e Incarracaycito o Tambo de Pocona, perfilando algunas interpretaciones. Previamente, en 1913 fue el barón sueco Erland Nordenskiöld quien dio a conocer a la ciencia el sitio de Incallajta, realizando un primer mapa del lugar (Nordenskiöld 1957). Posteriormente, Jesús Lara (1988: 13-65) hace una amplia descripción del sitio. En la década de 1970, la muralla norte del Edificio principal de Incallajta fue restaurada, esta intervención tuvo el objetivo de conservación, aunque sin una investigación sistemática de los contextos al interior de las estructuras. Por su parte, Bernardo Ellefsen (1973: 29-34), sugirió ya el patrón urbano de Incallajta.

El Proyecto Incallajta

En una primera fase, el Proyecto Incallajta ha llevado a cabo una temporada de campo de dos meses de prospecciones arqueológicas sistemáticas extensivas, las primeras de esta naturaleza en el área de Incallajta, los valles y alturas de Pocona y sus alrededores, las mismas que han revelado una alta concentración de sitios arqueológicos, más de 200 (Muñoz 2002), algunos con más de 3000 años de antigüedad. Los sitios incas son los recuperados para este trabajo, tratados abajo en el análisis específico del paisaje.

En fases subsecuentes, se llevaron a cabo las primeras excavaciones sistemáticas en doce sectores del monumento mismo: cinco en la parte central, que incluyen el edificio principal o *kallanka*, 2 *ushnus* al norte de las plazas centrales, dos estructuras en el sector sur (23 y 24), dos en la cima (Estructura AN-1 y en el acceso principal al sitio por este sector), dos en la zona central (36 y 39), un silo al norte de la *kallanka* y una cueva pequeña al sur de la cascada. Finalmente, el interior y exterior de la Estructura 52D y su patio han sido excavados en la parte oeste del sitio. Con la excepción de pequeñas excavaciones dirigidas por Erland Nordenskiöld en 1913, donde se encontraron los primeros ejemplos de cerámica inca en la región, no se conoce otra intervención sistemática, siendo las excavaciones del Proyecto Incallajta, las primeras de su tipo (Muñoz 2012). El caso de la *kallanka* y el *ushnu*, son tratados adelante desde la perspectiva de la multivocalidad.

7 Vale la pena mencionar que todavía se debe investigar si Turumaya era un señor local, pues aparece mencionado también en la fuente de Samaipata adelante citada. Gisbert (1988) por su parte, menciona solamente a Xaraxuri, como cacique principal con 19 pueblos bajo su mando.

En fases posteriores, se han llevado a cabo excavaciones en otros sitios incas alrededor de Incallajta: tres excavaciones en Incarracaycito, dos en Molle Pujru, una en Tumuyo y un pozo de sondeo en Colquehuayrachina. Las excavaciones (tanto en Incallajta como en el resto de los sitios) se han desarrollado por unidades estratigráficas sistematizadas en una simplificación de la Harris´ Matrix (1991). Asimismo, se ha realizado el relevamiento de planos de Incallajta[8] y de Hatun Mokho, Chullpa Orkho de Qaqahuasi, C'uchu o Pajahuasi, Tumuyo y Colquehuayrachina. Los resultados conforman la base de datos a partir de la cual se realizan los análisis comparativos en el presente trabajo, a nivel local, regional y del Collasuyo.

En términos constructivos generales siempre se ha dicho que Incallajta y en general el Collasuyo presenta un estilo inca "provincial", si bien al igual que todos los sitios incas, tiene muros de doble cara rellenos en su interior con cascajo y mortero, de 80 cm de ancho, en Machu Picchu, muy cerca de la capital Cusco, se tienen presentes diferentes "estilos" incas, varios similares a los de nuestros sitios (Figura 5). Las puertas y vanos trapezoidales, las hornacinas son otros de los elementos estandarizados de la arquitectura inca, presentes en Cochabamba, Pocona, Samaipata y otros, así como los silos, en casi su totalidad, de 3m de diámetro. Como arquitectura de poder, se tienen *kallankas*, *ushnus*, torreones y muros en zigzag con o sin "troneras" y por supuesto las grandes plazas donde están instaladas estas estructuras. Otro rasgo –no menor– de la arquitectura inca, es que varias de las estructuras arrancan de la roca madre, o más bien que han utilizado la roca madre como fundaciones. No es de extrañar, ya que la piedra es el principal elemento considerado sagrado por antonomasia por los incas. Justamente la piedra es el material constructivo por excelencia en la serranía de la zona y en Incallajta, con el cual se levantan los principales edificios y al que se venera en espacios rituales.

Figura 5. Diversos estilos constructivos en Machu Picchu.

8 El plano se realizó gracias al financiamiento de la *Archaeological of America´s Fund*, así como las dos primeras temporadas de campo del proyecto, a través del doctorante Lawrence Coben de la Universidad de Pennsylvania. Los trabajos de campo posteriores fueron gracias a la Cooperación Sueca ASDI, a través del doctorado de la autora.

Incallajta es un complejo arqueológico de unas 80 ha de extensión, cuyas estructuras se ubican sobre una plataforma natural inclinada. Se encuentra en el Municipio de Pocona, tercera sección de la provincia Carrasco del Departamento de Cochabamba-Bolivia. El sitio se encuentra en el cañón de Machajmarca, a 2950 m de altitud (Figura 4b), en una elevación sobre el río del mismo nombre, entre dos quebradas al este y oeste. Incallajta es más conocido por sus rasgos importantes, su tamaño y arquitectura monumental (Cravotto 1976; Gonzáles y Cravotto 1977; Lee 1992 y 1998; Muñoz 2012).

La zona central del complejo está dominada por un enorme edificio rectangular llamado *kallanka* de 78 m x 26 m (Figura 6a), cuyos hastiales tienen ahora 12 m de altura; su pared sur muestra 12 entradas que dan a la plaza principal, se trata del "edificio cubierto y sin divisiones internas más grande de ese complejo es el mayor encontrado de su tipo en América" (Escalante 1994: 349).

De los elementos característicos de un centro ceremonial o administrativo inca, la *kallanka* es uno de los más representativos. Son las típicamente grandes construcciones incaicas que por su tamaño constituyen –como se dijo– un símbolo de poder (Gasparini y Margolies 1977: 72). Constituye la estructura de repetición por excelencia del patrón inca y denota conocimientos tecnológicos a una escala no registrada anteriormente en la zona, lo que implica una fuerte participación de mano de obra especializada y que en el caso de la magnitud de la de Incallajta, junto con el muro escalonado de la cima del sitio, representa una de las obras más notables de todo el complejo. Es un tipo de construcción que se encuentra en Cusco y se repite en Cajamarca y hasta Incallajta, pudiendo incluir también ahora a Samaipata (Gasparini y Margolies 1977: 204).

En el exterior de la pared sur de la *kallanka* y en medio de ella se encuentra una gran roca interpretada históricamente como parte de un *ushnu* (Figura 6b), denotando la función ceremonial/ritual del sitio; la sacralidad de la roca está reflejada en su arquitectura y *wakas*, específicamente en el *ushnu*, que reviste tal carácter por sus connotaciones propias y por comparación con este tipo de estructuras en casi todo el imperio (Raffino y Farrington 2004: 255-259) y por la posibilidad de que éste sea uno de los ceques que mencionan el cronista Polo de Ondegardo (en del Río 2004), que informa la existencia de una *waka*[9] y un sistema de *ceques*[10] en Pocona.

Otros elementos destacados en Incallajta son el torreón (Figura 6c), una estructura redonda y dentada situada en una cresta cerca del barranco occidental, que algunos estudiosos sugieren que tiene una función calendárica o un significado astronómico y, aproximadamente doscientos metros por encima de la *kallanka*, en la cima del sitio, se tiene un enorme muro escalonado (en zig-zag) de 4-5 m de altura (Figura 6d), que atraviesa la cima y rodea el sitio, con evidente función sagrada y militar. Asimismo, contamos con estructuras con el típico patrón de *kancha*[11] donde la Estructura 39 mostró un contexto bastante doméstico: hornos, basureros y una frecuencia

9 *Waka* hace referencia a un sitio, cerro u objeto de carácter sagrado y ritual, al que se rinde culto.

10 Los ceques eran líneas que partían del Cusco y organizaban el Tawantinsuyo, sus *wakas* y constituían por tanto un sistema espacial religioso (Zuidema 1995: 67-77; Bauer 1998: 1-12).

11 Conocida como la unidad de composición arquitectónica inca más común, estaba concebida como un espacio rectangular o cuadrangular (en el caso de Incallajta), cercado por tres o más estructuras rectangulares, dispuestas alrededor de un patio central.

significativa de pesos de huso de cerámica (indicadores de actividad textil), lo que junto a un intrincado método de ingreso y acceso restringido, sugiere que este conjunto puede tratarse del *acllahuasi*[12] del sitio, recurrente en variados sitios incas, o en su caso, de la residencia de las *mamakunas*[13], además de sectores de silos.

Figura 6. a) La *kallanka*. b) El *ushnu* de la plaza principal superior. c) El torreón. d) El muro escalonado.

En cuanto al urbanismo, la lógica de ocupación que se observa en Incallajta y varios sitios de primer orden, podemos decir que se trata de una apropiación simbólica y física del espacio y modificación o adecuación del o al paisaje (remitirse a la Figura 4b), en lugares más bien estratégicos (o resguardados como en el caso de Incallajta) y no necesariamente planos y menos en damero al estilo español. Se trata de plazas, que pueden ser inclinadas, trapezoidales, un patrón de ubicación de *kallankas*, a un costado de la plaza mayor, un patrón de *kanchas* (estructuras alrededor de plazas o espacios abiertos), estructuras uniespaciales que dan a plazas cerradas siempre respondiendo a un organizador espacial respetando la configuración natural del sitio. Sectores de almacenamiento, de administración y habitacionales. El ancho de las estructuras sugiere muchas (sino todas) actividades al aire libre, en los lugares centrales. Curiosamente en Incallajta en varios de los barrios en medio de su espacio abierto, se encuentran grandes pedrones donde seguramente se congregaban los habitantes.

12 Casa de las mujeres escogidas.

13 Selectas mujeres mayores que instruían a las *acllas*.

La multivocalidad en el Sitio

Para un análisis específico de Incallajta y algunos de sus elementos arquitectónicos y su posible relacionamiento con los pobladores locales, nos adscribimos (Coben y Muñoz 2000) al concepto de multivocalidad propuesto por Turner (1980), que significa que un mismo objeto o símbolo puede ser portador de diferentes significados en diferentes contextos sociales. Así, la arquitectura monumental es portadora de significados que pueden variar en el tiempo y en función del espacio en el que se utiliza; incluso un mismo símbolo u objeto, en un mismo acto en tiempo y lugar, puede ser portador de múltiples significados que dependen de la constitución de la audiencia y son susceptibles de diferir entre grupos de espectadores del evento discursivo. Por lo que registran las fuentes, en Incallajta podríamos esperar encontrar tres públicos a los que –al mismo tiempo– podría dirigirse el discurso articulado por el sitio: los propios incas, los conquistados de la región Pocona, y los chiriguanos provenientes del otro lado de la cordillera; gran parte del significado de Incallajta se encontrará dentro del código interpretativo de la audiencia, y probablemente diferirá entre los tres grupos de oyentes o espectadores del evento discursivo.

Así, por ejemplo, aunque la construcción de Incallajta hubiera sido copiada de la de Cusco, no significa que fuera interpretada de la misma manera por los tres probables espectadores o usuarios de la arquitectura del lugar. Los incas reconocerían la probable similitud entre Incallajta y Cusco. Esta invocación del ícono de la capital no solamente representaría el trazado y los edificios de esa ciudad, sino también gran parte de la acción social asociada a ella. La autoridad legitimada, un imperio en expansión y la religión incaica son recordados constante y repetidamente por el plano arquitectónico y la disposición del Sitio. De este modo, Incallajta sirve de réplica coherente y contextual de la acción social local e imperial. Para los incas locales, Incallajta sería un símbolo "generador del poder del imperio inca". La tensión entre repetición y variaciones con Cusco se plantea como innovación o como resultado de una comunicación incompleta y representa sutiles cambios culturales o históricos a través del espacio, del tiempo o de ambos.

Para la población local conquistada y probablemente para los mitimaes trasladados a esta región, Incallajta, aunque quizá siguiera simbolizando el poder del Inca, se interpretaría de forma diferente. Para estos grupos, la invocación del ícono cuzqueño probablemente tendría poco o ningún significado. Más bien, Incallajta estaría simbolizando la hegemonía inca, como fortaleza, centro ceremonial o político. Las enormes estructuras representarían y pondrían de relieve las relaciones de poder entre el conquistador y los conquistados; incluso la capacidad de los incas para movilizar a trabajadores no incas demostraría su poder político y económico, con el que se habrían aprovechado de la población local. El sitio también podría servir como recordatorio constante de la acción ritual y política dentro de sus límites. Con el tiempo y la repetición de los rituales, Incallajta podría volver a servir de réplica, posicionando y contextualizando el ejercicio del poder de los incas en el ámbito local y sus esfuerzos por inculcar a los habitantes su religión y cultura. Esta invocación habría provocado el ataque de los chiriguanos al monumento.

El enfoque del Paisaje

Ahora bien, consideramos que los indicadores de arquitectura monumental en el sitio no se restringen a sus límites, sino que se extienden más allá de ellos. La interpretación adecuada del significado de los múltiples rasgos de Incallajta y la región Pocona requiere la consideración del registro arqueológico fuera del sitio, los cuales han sido considerados como un todo integrado, como una cadena de espacios semióticos co-ocurrentes, dando significados de acción social.

Las prospecciones realizadas revelaron una gran cantidad de sitios y rasgos incas, algunos de ellos ya visitados por el INIAM con anterioridad (Céspedes 1982), entre ellos y otros nuevos reportados por el Proyecto, se encuentran Incarracaycito, Tumuyo, Colquehuayrachina Molle Pujru, Hatun Mokho, Chullpa Orkho de Qaqahuasi, C'uchu o Pajahuasi. Asimismo, se cuenta con una alta concentración de sitios y medios de almacenamiento o silos (*collcas*) y rasgos que muestran patrones típicos incas en toda la región, tambos, corrales, terrazas agrícolas, andenes (que muestran la enorme importancia agrícola de los valles de Pocona y su uso por los incas), así como restos de caminos y rutas incas, puestos de control, control de acceso al agua, etc., todo lo cual permitió la expansión del imperio a una escala aún desconocida, que son más adelante vistos a la luz del enfoque de la arqueología del paisaje (Muñoz 2012).

Si bien el término "paisaje" fue utilizado por los arqueólogos desde hace mucho tiempo en el acontecer de la arqueología, como parte importante del contexto de todo sitio arqueológico, la referencia era más como un entorno físico y no como algo socialmente importante, sino como un elemento pasivo, estático, como medio ambiente más bien, proliferando las investigaciones hacia las relaciones hombre-medio ambiente, de todo tipo. Con el devenir postprocesual y en la actualidad, la Arqueología del Paisaje constituye uno de los campos de investigación que más se ha desarrollado en los últimos 25 años, por contraposición a la arqueología "espacial" (neopositivista y funcional), centrando su interés en la dimensión cultural del espacio y no en las cuestiones físicas, ni con los presupuestos "objetivos" de los antecesores arqueólogos procesuales, ni tomándolo como algo estático, o universal (*ibid*.).

En este acontecer, el enfoque de la Arqueología del Paisaje como una categoría analítica (Vigliani 2004: 153) –toma fuerza inusitada–, donde elementos del Paisaje, son considerados como "lugar" y no como Sitio, abriendo posibilidades de una mejor interpretación en nuestras investigaciones. Este enfoque se mueve bajo la premisa de que cada cultura desarrolla su propio lenguaje para establecer las relaciones espaciales, lo cual permite construir un modelo del espacio, particular, cultural, dependiendo del contexto local, que pueden haber tenido las sociedades en el pasado, bajo una concepción no euclidiana, sino topológica (y colectiva) del espacio, por lo tanto cualitativa, no uniforme, incierta y variable, pero concreta y donde son fundamentales las concepciones de espacio y tiempo. El paisaje así visto, resulta de la unión de la construcción simbólica del espacio (dimensión mental o imaginaria) con su constitución real o material.

En arqueología intentamos ver la forma de habitar el paisaje, misma que construimos apoyados en la historia de las actividades del pasado. Es decir, construimos una historia a través de los restos materiales, exploramos los espacios que utilizaron las sociedades antiguas y creamos una metáfora o alegoría de cómo fue. Es así que, por un lado, bajo la concepción de Giddens (2011), tenemos a un individuo reflexivo y actuante, es decir que no solo inconscientemente

internaliza las estructuras de representación, sino que también tiene espacio para la creatividad e innovación y da lugar a lo local. Por otro lado y con la certeza de que solo contamos con una parte del registro arqueológico y de que por lo tanto nos situamos más bien a nivel de discurso y desde nuestro particular punto de vista; con el conocimiento que tenemos de la zona, nos atrevemos a asomarnos al enfoque de la Arqueología del Paisaje, en tanto herramienta analítica y su posible aplicación a los valles de Cochabamba, de Pocona (Incallajta y sus alrededores) y Samaipata desde lo que debió ser la perspectiva inca.

Partimos de "espacio", pues es en éste precisamente en el que –fuera de la fantasía nativa y de la ilusión etnológica (o del investigador diríamos)– subyace la realidad, es decir "la organización del espacio y la constitución de lugares son, en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales" (Augé 1992: 57). Al hablar de un espacio, lo consideramos en términos de "espacialidad social", "en tanto el espacio forma una parte integrante de las prácticas o procesos sociales, mismas que están situadas en espacio (y tiempo) involucrando inherentemente la dimensión espacial, desde los microfenómenos como las prácticas diarias, a los macrofenómenos como la división internacional del trabajo, como una categoría social" (Simonsen 1996: 502 y 503). Es decir, se trata de un Espacio Social, "inseparable del concepto de tiempo social y que puede usarse para entender los contextos espaciales de la vida social" (Iwaniszewski 2001: 219), espacio que no se diferencia de la sociedad.

Pero es la práctica social la que asegura continuidad y algún grado de cohesión. Así, en la "práctica espacial", la espacialidad asociada es el *espacio percibido* generado por la dialéctica entre los sistemas institucionales y las experiencias y prácticas diarias; en tanto que en las "representaciones del espacio" están el orden que se le impone, los códigos, signos y conocimiento sobre él, esto es el *espacio concebido* y, los "espacios de representación" que involucran el complejo simbolismo conectado a la espacialidad de la vida social, su valor simbólico, los ritmos diarios son el *espacio vivido* (Simonsen 1996: 503). El paisaje se considera con la dimensión cultural que conlleva. El paisaje "se refiere a espacios constituidos simbólicamente y concebidos sólo a través de la experiencia existencial" (Iwaniszewski 2001: 219). Así tenemos el Paisaje como la unión de la construcción simbólica del espacio (la dimensión mental o imaginaria), con su construcción real o material, nos referimos a un espacio social y contextual. El paisaje es un producto del "vivir" de un grupo humano, es una dimensión de la vida social, a la que los hombres son los que atribuyen significados y, como prácticas de "habitus", las estructuras implantadas en el paisaje ya nos hablan de las prácticas, de la agencia humana.

Así, si el espacio percibido, es la representación de lo que construimos en nuestro intelecto en relación a lo que nos rodea, se puede entender que cada cultura desarrolla su propio lenguaje para captar estas relaciones espaciales, y que ello le permite construir un modelo del espacio, pensado como algo colectivo, es decir, con "acuerdo común" en términos de Iwaniszewski (2001: 219), aceptado como intersubjetivamente válido.

Visto de esta manera, el paisaje tiene potencialidades para analizar la implicancia también en memorias, tensiones y rupturas y en la creación y reproducción de estructuras de poder, y ésta es precisamente la vertiente (perversa o no romántica) que se quiere reflejar aquí; es decir, lo que suponemos que fue la mirada inca a partir de los indicadores arqueológicos con los que contamos.

En cuanto al "lugar", es aquél donde se concreta una práctica social significativa y que tiene al menos cierto grado de duración. Según Barret (Iwaniszewski com. pers.), estos serían campos discursivos (a nivel macro en nuestro caso, como en lo que se citará para Incallajta). De igual manera, tendríamos lugar, espacio, tiempo que están estructurados por medio del habitus de Bourdieu (1972), como un concepto "local" particular. Siguiendo a Giddens (*ibid.*), "lugar" sería igual a "local", un asentamiento en el espacio-tiempo en el que sucede la interacción humana (a través de trayectorias), donde sucede una interacción entre dos humanos dependiendo en qué momento del día. En el mismo hilo de pensamiento, los "lugares" son identificatorios, o sea son constitutivos de la identidad del individuo, son relacionales, porque representan relaciones sociales significativas y son históricos porque al conjugar identidad y relación, se define por una estabilidad mínima, el habitante del lugar vive la historia (que puede ser más o menos duradera); se considera la expresión tangible de la permanencia o por lo menos de la duración (Augé 1992: 57-69).

Así, la estructura del lugar abarca el aspecto material y no material (formas simbólicas). Se lo puede establecer a partir de líneas (p. ej.: caminos), de la intersección de líneas (encrucijadas) y del punto de intersección (centros monumentales, construidos por ciertos hombres y que definen a su vez un espacio y fronteras), y los tres pueden superponerse.

Aunque en nuestras consideraciones sobre el paisaje contemplamos precisamente más que la violencia física –e incluso desde la perspectiva de la psicología–, nos referimos a una violencia simbólica, representada tanto en los elementos que evocan el poder inca, tratados desde la multivocalidad, como en la apropiación del espacio y en la arquitectura monumental, ya que como bien señala Bourdieu (1993) al respecto, el poder en sus diversas formas necesita manifestarse en el espacio físico, haciendo referencia expresa a la arquitectura.

Con estas consideraciones y contemplando que el lugar es un área particular en tiempo y espacio, para hacer una práctica del discurso particular y que incluye la posibilidad de recorridos que en él se efectúan, los discursos que allí se sostienen y el lenguaje que lo caracteriza, veremos los casos considerados para este trabajo, en términos de modificaciones de paisaje efectuadas por el imperio inca.

Si bien Incallajta y la ocupación inca en los valles de Pocona, no tenían antecedentes de generaciones pasadas, la ocupación previa a lo inca presenta un patrón de asentamiento en cerros de mediana altura, indicando que los incas debieron necesariamente establecer algún tipo de relación con los habitantes a su llegada, seguramente en una organización más básica, relatada en las fuentes etnohistóricas como "señoríos", "grupos" y "cacicazgos" (Muñoz 2012 y 2015b). Los sitios se encuentran definitivamente en las cimas (y en las cumbres más altas) de las serranías altas con una posición estratégica, siendo impresionante cómo de cualquiera de ellos se puede tener total visibilidad y control, no únicamente del otro sitio, sino de todos los valles (Figura 7), sitios que solo mirados desde la básica psicología (relación alto/bajo) ya hablan de la intención inca a este respecto.

Algunos de los sitios incas importantes son: C'uchu o Pajahuasi, por encima del Tambo de Pocona y cerca del camino inca a Vacas, precedido por una muralla ciclópea; Incarracaycito (o Tambo de Pocona), al oeste del pueblo de Pocona; Molle Pujru, sitio inca atípico, con cistas funerarias; Tumuyo con más de 70 silos o collcas, en ubicación parecida; Colquehuayrachina,

que presenta 100 silos y al igual que varios otros, un dato no menor: un puesto de vigía; Chullpa Orqo de Qaqahuasi; el muro en zigzag en Incallajta y otros. Cabe mencionar que se cuenta también con un puesto expreso de control del agua "Inca Huayco", en la naciente de la cascada de Incallajta, pese a que el río Machajmarca que pasa a todo su largo, es perenne (Muñoz 2012).

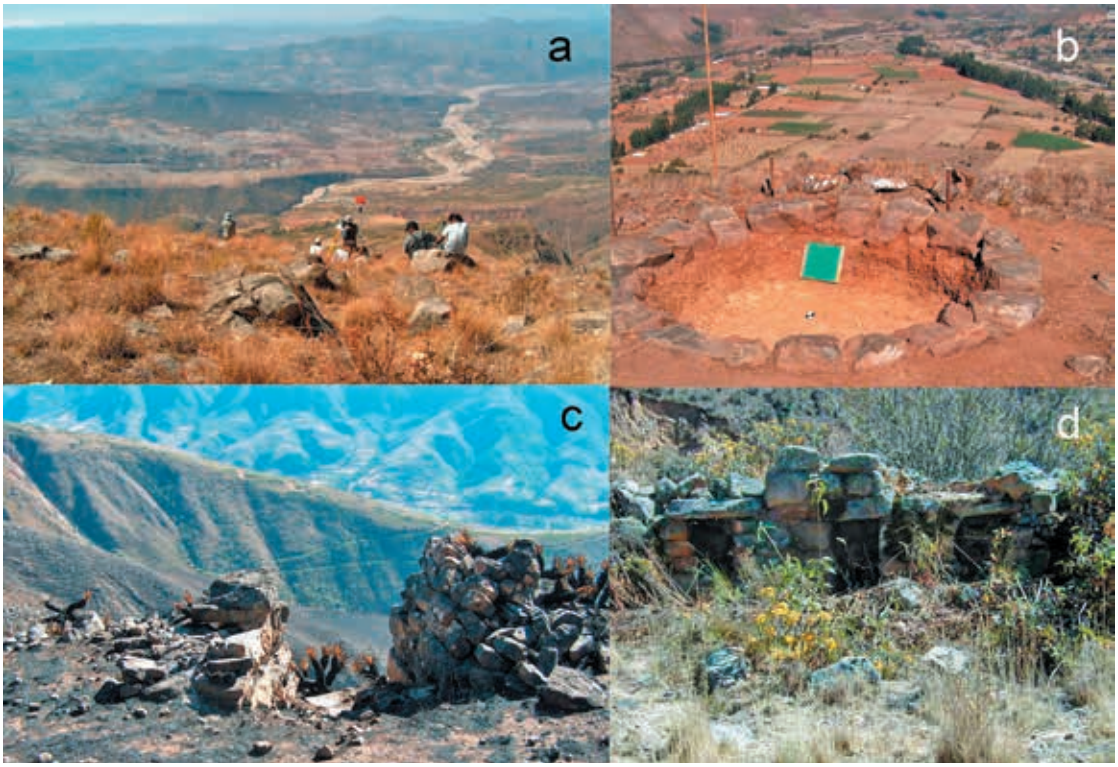


Figura 7. a, b, y c) Algunos de los sitios dominando el paisaje. d) Inca Huayco.

Así, podemos decir que en Pocona, el control del Paisaje y la demostración de la intención de un control hegemónico, se vislumbra a través de la macro distribución espacial de los asentamientos incas en la zona, privilegiando tal ubicación estratégica y construyendo su propio modelo de espacio (*ibid*.).

Los Caminos

Los caminos son otro elemento de modificación del paisaje y de las relaciones sociales. Concretamente en los alrededores de Incallajta se ha detectado uno que presenta cualidades singulares: se trata de un camino "real", doble, asociado a *apachetas*[14], tambos, corrales y puestos de control (físicos y simbólicos) incas[15], que llega hasta el muro escalonado de la parte superior del sitio y que sugiere que se trataba de un camino ritual (Coben y Muñoz 2000 y 2017;

14 Lugares sagrados rituales en la cumbre del paso de uno a otro valle.

15 El camino llega hasta el muro escalonado, el cual es visible desde varias partes del camino, por lo que puede constituir el ingreso a un espacio ritual, una *apacheta* en una ruta de peregrinación a Incallajta (Coben y Muñoz: 2000 y 2017), sugiriendo para el sitio un papel muy importante en la religión inca y la proyección de poder junto a él asociado.

Figura 8). De igual manera, se han encontrado muchos otros caminos en la zona, curiosamente casi todos en dirección al piedemonte (Muñoz 2012 y 2023).

Figura 8. Ejemplos de caminos incas en la zona: a) Ramal inferior del camino doble que llega al muro escalonado en Incallajta. b) Infiernillos. c) Tiraque Chico. d) Koari.

En cuanto a los resultados: para establecer la primacía de Incallajta, primero se la ha comparado con y entre los sitios y rasgos incas en la zona de Pocona, donde su preeminencia es incuestionable; una ciudadela al modelo de Cusco, con calles, *kanchas*, etc. que se sitúa en el centro de los otros sitios (Figura 9). Luego, dado que nuestro interés era situar a Incallajta en el nivel del Collasuyo, evaluamos la importancia de este centro en relación con otros importantes sitios incas. Para ello, privilegiamos la *kallanka* como elemento de análisis y la comparamos con Samaipata, Huánuco Pampa y varios otros sitios encontrados principalmente en Argentina, destacando la magnitud de la del sitio de Incallajta. Posteriormente, se consideró el tamaño-rango y función, tomando como unidades de análisis o variables, la población, arquitectura, tamaño y función, para compararlo nuevamente con Samaipata, pero también con Oroncota y Cuzcotuyo, dando como resultado una supremacía y relevancia total a nuestro sitio (Muñoz 2012).

En suma, hoy resulta cada vez más evidente que en este "lugar" se habría concentrado el centro ceremonial, de gestión y control de todo el aparato incaico del Collasuyo. Además, su ubicación estratégica en la macro-región de valles y yungas de Cochabamba fue crucial para el imperio, que instaló en Pocona el mayor sitio estratégico de la región del Collasuyo para su expansión hacia el oriente. No en vano, ya desde el año 2000, a partir de las prospecciones situamos a Incallajta como la "ciudadela más grande e importante del Collasuyo" y, en 2004, se envió el Expediente para postular el sitio para patrimonio de la humanidad ante UNESCO, con el título de "Incallajta, piedra fundamental del poder inca en el Collasuyo" (Muñoz 2004).

Cabe remarcar que en el caso de Pocona, no existe superposición inca en el patrón de asentamiento en ninguno de los sitios investigados.

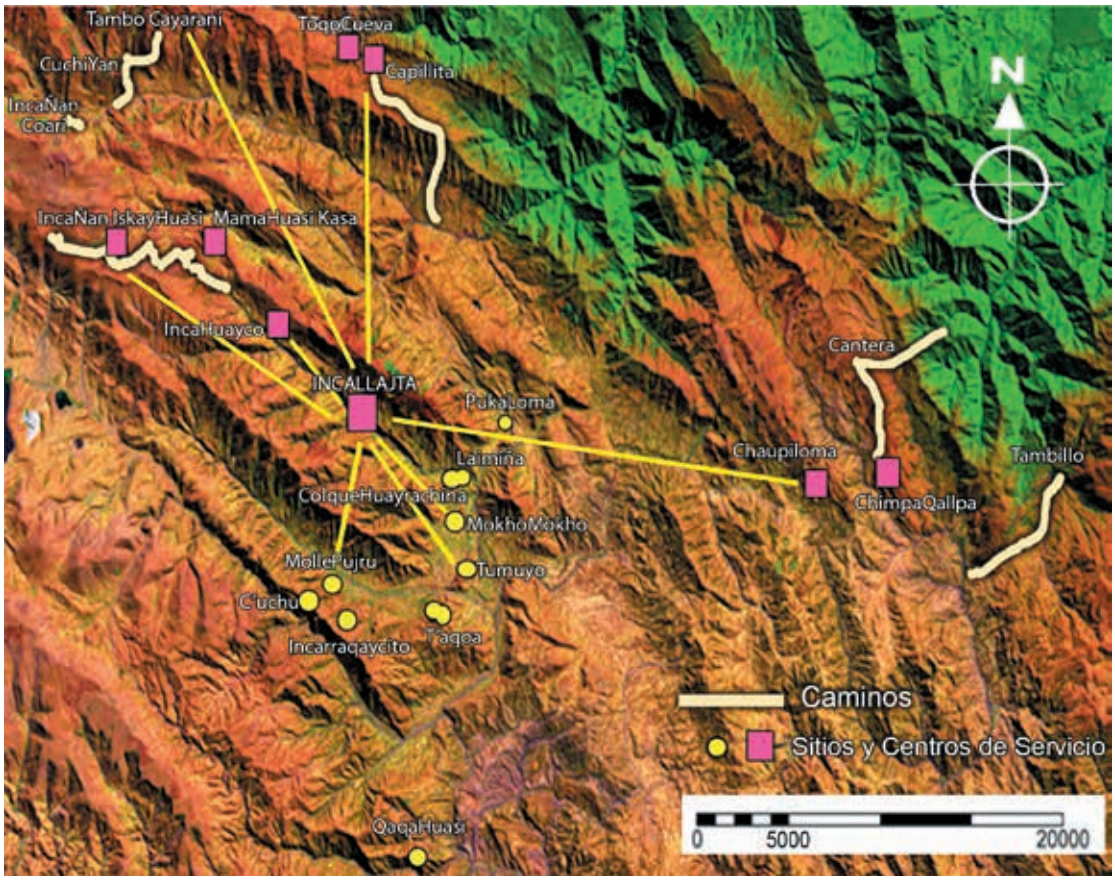


Figura 9. Incallajta, distancia a sitios incas y caminos.

Entre el enorme asentamiento inca en la zona de Pocona y con ubicación estratégica similar está Samaipata (Figura 10). Entre ambos asentamientos, se tiene una serie de sitios incas hacia el oriente, que siguen lo que recupera Rowe (1985): que los incas hicieron muchas fortalezas en el mismo Pocona y en Sabaypata que es en los chiriguanos; algunas de las cuales fueron visitadas por la autora, especialmente cerca de Pojo.

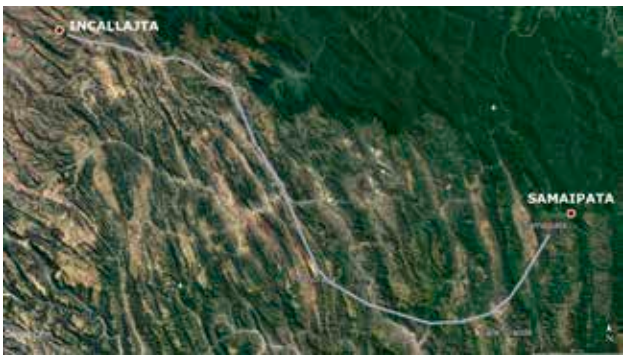


Figura 10. Imagen satelital de relación de ubicación de Incallajta y Samaipata.

Samaipata

La expansión allí también estuvo configurada por su concepto administrativo de "provincia". El nombre Samaipata, que aparece en las fuentes etnohistóricas, parece derivar de la palabra quechua Sabaypata, que significa "descanso en las alturas". Comúnmente se le conoce como "el Fuerte" de Samaipata (Muñoz 1999).

Samaipata se encuentra en una zona de transición climática, en la que predominan afloramientos de roca arenisca. Su ubicación es de suma importancia porque se encuentra en un ecotono entre algunas de las ecorregiones más importantes de Bolivia: yungas, valles interandinos, bosque seco del Gran Chaco, región altoandina (Figura 11), rica en recursos naturales, productos de tierras bajas y especialmente minerales. En el caso de Samaipata, especialmente la mina de Caypurum y las joyas fueron el punto de interés del imperio. También por evidencias de fuentes tempranas, sabemos que había intercambio desde hace siglos con pueblos de las llanuras, especialmente de plumas y alucinógenos.

Figura 11. Imagen satelital de "El Fuerte" de Samaipata.

Las Fuentes

La primera y única fuente etnohistórica confiable sobre Samaipata, leída desde *khipus*, es la "Probanza de incas nietos de conquistadores" del Qhapaq Ayllu en 1569, que menciona a "Sabaypata" como una de las fortalezas de la expansión inca hacia el oriente (Rowe 1985: 226). Entre 1595-1605, la "Relación Cierta" del padre Diego Felipe de Alcaya (Sanabria 1961), relata que "el inga envió a un pariente suyo –Guacane– a conquistar los valles cruceños y las llanuras

de Grigotá, llegando a tierras de dominio chané y estableciendo una alianza con el cacique principal Grigotá. Allí fundó un pequeño reino de frontera entre el Collasuyo y el Antisuyo: 'El Fuerte' y, subiendo al asiento de Sabaypata, estableció 'su real'", lo que indica que el sitio ya estaba habitado (Muñoz 1999), allí residió con su corte, incluyendo 2000 *mamakunas*. Más tarde, al encontrar la mina de Caypurum, hizo otro "Fuerte" (Guanaco Pampa) y mandó llamar a su hermano Condori al Cusco y lo puso a cargo de éste para que lo cuidara, de modo que la mina quedara protegida.

Algunos siglos más tarde, viajeros y científicos visitaron el monumento: Tadeo Haenke en 1795; Alcide d'Orbigny entre 1830-1832, quien hizo un plano esquemático de las esculturas en la roca esculpida. Nordenskiöld en 1908 también realizó una descripción y un registro fotográfico y dio al sitio una filiación inca. Leo Pucher en 1930 y 1940, realizó un plano esquemático. Herman Trimborn en 1955 y 1960, hizo una descripción detallada y un primer levantamiento topográfico (Muñoz 1999).

En cuanto a la investigación arqueológica, en 1964 Gunther Holzman realiza excavaciones en el sitio, obteniendo piezas incas enteras. En 1973 Gregorio Cordero y Jorge Arellano también realizaron excavaciones. En enero de 1974 se realizaron las primeras excavaciones científicas en el sector residencial por el arqueólogo peruano Félix Tapia, quien confirmó que el sitio fue indudablemente ocupado por los incas (1984). En 1992, la Asociación Alemana para la Investigación Científica (DFG) con la misión alemana de la Universidad de Bonn, abrió el capítulo más importante en la historia de la investigación en Samaipata (Muñoz *op. cit*.).

El mito de Samaipata como un sitio Inca, surgido a partir de la lectura de las fuentes, ha sido ampliamente superado: las investigaciones arqueológicas realizadas tanto en la enorme roca esculpida, como en varios sectores alrededor de la misma, demuestran claramente ocupaciones previas a la inca, así como un horizonte de destrucción y una última ocupación colonial, apuntando a un importante centro ceremonial y altamente sagrado en diferentes momentos. Los tallados realizados por los habitantes de tierras bajas, así como por los incas, indican al menos dos distintos conceptos religiosos; asimismo, las edificaciones expresan un diferente concepto de manejo del paisaje y del espacio. La ocupación inca afirma un uso que pasa del doméstico y sugiere ciertas relaciones con los habitantes originarios, permitiendo reevaluar Samaipata en su originalidad; de hecho, el ingenio y creatividad primigenios esculpidos en la roca, fueron en realidad el pivote principal que le valió su nominación como "Valor Histórico y de Legado a la Humanidad" (Muñoz 1999).

En general, se pueden distinguir dos sectores en el complejo (Muñoz 1999; Rivera 1979). Al norte, con vegetación de pajonales de montaña y dominando el paisaje, se encuentra el sector ceremonial o la roca esculpida, que es una enorme masa de roca arenisca, que mide 220 m. de largo con orientación E-O por 60 m. de ancho N-S. Posee varios sectores tallados en alto y bajo relieve, siendo los más significativos: el llamado "recinto de los jaguares" por Pucher, que presenta tres figuras de felinos esculpidos en alto relieve en forma naturalista, dos en la base de un recinto ceremonial y uno en medio hacia el altar escalonado; en este sector se reportó un avestruz y una serpiente enroscada, ambos fauna local ya no perceptible. Está asimismo, el denominado "dorso de la serpiente", que consta de tres hileras de rombos incisos unidos

por sus aristas constituyendo canales zigzagueantes, completamente diferente en estilo de tallado al anterior, así como en su eje, representa también fauna local, pero más esquemática y geométrica. Sus tallados poco profundos sugieren que servía para hacer correr líquidos livianos, el serpenteo y efecto de retén, hacen pensar en un preciado líquido ceremonial; a su principio y fin se encuentran piscinas colectoras (este tallado recuerda a la *pajcha* según Rivera 1979) o recipiente de madera, utilizado para libar a sorbos bebidas alcohólicas. Presenta además figuras zoomorfas, representaciones astrales, hornacinas, nichos, rebajes, etc. En toda la parte sur de la roca, se observan terrazas escalonadas, figuras, canales, asientos, graderías, constituyendo un conjunto realmente impresionante y desde el cual a la vez se divisa ampliamente todo el sector sur (Muñoz 2015a; Figura 12).

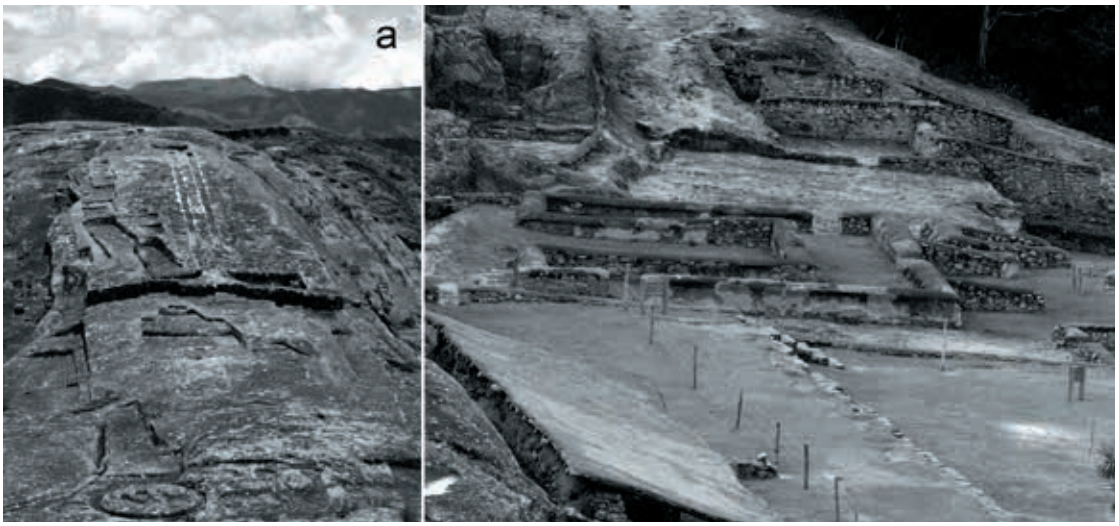


Figura 12. Izquierda la roca tallada; derecha asentamiento inca.

Hacia el Este, descendiendo hacia el valle al sur, a través de una trinchera de 31 m de N-S (de arriba hacia abajo), las excavaciones evidenciaron la existencia de plataformas escalonadas, muros de contención y terrazas de cultivo, así como el muro del anillo interior que cerca el complejo arqueológico. De igual manera, al sur de la ciclópea roca, prácticamente pegado a ella y extendiéndose más hacia el sur, en un valle de vegetación subtropical, se encuentra un gran complejo inca con evidentes funciones públicas y residenciales. Los trabajos del Proyecto P.I.A.S. (Meyers 1998), revelaron la existencia de un complejo de arquitectura monumental, que consiste en una plaza central casi cuadrangular (100 x 100 m.), flanqueada por una pequeña *kallanka*, la típica construcción inca, de 68 m. de largo x 16 m. de ancho y edificios rectangulares formando *kanchas*. Las investigaciones revelaron dos fases de ocupación inca, con diferentes técnicas constructivas, pero también evidencias amazónicas y restos de culturas de hace tres mil años, que incluyen materiales provenientes del sur; confirmando antiguos intercambios. Continuando el descenso al sur de la roca, a unos 500 m, se halla la "*chincana*" (laberinto o lugar para ocultarse), un pozo perforado en forma de espiral con un diámetro de 1.5 m y una profundidad actual de aprox. 12.5 m, que se supone que originalmente llegaba a 35 m (Muñoz 2015a).

La descripción anterior tiene como objetivo mostrar cómo las investigaciones a través de varios elementos indican una ocupación múltiple del sitio y que los incas no fueron los primeros en habitarlo. En nuestro tema, nos interesa remarcar que en la roca existen dos complejos estilísticos distintos, nótese la diferencia en los ejes de los tallados (Muñoz 1999), los realizados por los primeros habitantes son más naturalistas y van en una dirección, mientras que los tallados más tardíos, son geométricos y van separados en otra dirección; por su parte, las excavaciones indican que se cuenta con al menos una fase pre-inca y dos fases de ocupación inca, además de lo arriba señalado.

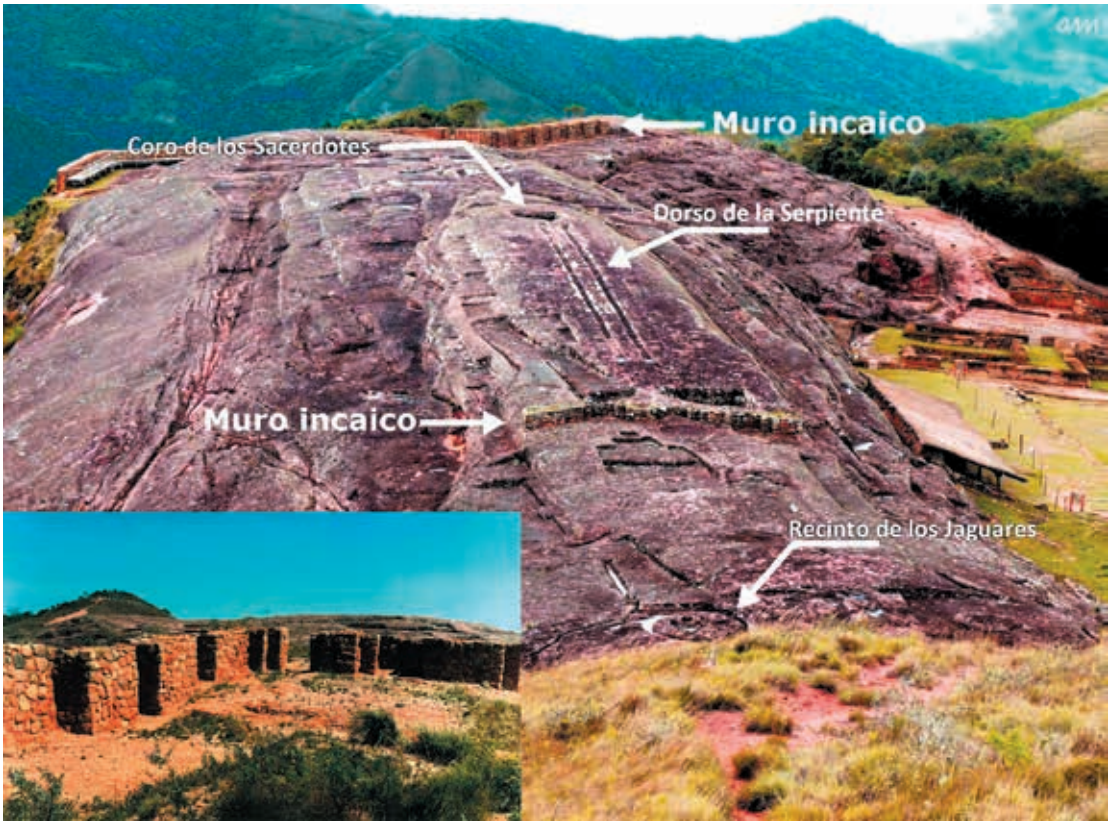


Figura 13. Vista de la roca sagrada con los muros incas. Izquierda inferior, detalle del muro de la cima.

En cuanto a la modificación del Paisaje, ésta puede notarse desde el inicio de la descripción del sitio, en la propia roca sagrada. Más aún, las tallas realizadas por los habitantes de las tierras bajas fueron interrumpidas por muros incas (Figura 13), la abrupta superposición de dos muros incas en la roca, indica al menos dos concepciones religiosas y culturales diferentes, lo que nos habla de la relación de los incas con los lugareños. Asimismo, es conocido que en territorios que conquistaban los incas instalaban centros regionales administrativos, a menudo sirviéndose de poblados ya existentes (Muñoz 2015). Las modificaciones en la ladera y al sur de la roca, refleja también la capacidad de movilización de mano de obra. Por lo tanto, es esencial considerar el impacto de tales transformaciones en las memorias locales, retomando las ideas de Bourdieu

(1977) sobre el poder simbólico y la violencia, que se representa tanto en los elementos que evocan el poder inca como en la apropiación del espacio (Muñoz 2015).

Si bien Samaipata es un lugar de encuentro por excelencia, no es ajeno a las intenciones hegemónicas, de poder y de ambición del imperio, el recurso más preciado de la zona fueron los metales y especialmente la plata, todo lo cual dio paso al establecimiento de esta importante provincia inca, incluyendo también a su *ushnu*, representado en la roca, que en este caso ocupa el lugar central del sitio.

Discusión

Una primera cuestión sería el tema de Estado vs. Imperio, sin embargo consideramos que a lo largo del trabajo se han sustentado los conceptos de los que habíamos partido para los imperios con los hechos arqueológicos y la información proveniente de fuentes para las zonas tratadas, por lo que no se ahonda aquí.

Como se vio, la ubicación de Cochabamba y Pocona reviste importancia excepcional y carácter estratégico, ubicación similar que tiene hacia el oriente Samaipata. En el caso de Incallajta, se tiene bastante certeza de que su riqueza y productividad agrícola, los recursos de los yungas (fundamentalmente la coca), las instalaciones de diversos tipos y especialmente las de almacenamiento, etc., son los factores que han permitido el avance inca hacia el oriente y la Amazonía; Samaipata y sus recursos constituyen el siguiente punto remarcable en esa expansión, sugiriendo también que la inversión allá responde a la intención de continuar su conquista hacia nuevos territorios. En todos los casos nos parece que el imperio instaló estratégicamente estos grandes emplazamientos para la organización y control de esas partes del territorio (Muñoz 2015 a y b).

En Pocona, se conoce la existencia de caciques que sugiere una organización fuerte y no encontramos sitios incas que se sobreponen a otros con ocupaciones anteriores. Este hecho –entre otros– nos llevó a plantear la ocupación inca en Pocona, a través de Incallajta, como una "periferia negociada" en términos de sistema mundo, pero a la vez constituyendo un centro con su propia periferia hacia el oriente (Wallerstein 2006; Parkinson y Galaty 2007; Muñoz 2012). En el caso de Samaipata, como se vio, tanto en la roca como al sur de la misma, las investigaciones muestran la superposición de estructuras incas sobre culturas previas, lo cual en el momento abre más preguntas que afirmaciones.

¿Cómo interpretar la ocupación inca en el sitio? y ¿las relaciones con la gente local? Recordemos que las fuentes mencionan variadas estrategias incas en sus conquistas y que Guacane llevó gran suma de preseas, de vestidos de cumbe, cocos y medias lunas de plata y escoplos y hachuelas de cobre para presentar al gran cacique Grigotá y sus vasallos con el fin de atraerlos a su devoción, por haber entendido mucho antes la *humilde* condición de ellos. Y que a Grigotá lo hizo vasallo y luego a todos sus pueblos (Sanabria 1961: 48). ¿Cuál Grigotá? En la Relación Cierta conocida, Alcaya menciona que esta denominación era un cargo sucesorio (Sanabria 1961: 48; Muñoz 2015b: 282). De cualquier manera, la condición de humildad y el relato de la fuente no dejan entrever muchas posibilidades políticas a Grigotá en tanto cacique o gobernante local, llevándonos a sospechar –a diferencia de la negociación propuesta para Incallajta/Pocona–, una imposición imperial más allá del manipuleo ideológico, es decir, por la fuerza. Esto no es

algo que deba perderse de vista y podría reforzarse al tenor de la Relación Cierta, cuando se menciona que luego Grigotá "hace las paces", es reconocido como vasallo y "despojado de todo señorío y mando", posteriormente también sus principales que estaban sujetos a él: Goligoli, Tendi y Vitupué, poniendo cada uno cincuenta mil indios a la obediencia de Guacane (Sanabria 1961: 49; Muñoz 2015b: 283).

No queda duda de que era una capital provincial, con toda la infraestructura imperial, pero, ¿cuál era el panorama político en Samaipata antes de la llegada inca? ¿sobre quiénes ejercieron control los incas? ¿podemos asegurar que el sitio estaba habitado en ese momento?, ¿por quiénes?, ¿cómo los identificamos y sustentamos una relación con los incas?; ¿la supuesta imposición o violencia simbólica fue sobre los chanés u otros?, ¿se impuso la religión inca?, ¿cómo funcionó y reaccionó la memoria local en ese caso? ¿Qué otras estrategias (además de regalos) utilizaron los incas en las llanuras y con el gran Grigotá? ¿Cómo fue la reorganización del paisaje, material, cultural, social y político? Las anteriores preguntas deben llevarnos a profundizar las investigaciones arqueológicas, a reevaluar las fuentes etnohistóricas y a fundamentar y recuperar la originalidad y a los pobladores locales de este hoy patrimonio de la humanidad; abajo ponemos en consideración algunas aproximaciones para la reflexión (Muñoz 2015b).

A través de los datos de las excavaciones no es posible por el momento plantear un tipo de relación, sin embargo, para nosotros es importante mirar la roca (Muñoz 2015b). Si bien no se puede decir a ciencia cierta si los muros incas en la roca están sobre grabados preincaicos o de la primera fase inca, lo último parece imposible, pues pensar que una cultura (inca) violente sus propios íconos, más aún en el centro y cúspide de la roca, la que a toda vista tiene una función absolutamente ceremonial y sagrada, lleva directamente a pensar en que los muros están sobre tallados de la población original. Entonces, en referencia a la relación inca-pobladores locales, nuevamente recurrimos a la preferencia teórica de Bourdieu (1977: 44) sobre el poder y la violencia simbólicos (sin obviar la institucionalización/legitimación tanto del propio poder inca como de sus instituciones formales que para nuestro caso no eran ajenas a la zona), representados tanto en los elementos que evocan el poder inca, como en la apropiación del espacio y objetivación en la arquitectura monumental (Bourdieu 1993), lo que vimos en ambos sectores en nuestro caso. A este punto, el papel de los gobernantes locales, es algo que no debe perderse de vista pues muchas veces, es a través de ellos que se expresa el poder político del imperio; las funciones que cumplieron, alianzas realizadas, etc.; cuestión que requiere de un mayor análisis y discusión (Muñoz 2012 y 2015).

Reflexiones finales

Schreiber (2001: 86) afirma que la presencia de instalaciones e infraestructuras imperiales proporciona pruebas de una inversión de personal y recursos por parte del imperio, para establecer y mantener su control sobre la región. También menciona que al observar los efectos del control imperial sobre cada región, se pueden dilucidar los cambios en la organización política, económica e ideológica a nivel local.

La ingeniería social practicada y la escala productiva desarrollada en Cochabamba, Pocona (Incallajta) y Samaipata por el Imperio Inca tuvieron un impacto estructural en todo el aparato

imperial incaico. En el caso de Cochabamba, la producción de maíz da cuenta del inmenso aporte de este valle al Cusco a través de Paria. Millones (1987) dice que "En algunos casos la expansión incaica había presionado tanto a los nativos que alteró el panorama social de la región. Tal es el caso de Cochabamba..., donde migraciones forzadas llegaron a reemplazar a los habitantes autóctonos. Más de una vez los incas decidieron desarticular las estructuras políticas que se les opusieron". En Cochabamba, la población fue prácticamente vaciada, sugiriendo una organización no fuertemente estructurada. Por otra parte, también en Pocona se constata influencia local hacia lo inca en el sitio de Molle Pujru (Muñoz 2012) mostrando el intercambio cultural de doble vía, cuestión que no se ahonda en este trabajo.

El establecimiento de Incallajta en Pocona y toda la ocupación de la zona fueron cruciales para el Imperio, por su inmensa productividad y riqueza, y especialmente por el cultivo de la coca. A través de las investigaciones, se ha llegado a determinar que el sitio no es simplemente una fortaleza, ni una frontera, sino el mayor centro de poder político, administrativo y ceremonial inca, que ha cumplido diversos roles y responde a un proyecto imperial, que permitió el avance inca hacia el oriente y la Amazonía y con una esfera de acción que abarca prácticamente todo el Collasuyo. Es por ello que se considera que Incallajta tuvo un carácter estratégico único, llegando a ser considerado uno de los "otros Cuscos" (Muñoz 2004 y 2012), comparable a cualquiera de las decápolis romanas.

En el caso de Pocona, la sociedad incaica había construido su propio modelo de espacio, demostrativo de su poder, irrumpiendo en el paisaje previo de los valles de Pocona, instalándose estratégicamente en los picos y cumbres desde donde podía tener el control total de los valles, e implementando el mayor sitio dedicado a la organización y control de esa parte del territorio, convirtiendo así al monumento de Incallajta en la prueba más irrefutable de su poder y presencia al menos en esta parte del Collasuyo.

En el caso de Samaipata, el interés inca estuvo especialmente en la mina de Caypurum, al extremo de hacer el nuevo "Fuerte" de Guanaco Pampa y poner a Guacane a cargo y resguardo de su hermano Condori.

Como se resaltó arriba, en el caso de Pocona no hay superposición inca en el patrón de asentamiento en ninguno de los sitios investigados. En el caso de Samaipata, sí. Esto refleja el tipo y la fuerza de las organizaciones sociales que encontraron los incas, así como el paisaje político y religioso. En Samaipata se nota la imposición imperial con muros incas (Muñoz 1999) que interrumpen abruptamente las tallas anteriores hechas por los habitantes de las tierras bajas en la roca, indicando por lo menos dos conceptos religiosos y culturales diferentes, lo que nos habla del tipo de relación inca con los lugareños, del poder y la violencia simbólicos.

En todos los casos, el papel de los *kurakas* y caciques fue fundamental, no eran neutrales, sino antiguos gobernantes que conservaron su poder integrado a los intereses del sistema; esto implica paisajes políticos diversos a la llegada Inca. Para Pocona tenemos referencia de dos señores importantes, Xaraxuri y Turumaya, lo que implica una "periferia negociada" (Muñoz 2012), puesto que los sitios no se superpusieron; en cambio para Samaipata parece tratarse más de un sometimiento vía preseas que llevó el Inca a los caciques antes de someterlos como vasallos.

Por la cantidad de silos y caminos incas en Pocona, consideramos que los productos almacenados en Cotapachi iban directamente al Cusco a través de Paria, mientras que los productos obtenidos en Pocona servían para abastecer a los ejércitos y para la expansión inca hacia el oriente; es decir: Incallajta no funcionaba como una periferia, sino –a la vez– como un "centro" con su propia periferia hacia el piedemonte y los llanos.

Muros de Sacsahuamán e Incallajta.

Ambos sitios fueron extremadamente importantes para los incas, no solo en lo económico o político, sino también en términos altamente rituales y ceremoniales, como podemos ver en los muros "a manera de letreros" que solo se encuentran en sitios incas de gran importancia, como Sacsahuamán en Perú.

Referencias Bibliográficas

AHMC. EC (Archivo Histórico de la Municipalidad de Cochabamba, Expediente Colonial). (1563). *El interrogatorio contra los indios de Paria. Presentado por parte de don Hernando Cuyo e don Diego Tanquire e don Gerónimo Cuyo, caciques del valle de Cochabamba, y del licenciado Polo e Rodrigo de Orellana, sus encomenderos, en el pleito que tratan con los caciques de Paria sobre las tierras*. Doc. 21, EC-16, ff: 351-361. Biblioteca INIAM, Catálogo EC. Cochabamba.

AGRUCO
2004 Estudio socioeconómico y cultural de la Subcentral de Incallajta. Documento interno UMSS, FCAyP, COSUDE, AGRUCO. Cochabamba.

Alcock, Susan
2001 The reconfiguration of memory in the eastern Roman empire, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 323-350.

Alcock Susan y Kathleen Morrison
2001 Imperial Ideologies, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 279-282.

Alconini, Sonia
2002 *Prehistoric Inka Frontier Structure and Dynamics in the Bolivian Chaco*. Tesis doctoral, University of Pittsburgh, 298-340.
2010 Yampara Households and Communal Evolution in the Southeastern Inka Peeripheries, *Distant Provinces in the Inka Empire* (Editado por Michael Malpass y Sonia Alconini). Iowa City: University of Iowa Press, 75-107.

Augé, Marc
1992 *Los no lugares. Espacios de anonimato*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Barfield, Thomas
2001 The shadow empires: imperial state formation along the Chinese-Nomad frontier, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 10-41.

Bauer, Brian
1998 *El Espacio Sagrado de los Incas. El Sistema de Ceques del Cuzco*. Cuzco: Editorial CBC.

Bourdieu, Pierre
1977 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Ed. Laia.
1993 *La Miseria del Mundo*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Brumfiel, Elizabeth
2001 Aztec hearts and minds: religion and the state in the Aztec empire, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press: 283-310.

Byrne de Caballero, Geraldine
1974 Los Misteriosos círculos de Cotapachi, *Los Tiempos*. Cochabamba, s/f.
1975 La Arquitectura del almacenamiento en la logística incaica, *El Diario*. La Paz, s/f.

Céspedes, Ricardo
1982 La Cerámica Incaica en Cochabamba. *Cuadernos de Investigación*, *Serie Arqueología* No. 1. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 1-55.

1982 La Arqueología del Área de Pocona. *Cuadernos de Investigación*, *Serie Arqueología* No. 1. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 89-100.

Coben Lawrence y María de los Angeles Muñoz
2000 *Inkallakta: A Regional Perspective*. Ponencia presentada en la 65th Annual Meeting. Society for American Archaeology (SAA). Philadelphia, Pennsylvania, abril de 2000.

2017 Caminos rituales, caminos útiles: el sistema vial en la región de Pocona, Bolivia, *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos* (Editado por Chacaltana, Sofia, Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone), Lima: Ministerio de Cultura del Perú.

Cobo, Bernabé
1956 [1891] *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo III. Cuzco: Publicaciones Pardo Galimberti.

Cornejo, Luis
2023 La última frontera inka: la cuenca cordillerana andina del río Maipo, *Caminando en los Andes: aportes arqueológicos e históricos desde Sudamérica Tomo II* (Editado por Sergio Barraza Lescano). Lima: Ministerio de Cultura del Perú.

Cravotto, Antonio
1976 *Bolivia. Ruinas de Incallacta e Iskanwaya. Centro Histórico de La Paz*. Informe final para la Secretaría de la UNESCO. Inédito.

D'Altroy, Terence
2001 Politics, resources, and blood in the Inka empire, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 201-226.

D'Altroy Terence y Christine Hastorf
1992 The Architecture and Contents of Inka State Storehouses in the Xauxa Region of Perú, *Inka Storage Systems* (Editado por Terry Le Vine). Oklahoma: University of Oklahoma Press, 259-286.

Del Río, Mercedes
2004 *Reflexiones Sobre el Umasuyu: Pocona y Totora en el siglo XVI.* Ponencia Presentada en el Seminario Taller: Incallajta Despertar al Mundo. ASDI-SAREC-UMSS. Inédito.

2011 Caciques, territorios y multietnicidad en la frontera oriental: Pocona y Totora en el siglo XVI. *Arqueoantropológicas* Año 1, No. 1. INIAM-UMSS. Cochabamba.

De Morales Adolfo y Geraldine Byrne de Caballero
1977 *Repartimiento de Tierras por el Inca Huayna Capac, Testimonio de un Documento de 1556.* Cochabamba: Departamento de Arqueología Universidad Mayor de San Simón.

Ellefsen, Bernardo
1973 El Patrón Urbano Incaico según el Prof. Zuidema y su relación con Incallajta. *Bulletin* II (4). IFEA, 29-34.

Escalante, Javier
1994 *Arquitectura prehispánica en los Andes Bolivianos*. La Paz: Producciones Cima.

Gasparini Graziano y Luise Margolies
1977 *Arquitectura Inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela.

Giddens, Anthony
2011 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

González Alberto Rex y Antonio Cravotto
1977 *Estudio Arqueológico e Inventario de las Ruinas de Inkallajta.* UNESCO.

González Carlos, Guido Casaverde y Christian Vitry
2023 Introducción, *Caminando en los Andes: aportes arqueológicos e históricos desde Sudamérica Tomo II* (Editado por Sergio Barraza Lescano). Lima: Ministerio de Cultura del Perú, 9-15.

Gyarmati János y András Varga
1999 *The Chacaras of War. An inka State Estate in the Cochabamba Valley, Bolivia*. Budapest: Museum of Ethnography.

Harris, Edward
1991 *Principios de estratigrafía arqueológica*. Barcelona: Editorial Crítica.

Huaycochea, Flor de María
1994 *Qolqas, Bancos de Reserva Andinos: Almacenes Inkas, Arqueología de Qolqas.* Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.

Hyslop, John
1984 *The Inka Road System.* Nueva York: Institute of Andean Research. Academic Press, 138-149.

Ibarra Dick Edgar y Roy Querejazu
1986 *30.000 años de prehistoria en Bolivia*. La Paz-Cochabamba: Editorial los Amigos del Libro.

Iwaniszewski, Stanislaw
2001 Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y horizonte. *Boletín de Antropología Americana* 37, 217-240.

Lara, Jesus
1988 *Inkallajta Inkarraqay*. La Paz-Cochabamba: Ed. Los Amigos del Libro.

Lee, Vincent
1992 *Seven Inca Pucara*s on the Bolivian Frontier. 32nd Annual Meeting of the Institute of Andean Studies. Berkeley, California.
1998 Reconstructing the Great Hall at Inkallajta. *Andean Pas*t*: Journal of the Latin American Studies Program at Cornell University*, Vol. 5, 35-71.

Lima, María del Pilar
2008 La Política Imperial Inka en el Norte de Chuquisaca: Cambios y Reestructuraciones en la Capital Yampara de Quila-Quila, Bolivia. *El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano* (Editado por Sonia Alconini). BAR International Series 1868, 24-37.

MacCormack, Sabine
2001 Cuzco, another Rome?, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 419-435.

Malpass Michael y Sonia. Alconini (eds.)
2010 *Distant Provinces in the Inka Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.

Matos Mendieta, Ramiro
1994 *Pumpu, Centro Administrativo de la Puna de Junín.* Lima: Editorial Horizonte.

Meruvia, Fanor
2000 *Historia de la Coca. Los Yungas de Pocona y Totora (1550-1900)*. La Paz: Plural Editores/CERES/Alcaldía de Totora.

Meyers, Albert
1998 Las Campañas Arqueológicas en Samaipata, 1994-1996. Segundo Informe de Trabajo. *Boletín* No. 12, SIARB, 59-86.

Millones, Luis
1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Madrid: Alianza Editorial.

Morris, Craig
1966 El Tampu Real de Tunsuncancha. *Cuadernos de Investigación. Facultad de Letras y Educación* No. 1 *Antropologí*a. Huánuco-Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 95-107.
1987 Arquitectura y Estructura del Espacio en Huánuco Pampa. *Cuadernos Instituto Nacional de Antropología* 12. Buenos Aires, 27-45.

Morris Craig y Donald Thompson
1970 Huánuco Viejo: An Inca Administrative Center. *American Antiquity*, Vol 35, No. 3, 344-362.
1985 *Huánuco Pampa: An Inca City and Its Hinterland*. Londres: Thames and Hudson.

Morris Craig y Alan Covey
2003 La Plaza Central de Huánuco Pampa: Espacio y Transformación, *Boletín de Arqueología* PUCP, No. 7. Lima, 133-149.

Morrison, Kathleen
2001 Coercion, resistance, and hierarchy: local process and imperial strategies in the Vijayanagara empire. *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 252-278.

Muñoz, María de los Angeles
1993 *El Intermedio Tardío en Cochabamba: Arqueología y Etnohistoria*. Tesis presentada para optar el Grado de Licenciatura en Arqueología. ENAH. México.
1999 El Fuerte de Samaipata, legado de Bolivia a la Humanidad, *Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia Año III* No. 6. La Paz.
2002 Un proyecto de investigaciones arqueológicas Inkallakta: Arqueología, Desarrollo e Identidad, *Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia Año VI* No. 20. La Paz.
2004 *Incallajta, piedra Fundamental del poder Inca en el Collasuyo.* Expediente de Candidatura del Monumento Nacional de Incallajta, como Patrimonio de la Humanidad ante UNESCO, Documento Reservado.
2005 El Fuerte de Samaipata. *Los Andes Patrimonio Vivo*. Quito: UNESCO, 132-141.
2007 The Kallanka at Samaipata, Bolivia: An Example of Inka Monumental Architecture, *Variations in the Expression of Inka Power* (Editado por Burger Richard, Craig Morris y Ramiro Matos). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 255-265.
2012 *Representaciones del poder político y administrativo inca en el Collasuyo, a través de un sitio monumental: Incallajta.* Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
2015a Una mirada a Samaipata a través de su kallanka, símbolo de la arquitectura de poder inca, *El Fuerte de Samaipata. Estudios arqueológicos* (Compilado por Meyers, Albert e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia / UAGRM.
2015b Incas y locales. Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas desde Samaipata, *En el corazón de América del sur (Vol. 1)* (Editado por Lorena Córdoba e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia / UAGRM.
2023 Reflexiones sobre los caminos incas en Pocona y sus implicaciones, *Caminando en los Andes: aportes arqueológicos e históricos desde Sudamérica Tomo II* (Editado por Sergio Barraza Lescano). Lima: Ministerio de Cultura del Perú.

Muñoz, Iván y Juan Chacama
2006 *Complejidad social en las alturas de Arica: territorio, etnicidad y vinculación con el Estado Inca*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.

Nordenskjöld, Erland
1957 Incallajta, Ciudad fortificada fundada por el Inca Tupac Yupanqui, Traducido por Carlos Ponce Sanginés. *KHANA: Revista Municipal de Arte y Letras 1*. Año IV, Vol IV. Nos. 21-22. Año V, Vol. I. Nos. 23-24. La Paz.

Parkinson William y Michael Galaty
2007 Secondary States in Perspective: An Integrated Approach to State Formation in the Prehistoric Aegean. *American Anthropologist*, Vol. 109, No. 1, 113-129.

Pereira, David
1982 "La Red Vial Incaica (Estudio Arqueológico y Etnohistórico)". *Cuadernos de Investigación, Serie Arqueología* No. 1, Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 55-87.

Raffino, Rodolfo
2004 *El Shincal de Quimivil*. Catamarca: Editorial Sarquis.

Raffino Rodolfo e Ian Farrington
2004 Atlas del Ushno en el territorio del Tawantinsuyu, *El Shincal de Quimivil* (Editado por Rodolfo Raffino). Catamarca: Editorial Sarquis, 255-259.

Ramírez, María
1970 Visita a Pocona de 1557. *Historia y Cultura* No. 4. Lima: Museo Nacional de Historia.

Rivera, Claudia
2010 Forms of Imperial Control and the Negotiation of Local Autonomy in the Cinti Valley of Bolivia. *Distant Provinces in the Inka Empire* (Editado por Michael Malpass y Sonia Alconini). Iowa City: University of Iowa Press, 151-172.

Rivera, Oswaldo
1979 El complejo arqueológico de Samaipata, *El fuerte preincaico de Samaipata*, Colección Bolivia Mágica. La Paz-Cochabamba: Ed. Los Amigos del Libro.

Rowe, John
1985 Probanza de los incas nietos de conquistadores, *Histórica Vol. IX* No. 2: 193-345. Lima.

Sanabria, Hernando
1961 Diego Felipe de Alcaya, *Cronistas Cruceños del Alto Perú Virreinal.* Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, 37-86.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1943 [1572] *Historia de los Incas* (2da edición, revisada por Angel Rosenblat). Buenos Aires: Emecé Editores.

Schramm, Raimund
1999 *Pocona und Mizque*, *Die Umgestaltung einer indianischen Gesellschaft im kolonialen Peru (Charcas)*. Köln, Weimar Wien: Böhlau Verlag, 19-32.
2012 Hombres del Agua, *Arqueoantropológicas* Año 2, No. 2. INIAM-UMSS. Cochabamba.

Schreiber, Katharina
2001 The Wari empire of Middle Horizon Peru: the epistemological challenge of documenting an empire without documentary evidence, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 70-92.

Simonsen, Kirsten
1996 What kind of space in what kind of social theory?, *Progress in Human Geography* No. 20, 4, 494-512.

Stehberg, Rubén
1995 *Instalaciones Incaicas en el Norte y Centro Semiárido de Chile*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Subrahmanyam, Sanjay
2001 Written on water: designs and dynamics in the Portuguese Estado da India, *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 42-69.

Turner, Victor
1980 *La Selva de los Símbolos*. México: Siglo XXI Editores.

Van Buren Mary y Ana María Presta
2010 The Organization of Inka Silver Production in Porco, Bolivia, *Distant Provinces in the Inka Empire* (Editado por Michael Malpass y Sonia Alconini). Iowa City: University of Iowa Press, 173-192.

Vigliani, Silvina
2004 Entre intereses Estatales y Estrategias de Control: el Paisaje como aproximación teórico-metodológica. *Revista Andina.* No. 39. Segundo semestre del 2004. Cuzco, 153-178.

Wachtel, Nathan
1981 Los Mitimaes del Valle de Cochabamba: La Política de Colonización de Wayna Cápac, *Historia Boliviana, I/1*. Cochabamba, 21-57.

Wallerstein, Immanuel
2006 *Análisis de Sistema-Mundo, Una Introducción*. México: Siglo XXI Editores.

Woolf, Greg
2001 "Inventing empire in ancient Rome", *Empires. Perspectives from Archaeology and History* (Editado por Alcock Susan, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli). Cambridge: Cambridge University Press, 311-322.

Zuidema, Tom
1995 *El sistema de ceques del Cuzco.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 67-77.

Papel, Pluma y Khipu. Dos Mallku surandinos del siglo XVI

Recibido: 23/05/2023. Aceptado: 21/11/2023

Mercedes del Río[1]

Resumen

El objetivo del presente trabajo es reflexionar sobre el impacto de las influencias religiosas y políticas, así como de las disposiciones legales y administrativas implementadas por el estado colonial en relación con el sistema de herencia, organización familiar y circulación de bienes patrimoniales de los colectivos indígenas de Charcas en la segunda mitad del siglo XVI. Con el fin de alcanzar dicho objetivo se llevará a cabo un análisis detallado de dos testamentos, inventarios y posteriores almonedas de los bienes legados por un mallku Sura en 1571 y otro Qolla en 1574, para prestar especial atención a los conflictos desatados en torno al patrimonio cacical.

Palabras clave: *Cochabamba, testamentos, luchas jurídicas, herencia, y caciques.*

Introducción

En los últimos años, el interés por el uso de los testamentos y memorias testamentarias indígenas del período colonial temprano como fuentes de investigación histórica y antropológica ha aumentado significativamente. Esto se debe a que muchos documentos notariales permiten reflexionar y completar la visión de las prácticas y transformaciones culturales de los pueblos andinos, incluyendo su vida económica y política, así como sus creencias y valores[2]. Al mismo tiempo, hacen posible formular nuevas preguntas sobre las relaciones de género y familiares, así como las formas en que las sociedades andinas enfrentaron la conversión religiosa y la imposición del sistema administrativo y jurídico español.

Estos corpus notariales, que incluyen memorias testamentarias, testamentos, inventarios y almonedas, brindan en particular información sobre los vínculos trazados por el testador, con aspectos espirituales de su vida, su actitud ante la muerte, el simbolismo y la riqueza de su

1 Investigadora independiente. E-mail: mercedes3310@verizon.net

2 La bibliografía sobre el tema es muy extensa y solamente se mencionarán los trabajos que presentan las transcripciones de esos documentos. En este sentido, Nowack (2006: 73-74), ofrece una lista de veintiocho testamentos indígenas andinos transcriptos y publicados por diversos autores. Para consultar testamentos charqueños transcriptos del siglo XVI véase Abercrombie (1998: 274-282); del Rio (1990: 107-113; 2021: 70-77). Asimismo, en el presente número de esta publicación se encuentran transcriptos por del Río otros cuatro testamentos de mallkus de la frontera oriental cochabambina (siglos XVI). También hay colecciones de testamentos indígenas de México, (Rojas Rabiela et al. 1999); Colombia (Rodríguez Jiménez 2002) y Chile (Retamal Ávila 2000: 70-77).

patrimonio material, la sucesión de los cargos, el uso de la lengua, las prácticas de la herencia y sus nuevas relaciones interculturales con la sociedad hispano-criolla. En algunos casos, también es posible indagar sobre el destino final del patrimonio cacical y, especialmente, sobre la posterior circulación de sus bienes y los conflictos desatados en torno a los legados.

Con todo, es importante destacar que estos documentos presentan una suerte de intertextualidad, y al ser una obra colectiva que, además del testador incluye al intérprete, escribano, fraile, etc., muestran diferentes influencias y voces que interactúan en su producción y condicionan la voluntad del testador. La presencia de fórmulas legales y religiosas castellanas refleja el impacto de la colonización española y la presión para adoptar sus formas de pensamiento y prácticas jurídicas. Como contrapartida, al comprender las sociedades andinas el prestigio y el poder de la palabra escrita en el mundo colonial, aprendieron a usarla reforzándola con el uso de los registros en cordones anudados (*khipu*) para poder enfrentar la lucha jurídica por la defensa de sus derechos.

Sin embargo, es importante destacar que estas fuentes deben ser contextualizadas en el marco histórico, social y cultural más amplio de su producción y exigen una lectura cuidadosa, ya que pueden presentar restricciones y posibles sesgos de los actores que participaron en su elaboración, así como numerosas fórmulas jurídicas que no siempre expresan las intenciones del testador. Por lo tanto, se hace necesaria una crítica rigurosa y una interpretación reflexiva para poder extraer una información precisa y significativa de los mismos.

Este trabajo se enfoca en el legado dejado por dos destacados señores surandinos, cuyos antepasados habían sido incorporados al *Tawantinsuyu*. Uno de ellos, don García Mamani, quien fue la segunda persona de la parcialidad anansaya de Tapacarí; vivió en la época en que los agustinos se instalaron en la región y murió antes que se pusieran en marcha las reformas dispuestas por el virrey don Francisco de Toledo (1569-1581). El segundo, don Pedro Arapa, *mallku* de los *mitmaqkuna* Qolla de Pocona llegó a vivir los primeros años de las transformaciones toledanas (mita, reducciones, monetización del tributo) antes de su fallecimiento, posiblemente prematuro, en 1574.

En ese marco, el objetivo principal de este estudio es reflexionar acerca de la interacción de estas autoridades andinas con los agentes coloniales, en particular con los frailes agustinos y franciscanos, los visitadores toledanos y los corregidores. Además, se busca evaluar en qué medida estos vínculos afectaron su legitimidad, la sucesión de sus cargos y la circulación de su patrimonio (distribución entre los herederos y posterior venta en almoneda)[3]. Especialmente, se prestará atención a las tensiones desatadas por la defensa de un modo de vida autónomo ante las nuevas imposiciones religiosas y estatales del mundo colonial temprano. Estas tensiones se reflejan en dos corpus documentales diferentes, uno de ellos da cuenta de un modelo de herencia y sucesión parcialmente andino tradicional, mientras que el otro está más influenciado por la tradición jurídica y notarial hispana.

3 La memoria testamentaria de don García Mamani se encuentra transcripta en un trabajo anterior (del Río 1990). En cuanto a don Pedro Arapa, su testamento e inventario se encuentra en el presente anexo. Ambos testamentos fueron analizados con anterioridad desde otra perspectiva (del Río 1990, 2010).

Don García Mamani, los frailes y su memoria testamentaria

Don García Mamani, segunda persona del repartimiento de Tapacarí (anansaya)[4], se encontraba gravemente enfermo en el pueblo viejo de Tapacarí, unos meses antes de su fallecimiento. Por ese motivo, el 7 de septiembre de 1571 decidió declarar su última voluntad respecto a los detalles de su sepultura y la distribución de su patrimonio entre sus numerosos hijos. En ese momento estaba presente el agustino fray Francisco Becerra, vicario del monasterio de San Agustín[5], a quien solicitó firmar la memoria en su lugar, porque no sabía escribir. Igualmente, se unieron sus tres albaceas: don Lucas Ala (segunda persona de urinsaya), don Hernando Copacallo (principal de anansaya) y Miguel Martínez. Además, lo acompañaban su hermano don Gerónimo Chiriguana (anansaya), don Pedro Ybana (urinsaya) y muchos principales e indios del repartimiento[6].

Es importante destacar que el documento que dejó don García Mamani no era un testamento en sentido estricto, sino más bien una memoria testamentaria que incluía la "memoria de las haciendas que tengo y los reparto a mis hijos y a mis hijas"[7]. A pesar que se denominó este documento como "testamento", no cumplía con las formalidades necesarias para ser considerado como tal. De hecho, presenta muchas tachaduras, espacios en blanco y agregados, y utiliza muy pocas fórmulas notariales estandarizadas, con un orden y una secuencia diferentes a las habituales de la época (véase anexo). Además, la memoria carece de la cabeza del testamento (invocación, notificación, intitulación y preámbulo) y menciona brevemente la cláusula de la disposición de la sepultura y el número de misas, así como la declaración de sus facultades y el nombramiento de albaceas. No obstante, don García Mamani se explayó detalladamente acerca de su patrimonio, así como de sus deudas y deudores.

Cabe remarcar, por otra parte, que la memoria no había sido validada por ningún escribano oficial[8], aunque se indica más adelante en el expediente que fue escrita por un nativo llamado Lucas Anaco, quien, si bien no había firmado el documento ni se había mencionado su nombre, se desempeñaba como un "escribiente" indígena (*qquellccapucuk, qquellccausicuk* (quechua); *quellqueri* (aymara)) en Tapacarí.

4 A diferencia de otros repartimientos charqueños, las máximas autoridades del repartimiento se hallaban en la parcialidad urinsaya, cuyo ayllu principal era Collana.

5 Fray Francisco Becerra había nacido en la villa de Pedrera. Según Calancha "…se pasaba las noches orando…con grandes ayunos… que de día pasaba en la conversión de los Indios [y había] perdido el juicio… ". Hacía fuertes penitencias y vivía encerrado en su celda, murió en 1576 (Calancha 1974 [1638]: 1541). En 1575 llegó al convento de Tapacarí el Prior fray Juan Saldana donde se quedó los siete años siguientes y fue testigo de los últimos años del pleito desatado en torno al reparto de los bienes del kuraka. (Torres 1974 [1657]: 911; 921).

6 En esta época Hernando de Zárate era el encomendero de Tapacarí. Estaba casado con doña Luisa de Vivar, viuda de Gómez de Solís, encomendero anterior del repartimiento.

7 Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, Bolivia (AHMC), Expedientes Coloniales 21 1572/1669 (ECC 21), Testamento de don Garcia Mamani (TGM), ff. 340r-343v (1571). Esta memoria está incluida en un expediente más extenso ff. 338-347v (1571/72), 351r, 351v y las siguientes s/f pero con posteriores agregados paginados 654r-675r (1572/76) Los hijos "legítimos" son los descendientes que nacieron después del matrimonio cristiano, los "bastardos" son los que nacen fuera del matrimonio mientras que los hijos "naturales" son los procreados de un hombre y una mujer solteros.

8 "En los [testamentos] de los indios está recibido que no necesitan hacerse ante escribano, ni testigos vecinos y rogados, sino que baste que lo escriba uno de sus gobernadores y que intervengan dos o tres testigos varones o hembras de los que allí cómodamente se hallaren". Juan de Solórzano Pereira [1575-1655] 1648: LII, cap. XXIX: 213.

> "…dixeron [más tarde en 1574] los dichos albaceas y el escribano Lucas Anaco que escribió el testamento y memoria del difunto…" (AHMC ECC 21 f. 657)[9].

En realidad, Lucas Anaco actuaba como un "escribiente" y es preferible llamarlo así en lugar de "escribano", porque no se sabe con certeza cuál era su oficio o si tenía alguna responsabilidad específica en el convento o en el repartimiento al momento de escribir la memoria. Su tarea consistía en transformar la palabra oral en texto escrito y traducir lo que decía el *mallku.* Debido a su experiencia con esos papeles, más tarde el escribiente fue designado oficialmente como escribano del cabildo de Tapacarí *(quillcaycamayoq* o "guardián de papel")[10] durante la visita general ordenada por el virrey don Francisco de Toledo en 1573 y por eso se lo menciona con ese título en el expediente de 1574.

Es interesante señalar que la memoria testamentaria fue redactada en un momento en el que el proceso conocido como "letramiento español", estaba en pleno desarrollo en los Andes. Según Rappaport y Cummins (2016: 7), este proceso no se limitaba solo al aprendizaje del castellano, sino también a la observación de las imágenes inherentes a la cultura visual europea presentes en los conventos e iglesias. Los frailes agustinos que estaban presentes en Tapacarí, desempeñaron un papel importante en el proceso de letramiento alfabético y visual mediante la difusión de temas religiosos que apuntaban a la cristianización y al control social de la población indígena, y al mismo tiempo abrieron una ventana al conocimiento de documentos administrativos y legales, entre ellos las fórmulas testamentarias, ya que "morir sin testamento era similar a morir sin confesión ni extremaunción" (Charney 2012: 1)[11].

Los frailes agustinos llegaron en 1563 a un antiguo pueblo indígena cercano al tambo de Tapacarí y decidieron construir un convento y una iglesia allí porque era el lugar con mayor concentración de población. De hecho, los conventos eran el centro de la labor misional de los mendicantes. La ubicación del convento era estratégica debido a que contaba con una plaza y una red de caminos preincaicos e incaicos que conectaban sus anexos de las tierras altas (Khoa, Urmiri, Huancané) con el de los valles cochabambinos (Itapaya). El fundador y primer prior del mismo, fray Juan del Canto y su compañero fray Miguel de Acosta, tuvieron a cargo, como sugiere Calancha, una dificultosa tarea de conversión en Tapacarí.

> "Fue trabajosa aquella conversión a los principios, y oy no deja olgar a los buenos dotrinantes, porque aunque ay mucho Cristianismo, y se frequentan los Sacramentos, no son muy dados a las cosas del culto, si bien ay buena Iglesia (aunque el Convento es opaco) tienen buena música, i celebran los Indios bien los oficios Divinos. Costó gran trabajo arrancarles los ídolos…" (Calancha 1974 [1638]: 1150-51; Torres 1974 [1657]: 884).

9 "Escribiente: el que escrive dictándole otro o el que está en el escritorio de algún escribano o secretario que escribe y copia lo que se le ordena" (Covarrubias Horozco 1927 [1611]: 368), también se encuentra el vocablo "Escribiente" en González Holguín 1989 [1608]: 513 y en Bertonio 1984 [1612]: 214.

10 Para un análisis de los quillcaycamayoq véase Burns 2011.

11 Sabemos que los frailes agustinos enseñaban el castellano usando no solo los catecismos como había ordenado Loaiza sino también con el testamento de don Lorenzo de Aldana quien había legado a los indios de su encomienda en Paria una obra pía administrada por los agustinos (1568). Desde 1548 el encomendero de Tapacarí fue Gómez de Solís quien también efectuó una restitución a sus indios con motivo de haber cobrado durante dos años el tributo sin tasa y no haber dispuesto suficiente doctrina. Murió el 21 de abril de 1561 pero continuó su viuda doña Luisa de Vivar a cargo de la misma encomienda.

Según el Primer Concilio Limense, celebrado entre 1551 y 1552, los religiosos debían enseñar a los hijos de la elite nativa a rezar, bendecir la comida y también a leer, escribir y contar. Para ello, los debían reunir en el patio de la iglesia o en convento para enseñarles el catecismo y a guardar la misa dominical (Vargas Ugarte 1951: 33). Como sostiene Charles (2010), los frailes querían formar ayudantes o catequistas indígenas para asistirlos en diferentes celebraciones (misas, procesiones, bautismos, etc.) conforme al Concilio mencionado. La música y las canciones religiosas, el uso del catecismo y la enseñanza del castellano, y más tarde las imágenes de la muerte pintadas por fray Juan de Soria en el convento de Tapacarí constituyeron herramientas indispensables para la conversión (Calancha op. cit.).

Sin embargo, la alfabetización de Lucas Anaco, el escribiente de la memoria testamentaria, era imperfecta. Había memorizado algunas fórmulas que, con la ayuda de una pluma, las volcaba en el papel. Por momentos, el texto revela remplazos fonéticos propios de una persona cuya lengua materna no era el castellano e intercambiaba indistintamente la letra "e" por la "i" y viceversa en las palabras como "legetimo" o "ligitimo" y "camisitas"; en otras, "hijo bastarte" e "hijo bastarde" (bastardo); "camisita de colorado de paños de castilla" (camiseta colorada de paños de castilla); un "paño, monesterio" (monasterio); "puedieron" (pudieron) entre varias más. También confundió el adjetivo posesivo "hacha de sequita de su padre" en lugar "de mi padre" aunque luego lo corrigió.

Por la documentación, se desprende que el *mallku* testador no sabía firmar, es decir, no dominaba la escritura, pero desconocemos en qué lengua le informaba al escribiente sobre la lista de sus bienes y si había un *khipucamayoq* con el registro de sus chacras, cantidad de animales, préstamos en pesos corrientes, etc. La mayoría de los miembros de la elite indígena de Tapacarí no hablaban castellano y necesitaban intérpretes, entre ellos, su viuda Isabel Yspalla. Solo el albacea don Lucas Ala (segunda persona de la parcialidad urinsaya y descendiente de un linaje importante en la época incaica), don Pedro Ibana (Hebana, Iguana; parcialidad urinsaya) y el escribiente comprendían el castellano, sabían firmar y escribir.

Pero al mismo tiempo, estos miembros de la elite valoraron el aprendizaje de la nueva lengua no solo para cristianizarse, sino fundamentalmente para poder litigar y enfrentarse de manera autónoma al sistema colonial (Charles 2010; Noack 2001; Ramos 2010).

El propósito principal de la memoria de don García Mamani era dejar constancia, de modo indirecto, sobre la sucesión de su cargo, así como dejar en claro la distribución de los bienes entre sus hijos. Todo indica que la audiencia a la que estaba destinado el testamento eran sus hijos y que su objetivo era garantizar la perpetuación del linaje y mantener el status y riqueza entre sus descendientes.

De manera breve, también mencionó su deseo de ser sepultado en la capilla mayor de la iglesia de Tapacarí[12] y que el vicario fray Francisco Becerra celebrara nueve misas por la salvación de su alma y posteriormente otras veinte más (mandas pías)[13]. Como buen cristiano, también

12 Según el modelo de testamento de fray Alonso de Molina (1569) en su "Confesionario…" el sacerdote debía elegir el lugar de la sepultura en la iglesia. Toledo también afirma lo mismo en sus ordenanzas. Sobre fray Alonso de Molina, véase Cline 1988.

13 En un recibo adjunto al expediente, fray Francisco Becerra declara que cobró por sus servicios 39 fanegas de trigo, 20 fanegas de maíz en Itapaya, 40 pesos, 4 ovejas y 1 carnero de la tierra.

benefició a los pobres, viejos, criados y yanaconas para lograr su redención. No hizo ninguna mención sobre sus creencias o fe, ni nombró a Dios, a la Virgen o a la Santísima Trinidad como en otros testamentos o memorias indígenas. No obstante, es probable que los enunciados de su memoria no correspondieran con sus creencias sino a fórmulas consensuadas entre el fraile y el escribiente.

Posteriormente, detalló en el documento sus deudas y mencionó quienes y cuánto le debían. Es interesante aclarar que todas sus deudas y sus acreedores fueron miembros del repartimiento de Tapacarí o de repartimientos vecinos, a excepción de su albacea, Martín Martínez, a quien le debía veinte pesos corrientes y a su vez, tenía la responsabilidad de cobrar a los acreedores. Sus deudas totalizaban un monto bastante bajo. Sin embargo, don García Mamani tenía recursos económicos suficientes como para hacer préstamos a los miembros de su repartimiento (anansaya y urinsaya) y a otros caciques, manejando simultáneamente los criterios andinos de reciprocidad para regir los intercambios y las prestaciones de mano de obra, así como las relaciones económicas mercantiles para intervenir en la economía colonial. Mayoritariamente, los caciques principales de Tapacarí, Paria y Sipe Sipe, o los principales de su repartimiento, le debían en pesos corrientes que usaban para solventar los gastos de los pleitos, aliviar las presiones económicas, el alquiler de mano de obra, etc. Otras actividades mercantiles de don García Mamani se vinculaban con la venta de maíz y harina en Potosí y La Plata, por las cuales su hermano debía cobrar una suma en pesos corrientes y repartirlos entre sus hijos legítimos.

El conflicto entre el corregidor y la elite de Tapacarí: dos visiones sobre la herencia

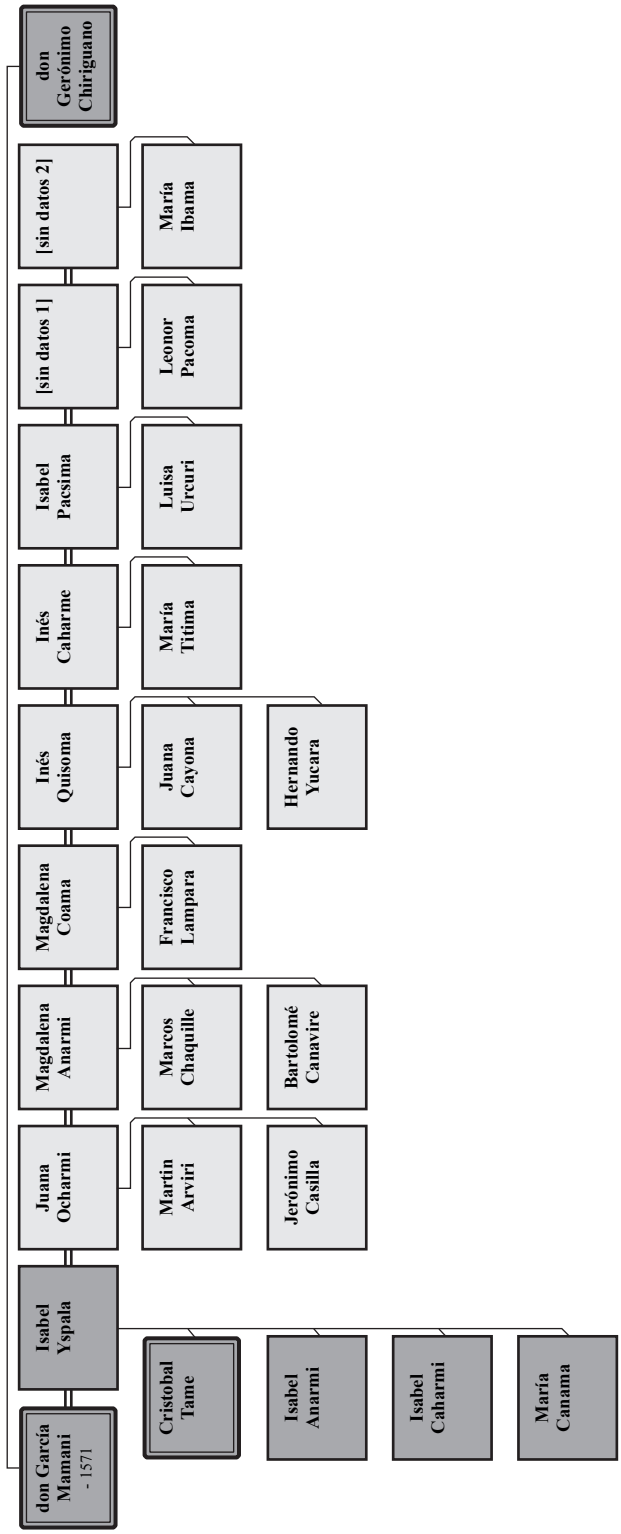
Uno de los temas que generó un conflicto entre la élite de Tapacarí y el corregidor y justicia mayor de la Villa de Oropesa, el capitán Gerónimo Osorio, fue el reparto de los bienes entre los hijos de don García Mamani y, particularmente la herencia de sus hijos ilegítimos. Este conflicto se prolongó durante cinco años, desde enero de 1572 hasta 1576, e involucró a sucesivos corregidores debido a que se enfrentaron dos concepciones diferentes respecto a la transmisión del patrimonio cacical, como se analizará a continuación.

Don García tenía una prole numerosa, al menos de quince hijos y otro por nacer, de más de siete mujeres que formaban parte de sus redes familiares y que fueron el resultado de prácticas poligámicas tradicionales. Por un lado, tenía una esposa "legítima" con cuatro hijos (tres mujeres y un varón menor de edad). Por el otro, había otros once hijos "bastardos" (seis varones y cinco mujeres) de al menos seis mujeres (véase cuadro 1).

Aunque categorizaba a sus hijos como legítimos ("hijos de la bendición") y bastardos ("espurios"), en términos hispánicos, algunos de los hijos considerados bastardos eran en realidad "hijos naturales" procreados en situaciones de concubinato previas a la formalización de su casamiento cristiano[14]. Es evidente que esta clasificación fue impuesta por los frailes, aunque en el texto se observa un uso formal de estos términos.

14 A partir de 1571, los hombres se pudieron casar con la mujer con la que convivían, aunque no fuera la primera, flexibilizándose así el requisito anterior de casarse exclusivamente con la primera mujer (Vargas Ugarte 1951: 16). Según las Partidas 6,13 y 8 del siglo XIII y la Ley XI de Toro (1505), los hijos concebidos por progenitores solteros y reconocidos por el padre se consideraban "naturales" y podían heredar en caso de ausencia de hijos legítimos. A diferencia de los hijos naturales, los hijos bastardos son aquellos que nacen de uniones prohibidas y castigadas (extramatrimoniales) por el derecho canónico y civil y en teoría no podían heredar.

Cuadro 1. Descendencia de don García Mamani.



Fuente: AHMC ECC 21 (elaboración propia).

En realidad, la definición de la "filiación legítima" ya se encontraba en la obra jurídica alfonsí y estaba íntimamente vinculada al sacramento del matrimonio. Esto afectaba principalmente al reconocimiento de la descendencia fuera del matrimonio y su herencia. En el mundo hispano, la "bastardía" se utilizaba como argumento de deslegitimación para dejar a los hijos fuera de la herencia y de la línea sucesoria, relegándolos a un status subalterno (Dacosta 2022). Sin embargo, existía una gran tensión en la sociedad bajomedieval española entre la normativa canónica y civil y las prácticas sociales, dado que, según Bartolomé Clavero, era "un estado social jurídicamente monogámico y sociológicamente poligámico" (citado en Dacosta *ibid*: 128). Esta tensión entre la normativa y las prácticas sociales puede haber contribuido a la flexibilidad y tolerancia de los frailes hacia las relaciones poligámicas de Tapacarí.

Fray Luis de Córdoba celebró el matrimonio de don García Mamani en un lugar sagrado, la iglesia de Itapaya, frente a numerosos testigos alrededor de 1563, y a partir de ese momento doña Isabel Yspalla se convirtió en su esposa oficial[15]. A pesar de que habían transcurrido aproximadamente diez años desde su cristianización, don García Mamani reconoció a sus hijos bastardos y consignó voluntariamente el nombre de sus respectivas madres en su memoria testamentaria. Esto no solo refleja la certeza sobre esas relaciones, sino también sus propias convicciones sobre esos vínculos, los cuales de hecho estaban muy extendidos entre las élites andinas.

Evidentemente, la intención de don García Mamani era repartir su patrimonio (piezas de plata, oro, textiles, plumería, ropas europeas, animales, etc.) entre todos sus hijos de acuerdo con pautas tradicionales de origen prehispánico, parcialmente afectadas por las enseñanzas religiosas y el derecho castellano.

En efecto, la memoria se inició con la distribución de los bienes entre todos sus descendientes de forma ordenada. Comenzó con su único hijo "legítimo" llamado Cristóbal Tame, quien era el candidato para transmitirle por herencia el poder del cacicazgo. Si bien no lo designó claramente como su sucesor, evidentemente fue el elegido porque recibió la mayor cantidad de bienes suntuarios. Al otorgarle las insignias de autoridad que habían pertenecido a su padre (como una *anara* de oro para usarla en la frente y un hacha de sequita o cobre, con torzal de plata) le entregó también un conjunto de objetos que expresaban su posición social y le permitían sustentar su legitimidad en su futuro cargo. Entre estos objetos se encontraba un *esquiso* o medalla de oro, una *anuta* o patena de plata para usarla en el pecho, unas ochenta estampas redondas de plata que se ponían en nueve hileras en el ruedo de la camiseta (*unku*) y unas mil estampas pequeñas también de plata, otras veintiséis estampas en forma de cascabeles para usar en los pillos, un mate de *limpe* para el *aswa* (chicha) que podía circular por sus patas y *aquillas* de plata de uso ceremonial, ropa tradicional de *qumpi* y *awaska*, plumas de guacamayos, entre otras piezas. Su ajuar se completaba con prendas europeas (sombreros, botas, etc.), pesos corrientes fruto de sus actividades mercantiles, una yegua, una mula con su silla y freno, una caja de lancetas[16],

15 AHMC ECC 21 f. 664.

16 Lancetas: Scalpellus la punta con que el barbero abre la vena para sangrar. (Covarrubias Horozco 1927 [1611]: 514); Desangrador (Nebrija 2005 [¿1495?]: f. LXIVr). "Era cosa muy provechosa –y aun necesaria– la evacuación por sangría y purga. Y, por ende, se sangraban de brazos y piernas sin saber aplicar las sangrías ni la disposición de las venas para tal o tal enfermedad, sino abrían la que estaba más cerca del dolor que padecían. Cuando sentían mucho dolor de cabeza se sangraban de la junta de las cejas, encima de las narices. La lanceta era una punta de pedernal que ponían en un palillo

una escribanía[17], una chacra, una casa y un huerto en el pueblo principal. Estos objetos eran considerados valiosos porque permitían múltiples asociaciones con el pasado (tiempo del *inka*) que a su vez se transferían al presente (colonial) y le conferían un prestigio diferenciador ya que su acceso era limitado y restringido para la elite y a su vez le permitían construir su nueva imagen, lo que acentuaba aún más su valor simbólico. Sin duda, esta memoria transmitía claramente la voz del *mallku* y su apoyo y defensa a la institución cacical.

Debido a que Cristóbal era menor de edad, don Gerónimo Chiriguano, el hermano de su padre, asumió las funciones y responsabilidades del cacicazgo hasta que Cristóbal alcanzara la mayoría de edad (sucesión generacional). Además, don Gerónimo tuvo que proteger los intereses de todos los menores de la familia, no solo los de Cristóbal. Esto significó que debía custodiar y administrar las chacras, cosechas, animales y dinero de todos los menores para distribuirlos más adelante cuando se convirtieran en adultos. En otras palabras, tenía la importante tarea de asegurar el bienestar de los menores de la familia y del linaje.

En relación al reparto patrimonial en pesos corrientes, el *mallku* legó a sus hijos legítimos un total de 250 pesos corrientes asignados individualmente y otros 600 pesos indivisos, lo que sumaría un total 850 pesos corrientes (57.8% del total). Por otra parte, les otorgó a sus hijos bastardos, un legado de 510 pesos corrientes (42.2 % del total), lo que resulta en una herencia total de 1440 pesos corrientes para el conjunto de hijos. Este monto se les asignaría después de la cobranza de las deudas de los acreedores (972 pesos), la venta de una mula (130 pesos) y la venta de harina y maíz en Potosí (600 pesos). El monto total de 1702 pesos corrientes recaudados de las ventas y cobranzas sería suficiente para la distribución, incluso después de haber pagado las deudas del *mallku* por 169 pesos, sin tener en cuenta la venta de los granos cosechados.

Respecto al hato de ovejas, los hijos bastardos en su conjunto recibieron un volumen mayor tal como se aprecia en el cuadro 2. De manera general, mientras que los cuatro hijos legítimos recibieron un 36.4 % del hato de ovejas de la tierra, el porcentaje correspondiente al conjunto de los hijos bastardos fue de un 63.6 % de ovejas de la tierra. En otras palabras, los hijos bastardos en conjunto recibieron un 75% más de ovejas de la tierra que los hijos legítimos. Esta desproporción en el volumen de ovejas se debió, en parte, a que tenía cuatro hijos legítimos y once bastardos, es decir, un número mucho más elevado. Sin embargo, la distinción entre hijos legítimos, naturales y bastardos resultaba irrelevante para García Mamani, quien además dispuso que tres chacras, las cuatro yuntas de bueyes y las cuarenta vacas quedaron también indivisas para que, con la venta de la carne, todos sus hijos (bastardos y legítimos) pudieran alquilar indios para trabajar en sus tierras y de esta manera garantizarles un bienestar general (véase cuadro 2).

hendido y lo ataban para que no se cayese. Y aquella punta ponían sobre la vena y encima le daban un papirote [golpe].” (Garcilaso de la Vega 1991 [1609]: 124).

17 Escrivania: la caxa donde se trae el recaudo para escrivir, unas son portátiles y otras de asiento (Covarrubias Horozco op.cit.: 368) Atramentarium (tintero) (Nebrija op. cit.: f. LI r). Don García Mamani no sabía escribir, pero la pluma y la tinta eran objetos que además del prestigio, provocaban asociaciones que no le eran ajenas (plumas de aves y tinturas o pigmentos).

Cuadro 2. Herencia individualizada por los hijos beneficarios de Don García Mamani, 1571 (por tipo de bien y relación familiar).

Bienes	HIJOS LEGÍTIMOS				HIJOS BASTARDOS Y NATURALES											ESPOSA	TOTAL
	Cristobal Tame	Isabel Anarmi	Maria Canama	Ines Caharmi	Martin Aviri	Geronimo Casilla	Bartolome Canavire	Marcos Chaquile	Francisco Lampara	Hernando Yucra	Maria Titima	Juana Cayoma	Luisa Urcuri	Leonor Pacoma	Maria Ibama	Isabel Ispalla	
Edad	**	12	**	16	15	10	6	4	**	14	20	s/d	5	20	s/d		
Leg/Nat./Bast.	L	L	L	Nat.	Nat	B	B	B	B	Nat	Nat	Nat	B	Nat	B		
Pesos Corrientes	160	50	30	10	110	80	100	50	120	50	40	10	30				840
Pesos Corrientes	600*																600
Yeguas	4																
Ovejas	100	20	10	10	50	30	30	30	30	20	20	5	20	5	5		385
Mula	1																1
Chacras	1															1	2
Huerto	1																1
Casas	1				1		1									1	4
Piezas de Oro	3																3
Piezas de Plata	1111				1	1	1			14							1128
Camisetas	10				5	1	2	2		1							21
Mantas	5				5		4	1		2			1				18
Pillos	4				2	1	2			1							10
Plumas	20				6		6			4							36
Lazos	51				32												83
Sombreros	1				1												2
Botas	2																2
Zaraguelles	2																2
Silla	1				1												2
Escribania	1																1
Caja de lancetas	1																1
Vacas	40																40
Yuntas de Bueyes	4																4
Chacras	3																3

* De este monto hay que destinar 40 pesos para el fraile para celebrar misas.

** Los datos de las edades de los menores son de 1574 (3 años después de este reparto de bienes de 1571) y por eso no hay datos de los fallecidos. Por primera vez se diferencia entre hijos naturales, bastardos y legítimos (1574).

Fuente: AHMC ECC 21 Memoria de Don García Mamani. Elaboración propia.

Ahora bien, si se deja a un lado las categorías de legitimidad y se presta atención a la perspectiva de género, se puede observar que los hijos varones recibieron una asignación mayor de animales y dinero en comparación con las mujeres, tanto legítimas como bastardas. Es más, su hijo "bastardo" Martín Aviri fue uno de los principales beneficiarios de los bienes suntuarios después de Cristóbal, tal vez porque era importante contar con un mayor número de sucesores debido a las bajas demográficas. Por el contrario, sus hijas legítimas no recibieron chacras, casas, objetos suntuarios ni textiles a nivel individual, a excepción de un vestido de *awaska* para su hija ilegítima, Luisa Urcuri, de unos 5 años.

Lo cierto es que había una fuerte desproporción entre el legado femenino y masculino, sin incidir el criterio de legitimidad. En este sentido, los varones bastardos recibieron más ovejas a nivel individual que las mujeres legítimas. Este fenómeno sería un reflejo de la organización social basada en la descendencia paralela, aunque por cierto dentro de un sistema de residencia patrilocal donde las mujeres se trasladaban para vivir con el marido. Esta sería la razón por la cual, doña Isabel regresó al altiplano, una vez muerto su esposo, llamada por su parentela (véase mapa 1 y 2)[18].

En cuanto a la esposa del *mallku,* solo recibió la casa más pequeña para compartirla con sus hijas y la chacra Achuche en común con las "criadas" (mujeres secundarias)[19].

En resumen, se puede inferir que la desigualdad en el reparto de los bienes de don García Mamani reflejaba la organización social basada en la descendencia paralela, por la cual los varones recibieron una mayor proporción de la herencia en detrimento de las mujeres. No obstante, el *mallku* quiso garantizar el bienestar básico de la familia en su conjunto, como así también proteger la institución del cacicazgo, su autoridad y su legitimidad.

Cabe destacar que los bienes testados a sus hijos y a su esposa no constituyeron la totalidad de su patrimonio. Por el contrario, había además unos pocos textiles y tres novillos destinado a los pobres de su repartimiento, 70 cabras para sus yanaconas, cuatro ovejas de la tierra para su criado y a tres indios viejos les legó cuatro ovejas y dos carneros. También había otra cantidad de bienes que no había especificado su destino, como 100 carneros de la tierra, 10 ovejas de la tierra, la cosecha de 102 cargas de maíz, 35 cargas de trigo, 30 cargas de chuño, y 10 cargas de quinua, entre otros.

Desde la perspectiva del corregidor, es importante destacar que sus ideas sobre la herencia estaban basadas en principios morales y juicios valorativos derivados de la doctrina canónica y civil hispana, muy diferentes a las andinas. Como la mayoría de los hispanos de la época, el corregidor seguía el sistema jurídico castellano y sostenía las ideas derivadas de las Partidas y de las Leyes de Toro (1505), las cuales regulaban la herencia en la Corona de Castilla. En estas leyes, se afirmaba la autoridad del padre, la igualdad entre hijos legítimos para recibir la herencia sin distinción de género ni edad (aunque esa igualdad se podía romper mediante las mejoras) y el régimen de bienes gananciales para la esposa. La mencionada igualdad entre los herederos forzosos se establecía en los 4/5 de la herencia (Bermejo Castrillo 2009: 73).

18 Doña Isabel tenía las ovejas y carneros de la tierra a veinte legua de Tapacarí, en "…la dicha puna por razón de que su marido le dixo que viviese en la puna y porque quería vivir allá…." (AHMC ECC 21 f. 663v).

19 Cabe recordar que el valor de las chacras dependía del monto de la cosecha y de la disponibilidad de trabajadores, la tierra no tenía un valor en sí misma.

Asimismo, según las Partidas (6,13,10) los hijos incestuosos, adulterinos y sacrílegos no podían heredar ni recibir donaciones de sus padres (Gacto Fernández 1971: 929)[20]. Por lo tanto, de acuerdo con este modelo, tanto Cristóbal como los hijos bastardos se verían muy afectados, ya que el primero debería compartir los bienes heredados con sus hermanas, mientras que el monto de bienes que podrían recibir los bastardos debería ser mucho más bajo.

El corregidor don Gerónimo Osorio sospechaba que los albaceas testamentarios tenían como estrategia demorar la iniciación del inventario para evitar el reparto y la venta en almoneda de los bienes. A pesar de sus reiterados pedidos, finalmente ordenó en el auto del 14 de enero de 1572 que:

> *"*…le traigan ante su merced [el testamento] juntamente con el quipu de sus bienes que ansi el dicho difunto dexo para que se inventarien…" (AHMC ECC 21 f. 351r-351v).

El corregidor argumentaba que la conducta de los albaceas iba en perjuicio de la igualdad de la herencia entre los hijos legítimos[21] y por tal motivo los apercibió para que presenten el testamento con el *khipu* de los bienes y de la hacienda. Por el contrario, la elite de Tapacarí entendía que no se estaba respetando lo ordenado por el *mallku* y que los bienes acabarían fuera de la comunidad gracias a la venta en almoneda.

El corregidor no tenía dudas que los albaceas habían comprendido perfectamente el auto, porque don Lucas era

> *"*…ladino en lengua española y al dicho don Hernando [Copacallo] se lo dio a entender el dicho don Lucas…*"* (f. 351v) 14/1/1572.

Evidentemente, don Lucas Ala fungía como lengua o intérprete informal, a pesar de que ya había intérpretes oficialmente nombrados por la Corona desde 1563 (Solano 1992; citado por Lydia Fossa 2006: 240). En esta oportunidad, debía leer, traducir y explicar el auto escrito en español al idioma nativo del otro albacea[22]. No se sabe cuándo don Lucas Ala aprendió el castellano, pero sin duda este "ladino" sabía litigar y fue un intermediario entre los agentes coloniales y la comunidad a lo largo de todo el proceso judicial. Pero además de oficiar como intérprete ante su comunidad y entender los documentos legales también, sabía leer los registros en los cordones anudados del *khipu*. Desde la década de 1550/60 había comenzado el proceso de legitimación de los *khipu* como prueba jurídica basado en la credibilidad de los testimonios orales. En la

20 Solamente podían recibir hasta el 1/5 del caudal hereditario de la madre. En caso de no haber hermanos legítimos de la misma madre serían herederos forzosos de la herencia materna (Gacto Fernández op. cit.: 944).

21 El capitán Gerónimo de Osorio pidió permiso para pasar a Charcas con su mujer Isabel de Quintanilla para vivir con su suegro Antonio Rodríguez de Castro, probablemente en 1562. Osorio era vecino de Madrid "…soy hijosdalgo y mi padre y abuelos aver siempre servido en la Casa Real" (Indiferente General 2080, N. 85). Su suegro tenía "una muy gruesa hacienda de mina y granjería". Efectivamente, según Capoche (1959 [1585]: 93) la "Veta de Antonio Rodríguez" se encontraba en el cerro rico de Potosí. Por su parte Osorio también tenía intereses en la minería pues tenía en 31 ½ varas en la Veta Rica. A esto hay que sumar la propiedad de haciendas y estancias en Sacaba y Cliza (Urquidi, 1971: 367). Por disposición del virrey Toledo, el Capitán Osorio había fundado en 1571 la Villa de Oropesa. Para una discusión sobre el emplazamiento la villa y la fecha de la fundación véase Villarías y Pereira 1995.

22 Don Lucas era miembro de la nobleza local y entre sus antepasados se encontraba el Inca Achacata, don Andrés Ala (quien fue apresado por Carvajal en el tambo de Paria por ser el cacique principal de Tapacarí) y el cacique principal de Tapacarí don Juan Toco. A su vez don Juan Toco era pariente de García Mamani por el lado materno.

década siguiente, durante la administración toledana, obtuvieron un reconocimiento oficial y los *khipucamayuq* llegaron a ser ayudantes de la administración colonial (Loza 1998: 150-155)[23].

Debido a la presión ejercida por el corregidor, el 5 de febrero de 1572 don Lucas Ala se presentó para hacer el inventario con la documentación incompleta, es decir, sin el testamento ni la lista de herederos, justificando que la memoria se encontraba en La Plata en poder de Martín Martínez, y que los bienes los tenía la viuda y los frailes en Tapacarí.

> *"*…dixo quel de presente trae el quipo de todos los bienes que ha sabido y entendido y tener noticia aver dejado el dicho don Garcia Mamany, difunto hacer dellos inventario […] son los siguientes*"* (AHMC, ECC 21, f. 338).

A pesar de los supuestos inconvenientes, don Lucas comenzó a leer el *khipu* y a nombrar algunas piezas de plata y oro, textiles, fibras y prendas europeas. En cuanto a los animales, dijo que la información se la había proveído el ovejero a cargo de llamas y alpacas del difunto que estaban en el altiplano y dijo "…por quipo aver trezientos y diez carneros e ovejas de la tierra…"*, pero* que ese número no lo había podido comprobar (f. 339v).

Es evidente que don Lucas Ala, siguiendo su plan, había presentado un inventario a todas luces fragmentario. Faltaban muchas piezas, información sobre las chacras, el dinero e inclusive no constaba el número exacto de animales. En efecto, el inventario mostraba una serie de bienes que, comparado con el patrimonio declarado en la memoria, era menor debido a que omitía los bienes que se detallan en el cuadro 3[24].

¿Cuál era la estrategia de los albaceas y, particularmente, de don Lucas Ala? Evidentemente, pretendían demorar el tema, como sospechaba el corregidor, y así tener más tiempo para poder litigar y evitar la almoneda. Cuatro meses después, los albaceas viajaron a La Plata para solicitar el apoyo de la Real Audiencia. El 4 de junio de ese año, presentaron una petición denunciando al corregidor en estos términos:

> *"*…[el corregidor Gerónimo Osorio] se entremete en los dichos bienes y dize que los quiere repartir como a él le pareciere y no como el difunto mandó por el dicho su testamento…*"* (AHMC ECC 21 TGM f. 345v).

Entendían también los albaceas que el difunto quería repartir los bienes entre sus hijos "…como siempre antiguamente lo quieren dexar e repartir entre todos los hijos que tienen…" y la herencia estaba expresamente detallada en su memoria para cada uno de ellos. Este argumento, por cierto, también lo compartía la viuda.

En esos momentos, el presidente y los oidores de la Audiencia, el Dr. Barros, el Licenciado Matienzo, el Licenciado Pedro Ramírez y Antonio López de Haro, favoreciendo a los herederos del *mallku,* le ordenaron al corregidor que suspendiera sus actividades, y que les enviara un informe sobre lo hecho hasta el momento.

23 Los khipu presentan un cordón principal del cual penden hebras o cuerdas secundarias agrupadas según patrones de diferentes colores que presentan diversos tipos de nudos conformes al sistema decimal y otras cuerdas terciarias.

24 Esta afirmación se basa en el contenido del expediente que, en un segundo inventario, señala detalladamente los bienes faltantes.

Cuadro 3. Bienes omitidos en el inventario (que estaban en la memoria).

Colque Perco de plata (torzal del hacha)	1
Hacha de sequita (cobre)	1
Anarana de oro del padre	1
Hacha de sequita (cobre) del padre	1
Estampas de plata para la camiseta	1000
Estampas de plata para los pillos	26
Jarros de plata	2
Mate de grande o victo de limpe para aswa	1
Paño de mano labrado	1
Escribanía	1
Espuelas (pares)	2
Silla, freno y almohaza	1
Plumas de Guacamayos	24
Caja de lancetas	1
Vacas	40
Cabras	70
Yeguas	4
Yuntas de bueyes	4
Novillos	3
Ovejas y carneros de la tierra*	195
Deudas de los acreedores (en pesos corrientes)	972
Deudas a cobrar en Potosí (en pesos corrientes)	600
Chacras y huerto	5
Casas	5
Maíz (en cargas)	102
Chuño (en cargas)	30
Quinua (en cargas)	10
Trigo	35
* El total eran 505 y solo declaró 310, es decir faltan 195.	

Fuente: AHMC ECC 21 Memoria de Don García Mamani. Elaboración propia.

Inmediatamente, Osorio se defendió ante la Real Audiencia argumentando que los caciques habían hecho una "falsa y siniestra" información detallando que en la memoria constaba que había mucho dinero para distribuir y que el *mallku* lo había hecho en forma desproporcionada otorgando más bienes a los hijos bastardos que a los legítimos, en

> *"*…cantidad de más de cinco mil pesos entre sus hijos legítimos y bastardos que tenía y mandado más a los bastardos…" y sugería "…proveer un curador a los menores para que cada uno pidiese justicia…*"* (AHMC ECC 21 f. 346v).

Claramente, levantaba el argumento de la legitimidad y bastardía contraponiendo las costumbres tradicionales del testador al derecho castellano con el objetivo de distribuir el patrimonio cacical solamente entre los hijos legítimos, nombrar un curador para los menores, hacer el inventario de la totalidad de bienes y comenzar la almoneda. Precisamente por eso, don Lucas Ala dijo que:

> *"*…el corregidor Gerónimo Osorio le dixo que avia de poner un hombre que tuviese cuenta de los bienes [en lugar de los albaceas] el cual entendió que los había de vender y beneficiar…" (f. 346 v).

En definitiva, el 22 de octubre de 1572, la Real Audiencia permitió que el corregidor "…hiciera justicia..." lo que permitió a Osorio presionar a los indígenas con mandamientos que fueron reiterados a principios del año siguiente, amenazándolos con castigos por haber cometido el delito de retener la documentación. De esta manera, intentaba disciplinarlos bajo apercibimiento y cargar los costos a la comunidad en caso de que no obedecieran. En este sentido, Francisco Rodríguez Solís, procurador de causas del cabildo de la Villa de Oropesa y curador de los caciques e indios de Tapacarí[25], entregó al corregidor en el asiento de Canata la documentación que estaba en poder de las autoridades de Tapacarí para que pudiera iniciar el procedimiento.

Las luchas por la herencia y las reformas toledanas

Durante 1573 se llevaron a cabo importantes cambios en los valles cochabambinos en los cuales se comenzaron a implementar las reformas toledanas con el objetivo de permitir que los indígenas "vivan políticamente como personas de razón".

Diego Núñez Bazán, designado por el virrey don Francisco de Toledo como visitador de Sipe Sipe y de Tapacarí, llevó a cabo el empadronamiento de la población, estableció la traza de la reducción de Valverde de Tapacarí, confirmó y nombró a las nuevas autoridades del repartimiento y organizó el cabildo de indios a mediados de ese año[26]. Aunque Núñez Bazán intentó reducir la corrupción de los funcionarios y del encomendero, su accionar tuvo consecuencias negativas para la población indígena, limitando su capacidad para tomar decisiones e interviniendo en

25 AHMC ECC 21 f. 654r-654v. Francisco Rodríguez Solís fue Procurador de Causas desde 1571 hasta 1576. Según las Ordenanzas de Toledo el procurador de causas del cabildo representaba a los caciques y a la comunidad. Daba asistencia jurídica e intercedía ante autoridades superiores y sus honorarios se financiaba con el tributo (Honores 2019: 78; Toledo 1986 [1574]: 491-500; y 1989 [1575]: 111-112).

26 Según el recuento de la visita general, el repartimiento de Tapacarí contaba con 1173 tributarios sobre un total de 6014 personas que estaban dispersos en 42 pueblos a lo largo de 37 leguas antes de la reducción. El visitador asignó 700 tributarios a la reducción de Valverde de Tapacarí y el resto al altiplano (Toledo 1975 [1570-1575]: 28).

las sucesiones para establecer el modelo toledano de manera estricta[27], lo que resultó en la restricción de las normas tradicionales de vida de los indígenas.

Por un lado, sancionó al encomendero don Fernando de Zárate por cobrar excesivos tributos y lo condenó en 3.000 pesos ensayados, aunque nunca los pagó[28]. Pero también intervino directamente en el nombramiento de las autoridades del repartimiento. En este sentido, confirmó a don Juan Toco como cacique principal del repartimiento y a don Lucas Ala como la segunda persona de la parcialidad de urinsaya, y también nombró a don Carlos Arviri cacique principal de anansaya y a don Hernando Copacallo, alcalde del cabildo[29]. Hasta ese momento, la segunda persona de anansaya era don Gerónimo Chiriguana, que como se dijo remplazaba a su hermano difunto. Sin embargo, Bazán lo suspendió en el ejercicio de gobierno bajo el falso argumento que había llegado "tiránicamente y maltrataba a los indios" y lo desterró de Tapacarí. Según Díaz Rementería (1977: 66), las sanciones por "malas costumbres" tenían diferentes penalidades (azotes, suspensión del cargo, destierro de uno a tres años, etc.) y podían estar causadas por borracheras, organizar diversiones sin autorización del cura o del corregidor, practicar juegos o por abuso de autoridad.

En su lugar, Bazán nombró a don Juan Ino como segunda persona de esa parcialidad. Ino también pertenecía a la elite de Tapacarí y era el hijo de un capitán de Wayna Qhapaq, don Bartolomé Uno Catari[30]. Por otro lado, Ino era ladino, portaba un arcabuz y una espada y había sido nombrado capitán de los naturales de la jornada y castigo de los Chiriguanaes del partido de Vitupue[31]. Si bien formaba parte del mismo tejido socio-político elitista de Tapacarí, Ino era un «enemigo capital» tanto de los caciques de urinsaya como de don Gerónimo Chiriguana debido a conflictos por tierras (del Río 2018). Además, Bazán también participó en la incursión dispuesta por el virrey Toledo contra los chiriguanos, y don Ino contribuyó con sus caballos y armas al servicio de Su Majestad, lo que motivó que el virrey Toledo lo recompensara con el cargo mencionado[32]. En un caso similar, y siguiendo los ideales toledanos, Bazán no reconoció los privilegios de don Fernando Ayaviri en Sacaca y recompensó en su lugar a su hermano ya que éste lo había ayudado con la traza de la reducción y la construcción de la iglesia (Platt et al. 2006: 668-669)[33].

27 La agrupación de la población indígena en pueblos para la enseñanza de la doctrina fue una necesidad de la Iglesia que se plasmó en el Segundo Concilio Limense (Const. 80) y luego el virrey Toledo la materializó.

28 AHMC ECC 53 (1612). Hacia fines del siglo XVI, Zárate había tomado unas 60 chapas de oro fino de 24 quilates que don Juan Toco ponía en su camiseta, aduciendo que le debían la tasa. Esas chapas las tenía en custodia fray Baltasar de Contreras a la muerte del mallku.

29 AHMC, Vol. 8. El repartimiento tenía cuatro caciques: un cacique de todo el repartimiento (anansaya y urinsaya), una segunda persona de urinsaya y luego el cacique de anansaya y su segunda persona.

30 AHMC ECC 55 Diego Guaycha decía que a don Juan Ino "…los indios pobres le temían por verle por abito de español, sabe leer y va con una espada e intimida y le echó un perro bravo que le mordió el hombro izquierdo."

31 "La Provincia de Vitupue" forma parte de los llanos de Grigotá y de la Cordillera chiriguana y el pueblo de Vitupue estaba al este del Río Grande, a 12 leguas de Samaipata. Vitupue también fue el nombre del cacique chiriguano más poderoso de la segunda mitad del siglo XVI (Combès 2010: 307-310).

32 Participó en los preparativos y acompañó al virrey. Por lo tanto, estuvo ausente entre septiembre de 1573 y febrero de 1574 y luego entre abril y julio de 1574. Núñez Bazán tenía intereses en la minería potosina, a saber, un pozo de 20 varas en la Veta de Pedro Cebicos y 12 varas en la veta Berrio (Capoche op. cit.: f. 17 y 20).

33 Según un testimonio presentado por don Fernando Ayavire y Velasco dijo que "…parece que debe haber habido alguna falsa o siniestra relación en la Visita que Diego Núñez Bazán ha hecho por mandato de Vuestra Excelencia, porque se señalan tres caciques de tres parcialidades del dicho repartimiento y se les señalan salario de caciques principales, no

En el año 1573, se produjeron otros cambios significativos en el valle de Cochabamba. A finales de ese mismo año, el corregidor capitán Gerónimo Osorio, fue remplazado en su cargo por Sebastián Barba de Padilla, quien llevó a cabo la segunda fundación de la Villa de Oropesa en enero de 1574, también por orden del virrey Toledo. Osorio y Barba de Padilla estaban enfrentados debido a la falta de reconocimiento de la misión de Osorio como el primer fundador de la Villa de Oropesa, y por no haber obtenido los solares que le correspondían por ese mérito (Urquidi 1971: 568-72; Villarías y Pereira 1995: 21).

Por su parte, Barba de Padilla sostenía que Gerónimo Osorio no había cumplido con prontitud la orden emitida por la Audiencia y estaba decidido a concluir el inventario, el reparto y llevar a cabo una almoneda de los bienes de don García Mamani a la mayor brevedad. En especial, quería poner fin a la creciente litigiosidad andina, tal como era el ideal del virrey Toledo, y lograr que los pleitos estuvieran, en lo posible, en manos de jueces de los naturales españoles (Burns 2011).

El 23 de noviembre de 1574, el corregidor Barba de Padilla visitó durante siete días la reducción en compañía del escribano del cabildo Pedro de Gálvez para cumplir con la provisión de la Real Audiencia y garantizar la justicia. De esta manera, la administración colonial apartó definitivamente a don Lucas Ala, el litigante, de su tarea y lo remplazó por el español Juan Gómez, el nuevo intérprete oficial. Como en otros casos, el intérprete español ofrecía mayor confianza que el mencionado albacea (Jurado 2010: 291). El margen de maniobra de la élite era estrecho y el nuevo corregidor los presionaba para apoyar las transformaciones políticas, sociales y económicas del virrey. La actitud de don Lucas Ala fue totalmente diferente, ya que en esta coyuntura tuvo que acatar la orden del corregidor y justificar que el inventario había sido incompleto porque los bienes los tenía la viuda en la puna y que ellos eran simplemente albaceas.

Durante esta ocasión, el escribano logró contar con la memoria testamentaria de don García Mamani para compararla con el "inventario incompleto", y de este modo hacer por primera vez un inventario completo y final para iniciar la almoneda[34]. Esto permitió a las autoridades coloniales hacer a los albaceas responsables de los bienes faltantes en el inventario, ya que era su obligación declararlos. En consecuencia, se les solicitó que recolectaran todos los bienes muebles, incluyendo aquellos que la viuda retenía en la puna, y los llevaran a la villa de Oropesa en un plazo de diez días para su venta en almoneda.

Una vez más, el nuevo corregidor solicitó información sobre el número de hijos que había dejado don García Mamani y la dote de su viuda. Esto era importante porque ella podía retirar su dote según las Leyes de Toro y las nuevas directivas del virrey Toledo. Isabel intentó retener algunos bienes del patrimonio con diversos razonamientos, como aducir falsamente que había aportado una dote al matrimonio (ganado de la tierra y pesos) y a su vez, que su esposo no había contribuido en nada, pero no pudo defender sus argumentos porque los testigos afirmaron

habiendo otro cacique principal sino yo solo de más de 100 años a esta parte" (Platt et al. op. cit.: 949). Según Urquidi (1971: 334) tenía un temperamento autoritario y violento y su mayor animosidad fue con los indios nobles y caciques principales. En 1577 fue nombrado Defensor de los naturales en Potosí por el virrey Toledo (*ibid*.: 295-301).

34 AHMC ECC 21 f. 655r-660r.

que su familia era muy pobre. Durante dos días, los testigos declararon sobre las edades y el parentesco de los hijos del *mallku* (naturales, legítimos, etc.)[35].

Finalmente, el 18 de diciembre en la villa de Oropesa, los albaceas llevaron los niños ante el corregidor, mostraron los bienes y presentaron el *khipu* del ganado. Es importante destacar que se incluyeron otros bienes que no estaban en el testamento[36].

El único espacio de negociación que tuvieron los albaceas y la familia con el poder colonial fue proponer que la almoneda se celebrara en Tapacarí en lugar de la Villa como estrategia para resguardar el patrimonio y evitar su dispersión.

> "…y los dichos albaceas pidieron al dicho senior corregidor que por ser tiempo de beneficiar sus chacaras y no se poder detener en esta villa los bienes se venderan mejor en su pueblo que en esta villa…" (AHMC ECC 21 f. 674r).

Así fue como los albaceas y los familiares regresaron a Tapacarí con los bienes pertenecientes a don García Mamani. Con el paso de los meses, Barba de Padilla finalizó su mandato sin poder concluir el reparto y la venta de los bienes del *mallku*, al igual que Osorio.

Unos meses más tarde, en 1575, se designó al tercer corregidor de la Villa de Oropesa, don Francisco de Hinojosa, hacendado y comerciante en Cochabamba, quien intentó continuar la tarea de su predecesor y concretar la almoneda (Sánchez 2017: 106). Por esta razón, viajó a Tapacarí no solo para finalizar los trámites de la herencia del *mallku*, sino también para repartir las tierras y confirmar los solares alrededor de la plaza entre los distintos miembros de la elite de Tapacarí[37].

Sin embargo, el corregidor se encontró un giro relevante e inesperado de los acontecimientos. Durante los cuatro años de intensas negociaciones, la viuda adquirió habilidades para poder firmar y fortalecer sus argumentos en los litigios. Incluso llegó a solicitar el apoyo del regidor del cabildo mediante un amparo para lograr un cambio radical en el expediente:

> "Doña Isabel Yspalla del repartimiento de Tapacarí beso los pies de vuestra excelencia y digo que mi marido llamado don García Mamani dejo mi testamentario en su testamento fue dejado que todas las haciendas que tenía fuese para sus hijos y ahora el corregidor me quiere vender toda sin quedarles cosa alguna para los hijos. A vuestra excelencia pido y suplico dar su provisión para amparo de las haciendas que dexo mi marido y que sea como su dexado en su testamentario para sus hijos y en ello recibire bien y merced. Firmado: doña Isabel Yspalla [Rubricado]" (AHMC ECC 21 f. 673).

35 AHMC ECC 21 f. 664 v.

36 Numerosas piezas de plumas: tocados de plumas de cóndor (condorcopa), pillos de plumas, una arpaya de parina de plumas coloradas, una escarana de plumas amarillas y otras de colores, una tiriquina de plumas de colores, cuatro chicullas de plumas de colores, cinco asangas de plumas, dos sirques, una arpaya de plumas blancas, un sirque de plumas grandes y otro pequeño, dos t'ikas de plumas de colores. También textiles en como una camiseta pintada, otra de grana con pasamano de oro y seda, etc. un toldo de algodón, ocho anaras de cobre para la frente y otras ocho de oro bajo, un rosario, un libro blanco con pergamino, entre otros.

37 Sobre Francisco de Hinojosa véase Sánchez (2017). Era vecino de La Plata y llegó a Cochabamba en 1571 donde tuvo actividades agropecuarias con Francisco de Orellana (puercos y venta y transporte de maíz y harina a Potosí). También había sido designado teniente de corregidor durante el mandato de Barba de Padilla.

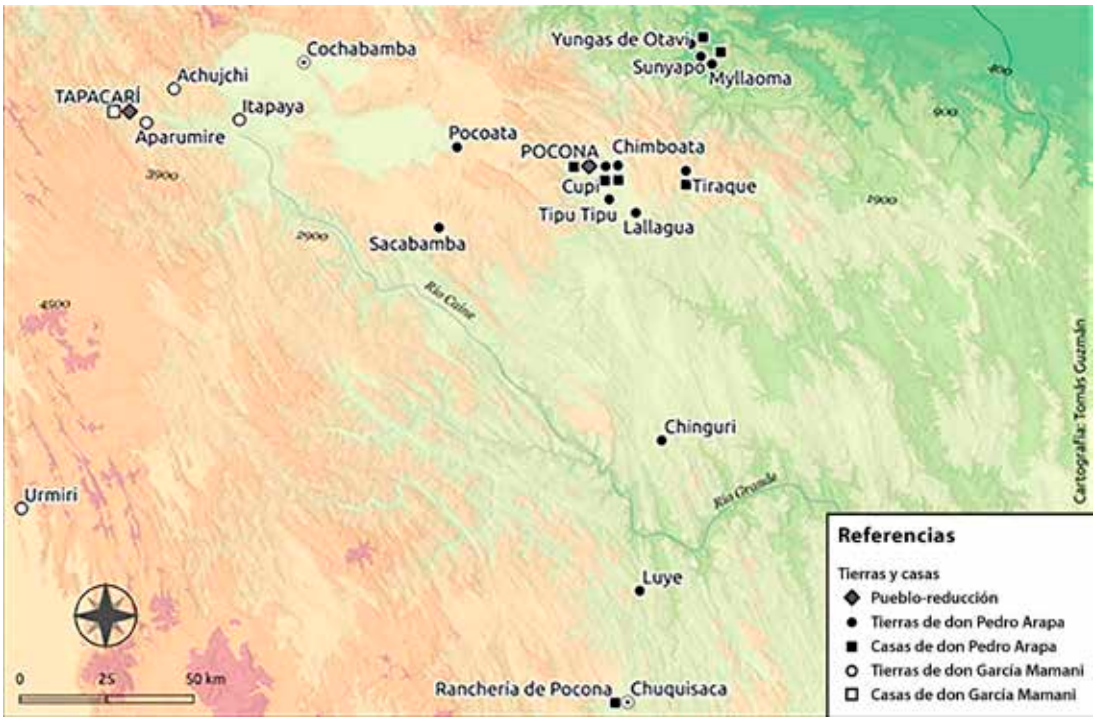
Los litigios iniciados por la élite o indios del común para resolver conflictos por tierras, denunciar excesos tributarios, solicitar privilegios, entre otros asuntos, eran muy comunes dentro del colectivo indígena. Resulta valeroso que una mujer haya tomado la iniciativa de, al menos, aprender a firmar y liderar el proceso en ese contexto ¿A qué se debió esta iniciativa? Se sabe que dos de sus hijos legítimos, entre ellos Cristóbal Tame, el sucesor del cacicazgo, habían fallecido. Indudablemente, doña Isabel Yspalla estaba defendiendo el patrimonio de todos los hijos de don García Mamani, tanto legítimos como ilegítimos. El 9 de agosto de 1575, logró el apoyo del regidor don Juan de Saavedra quien afirmó:

> "…que siendo como esta viuda dice, el corregidor no se entremeta a venderle su hacienda, antes la ampare en ella de suerte que los menores sus hijos no reciban agravio y esto le valga por provisión" (f. 673).

Luego, ordenó a Hinojosa que cumpliera con el reparto tal cual lo había dispuesto don García Mamani en vida, es decir, de acuerdo a los deseos del *mallku* y sus familiares. A pesar de que el *mallku* no sabía leer ni escribir en castellano, dejó sus memorias en un papel porque había comprendido cuáles eran los nuevos caminos para demostrar los derechos de sus hijos y mantener los privilegios de su linaje para legitimar el poder del cacicazgo.

La lucha jurídica concluyó el 16 de enero de 1576, y la familia obtuvo el reconocimiento de sus demandas después de casi cinco años de arduos litigios, lo que permitió llevar a cabo la voluntad de don García Mamani para la distribución de sus bienes.

1. Mapa de Cochabamba en Bolivia.



2. Mapa de Tierras y casas de don García Mamani (Tapacarí) y de don Pedro Arapa (Pocona).

Los *mallku* Qolla en los valles orientales de Cochabamba

Durante la segunda mitad del siglo XVI, don Pedro Arapa ostentaba el cargo de cacique principal de los *mitmaqkuna* Qolla del repartimiento de Pocona, ubicado en la frontera de los valles cochabambinos. Este cargo lo había heredado de su padre don Tomás Caua, y ambos pertenecían a un antiguo linaje de dirigentes que habían gobernado a los colonos Qolla, al menos durante la dominación incaica en la región.

Según la visita a Pocona de 1556, los jefes máximos del repartimiento en esa época eran por un lado don Juan Xaraxuri, gobernador de los Qutas Qullasuyu[38] y a cargo de los Quta/Chuy y grupos dependientes como los Yumu y Rachis (indios de arco y flecha) y por el otro, don Hernando Turumaya, al mando de los *mitmaqkuna*. La organización sociopolítica a cargo de Turumaya contaba a su vez con varios grupos de *mitmaqkuna* llamados Qullasuyu, Kuntisuyu, Chinchaysuyu e Inkas que reflejaba la influencia de las políticas del Tawantinsuyu (Ramírez Valverde 1970).

A ellos se deben agregar los asentamientos de colonos Sura y Qolla que gozaban de cierta autonomía de Turumaya, aunque quedaron sujetos a este líder con posterioridad a la visita debido a la declinación de la población y a su habilidad como intermediario con el estado colonial.

38 MEC 1 Testamento de don Juan Xaraxuri. Gobernaba junto a don Pedro Chirima Quta de la parcialidad de urinsaya y a don Felipe Guaman. Los nombres de las autoridades estaban en algunos casos asociadas con el cargo como por ejemplo Xaraxuri y Turumaya. En este sentido, más tarde fueron nombres de ayllus: ayllu Chirima, ayllu Turumaya y ayllu Xaraxuri (AGN Sala IX 17-1-4).

¿Cuáles eran las tierras de origen de los *mitmaqkun*a Qolla a cargo del linaje de don Tomás Caua? No se sabe a ciencia cierta; tal vez se pudieron desprender de los Qolla del Umasuyu, un colectivo sociopolítico que controlaba las tierras al nordeste del lago Titicaca (actual provincia de Azángaro). Precisamente, uno de los pueblos de esa provincia llamado Arapa (3.840 m) se encontraba a orillas de la laguna homónima y su nombre coincide con el de nuestro cacique[39]. Pero no solo eso, un poco más al este del pueblo Arapa y sobre la misma laguna se encontraba el pueblo Chupa, cuyo nombre también coincide con el de su hijo, don Pedro Chupa. Además, no solo se repiten los nombres Arapa y/o Chupa en los topónimos sino también en los nombres de algunos ayllus y caciques Qolla. Según Thierry Saignes (1985: 111) las autoridades de las mencionadas organizaciones sociopolíticas de altura habían enviado colonos de los ayllus Arapa y Chupa a los valles de Carabaya y al granero cerealero de Larecaja cuyos accesos territoriales más tarde fueron confirmados por el Inca. Pero también, los Qolla de Arapa y Checa, entre otros grupos de esa nación, fueron trasladados por el Inca al centro estatal multiétnico de Millerta y aportaron artesanos que trabajaban telas *qumpi*, plumas y cerámica (Bouysse-Cassagne 1987: 350; Espinoza Soriano 1987: 250; Murra 2002: 290-292). En efecto, don Juan Arapa fue el "hilacata principal de los olleros de Millerta", quienes además hacían ropa fina de vicuña (*qumpi*) a la que adherían las plumas. Un caso que bien pudo haberse replicado en el centro estatal cocalero de Pocona y haber tenido los Qolla asentamientos tal vez anteriores a la última relocalización incaica.

Estos procesos permitirían explicar el motivo de su autonomía respecto del linaje Turumaya aunque esto exige mayor corroboración. No se sabe si durante las primeras décadas coloniales los Qolla de Pocona mantuvieron los vínculos con los Qolla de altura, solo consta que los caciques Qolla Umasuyu de las encomiendas de Francisco de Carvajal (Moho, Guaycho y Carabuco) y Francisco de Villacastín (corregimiento Ayaviri y Cupi) (Julien 2004: 7-13) junto a otros líderes nativos, los acompañaron para buscar y recoger a sus sujetos instalados en Pocona, según la visita señalada (Ramírez Valverde op. cit.).

Los *mitmaqkuna* Qolla estaban alejados del asiento de Pocona e instalados en diferentes poblados llamados Chimboata, Chuquito, Tiputipa y Lallaua y accedían simultáneamente a una serie de recursos diversificados en diferentes pisos o temples como maíz, papas, maní, algodón, ají y coca complementados con ganadería[40]. A su vez, las chacras que explotaba don Tomás y que legó a dos de sus hijos varones se encontraban en diferentes zonas productivas de los valles mesotérmicos como Chimboata (maíz y papas), Copoata (maíz), 4 chacras en Luyes (maní, ají y algodón), una chacra de coca en los valles tórridos y secos de yungas (sin especificar) y depósitos en el asiento de Tiraque donde dos *kukakamayuq* hacían los cestos y encestaban la coca (véase mapas 1 y 2).

39 Thierry Saignes (op. cit.: 151), sostiene que la división de "arriba" de la reducción Hilabaya comprende los ayllus *Arapa*, Capisi, *Chupa*, Sayra, Taraco, Saman, Achachachi. Mas tarde, en el siglo XVII, los ayllus *Arapa y Chupa* (anansaya) fueron reagrupados. Según la probanza de don Francisco Cacassaca (1587), gobernador de Hilabaya y Combaya sostenía que su padre "Paricaua había sido gobernador de esos pueblos nombrado por el Inca". (*ibid*.: 107). Coincidentemente, el padre de don Pedro se llamaba Caua y su esposa Isabel Guampacaua. Según Espinoza Soriano (1987: 245, 259), los incas deportaron a los Qolla durante el proceso de incorporación al *Tawantinsuyu* a largas distancias; sin embargo, algunos enclaves pudieron mantener sus lazos con sus cabeceras. Millerta y Cupi fueron un almacén con ropa fina (*cumbi*), trajes con plumas y cerámica primero de Wayna Qhapaq y luego de Waskar (Espinoza Soriano op. cit.: 255).

40 Chimboata, era un sitio multiétnico donde los caciques Qutas también tenían tierras.

El 19 de mayo de 1556, el visitador Melchor de Horozco (en representación del encomendero) y fray Francisco del Rincón (por las comunidades indígenas) llegaron a Chimboata donde tenía su residencia principal don Tomás Caua junto a su familia y sumaron unos 38 hombres casados y 12 solteros sobre total unas 326 personas. Si bien esta cifra resulta poco significativa, aproximadamente era semejante al de los restantes grupos multiétnicos de Pocona. Antiguamente, su número debió haber sido mayor, pero sin duda la declinación demográfica se debió a las dramáticas luchas en la frontera durante la caída del *Tawantinsuyu,* al regreso de los *mitmaqkuna* multiétnicos a sus tierras de origen, muchas veces buscados y recogidos por sus caciques, o fugados hacia los indios infieles y chiriguanos. Asimismo, y sobre todo por las condiciones laborales o huidas hacia las chacras de españoles en calidad de yanaconas. No obstante, estos números son aproximados. El visitador sospechaba que los caciques habían ocultado indígenas a fin de tributar menos cestos de coca y consideraba que los informes de los franciscanos eran exagerados[41].

Durante la colonia temprana, la frontera de Pocona, Mizque y Totora fue una zona de fuerte interacción multiétnica a la que se sumaron españoles, criollos, mestizos y en menor medida africanos atraídos por las actividades comerciales y agrícolas regionales (chacareros, comerciantes, arrieros, artesanos, ex soldados, etc.) sumados a los funcionarios coloniales y frailes franciscanos (Gutiérrez Brockington 2006; Schramm 2012).

Familias cacicales: don Tomás Caua y su hijo don Pedro

Es claro que durante la mencionada visita de 1556 los pocos franciscanos que inculcaban la doctrina a los indios en Pocona, Totora y Mizque, iniciaron el proceso de catequización y fervientemente alentaron sus causas. Los frailes trataban de protegerlos de sus encomenderos y defenderlos para aliviarles sus cargas y mejorar las condiciones laborales. Tal vez, ese fue el motivo por el cual los indígenas de Pocona habían solicitado que un franciscano los representara durante la visita a cambio de la promesa de la futura celebración de matrimonios cristianos. Esta alianza se cumplió como lo atestigua la visita, los caciques se bautizaron y celebraron su matrimonio cristiano y los frailes denunciaron los abusos laborales en los cocales[42]. Tal fue el caso del *mallku* Qolla, don Tomás Caua (padre de don Pedro Arapa) quien celebró su matrimonio en primeras nupcias con María Guampacaua y más tarde con Catalina Chuquima.

Durante la inspección, se pudo constatar que don Tomás tenía a cargo a tres hijos menores, dos niñas y un varón menor de ocho años; y como era común en esa época, practicaba la poligamia, lo cual se abordará más adelante. Además, en su grupo familiar se incluía a un hijo mayor fruto de su primera esposa, llamado "don Pedro", quien a su vez estaba casado y tenía dos hijos pequeños, una niña y un niño (véase cuadro 4).

41 Los visitadores no habían podido visitar los yungas debido a las dificultades del terreno y del clima. La información la habían obtenido de tres franciscanos, fray de Palencia, fray Francisco Zamora y fray Antonio Calderón, quienes denunciaban las deplorables condiciones laborales en los yungas, especialmente cuando subían la cuesta para depositar las hojas en Tiraque y la severa explotación, la falta de comida y vestido, las continuas lluvias y las enfermedades que habían diezmado también las cosechas. (Ramírez Valverde 1970: 301).

42 En la provincia de valle de Pocona los frailes edificaron cinco casas de doctrina y tenían otra con título de convento, llamado San Francisco de Pocona. A su vez había anexos en Yungas y Arepucho "…de fragosos caminos que si no es a pie, por lodazales pantanos y aguas (por ser tierras de continuas nieblas y pluuias) no es posible entrar…" (Fray Diego de Mendoza, op. cit.: f. 154).

> "En diez y nueve días del mes de mayo y del dicho año [1556] los dichos visitadores …fueron a un pueblo llamado Chinguata [Chim boata] … del qual …es cacique e principal del don Tomas Caba [Caua] de la parcialidad y ayllo de los collas.…la gente que tiene en su casa del qual truxo y son: Quatro mujeres suyas.
>
> Tres muchachos hijos suyos las dos hembras y el uno varón de hedad de ocho anios abaxo según parezio por su aspeto.
> Ansi mismo dixo tener [46-46v] en la dicha casa consigo a don Pedro [Arapa?] hijo suyo e dos mujeres suyas un hijo suyo de hedad de ocho años para abajo [Tomás?]. Otra hija de la misma hedad según parecio por su aspeto…" (Ramírez Valverde 1970: 284-85).

Esta información resulta de gran importancia, ya que permite identificar a "don Pedro" con el cacique don Pedro Arapa quien, según los registros, habría nacido antes de que los señoríos de la Provincia de Charcas pasaran a estar bajo el control español y dieran su obediencia a la Corona (1538). Como hijo de cacique los franciscanos le enseñaron la lengua castellana para poder rezar, bendecir su comida, reunirse en el patio de la iglesia, ir a misa los domingos, entre otras actividades[43].

Siguiendo los pasos de su padre, don Pedro Arapa, también se bautizó y celebró su casamiento conforme a los sacramentos de la iglesia, con una mujer de la nobleza local llamada indistintamente doña Isabel Guayro Caya o doña Isabel Coya, quien usaba el apelativo "doña" como señal de su alto rango. En efecto, era hija de don Francisco Tunquipa (Turikipa) quien junto a otros señores principales charqueños había ofrecido una fuerte resistencia a la invasión española en la batalla de Cochabamba, en 1538[44]. La mención del nombre del padre de su esposa en el testamento, fue una clara referencia al prestigioso rol que este líder había cumplido en el pasado y que, a su vez, le permitía a don Pedro reforzar su liderazgo[45].

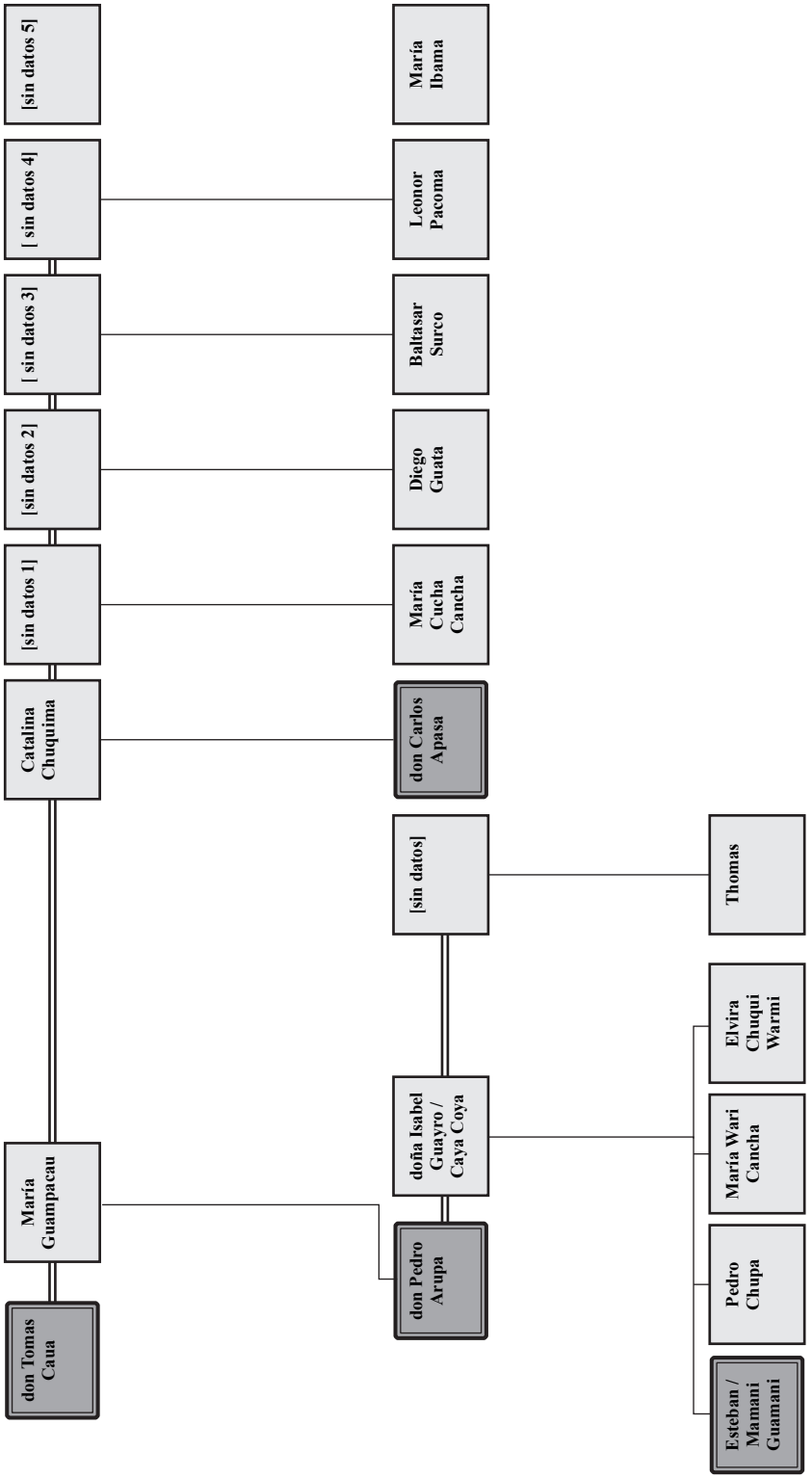
Don Pedro y doña Isabel tuvieron cuatro hijos "legítimos", dos varones nombrados don Esteban Mamani o también Esteban Guamani (Halcón) y don Pedro Chupa y dos mujeres llamadas María Guari Cancha y Elvira Chuqui Guarmi. También tuvo otro hijo cuando era soltero llamado como su padre Tomás que, por ser hijo natural (ambos progenitores eran solteros), tenía mejores posibilidades de heredar que los hijos bastardos. Posiblemente se pueda identificar a Tomás con el "niño" que se constata en la visita de 1556, concebido con una mujer soltera que, en esa época, formaba parte de su grupo familiar (véase cuadro 4).

43 Acorde con la constitución 40 del Primer Concilio Limense (Vargas Ugarte 1951: 33).

44 El testigo Toribio de Alcaraz en la Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara (1583-84) el 7 de diciembre de 1583 dijo que "…Consara fue in indio que fue capitán de los Charcas, y tuvo a su cargo y mandó 10.000 indios y hubo otro de Carcara que se llamaba Tomoroco [sic], los cuales salieron al valle de Cochabamba con Xaraxuri, cacique principal de Pocona y otro Turiquipa y Turumaya a resistir a los españoles y a Gonzalo Pizarro y a los que venían con el….Consara, abuelo del dicho don Fernando, como cabeza y señor principal entró en consejo con los demás caciques y señores y dijo que Xaraxure y Auturumaya y Autunquirpa, con quien este testigo trató muchos años: démosle la obediencia porque no los podremos resistir, y así por obedecer el dicho Consara, abuelo del dicho don Fernando, vinieron todos los indios de esta provincia de paz, y esto responde a la pregunta" (Platt et al. 2006: 890-891).

45 AHMC-MEC 1 f. 5r.

Cuadro 4. Descendencia de don García Mamani



Fuente: AHMC ECC 21 (elaboración propia).

La presencia de hijos bastardos no está mencionada en su grupo familiar, lo cual no significa que no haya tenido un mayor número de mujeres. El desprestigio de la poligamia y el disciplinamiento a nuevas formas matrimoniales se vio incentivado por la intolerancia a las "relaciones malditas" y para ello el Segundo Concilio Limense (1567), influenciado por el rigor del Concilio de Trento, recomendaba expulsar de las casas de los curacas a las indias de servicio sospechosas de concubinato (cap. 71: 121).

Es evidente que don Pedro, al igual que sus padres, vivió en una coyuntura en la que tuvo que adaptarse y asimilar las nuevas prácticas y creencias religiosas debido a la cercana presencia de los franciscanos, sin dejar de lado las tradiciones de sus antepasados. En este sentido, don Pedro adoptó el antiguo asentamiento de Pocona como un nuevo espacio político para vivir con su familia. A pesar de que Chimboata fue el lugar donde nació y se crió junto a su padre, al final de su vida cambió su residencia principal. Arapa dejó su casa en Chimboata para mudarse al pueblo viejo de Pocona, con el fin de estar más cerca del convento franciscano. A la hora de su muerte, todavía vivía en esa antigua casa con huerto en las afueras de Pocona:

> "...estas casas donde el dicho don Pedro solia vivir que están fuera de la traça del pueblo, que son ocho casas, la una de teja dentro de un çercado con una huerta" (AHMC-MEC 1, f. 17r).

Sin embargo, ya tenía asignado dos solares privilegiados en la esquina de la plaza de la reducción y cerca de la iglesia de San Francisco, aunque no pudo ocuparlos debido a su fallecimiento. La plaza precisamente era el lugar donde iban a vivir los señores más importantes del repartimiento y el sitio más apropiado para la celebración de rituales religiosos y seculares.

Don Pedro demostró ser un líder hábil al manejar eficazmente los lazos de reciprocidad al interior del repartimiento, así como también al participar en nuevas actividades mercantiles que le permitían hacer frente a las exigencias coloniales. Se enfocó principalmente en la cría de animales, especialmente en yeguas y carneros de la tierra para su posterior venta o para el transporte de productos como harina, coca o maíz hacia Potosí o La Plata. Contaba con una casa y cuatro galpones en la ranchería de los indios de Pocona situada en La Plata para acopiar la producción, hacer negocios o pleitear y un depósito para la coca en el asiento de Tiraque[46]. Además, poseía un importante hato de 2000 ovejas y cabras. Sumado a esta actividad, también producía grandes cantidades de maíz (Chimboata, Copi, Copoata y Chunguri), papas (Chimboata), coca (yungas), algodón, maní y ají de las chacras de su padre. La venta de estos animales y cultivos fundamentalmente al colectivo hispano, le permitió desarrollar actividades mercantiles que fueron una importante fuente de ingresos para el pago del tributo[47]. Asimismo, complementaba su participación en los mercados con actividades de intercambio o préstamos en productos o pesos corrientes al interior del colectivo andino.

46 Además de la mencionada casa, don Pedro tenía otras ubicadas en diferentes lugares vinculadas a sus actividades agropecuarias complementarias como una casa en Copi, otra en Chimboata, dos casas con huerta en yungas, una casa antigua en las afueras de Pocona con huerto, un solar en la reducción y un huerto en Lallaua.

47 Don Pedro le vendió potros a Cornielles de Adán, Francisco Bonifacio y Antón Ponce; 12 llamas al visitador y maíz y trigo a Hernando Montaño. A su vez Álvarez Meléndez le debía un marco de plata (8 onzas). También don Pedro tenía una deuda de dos potros por el pago de la veintena. Véase el testamento en el anexo.

Asegurando su pasaje al cielo

En la primera mitad del año 1574, don Pedro Arapa, se encontraba gravemente enfermo y próximo a su muerte en su casa ubicada en las afueras del pueblo de Pocona. Por ese motivo, decidió firmar su testamento ante la presencia de tres testigos españoles: Diego Ruiz, Procurador de Causas del Cabildo de la Villa de Oropesa, Juan de Vargas vecino de esa villa, Martín de Briones y Alonso Tarifeño, escribano del cabildo (Urquidi 1971: 81-87)[48]. Además, lo acompañaba el franciscano fray Sebastián de Lezama[49] para iniciar el acto litúrgico que consistía en signarlo con óleo sagrado (sagrada unción de los enfermos) para preparar su encuentro con Dios[50].

En el testamento de don Pedro Arapa se puede apreciar ciertos tópicos que reflejan la influencia franciscana. Esto se refleja en la invocación religiosa que aparece al inicio del documento en la expresión "*Yn Dei Nomine, Amen"*, y en el preámbulo donde el testador expresa su fe "…creyendo firme e catholicamente en todo aquello que cree e tiene la Sancta madre Yglessia de Roma…tomando por abogada la gloriossa reyna de los angeles y a todos los sanctos de la corte del cielo…" (AHMC-MEC 1, f. 1r). Más adelante en las cláusulas dispositivas, el testador proporciona instrucciones sobre su entierro, la celebración de misas y mandas pías. Es posible que los franciscanos de Mizque y Pocona hayan tenido conocimiento de la obra del franciscano fray Alonso de Molina (1569) quien difundió un modelo de testamento inspirado en otras notarías castellanas, tal como se sugiere que lo hacían los frailes en México (Rojas Rabiela et al. 1999; Cline 1988)[51] . No obstante, es probable que los frailes hayan consensuado el contenido de las fórmulas con el escribano de la villa de Oropesa y con el visitador.

De acuerdo con lo dispuesto, don Pedro Arapa fue enterrado en la iglesia de San Francisco, ubicada en la "pampa y plaza" de Pocona[52], en la primera mitad de 1574, posiblemente en el monasterio, ya que la reducción aún no estaba terminada. Allí se celebró una misa cantada de cuerpo presente con velas encendidas para rogar por su alma, seguida de otras veinte misas para asegurar su salvación. Este hecho refleja la opción de don Pedro Arapa, como miembro de la elite, de pertenecer al mundo simbólico de "la iglesia", donde se celebraban los nuevos rituales funerarios. Unos años más tarde, también serían enterrados allí los otros señores principales de Pocona como don Juan Xaraxuri y su hijo y don Pedro Chirima, a diferencia de los indios no

48 Hay poca información sobre Martin de Briones, solo sabemos que tenía tierras con un *yanacona* y que había comprado en almoneda por bajo monto algunos bienes del cacique de Totora, como un capote, varas de lienzo, plumas de guacamaya, un *yunuri* y otras plumillas (del Río 2021). Por su parte, Diego Ruiz, el Procurador de Causas del Cabildo fue nombrado por los regidores y era el representante del cabildo ante otras autoridades superiores.

49 Fray Sebastián de Lezama, natural de Fregenal de la Sierra (Extremadura) fue paje del Marques de Cañete (1556), fue a Chile donde tomó los hábitos en 1560 y después de diez años se ordenó en Lima. Por ser "buena lengua…" pasó a muchas provincias. Su compañero en la doctrina era fray Alonso de Arguello. Fue vicario y visitador del valle de Jauja nombrado después de su estadía en Pocona por don Toribio Alfonso Mogrovejo. Murió en Lima en 1622. (Córdova Salinas 1957 [1651]: 1104-06; fray Laureano de la Cruz O.F.M. 1999 [1653]: 281; fray Diego de Mendoza 1976 [1663]: f. 149).

50 Véase lo declarado en la Constitución 75 del Segundo Concilio Limense (1567-68) (Vargas Ugarte 1951: 192).

51 Fray Alonso de Molina (O.F.M.) "Confesionario Mayo…" [1569]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

52 El 25 de mayo de 1571, "En el pueblo de Pocona. En la pampa y plaza del pueblo al lado de San Francisco aparecieron don Hernando Turumaya, don Pedro Chirima y don Juan Xaraxuri, don Francisco Cota, don Pedro Arapa dicen que han concertado con don Juan de Ortega, barbero y cirujano para que cure a todos los indios del repartimiento…" ANB, EP 2 Gaspar López.

cristianizados del común, que debían ser enterrados en un lugar público del pueblo o del tambo (Ramos 2010, Vargas Ugarte 1951: 122).

Hacer un testamento era una obligación para todo buen cristiano y tenía como finalidad descargar la conciencia de los pecados y facilitar el largo viaje desde una vida terrenal y transitoria hasta la eternidad en el cielo y junto a Dios. Por lo tanto, el testamento fue un instrumento de redención que permitía descargar la conciencia, ejercer la piedad cristiana con los indios pobres y ordenar las mandas pías gestionada por la iglesia. Los religiosos, por su parte, recibían los aportes por la celebración de las misas, honras fúnebres y sepelio y a cambio garantizaban la salvación y la disminución de las penas en el purgatorio.

El testamento y el visitador

El traslado del testamento de don Pedro Arapa se encuentra dentro de un cuerpo notarial más amplio que además incluye el inventario de su patrimonio, efectuado el 24 de septiembre de 1574 después de su fallecimiento, y la venta en almoneda iniciada el 21 de noviembre de ese año (ver anexo). El testamento carece de fecha, aunque está firmado por el *mallku,* los testigos y el escribano, aunque sin rúbricas por ser precisamente un traslado del 24 de julio de 1575 ante el escribano del cabildo de la villa de Oropesa, Juan García. A diferencia de la memoria de don García Mamani, el testamento de don Pedro reflejaba un modelo donde claramente se imponía la tradición legal hispana vigente en esa época.

Es importante destacar que, además del testador, todos los asistentes, es decir, el fraile, los testigos y el escribano pertenecían a la sociedad hispana regional. Aunque los dos albaceas no estuvieron presentes en el momento de redactar el testamento, fueron nombrados para desempeñar esas funciones el visitador y corregidor de Totora, Pocona y Mizque, don Pedro de Quirós Dávila[53] y Pedro de Poveda. Justamente, el visitador ya era conocido en Pocona debido a que en 1573 había realizado el recuento de la población, el nombramiento de autoridades del cabildo indígena y la traza de las calles y cuadras de la reducción.

En contraste con otros grupos de testamentos indígenas de la época y de la misma región, resulta llamativa la ausencia de familiares y la falta de participación de los miembros de la sociedad andina como testigos y albaceas que garantizaran la supervisión del acto, especialmente considerando su alta jerarquía. Una posible explicación para esta ausencia podría ser la influencia del fraile y los funcionarios en la voluntad del testador, quienes podrían haber ejercido presión sobre él para excluir al conjunto de parientes e imponer otras regulaciones de la herencia y sucesión ajenas a la tradición nativa. Además, el deterioro de la salud del testador podría haber sido otro factor que influyó en su decisión de seguir ese modelo de testamento castellano escrito por el escribano del cabildo de la villa de Oropesa.

A continuación de la cabeza del testamento, Arapa describió los bienes que había recibido de su padre y luego su propio patrimonio. También hizo mención del pago de sus deudas, así como del cobro de las de los acreedores, identificando a cada uno y la cantidad adeudada. Además, aludió a los bienes matrimoniales, las mandas pías y finalmente nombró al sucesor del cacicazgo y a sus herederos universales.

53 Don Pedro de Quirós Dávila fue visitador de Mizque, Totora y Pocona en 1573. Asimismo, fue nombrado visitador de la Provincia del Cusco junto a Ordoño de Valencia, en ausencia del capitán Martín García de Loyola.

Es importante destacar que la enumeración patrimonial con mayor cantidad de detalles corresponde al volumen y ubicación de los animales, el nombre y producción de las chacras, sus deudas y sus acreedores y la cantidad de casas *del mallku*. Burns (2011) sostiene precisamente que el modelo toledano se preocupaba por obtener este tipo de información específica, además de averiguar quien llevaba los registros contables de esos bienes (*khipukamayuq),* porque eran los datos más valiosos según el criterio español. En efecto, en un estudio previo sobre el testamento de un *mallku* de Totora y de su detallada almoneda, se pudo apreciar precisamente el gran interés que tenía la sociedad hispano-criolla de la frontera en adquirir el ganado de los caciques en esos remates (del Río 2021).

Sin embargo, a diferencia de estos rubros, don Pedro tenía una enorme cantidad de bienes suntuarios (ver el inventario en el anexo) que, a pesar de su volumen y riqueza, se informaron sucintamente. Para dar algunos ejemplos, se mencionaron "veynte vestidos de cunbi e çinco de avasca" sin ofrecer ninguna información sobre las piezas que incluían esos vestidos (camiseta y mantas), la combinación específica de colores de cada uno de esos conjuntos, sus diseños y tipos de tela, como se describió posteriormente en el inventario. Tampoco se detalló la plumería, solo se mencionaron cuatro petacas medianas con plumas sin especificar los nombres de los adornos ni los tipos de plumas. Tanto los textiles, las plumas y algunos objetos de oro o plata estaban cuidadosamente guardados en petacas, y sin duda fueron tesoros muy apreciados por *el mallku,* aunque figuraban superficialmente en el testamento.

Es interesante observar que este testamento coincide en gran medida con el modelo distribuido por el virrey Toledo en su ordenanza del 6 de noviembre de 1575, con algunas variaciones en el orden de las cláusulas y en el texto de declaración de fe (Toledo 1989 [1575-1580]: 229). A pesar de que este modelo se distribuyó un año después de la fecha de este testamento, lo cierto es que estaba inspirado en los formularios castellanos editados en Salamanca, Granada y Valladolid entre 1538-1565 y se inspiró en leyes de distintos fueros, las Partidas de Alfonso X (Partida 6ta) y en las Leyes de Toro (1505) para abordar especialmente el tema de la herencia, entre otros aspectos (Álvarez Posadilla 1826; Mártir Alario 2012; Rojas Rabiela et al. 1999).

El testamento parece haber sido redactado apresuradamente, ya que, aunque se usaban las fórmulas habituales, estas eran muy concisas y escuetas. Resulta llamativo que en un momento dado el escribano haya utilizado la tercera persona ("tiene") en lugar de la primera ("tengo"), como si don Pedro estuviera incapacitado de hablar o gravemente enfermo en ese momento. Lo más sorprendente es que el *mallku* delegó en los funcionarios la elección del curador y del tutor de sus hijos menores.

Las características mencionadas anteriormente plantean una pregunta crucial ¿Hasta qué punto el *mallku* participó en la elaboración del testamento o siquiera se respetó su voluntad? Dado que es difícil discernir su "voz" en el documento, surge el interrogante sobre el nivel de influencia del visitador. Como es sabido, los visitadores concentraban mucho poder en los ámbitos civil y criminal y no se puede descartar la posibilidad de su manipulación o interferencia en la elaboración del testamento.

Si bien la intervención del visitador estuvo velada por su ausencia al momento de dictar el testamento, sin embargo, se sabe por el testamento de otro *mallku* de Mizque, don Diego Agata, que el visitador estuvo acompañado por un equipo de colaboradores, entre ellos dos testigos,

Joan de Vargas y Diego Ruiz, el escribano público Alonso Tarifeño y el intérprete don Pedro Angara (Mizque), cuando redactó el testamento un año antes (1/7/1573)[54]. Resulta interesante destacar que los nombres de los colaboradores también figuran en el testamento e inventario de los bienes de don Pedro Arapa a pesar de la distancia temporal. Esto sugiere que el visitador pudo haber contado con el mismo equipo de asistentes en ambos casos. De acuerdo a las instrucciones dadas por el virrey Toledo en el Cuzco, los visitadores debían estar acompañados durante la Visita General por un alguacil, un escribano y un intérprete, pero era evidente que el visitador también contaba con un equipo para asistirlo en los testamentos lo que le permitía en cierta forma controlar el texto[55].

La herencia y la sucesión del cargo

Un cambio significativo respecto a la memoria testamentaria de don García Mamani previamente analizada, fue la imposición del sistema castellano de herencia igualitaria entre los hijos legítimos y el sistema de bienes gananciales con la esposa, con el fin de asegurar la continuidad del legado al interior de la familia legítima, fruto del matrimonio sacramental.

A diferencia de lo que sucedió en la memoria del *mallku* de Tapacarí, donde se incumplía la herencia igualitaria y se incluía a los hijos bastardos entre sus herederos, en el caso del sistema usado por don Pedro Arapa solo los hijos legítimos fueron considerados "herederos universales" (herederos forzosos), y debían recibir la herencia en partes iguales, tanto los hijos varones como las mujeres. Mientras que los hijos naturales solo podían recibir la herencia en caso de no haber hijos legítimos, los bastardos no tenían derecho a heredar debido a la penalización del adulterio, la bigamia y el incesto. Don García Mamani y don Pedro Arapa fueron dos líderes contemporáneos, pero ambos representan dos modelos sucesorios diferentes debido a la influencia de las reformas toledanas que comenzaron a impactar con fuerza a partir de 1573, es decir con posterioridad a la muerte del primero.

En realidad, la distribución de la herencia entre los hijos comenzaba después de retirar la dote de la viuda, pagar las deudas, las mandas pías, misas, sepultura y otras obligaciones, las cuales no podían superar 1/5 del legado. A pesar de la supuesta igualdad jurídica entre los hijos legítimos, el testador tenía la facultad de mejorar el patrimonio de alguno de ellos al sumarle el 1/3 (de los 4/5 restantes). No obstante, en el testamento de Arapa no se realizó ninguna distribución o asignación de bienes ni se mejoró el legado de algún hijo legítimo. Aunque los hijos ilegítimos no tenían derecho a la herencia, se favoreció a sus cuatro hermanos bastardos con una porción menor de su patrimonio (ovejas de castilla y yeguas) posiblemente tomada del 1/5 de libre disposición. Asimismo, se favoreció a su hijo "natural":

> "Declaro que tengo un hijo natural que se llama Thomas, el cual ha tomado de mis bienes más parte de la que de derecho, le podía dar, mando que no se le pida nada" (AHMC-MEC 1, f. 6v).

54 El albacea y los testigos de don Diego Agata, al igual que en el caso de don Pedro, pertenecían a la sociedad hispano-criolla, sin intervención de los miembros del repartimiento. Por otro lado, don Diego Agata no entendía el castellano ni sabia firmar "…yo no se escribir y pido al muy magnífico señor Pedro Quirós de Dávila…decrete justicia para su validación…". AHMC-MEC 1 Testamento de don Diego Agata (véase el testamento en este número).

55 Ordenanza del 9/9/1571 (AGN Sala IX 17-2-5).

Sin duda, la herencia igualitaria fue una imposición ajena al mundo andino tradicional y llevó a reducir la importancia del linaje al reforzar la familia conyugal. Asimismo, tuvo importantes consecuencias en el patrimonio de los sucesores de los cacicazgos (Álvarez Posadilla 1826: 127-12, Ley de Toro XVI y XVII). En efecto, el hijo "mayor" de don Pedro Arapa llamado don Esteban Mamani/Guamani fue designado como su sucesor del cacicazgo "a quien de derecho le viene el señorío delos yndios" para que "me subceda en el dicho princypalazgo como mi hijo 'legitimo'" según el derecho de primogenitura. Como Esteban era menor de edad, el cargo pasó provisoriamente a don Carlos Apaza, hermano "legítimo" de don Pedro y quien debía ejercer como gobernador hasta que Esteban fuera mayor de edad. Esta práctica sucesoria (generacional), era bastante común en la época y fue tolerada, aunque no libre de conflictos (Rostworowski 1983).

Al ser la herencia igualitaria, don Esteban, careció de cualquier privilegio particular, más allá del cargo mismo, para recibir una porción mayor de la herencia paterna o inclusive la proveniente de generaciones anteriores. Por el contrario, debía repartir el legado con sus hermanos, especialmente aquellos bienes de fuerte carga simbólica que reforzaban su legitimidad y fortalecían el desempeño del cargo.

En contraposición a su hijo, don Pedro gozó del privilegio de disfrutar de la totalidad del patrimonio heredado de su padre, el *mallku* don Tomás Caua, durante toda su vida. Estos bienes estaban compuestos por diez vestidos de *qumpi* (manta y camiseta), un pillo de plata, dos pares de cocos de plata, un *chinico* de oro y diversas chacras con recursos complementarios que le permitieron reforzar su poder y autoridad su el cargo. Sin embargo, al final de sus días, y debido a las nuevas normativas, don Pedro se vio obligado a dividirlos en dos partes iguales con su hermano don Carlos Apasa quien recibió la otra mitad.

> "…la mytad de los bienes que yo uve del dicho mi padre, asi rayzes como muebles, porque de derecho son suyos por no aver rescybido ninguna parte de los dichos bienes" (AHMC-MEC 1, f. 7r).

El caso de don Esteban plantea la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias que tuvo la imposición del sistema hereditario castellano en el mundo andino tradicional. En el contexto del nuevo mundo toled ano, don Esteban no tuvo la misma suerte que su padre, ya que no solo tuvo que compartir la herencia de don Pedro con sus hermanos, sino que también recibió solo una cuarta parte de la mitad del legado de su ancestro, don Tomás Caua, mientras que la otra mitad correspondía a don Carlos Apasa. Esta división redujo su capacidad para mantener y concentrar el poder de sus ancestros y dejándolo sin el conjunto de insignias de autoridad necesarias para legitimar su cargo. Además, el hecho de que su padre no haya proporcionado información detallada sobre la distribución de sus propios "atributos del señor" como las trompetas de plata, las camisetas ajedrezadas y tejidos finos, los tocados, brazaletes y adornos de plumería, algunos de ellos cascabeles de víboras, *aquillas* para brindar con chicha, orejeras, *chipanas* de oro y de plata, etc. entre sus cuatro hijos legítimos y no haya mencionado la posibilidad de una mejora para Esteban, acentuó la debilidad del poder cacical y sus privilegios simbólicos.

Tras la muerte del testador, otro paso crucial consistió en declarar los bienes dotales aportados por la viuda para retirarlos de la herencia. También era muy importante declarar los bienes

incrementados durante el matrimonio, como en el caso de don Pedro, quien sumó nuevas chacras, animales y casas (ver testamento en el anexo).

> "…lo qual mando a la dicha mi muger la parte que de derecho le viene como bienes avidos multiplicados e mexorados durante el tiempo del matrymonio" (AHMC-MEC 1, f. 6r).

Es decir, ordenó que su esposa recibiera la parte que le correspondía como bienes gananciales. A diferencia de otras viudas, como la de don García Mamani o la de don Pedro Xauxa de Totora, doña Isabel Guayro Caya/Coya no negoció ningún aspecto de la sucesión ni desempeñó un rol activo en la protección y preservación de la memoria de su esposo. En contraposición, se puede observar una fuerte influencia de los funcionarios en este proceso.

El inventario y la almoneda

Aunque el visitador no participó en la redacción del testamento, su presencia en Pocona fue de gran valor para la administración de los bienes de don Pedro tras su fallecimiento. El 24 de julio de 1574, el visitador llegó a Pocona para anunciar la muerte de don Pedro y presentar el inventario de los bienes, sin aclarar quien lo había efectuado. Durante la semana siguiente, llevó a cabo varias acciones importantes. Dos días después del anuncio, en la casa de don Pedro y con la presencia de testigos y del intérprete don Pedro Angara, el visitador ordenó que la viuda, doña Ysabel Coya, declarara bajo juramento si su esposo tenía otros bienes y ella mencionó solamente tres yuntas de bueyes con sus arados. Posteriormente, en la misma la casa, el visitador concretó el reparto de los bienes de don Tomás Caua entre don Carlos Apasa y los herederos de don Pedro Arapa.

Por último, el día 28 de julio, el visitador envió a Pedro Marquina para contar el número de ovejas de castilla y de la tierra, yeguas, puercos y cabras, quien regresó al día siguiente con el informe. Aunque oficialmente no se los mencionaban, es posible que Marquina haya recabado la información de los *khipukamayuq*, pero lo cierto es que esa actividad ya no estuvo en manos de la sociedad andina. La tarea del visitador concluyó rápidamente el 1 de agosto, cuando declinó el albaceazgo en favor de Pedro de Poveda debido a que tenía que atender otras obligaciones, como la terminación de la reducción en Pocona y proveer lo necesario para la campaña del virrey Toledo contra los chiriguanos.

En conclusión, aunque el visitador no estuvo presente durante la redacción del testamento, pero la presencia de su equipo y sus acciones posteriores fueron determinantes en la administración y sucesión de los bienes de don Pedro.

Si bien como ya hemos dicho, el testamento de Arapa fue breve y ajeno a la tradición andina, el inventario de bienes proporciona una mejor comprensión del contexto cultural en el que se desenvolvía el *mallku* y su familia. En su ajuar, todavía conservaba una gran cantidad de trajes (camisetas y mantas) lujosos de *qumpi*, detallados por pares según los colores y las telas, así como tocados de pluma y adornos de plata y oro que lo remitían al tiempo del inka. También poseía ropa europea, nuevas herramientas, una espada, botijas de vino e incluso los Oficios de

San Ambrosio y un rosario de oro con su cadena, que posiblemente fueron regalados por los franciscanos[56].

Este conjunto de piezas revela que don Pedro era un verdadero mediador entre su comunidad y los frailes franciscanos o los funcionarios de la Corona, en el nuevo mundo colonial que se estaba formando en la frontera.

Cuatro meses después de efectuar el inventario, el visitador regresó a la casa de don Pedro en Pocona para entregar los bienes del difunto al tutor y curador de los menores, Hernando Montaño. Desde 1571, Montaño era el administrador de los hatos de la comunidad y a partir del fallecimiento de Arapa, asumió la responsabilidad de administrar las chacras y el ganado de los niños y cobrar y pagar las deudas del difunto.

El visitador también inició la almoneda y por ese motivo, se reunieron dos veces en la plaza de Pocona para llevarla a cabo. La venta de bienes en almoneda pública era una práctica común en la época colonial y se realizaba con el fin de liquidar los bienes de una persona fallecida, para distribuir su patrimonio entre los herederos o acreedores. En el caso de don Pedro, la subasta se llevó a cabo para pagar las deudas del difunto o para que lo administre el curador de los menores. A fines de noviembre de 1574, después de la celebración de una misa y por voz del pregonero Francisco, se remató una mula al cacique don Hernando Turumaya por ciento cincuenta pesos de plata corriente y, dos meses después, en la misma plaza, se hizo de público conocimiento la venta de una casa, cancha y rancherías en el asiento de Tiraque. Francisco Corzo las compró por sesenta pesos corrientes después de varias pujas. Finalmente, seis meses después, el albacea Pedro de Poveda remató un caballo a Francisco de Morales por veinte pesos corrientes. Sin duda, el volumen de los bienes vendidos en almoneda pública del *mallku* de Totora fue mayor que el de don Pedro, posiblemente porque en esta ocasión los bienes estaban en manos del curador. Pero en ambos casos se observa el interés por las tierras, el ganado y los depósitos en los cocales (del Rio 2021).

Aunque no se sabe que ocurrió con los bienes administrados por Hernando Montaño y el resultado de su gestión, la exclusión de los miembros de la elite y los familiares de los procedimientos testamentarios que se han analizado, abre muchos interrogantes sobre el destino y circulación de los bienes del testador.

Palabras finales

Después de un detallado análisis de la memoria testamentaria de don García Mamani (1571) y el testamento de don Pedro Arapa (1574), se pueden extraer conclusiones significativas sobre la transmisión de la herencia en la sociedad andina colonial y su relación con el modelo jurídico castellano.

En el testamento de don García Mamani, se destaca la importancia de la voz del *mallku* interpretada y escrita en castellano por un "escribiente" indígena y expresa la preocupación de

56 Los Oficios de San Ambrosio, fue una obra escrita por San Ambrosio, obispo de Milán en el siglo IV y uno de los Padres de la Iglesia. La obra trata sobre aspectos éticos y morales de los cristianos en la vida cotidiana y era una guía de comportamiento. Posiblemente, la usaban los frailes en su labor pastoral. Por otro lado, se sabe que don Juan Xaraxuri tenía una viña en Xulpe.

este prestigioso señor andino por mantener la autoridad y legitimidad del heredero del gobierno de la parcialidad anansaya, resguardando así el poder de la institución cacical.

Aunque es evidente la existencia de la desigualdad de género en la distribución de sus bienes debido a la práctica de residencia patrilocal que llevaba a las hijas mujeres a vivir en el hogar de su esposo, en este caso, el criterio hispano de ilegitimidad de nacimiento no se utilizó para el reparto de bienes. Si bien la categorización de los hijos en legítimos, naturales y bastardos fue difundida por la legislación eclesiástica y el derecho castellano, en la práctica no tuvo gran impacto en la distribución de los bienes de don García Mamani. De hecho, a pesar de la prohibición, sus hijos bastardos y naturales también recibieron parte de sus bienes.

En cuanto a la división de su patrimonio entre sus hijos, tampoco tuvo impacto en la herencia del sucesor del cacicazgo ya que el reparto no fue igualitario. En consecuencia, el hijo legítimo recibió la mayor cantidad de bienes, tanto suntuarios como no suntuarios mientras que, el mayor de los hijos bastardos ocupó el siguiente lugar en jerarquía y cantidad patrimonial tal vez para ocupar el cargo en caso de muerte del heredero principal.

Además, la presencia de prácticas poligámicas, explícitamente mencionadas en el testamento y toleradas por los frailes, así como la ausencia de bienes gananciales contrastan notablemente con el segundo caso.

Es importante subrayar que la tolerancia a estas prácticas sucesorias comenzó a cambiar radicalmente con las transformaciones implementadas durante el gobierno del virrey Toledo, a partir del cual se difundió el modelo igualitario y la invisibilidad de los hijos bastardos en los testamentos del colectivo andino, ocultos muchas veces bajo la categoría de “hijos naturales”.

Por su parte, el testamento de don Pedro Arapa, redactado por un escribano del Cabildo de la villa de Oropesa acorde a los formularios castellanos vigentes en la época e incentivado por el visitador toledano, refleja el silenciamiento de la voz del *mallku*, de su parentela y de su comunidad. La clara influencia del modelo familiar europeo se observa en el sistema de herencia igualitaria de género y en la discriminación de los posibles hijos ilegítimos con el fin de cristianizar y lograr el “buen gobierno” de la población indígena. A diferencia de otros testamentos cacicales de la época, el documento omite las evidencias de las prácticas poligámicas, lo que no significa que no hayan existido. Tan solo se destaca el matrimonio cristiano del *mallku* y el de su padre, celebrado en dos oportunidades (matrimonio legítimo serial). Evidentemente, la exclusión de la herencia de cinco hijos del señor Qolla, don Tomás Caua, fruto de sus relaciones extramatrimoniales sugiere la existencia de prácticas poligámicas que fueron invisibilizadas tanto en el documento como en el expediente posterior.

Es importante señalar que el testamento de don Pedro Arapa, como autoridad étnica postoledana, muestra una herencia igualitaria entre los hijos legítimos, a la que se añadió una mejora del quinto de libre disposición, para el hijo natural y los hermanos bastardos del *mallku.*

Sin embargo, no se menciona la distribución de los bienes al interior del grupo de hijos legítimos ni se especifica una posible mejora para el sucesor del cacicazgo. Esta omisión podría deberse a la escasa injerencia del *mallku* en su testamento y a los formatos notariales castellanos, aunque

también refleja las intenciones del visitador de evitar la concentración de bienes de prestigio en su hijo, el sucesor del cacicazgo, a fin de limitar la autoridad y el poder cacical.

Don Pedro disfrutó de todos los "atributos del señor" legados por sus ancestros y necesarios para enfrentar sus obligaciones de redistribución festiva y otras actividades prestigiosas. Al final de sus días, se vio obligado a enfrentar el surgimiento de una nueva sociedad colonial bajo la influencia de las medidas implementadas por el virrey. En este sentido debió buscar nuevos ingresos a través de actividades mercantiles, incrementar su patrimonio (chacras y animales) y revalorizar su papel de mediador y también limitar la herencia al sucesor. En cambio, a su hijo le tocará enfrentar las severas exigencias coloniales, el fin del auge de la coca y la disminución demográfica y buscar nuevas bases de legitimidad.

El análisis del primer testamento también revela la importancia de la lucha jurídica de la elite andina y sus familiares para preservar la memoria y el patrimonio cacical dentro de la comunidad. Asimismo, refleja la resistencia indígena en el contexto colonial, ya que batallaron con éxito contra la presión sucesiva de tres corregidores que intentaron imponer el sistema jurídico castellano y la venta en almoneda de los bienes muebles inventariados, los cuales podían pasar a manos de beneficiarios no indígenas y dispersarse fuera del linaje y de la comunidad.

En contraste, la familia de don Pedro Arapa aceptó la herencia igualitaria que perjudicaba al sucesor, y toleró la presencia de un miembro inferior de la sociedad hispano-criolla local, el curador, que no sabía leer ni escribir, pero que debía estar a cargo de la gestión del reparto patrimonial hasta la mayoría de edad de los menores.

Aunque ambos testamentos son contemporáneos, el litigio emprendido por la elite cacical y la familia de don García Mamani demoró la resolución del conflicto a favor de la familia del testador durante casi cinco años, mientras que en el caso de don Pedro Arapa el procedimiento, que incluía el inventario y la almoneda, se llevó a cabo en tan solo seis meses. Esto se debió probablemente no solo a la influencia del visitador toledano, sino también a la adaptación a la nueva coyuntura colonial.

García Mamani murió rodeado de familiares y miembros de la sociedad de Tapacarí que perseveraron por su legado, mientras que don Pedro Arapa murió tan solo acompañado por miembros de la sociedad no andina como un fraile, albaceas, testigos y un escribano quienes, al menos acallaron su voz y la de su familia.

En este sentido, los testamentos cacicales son documentos valiosos que muestran la complejidad y diversidad de respuestas de las sociedades andino-coloniales, en las que pervivían simultáneamente prácticas indígenas y castellanas, y desarrollaron formas híbridas de expresión y de resistencia cultural en un contexto de dominación asimétrica y de transformación cultural.

Anexo Documental

AHMC-ECC 21 1572/1669 (ff. 340r-343v)

MEMORIA TESTAMENTARIA DE DON GARCIA MAMANI[57]

(7/9/1571)

[f. 340r] Memorias de las haziendas que tengo y los Reparto amis hijos y amis hijas es [sic] los siguientes:

Testamento de don Garcia
[Al margen: entregose todo eso a Ysabel madre del dicho Christobal hijo de don Garcia]

- Primeramente le de [agregado: a] mi hijo legetimo Christoval Tami una anota de plata[58] y mas una anara de oro[59] y mas una [testado] colque perco[60] y mas una hacha [testado] de sequita[61] y mas una a [testado] narana de oro [agregado: de mi padre] y mas una hacha de sequita de [testado: su] mi padre y mas ochenta camisas de plata de tola[62] y mas mil [en blanco] de chipe[63] y mas una esqui [testado e intercalado: so] de oro[64] y mas dos chucos y mas dos pillos y mas veinteseis pillos de plata[65] y mas una [testado] pieza de aquilla de plata [intercalado: grantes] [66]y mas una aquilli [intercalado: chiquita] de plata y mas una jaro de plata[67] y mas una vico de limpe[68] y mas dos cami [testado] sitas de castilla colorado y mas una camisita de azul[69] y mas una manta de co [testado] lorado y mas una manta de paño y mas una sonbrero y mas una saraguaylla de colorado y mas [agregado: una] saraguaylla de algodón y mas una paño de manos labrado y mas dos

57 Esta memoria testamentaria fue publicada por Mercedes del Río (1990: 108-113). En esta oportunidad no se ha modernizado la transcripción. Fue escrita por el "escribiente" Lucas Anaco aunque es posible que haya intervenido otro escribiente de la comunidad en la parte final del documento.

58 En el inventario solicitado por el corregidor Sebastián Barba de Padilla en 1574 y escrita por el escribano Pedro de Gálvez (en adelante Inv. 1574) se aclaran muchos términos. *Anuta*: es una patena grande de plata.

59 *Anarana*: los indios se la ponen en la frente (Inv. 1574).

60 *Colque Perco*: torzal que ponen al cabo de un hacha (Inv. 1574).

61 *Hacha de sequita*: dicen que es de cobre (Inv. 1574).

62 Las *camisas de plata de tola*: son ochenta y cuatro estampas o tolas de plata grandes más grandes que la palma de la mano (Inv. 1574).

63 *Estampas de Chipe*: son unas estampas pequeñas que se ponen en la camiseta. (Inv. 1574).

64 *Esquiso de oro*: los indios se los ponen por medallas (Inv. 1574).

65 Según Lucas Anaco eran estampas que se ponen en el *pillo* (Inv. 1574).

66 *Aquillas*: son cocos grandes de plata y están pintados con unos leones y están marcados (Inv. 1574).

67 Jaro de plata: jarro de plata con asa (Inv. 1574).

68 *Vitco o Vico de limpe*: mate grande en que se echa el *aswa* (chicha) que tiene por el pie unos caños por donde sale el *aswa* (Inv. 1574).

69 La camiseta de paño azul tiene una guarnición en el ruedo, nueve hileras de estampas redondas de plata (Inv. 1574).

piesas de botas y mas dos piesas de espuelas y mas una escrivanias y mas [testado y agregado: tres] mantas de abasca y mas [testado] siete camisas de abasca y mas una silla de estraveto y mas un freno y un almohasa[70] y mas veinte [agregado: quatro] plumas de bacamayos y mas cinquenta lazos y mas una urcoñe y mas una caxa de lansecta y mas una mula que yo tengo le mando al dicho al dicho mi hijo christobal ensillada y enfrenada o se benda luego y se le de el dinero della.

- [Al margen: entregose todo esto a su madre Juana Ocharme madre del susodicho].
- Yten se le de a mi hijo bastarte Martin Aviri una piesa de aquilla de plata y mas una camisita de paro [sic] colorado y mas una manta de quecho y mas una manta [intercalado: de churi] y mas tres mantas de abascas y mas una choco y un pillo y mas seis plumas de guacamayo y mas un sombrero y mas una silla de estreveto y mas treynta y un lazo[71] y mas un urcoñe.

  [f. 340v] [Al margen: entregose a su madre Juana Ocharme todo esto]
- Yten le de a mi hijo Jeronimo Caçilla bastarte al hermano de [testado e intercalad Martin]

  Aviri una jarrilo de plata y mas una chuco y mas [testado: quatro plumas de gua] una camisita de colorado de paños de castilla.

  [Al margen: entregose a Ines Quisuma madre de Hernando]
- Yten le de a mi hijo Hernando Yocra bastarde una camisita de hampara [testado] negra y mas una una [sic] chuco y mas [testado: diez] catorze pillos de plata y mas quatro plumas de guacamayos de churi y mas una manta de abasca y mas una camisita de abasca.
- [Al margen: entregose esto a Madalena Anarme madre del dicho]
- Yten le de a mi hijo Bartolomi Canauiri bastarde una [testado] pieza de jaro de plata y mas una manta de quello y mas una camisita de azul panos de castilla y mas una chuco y mas un pillo y mas seis plumas colorados de guacamayos [testado: y mas un sombrero] y mas tres mantas de abascas y mas un camisita de abasca.
- [Al margen: entregose a Madalena Coama madre]
- Yten le de a Francisco Lampara bastarde una manta de abasca y mas dos camisitas de abascas.
- [Al margen: entregose a su madre]
- Yten le de a mi hija Luysa Urcori bastarde una manta de abasca y mas una camisita de abasca.
- [Al margen: llevolas el padre para dallas a los pobres]
- Yten le de para los pobres yndios dos camisitas de abascas y mas una manta de abascas

[f. 341r] Memoria de la plata corriente que yo devo [tachado: que deben a mi don Garcia y corregido] a personas particulares[72]:

70 *Almohaza:* Instrumento usado para limpiar las caballerías, que se compone de una chapa de hierro con cuatro o cinco serrezuelas de dientes menudos y romos y de un mango de madera o un asa. (DLE: consulta 3/3/2023).

71 *Lazos*: Son cordeles de cabuya muy delgados para arrear vicuñas y guanacos. *Urcoñe:* cordeles para arrear guanacos (Inv. 1574).

72 Las parcialidades y ayllus de Tapacarí eran las siguientes: a) Parcialidad Anansaya: seis ayllus: Chillaua, Cavalli, Cupilivi, Tami, Piccho, Sulca y b) Parcialidad Urinsaya: siete ayllus: Collana, Catasa, Sulca Supo, Guancané, Cuchire, Tancanica y Sulca Amaru.

- A don Alonso Collorana del ayllu [testado] de Tame devo diez pesos y medio que los devo para los indios de su ayllo a quien se an de pagar de mis bienes.
- Al dicho don Alonso debo asi mesmo otros doce pesos corrientes.
- A Francisco Ochasara difunto del dicho ayllo debo otros diez y seis los quales se an de pagar a sus herederos de mis bienes.
- A don Francisco Taca del ayllo de Suylca [sic] debo nueve pesos mando que se le paguen de mis bienes.
- A Ysabel Llacchi debo dos pesos mando que se le paguen de mis bienes y mas le mando a la dicha dos bellones de lana.
- Yten debo a don Jeronimo Chiriguana ochenta pesos.
- A Miguel Martinez debo beinte pesos.
- A don Carlos Aribiri debo beynte pesos.

Memoria de la plata corriente que me deben a mi don Garcia Mamani particulares los quales pesos mando y es mi voluntad que los cobre Miguel Martinez.

- [Al margen: 10 pesos] don Martin Ochani cazique de Paria me debe diez pesos que le preste en Chuquisaca.
- [Al margen: 82 pesos] don Juan Toco cazique de Tapacari me debe ochenta y dos pesos los quarenta y dos que le dio Ala del ayllu de Libi que me los tenia y los quarenta que le dio en mi nombre don Martin Ochani.
- [Al margen: 30 pesos] don Jimon Yauca del ayllu de Catasa me debe treynta pesos.
- [Al margen: 36 pesos] Miguel [intercalado: Achacata] cazique de Sipesipe me debe treynta y seis pesos.
- [Al margen: 30 pesos] don Garcia Casilla del ayllo Tame me debe treynta pesos.
- [Al margen: 40 pesos] el dicho don Garcia me debe otros quarenta pesos corrientes los quales pagara de oy en seis meses.
- [Al margen: 1 peso 4 tomines] Martin Cayo del ayllo Piccho debe un peso 4 tomines.
- [Al margen: 32 pesos] Yten don Carlos Chinosi del ayllo de Tame me debe treynta y dos pesos que me los guarda en su poder.
- [Al margen: total 261 pesos 4 tomines].
- [f. 341v][[Al margen: 60 pesos]
- Baltasar Aribiri del ayllo de Picho me debe sesenta pesos que me los tiene en guarda los quales pagara de oy en un año.
- [Al margen: ojo]. Pedro de Castro hijo del licenciado Castro me debe un caballo que le preste que me costo setenta pesos.
- [Al margen: 10 pesos]. Yten a Agustin Pirca del ayllo de Guancane me debe diez pesos.
- [Al margen: 40 pesos]. Yten Gomez yanacona que fue de Gomez de Solis me debe quarenta pesos.
- [Al margen: 2 pesos]. Alonso platero me debe dos pesos.
- [Al margen: 373 pesos 4 tomines].
- Martin Yucrura del ayllo de Picho me debe quatro cientos pesos que me tiene en guarda y deposito.
- Diego Quispia del ayllo de Sulca me debe ducientos pesos que me tiene en guarda y deposito.

- De estos pesos mando se repartan de la siguiente manera:

- A Christobal mi hijo ligitimo mando se le den en siendo de edad ciento y sesenta pesos A tres hermanas suyas mis hijas ligitimas mando que seles de a Ysabel Anarmi cinquenta pesos - a Maria Canama treynta pesos – a Ynes Caharmi diez pesos.
- A Martin Abiri mi hijo bastardo que ube en Juana Ocharmi le mando dar ciento y diez pesos.
- A Jeronimo Casilla mi hijo hermano del dicho Martin Abiri ochenta pesos mando se le paguen de mis vienes.
- A Bartolome Canabiri mi hijo bastardo que ube en Madalena Anarmi mando se le den cien pesos.
- A Marcos Chaquile hermano del dicho Bartolome mando se le den cincuenta pesos.
- A Francisco Lampara mi hijo bastardo que ube en Madalena Coama mando que se le den ciento y beynte pesos
- A Hernando Yucura hijo bastardo mio que ube en Ynes Quisoma mando se le den cinquenta pesos
- A Maria Titima mi hija que ube en Ynes Caharme mando se le den quarenta pesos.
- A Juana Cayoma que ube en Ynes Quisuma le mando diez pesos.
- A Luysa Urcuri mi hija que ube en Ysabel Pacsima le mando treynta pesos.
- [f. 342 v] Yten declaro que tengo quarenta bacas las quales quiero que sesten ansi proyndibisas para las necesidades que se les ofrezcan a los dichos mis hijos para con ellas alquilar indios para sus chacaras digo con la carne dellas.
- Yten declaro que tengo setenta cabeças de cabras las quales mando se repartan entre mis yanaconas por lo que les soy a cargo y por descargo de mi conçiençia.
- Yten declaro que tengo quatro yuntas de bueyes los quales tienen sus adreços de rejas y yugos y todo lo necesario los quales tenga en su poder don Jeronimo mi hermano para que con ellos se benefiçien las chacaras de mis hijos hasta que ellos sean de edad para lo poder hazer y después se repartirán entre ellos.
- Yten tengo tres novillos los quales después que yo muera mando que los maten y los repartan entre los yndios pobres del pueblo.
- Yten declaro que tengo quatro çientas y siete cabeças de ovejas de la tierra chicos y grandes que sentienden con las crías que tienen los quales están en la puna.
- Yten declaro que tengo çien carneros de la tierra.

- Las quales quatro çientas y siete ovejas mando que se repartan en esta manera:

- a Christobal [intercalado Tame] mi hijo lexitimo çien cabeças de las dichas obejas chicas y grandes.
- a las tres hermanas de Christobal mis hijas lexitimas mando a Ynes Caharme diez obejas y a Ysabel Anarme beynte cabeças y a Maria Canama diez obejas chicas y grandes.
- a Martin Abiri mi hijo bastardo le mando çinquenta obejas chicas y grandes.
- a Jeronimo Casilla mi hijo bastardo treynta obejas.
- Bartolome Canabiri mi hijo bastardo treynta obejas chicas y grandes
- a Marcos Chaquila mi hijo bastardo le mando treynta obejas chicas y grandes

- [f. 342r] a Francisco Lamparami hijo bastardo le mando treynta obejas chicas y grandes.
- a Hernando Yucura mi hijo bastardo le mando beynte obejas chicas y grandes.
- a Maria Titima mi hija bastarda le mando beynte obejas chicas y grandes.
- a Leonor Pacoma le mando çinco obejas.
- a Juana Cayoma le mando çinco obejas.
- a Luysa Hurcury le mando veynte ovejas.
- a Maria Ybama le mando cinco ovejas. [agregado: las quales confieso ser mis hijas bastardas]
- A Juan Cayo criado mio le mando quatro ovejas.
- A Cayoma yndia vieja le mando dos ovejas y un carnero.
- A Maria Taquima yndia vieja le mando un carnero y una obeja
- A Bilca yndio viejo le soy a cargo una obeja mando que se la paguen le den otra por ella [sic].

- Yten quiero y es mi boluntad que si dios fuere servido de llebarme desta presente vida mi cuerpo sea sepultado en la capilla mayor de la iglesia deste pueblo de Tapacari.
- Yten quiero y es mi voluntad que el vicario desta dicha yglesia fray Francisco Bezerra diga por mi anima nuebe misas y de mis vienes se le pague la limosna dellas.
- Yten declaro que en Potusi tengo y me deben seisçientos pesos de maiz y harina que enbiado alla los quales quiero que los cobre don Jeronimo mi hermano quien conoze quien los debe y dellos de quarenta pesos a fray Francisco Bezerra vicario de Tapacari para que diga veynte misas y en su ausençia al que fuere vicario y de los demas pesos mando los tenga y guarde el dicho don Jeronimo en su poder hasta que mis hijos sean de hedad y después se los reparta a ellos como fuere su voluntad entiendese conforme a derecho y a justicia y sean para mis hijos lexitimos y no para los demas.
- [f. 343r] Yten declaro que tengo quatro yeguas grandes las quales se den a mis hijos lexitimos.
- Yten tengo una chacara en Torpa ques de los indios de Orellana.
- Yten en Ytapaya tengo dos chacaras que dicen Cocaraya y la otra de Garcia Chiriguanca para que se le restituya – [agregado: la primera se dará a mi hijo lexitimo].
- Yten tengo dos [testado: hijos] chacaras en Aparomire de maiz y la otra de trigo las quales se repartan entre todos mis hijos.
- Yten una chacara en Achuche la qual se de a mi mujer lexitima y a mis criadas
- Yten una guerta en este pueblo la qual se de a mi hijo lexitimo.
- Yten tengo quatro casas la mejor para mi hijo lexitimo y la otra mejor mejor después della [testado: a Martin Abiri] y la otra a Bartolome Canaviri y la pequeña para mi muger y mis hijas lexitimas.
- Yten una casa que tengo abajo del monesterio mando a mi hijo bastardo Martin Abiri.
- Yten declaro que tengo y treynta y dos cargas de mayz la mitad en este pueblo y la mitad en Guayco y mas otras çinquenta cargas questan por desgranar y mas ay en la ciudad de La Plata otras veynte cargas las quales tiene un yndio llamado Ycho y mas ay en la puna otras treynta cargas de chuño con otras diez cargas de quinua.
- Yten tengo treynta y çinco cargas de trigo.

- Yten declaro y es mi voluntad que sean mis testamentarios y albaçeas tenedores de mis hijos y mis bienes Miguel Martinez y don Lucas Ala cazique de Tapacari y a don Hernando Copacallo los quales puedan en esto que aquí he testado y los demas bienes mios que pareçieren hazer y disponer en todo y por todo conforme a derecho y al bien de los dichos mis hijos – la qual memoria y testamento quiero que valga por mi ultima voluntad para siempre jamás el qual mande hazer estando enfermo en la cama del cuerpo y sano del entendimiento estando presentes el muy reverendo padre fray Francisco Bezerra vicario del [f. 343v] menesterio de Tapacari y los dichos albazeas y don Jeronimo Chiriguana y don Pedro Ybaña y otros muchos principales e yndios del dicho repartimiento de Tapacari y porque yo el dicho don Garcia Mamani testador no se firmar rogué al dicho señor fray Francisco Bezerra firmase por mi el qual lo firmo juntamente con Miguel Martinez y don Lucas Ala y don Pedro Ybaña que fueron los que se pudieron hallar para poder firmar ques fecho en Tapacari en siete de setiembre de mil e quinientos setenta y un años.

- A ruego del dicho don Garcia Mamani, por testigo fray Francisco Bezerra- Miguel Martinez – don Lucas Ala – don Pedro Hevana [rubricado]

AHMC-MEC 1

TESTAMENTO DE DON PEDRO ARAPA[73]

Pocona, s/f[74].

[f. 1r] [AL MARGEN: ha de llevarse este testamento a Pocona] Yn Dei Nomine Amen. Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo don Pedro Arapa, caçique prinçipal de la parcialidad de los yndios collas de este pueblo de Pocona, hijo de don Tomás Caua y de Maria Guanpacaua, estando enfermo el cuerpo e sano de la voluntad y en mi seso y entendimiento qual Dios, Nuestro Señor, tuvo por bien de me querer dar y creyendo firme y catholicamente en todo aquello que crehe e tiene la santa madre Yglessia de Roma e deseando poner mi anyma en verdadera carrera de salvacion e tomando por abogada a la gloriossa reyna de los angeles y a todos los sanctos de la corte del cielo e ordeno este mi testamento en la forma siguiente.

- Primeramente, mando a Dios mi anyma y el cuerpo a la tierra de adonde fue formado.
- Yten mando que, si Dios fuere servido de me llevar de esta enfermedad, mi cuerpo sea enterrado en la yglessia de este pueblo de Pocona del Señor Sant Françisco [f. 1v] y se me diga por mi anyma una missa cantada de requien de cuerpo presente con su vigilia con las

73 Con el objetivo de hacer el texto más comprensible y permitir una lectura más fluida se ha realizado una transcripción literal modernizada (ver: Branka Tanodi, 1974). El texto original (traslado de 1575) está sin foliar. Los títulos son de la autora.

74 El testamento no tiene fecha, pero fue redactado antes del 24 de julio de 1574, fecha del inventario de los bienes del difunto cacique.

candelas encendidas que les pareçiera a mis albaceas e si no fuere hora para ello se diga otro dia siguiente e se pague por ello lo acostumbrado de mys bienes.
- Yten mando que se digan por mi anyma veynte misas de réquiem e se pague lo acostumbrado. E que se digan en el dicho monesterio de Señor Sant Francisco los religiosos de él.
- Yten mando que se den al hospital de este pueblo de Pocona diez ovejas de castilla.
- Yten declaro que me dexó el dicho mi padre una chacara de coca que se cogen de ella seys cestos de coca cada myta.
- Yten me dexó el dicho mi padre tierras en Chimboata de adonde coxo dozientas e trezientas cargas de mayz. E si toda la tierra se sembrasse se cogerian quinyentas cargas. En las quales tierras tengo cassas.
- Yten me dexó el dicho mi padre [f. 2r] en la dicha Chimboata tierras de senbrar papas de adonde coxo çient cargas de papas.
- Yten declaro que me dexó el dicho mi padre diez vestidos de ropa de yndio, que es manta y camiseta de cunbi[75], algunos nuevos e otros viejos e un pillo76 de plata, que no sé lo que pessa e dos pares de cocos[77] de plata e un chinico[78] de oro e que me dexó quatro chacaras de agi e de algodon en Luyes e many e que quando es buen año coge de ellas çinquenta çestos de agi e otros tantos de algodon e otros tantos de many e que sus hermanos y yndios saven las tierras que son e donde estan.
- Yten declaro que tengo en los yungas de Hotaui chacaras de coca de adonde se solian coger cada myta çinquenta cestos de coca, aunque agora se han perdido e no se cogen diez cestos de coca e un Sunyapo tiene [sic] otra chacara de coca que es chacara nueva e hasta agora no se a cogido y en Myllaoma tengo otra chacara [f. 2v] e de todas ellas son de myta los dichos çinquenta çestos. E que otra chacarilla nueva en el dicho Sunyapo que no se a cogido.
- Yten declaro que tengo en los dichos yungas dos cassas con su huerta [en] cada una de ellas.
- Yten declaro que tengo en la dicha Chimboata tierras de maiz sin las que heredé de mi padre de adonde cojo dozientas cargas de mayz.
- Yten declaro que tengo tres chacaras de mayz en Copi de adonde se coge çiento e çinquenta cargas de mayz.
- Yten declaro que tengo çiento e veynte cabeças de yeguas chicas e grandes.
- Yten declaro que tengo diez carneros de la tierra y çinco ovejas de la tierra.
- Yten declaro que tengo dos mil ovejas e cabras, que todo está rebuelto.
- Yten declaro que tengo quarenta puercas chicas e grandes.
- Yten declaro que tengo una [f. 3r] mula e un cavallo.
- Yten declaro que tengo tres sillas, dos de mula e una estradiota[79].

75 *Cumbi, cumpi, cumbe, cumpe, qumpi:* tejido fino.

76 "*Pillu*: Corona, o cordón que usan algunas naciones de indios ponerse en la cabeza para apretar el cabello, diferente del que llaman llauto, y qualquiera corona de flores, o de oro & c. para la cabeza se llama pillu". Ludovico Bertonio, "Vocabulario de la lengua…" (1984 [1612]: 265) (en adelante: B). "*Pillu*: rodete rollizo de lana, o de aro de cedazo por llauto". Diego Gonzalez Holguin 1989 [1608]: 285 "Vocabulario de la lengua…" (en adelante GH).

77 "cinco *cocos* a manera de cubilete de plata…". Memoria Testamentaria de don Garcia Mamani (1571). Mercedes del Río, "Simbolismo y poder…" (1990: 107). Son como *aquillas* o vasos ceremoniales de oro o plata utilizados por las autoridades de a pares para ofrecer chicha y brindar con las divinidades y con su gente en contextos ceremoniales.

78 *Chinico:* también figura como *chuico, chevico, charico, chelico*

79 "*A la estradiota:* loc. adv. Dicho de montar o cabalgar: Con estribos largos, tendidas las piernas, las sillas con borrenes, donde encajan los muslos, los frenos de los caballos con las camas largas". Diccionario de la Real Academia (en adelante DLE). www.dle.rae.es (consulta 17/2/2023).

- Yten declaro que tengo çinco guacamayas.
- Yten declaro que tengo veynte vestidos de cunbi, mantas e camisetas de cunbi biejos y nuevos y çinco vestidos de abasca[80] nuevos e viejos.
- Yten declaro que tengo un vestido de avasca, digo de grana[81] traydo [sic: raído; gastado][82], cortado al uso antiguo que es sayo[83] e capa e calças e sayo e la capa está guarneçida de pasamanos[84] de oro.
- Yten declaro que tengo un vestido de paño azul traydo [sic: raído; gastado] pasamaneado [sic: pasamanado] que es sayo e capa e calças; la capa e sayo guarneçido.
- Yten declaro que tengo una camyseta de grana estampado[85] de plata.
- Yten tengo una cama de red. [f. 3v]
- Yten declaro que tengo quatro petacas medianas de plumeria.
- Yten declaro que tengo una caxa donde tengo mis vestidos.
- Yten declaro que tengo una cruz de oro con perlas de palo de la vega e una cadena de oro.
- Yten tengo quatro anyllos de oro.
- Yten declaro que tengo cuatro pares de cocos de plata.
- Yten declaro que tengo un pillo de oro.
- Yten tengo una taça de plata e dos jarros de plata.
- Yten tengo dos chipanas[86] de oro grandes e otras dos chiquitas.
- Yten declaro que tengo tres medallas de oro al uso de los yndios.
- Yten declaro que tengo una chipana de plata.
- Yten declaro que tengo dos pillos de plata.
- Yten tres medallitas de plata al uso de los yndios.
- Yten declaro que tengo un [f. 4r] salero de plata.
- Yten declaro que tengo quatro vichos[87] e uno de ellos esmaltado nuevo.
- Yten declaro que tengo dos espadas, la una con guarnición de atauxia [sic: ataujía][88].
- Yten declaro que tengo dos trompetas de plata.
- Yten tengo tres sombreros de fieltro grandes, los dos nuevos.
- Yten declaro que tengo en Copoata [Pocoata], tierras de mayz que heredó de su padre que se suele coger çient cargas de mayz.

---

80 *Ahuasca, aguasca, awasca, awasqa, abasca:* tejido corriente y grueso.

81 "*Grana:* Color con que se tiñen las sedas y paños en Perú…Cochinilla. …se dixo del grano dentro del qual nace el gusanillo y este se llama cocco…corruptamente cochinilla…carmesí, la tela teñida de sus polvos". Sebastián de Covarrubias Horozco, Tesoro de la lengua… [1611]: 447 (en adelante C).

82 "*Traído:* adj. Dicho principalmente de la ropa: usada, gastada, que se va haciendo vieja". DLE (consulta 17/2/2023).

83 "*Sayo:* Prenda de vestir holgada y sin botones que cubría el cuerpo hasta la rodilla". DLE, (consulta 17/2/2023).

84 "*Pasamano:* Género de galón o trencilla, cordones, borlas, flecos y demás adornos de oro, plata, seda, algodón o lana, que se hace y sirve para guarnecer y adornar los vestidos y otras cosas". DLE (consulta 17/2/2023).

85 "*Estampado, da:* Dicho de un tejido que tiene …diferentes labores o dibujos". DLE (consulta 17/2/2023). Según la memoria testamentaria de García Mamani el *mallku* tenía "ochenta y cuatro estampas grandes de plata que se ponen un día señalado en la camiseta". Más adelante dice que la camiseta tenía "una guarnición por el ruedo de estampas redondas de plata que tiene nueve hileras en redondo".

86 "*Chipana:* Manilla de oro, o plata o cobre, gala de barones" (B: 83).

87 "*Vicchi:* una ollita boquiancha, donde echan la quinua o mays mascado para chicha". (B: 385).

88 "*Atauxia*: labor morisca embutida de oro o de plata uno en otro, en hierro o en otro metal (C: 100). *Ataujía:* f. Damasquinado: Labor de adorno que se hace en una pieza de hierro o metal embutiendo filamentos de oro o plata en ranuras o huecos previamente abiertos". DLE (consulta 17/2/2023).

- Yten declaro que los linderos de las dichas tierras de suso declaradas la saben los yndios de mi ayllo.
- Yten declaro que tengo otro pedaço de tierra en Chunguri de que se suele coger çinquenta cargas de mayz.
- Yten declaro que tengo una cassa en Chuquisaca, en la ranchería de los yndios de Pocona con quatro galpones.
- Yten declaro que tengo en este [f. 4r] pueblo en una esquina de la plaça dos solares.
- Yten declaro que tengo una cassa antigua con guerta fuera de este pueblo de Pocona.
- Yten declaro que tengo una quadra en el pueblo de Copi, digo media donde tengo fecha una cassa grande.
- Yten declaro que tengo una guertecilla en Lallaua.
- Yten declaro que Françisco Bonyfaçio tomó de mis yeguas un potro domado. Se cobre de él el preçio a como se venden.
- Yten declaro que me debe Cornielles de Adan[89] veynte e dos pesos de plata por un potro que le vendí.
- Yten declaro que me deve Anton Ponce diez pesos de resto de un potro que le vendí.
- Yten declaro que me deve don Françisco Cotayco quatro pesos en plata que le presté.
- Yten declaro que me deve los bienes de don Pedro Chuy, caçique de los Soras, difunto quatro çestos [f. 5r] de coca que le presté.
- Yten declaro que me deve el señor visitador doze pesos de plata corriente de çiertos carneros que le vendí.
- Yten declaro que me deve Hernando Montaño[90] quatro pesos de mayz e trigo que le vendí.
- Yten declaro que me deve don Martin Çayra seis pesos por un çesto de coca.
- Yten declaro que me deve otras cosas que no me acuerdo, asi por escripto como sin él, mando se cobre e todo lo demas de quien lo deven.
- Yten declaro que devo a Françisco Quintero que reside en los yungas beynte e quatro pesos de plata corriente.
- devo a Christoval Chipana un çesto de coca.
- devo a Françisco Calla un çesto de coca.
- declaro que devo a don Pedro Chirima[91] un çesto de coca.
- Yten declaro que ynvié a los yndios plateros de Sipi Sipi treynta pesos en plata para hazer un frasco, mando se cobre o el frasco [f. 5r].
- Yten declaro que me deve Leon Çapatero que reside en los yungas, diez pessos.
- Yten declaro que devo dos potros a Pedro Hortiz que son de la veyntena que debia a Pedro Hernández Colmenero, tomese de mis yeguas.
- Yten declaro que me deve Joan Alvarez Melendez[92], un marco de plata.

89 Minero. Tiene una mina de 60 varas en Berenguela en el cerro Capi, veta San Mateo. ANB EP Juan Bravo 1572-75.

90 El 25 de mayo de 1571 fue mayordomo de los hatos de ovejas y vacas a pedido de todos los caciques de Pocona. Posteriormente, el visitador lo nombró curador de los hijos de Arapa. Su hermano, Pedro Montaño a su vez tenía tratos con los caciques Cotas de Pocona don Pedro Chirima y con don Juan Xaraxuri. (ANB, EP, 2 Gaspar López).

91 Don Pedro Chirima es cacique Cota de la parcialidad de urinsaya de Pocona. Murió en 1584. Testamento de don Pedro Chirima. AHMC-MEC 1.

92 Joan Álvarez Meléndez fue albacea del *mallku* de Totora…don Pedro Xauxa (1583) y era hijo natural del encomendero de Totora Antonio Álvarez Meléndez. Tenía cocales y además supervisaba la cosecha y el transporte de la coca de la encomienda. del Río, "Para que se haga el bien…" (2021).

- Yten declaro que devo a don Pablo Turumaya tres potros, paguense de los potros que yo tuviere.
- Yten declaro que devo a Pedro Marquina quatro çestos de coca por una cédula de mayor quantía.
- Yten declaro que yo soy casado legitimamente con doña Ysabel Guayro Caya[93], hija de don Françisco Tunquipa con la cual no hove ninguna cossa en casamyento e durante el tiempo del matrimonio hemos avido e procreado çinco hijos, dos varones y tres hembras. Que los varones se llaman Estevan Mamany[94] e Pedro Chupa e Maria Guari Cancha y Elvira Chuqui Guarmy. [f. 6r].
- Yten declaro que quando cassé con la dicha mi muger tenía quinze yeguas e durante el tiempo de matrimonyo an multiplicado las demas que tengo declaradas e asimesmo declaro que las dichas ovejas e cabras las he habido e multiplicado durante el tiempo del matrimonyo.
- Yten declaro que durante el tiempo del matrimonyo he hecho en los dichos yungas quatro chacaras de coca, que son tres en Sunyapo e una en Hatahavi e asimysmo la chacara de mayz de Sacabamba la he avido durante el tiempo del matrimonyo.
- E las quatro chacaras de Copi las he avido durante el tiempo del matrimonio e asimysmo he hecho estas cassas e las de Chuquissaca se han hecho durante el tiempo del matrimonyo y las dichas cassas de Copi e los solares que tengo en la plaça de todo lo qual mando a la dicha mi muger la parte que de derecho le viene como bienes avidos multiplicados [f. 6v] y mexorados durante el tiempo del matrimonyo.
- Yten mando a las mandas acostumbradas lo acostunbrado con que lo aparto de sus bienes.
- Yten declaro que a mi hijo mayor, a quien de derecho le viene el señorío de los yndios que es el dicho Estevan Guamany [sic: Guamani/Mamani], mandoselo porque de derecho es suyo para que me subceda en el dicho princypalazgo como mi hijo legítimo que es.
- Yten declaro que tengo un hijo natural que se llama Tomás el qual a tomado de mis bienes mas parte de la que de derecho le podia dar, mando que no se le pida nada.
- Yten declaro que yo tengo un hermano legítimo que se llama don Carlos Apassa, hijo legitimo del dicho mi padre e de Catalina Chuquima los quales fueron casados legitimamente en faz de la santa madre Yglessia y el dicho mi padre es falleçido y la dicha Catalina Chuquima. Al cual dicho hermano dexo por governador del dicho mi caçicazgo [f. 7r] e asta que el dicho mi hijo sea de edad e para podello governar e asimesmo mando al dicho mi hermano la mytad de los bienes que yo uve del dicho mi padre, asi raizes como muebles, porque de derecho son suyos por no aver recibido ninguna parte de los dichos bienes. Y más mando al dicho mi hermano quinze cabeças de yeguas grandes e quarenta ovejas de castilla.
- Yten mando a mi hermana María Cacha Cancha quarenta cabeças de ovejas castilla e çinco yeguas grandes.
- Yten mando a un hermano mio que se llama Diego Guata veynte ovejas de castilla e tres yeguas grandes.
- Yten mando a Baltasar Surco, mi hermano, veynte cabeças de ovejas de castilla e dos yeguas.
- Yten mando a una hermana mía muchacha Leonor Hachuma veynte ovejas de castilla.
- Yten mando que se le dé a Joan Chausi un potro grande de mis yeguas por buenas obras que

93 Más adelante se la menciona como doña Ysabel Coya.

94 Más adelante se lo menciona como don Estevan Guamani.

de él he recibido.
- Yten mando a otra hermana mía que se llama Elvira diez ovejas de castilla.

E para cumplir e pagar este dicho testa [f. 7v] mento e las mandas e legados e pías causas en él conthenidas, nombro e dexo por mis albaçeas al muy magnífico señor Pedro Quiros Davila, bisitador general en este partido e a Pedro de Poveda a los quales juntamente e Yn Solidum doy poder cumplido para que entren en mis bienes e tomen de ellos lo que bastare e cumplan este dicho testamento e todo lo en él conthenido a los quales encargo hagan bien por mi anima porque Dios depare quien haga por ellos.

E cumplido e pagado lo conthenido en este mi testamento en todo lo de él y remanyente [sic: remanente] de mis bienes dexo e ynstituyo por mis legitimos e universales herederos en todos mis bienes, derechos e acciones a los dichos mis çinco hijos legítimos los quales los ayan y hereden por yguales partes, tanto el uno como el otro y el otro como el otro e les nombro por tutor y curador de ellos el que la justicia señalare e nombrare.

E reboco todos e qualesquier testamentos cobdicilios [sic: codicilos] e ultimas boluntades que antes de este aya fecho [f. 8r] los quales no quiero que valgan salvo este que quiero que valga por mi testamento e ultima y postrimera [sic: postrera] boluntad o como de derecho mejor pueda e deva valer y en firmeza de ello lo otorgué ante el presente escrivano y testigos de él y lo firmé de mi nonbre, siendo presentes por testigos el reverendo padre fray Sebastián de Lezana, fraile de la orden del Señor Sant Françisco e Martin de Briones e Diego Ruyz e Joan de Vargas, estantes en este pueblo de Pocona; que yo el escribano doy fee que conozco don Pedro Arapa, fray Sebastián de Lezana, Diego Ruyz, Martín de Briones.
Testigo Joan de Vargas. Ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.

INVENTARIO DE LOS BIENES DE DON PEDRO ARAPA ORDENADO POR EL CORREGIDOR

(24/7/1574)

En Pocona, terminos de la çiudad de La Plata, en veynte e quatro dias del mes de jullio de mill e quinientos setenta e quatro, el muy magnifico señor Pedro de Quiros Davila, visitador e corregidor en este partido de Pocona, dixo que por quanto de esta presente vida falleçió don Pedro Arapa, caçique de los collas e para que conste de los bienes que dexó asi rayzes [f. 8v] como muebles y semivienes [sic: bienes semovientes o ganado] mando que se ynventariassen, los quales se ynventariaron en la forma siguiente:

- Primeramente, en el valle de Chinboata tiene muchas tierras de maiz y de papas con cassas e rancherías
- Yten no se ynventariaron otras tierras ni chacaras de coca ni ganados porque en su testamento lo declaró.
- Yten dos trompetas de plata, la una llana e la otra bolteada. No se pesaron, enbueltas en una

liquida[95] de ruan.
- Yten una camiseta de grana e de azul de paño de castilla.
- Una camiseta de grana con un pasamano de oro, usada.
- Un vestido de cunbi, la camiseta axedrezada e la manta con listas de ropa del Ynga, ya trayda [sic: raída, gastada].
- Otra manta e otra camiseta de avasca. La camiseta e la manta de cunbi cabos blancos y lo [f. 9r] medio azul, usado.
- Un vestido de cunbi amarillo, usado.
- Otro vestido de cunbi usado, la manta morada e la camiseta leonada[96].
- Otro vestido de cunbi usado, la manta negra e la camyseta la mytad axedrezada e la otra mytad con listas.
- Otro vestido de cunbi usado, la manta colorada con unas listas azules e la camiseta con unas maripossas.
- Otra camyseta de grana con un passamano de oro e seda bieja.
- Otra camyseta vieja de avasca azul.
- Otra camyseta de avasca usada con vetas azules e coloradas.
- Otra camyseta vieja vetada [sic:veteada] de abasca de azul y colorado.
- Otra camyseta como la mesma.
- Otra camyseta de pardo e negro de avasca, vieja [f. 9v].
- Un vestido de sayo e capa de paño azul con pasamanos e alamares de seda blanca e leonada.
- Unas calças enteras de grana con terçiopelo carmessí.
- Dos pedaços de rasso amarillo viejo gualda[97].
- Una camyseta de grana con estampas de plata llanas envuelta en un paño viejo.
- Unas botas nuevas negras de cuero de la tierra.
- Tres pares de medias calças, una de algodon e dos de lienço.
- Un poco de paño azul.
- Quatro azeruelos de linpe[98] en una chuspa.
- Una manta de damasco carmessi, hoja de oliva con pasamano e dos chuspas atado en un paño.
- Una tela de çedaço blanco.
- Un libro que se yntitula Ofiçios de Sant Ambrossio.
- Dos redes de tomar paxaros
- Diez planchuelas de estaño.
- Un vestido de avasca usado [f. 10r] la manta parda e la camyseta negra.
- Otro vestido la manta de cunbi colorado e la camyseta azul con un pasamano de seda y oro

95 *Liquida:* forma españolizada de *lliclla.* "*llicll*a*:* Manta de mujer indígena".

96 "*Leonado:* color en vestidos y alazán en animales. Chhumpo." (GH: 562). "*Leonado*: es un color rubia del pelo del león". (C: 521).

97 "*Gualdo/gualda* adj. Dicho de un color: Amarillo como el de la flor gualda". DLE "También: hierba con flores amarillas en espigas y se usa para teñir de amarillo dorado". DLE.

98 "…y al metal llamado soroche, y el azogue y el bermellón del azogue, que ellos llaman ichma y limpe, es muy preciado, era para diversas supersticiones." "… y con otros colores de la tierra que llaman llimpi o siguayro se suelen embadurnar en tiempo de sus fiestas y para otros fines malos…" Martín de Murúa Códice…" 2004 [1590]: 184; 196) "*Llimphi:* color; pintura *llimp'i*: azogue, color bermellón". "*Limppicuna*: Todas las maneras de colores del lacre con que pintan vasos de madera". Pintarse con bermellón la cara y embijarse". (GH: 213). "…. *llimpikamayoq* (con una traducción aproximada de «los que saben usar el *llimpi*») para referirnos a los especialistas en la decoración de los queros". Martínez, J.L y P. Martínez 2013 n. 25.

traído [sic: gastado].
- Un vestido de avasca colunbino[99], usado.
- Otro vestido, la manta de cunbi negra e la camyseta de avasca betada [sic: veteada]
- Otro vestido de cunbi traido [sic: gastado] la manta colorada e la camyseta pintada.
- Un vestido de cunbi traido [sic: gastado], la manta encarnada e la camyseta blanca y negra.
- Otra camyseta de grana vieja con un ribete de terçiopelo verde.
- Dos camysetas, digo tres de avasca, dos pardas e una negra.
- Una cama de red del Paraguay.
- Una manta de paño verde vieja con un passamano.
- Unos çaragueles[100] de paño azul viejos [f. 10v].
- Unos ynperiales de grana con faxas de terçiopelo azul.
- Tres pillos negros.
- Una taça e dos jarros de plata, la taça con una açanefa [sic: cenefa; ornamento repetido] de flores e un jarro llano con unos berdugos y el otro jarro labrado de picos ambos.
- Un salero de plata.
- Tres platos e dos escudillas de estaño.
- Onze pinxes[101] de plata para pillo.
- Tres pares de ojotas de cabuya con sus pillos.
- Dos pares de çapatos traidos [sic: gastados], unos de lustre e otros tapetados[102].
- Dos camisas de ruan viejas e unos manteles.
- Dos pillos Yanparaes, uno azul e otro leonado.
- Quatro pares de calcetas, tres de lienço e unas de algodon viejas.
- Un sonogil[103] de tafetan amarillo
- Una petaca [f. 11r]
- Una camyseta vieja de paño amarillo.
- Un vestido de cunbi, la manta colorada cabos negros e la camyseta amarilla e leonada viejo.
- Otro vestido viejo de cunbi la manta parda e la camyseta amarilla vetada [sic: veteada].
- Otro vestido de cunbi la manta leonada cabos colorados e la camyseta amarillo viejo.
- Otro vestido de cunbi viejo pardo.
- Otro vestido de cunbi viejo verde e colorado e negro y amarillo.
- Otro vestido de cunbi pardo viejo, la manta e la camyseta tambien pardo.
- Otro vestido la manta de cunbi morado e la camyseta de paño azul viejo
- Otro vestido de cunbi viejo, la manta amarilla vetado [sic: veteado] e la camyseta de grana vieja.
- Otro vestido viejo, la manta de avasca de Xauxa e la camyseta [f. 11v] de cunbi encarnada.
- Una camyseta de cunbi vieja.
- Dos jubones de raso amarillo viejos.
- Un sayo de grana con botones de seda.
- Y está aforrado [sic: forrado] en tafetan tornasol.

99 "*Columbino:* Dicho de un color: semejante al rojo amoratado de algunos granates". DLE (consulta 19/2/2023).

100 "*Zaragüelles*: m. pl. Calzones anchos que se usaban antiguamente". DLE (consulta 19/2/2023).

101 *Pinjes*: Colgantes.

102 "*Tapetado*, el cuero embesado, dado color negra...aunque tengan muchas manchas se tapan". (C: 38).

103 "Cenogil la cinta con que se ata la media por debaxo de la rodilla (C: 270). También *Cenojil* (DLE) (consulta 19/2/2023).

- Unos ynperiales de grana con cañones.
- Una manta de algodon nueva.
- Quatro xervilletas viejas.
- Çinco pares de alpargatas
- Una xaquima[104] e un freno.
- Todo lo qual está envuelto en un pedazo de toldo.
- Una açuela de ojo.
- Un caparaçón[105] de paño viejo verdoso.
- Cinco sogas de lana de la tierra.
- Unas guarniciones de mula viejas.
- Tres pares de riendas cortadas.
- Otra açuela gurbiada[106].
- Un freno de mula con riendas e cabeçadas
- Una cincha vieja e otra nueva.
- Un cerrojo [f. 12r].
- Un puxavante[107], martillo y tenazas
- Tres escoplos e una lima de hierro viejos.
- Siete panezillos de grana y un cofrezillo viejo.
- Una bota de vino.
- Tres sombreros traydos [sic: gastados] de fieltro.
- Un lienço con dos ymagenes.
- Seys penachos, los tres de guacamayas largos, dos como clavelinas e uno blanco de xuríes.
- Una yçanga[108] de pluma blanca.
- Dos chipanas, digo tres de oro, dos anchas e una angosta.
- Un chinico de oro.
- Tres chinicos de plata.
- Otra chipana de oro y plata.
- Otra chipana de plata ancha.
- Otra chipana de oro baxo angosta.
- Otro digo dos chinicos de oro.
- Una cadena de oro con crucifixo.
- Otro chinico de oro labrado con una medalla.
- Dos choocho[109] de oro [f. 12r].
- Otro choocho digo dos de plata.

104 "*Xaquima:* Cabezada del cordel, del que se hace el cabestro, para atar una bestia". (C: 77) *Jáquima*: DLE (consulta 21/2/2023).

105 "*Caparazón:* Cubierta que se pone al caballo que va de mano para tapar la silla y aderezo". Cubierta de cuero con que se preserva de la lluvia a las caballerías de tiro". DLE (consulta 21/2/2023).

106 *"Gurbio*: adj. dicho de un instrumento de metal: que tiene alguna curvatura.". DLE.

107 "*Pujavante:* m. instrumento que usan los herradores para cortar el casco a los animales de carga". DLE (consulta 21/2/2023).

108 *Izanga, xanga, yxanga, ajanaga, ajanguilla, azanga asangalla*. "Asanco: Plumage como escudilla" (B: 26). "Plumaje de muchas plumas puestas en el sombrero redondo como capacete: asanco" (B: 371).

109 "*Cchhokhco:* unas puntas de oro que solían adornar el sombrero". B: 88. *"Chuku:* Bonete o sombreros antiguos": (GH: 118); *Uma chucu:* celada: B: 156. "…en las batallas usaban unas celadas fortísimas". Martin de Murúa, Historia General del Perú, Libro 2do, cap. III.

- Quinze ticas[110] en una petaquilla de pluma.
- Otra petaquilla con veynte ticas de guacamayas largas.
- Otra petaquilla con dos paxaros y dos pariguanas[111] de pluma.
- Otra petaquilla con tres xicaranes de plumas.
- Otra petaquilla con una axanga e un pillo de pluma e dos ticas.
- Otra petaquilla con dos pillos de pantaxa de pluma.
- Otra petaquilla con seys yxangas de pluma
- Otra petaquilla con seys yxangas de pluma [repetido]
- Otra petaquilla con dos yxangas viejas.
- Otra petaquilla con seis chelicos de plata e quatro sortijas de plata.
- Otra petaquilla con nueve turquíes de plomo
- Otra petaquilla con siete turquíes de plomo. [f. 13r]
- Una petaquilla con caxcabeles de palo.
- Otra petaquilla con quatro ticas de plumas para baylar.
- Otra petaquilla que tiene unos guantes de quero e unas tixeras de despavilar [sic: espabilar].
- Dos caxas, una nueva e otra vieja, con sus çerraduras.
- Un candelero de açofar[112].
- Una lança con su hierro.
- Una mula frontina[113].
- Un cavallo hovero.
- Un almofrex [sic: almofrej][114]
- Unos vasos de plata de diferentes maneras para bever.
- Dos sillas, una de mula e otra de gineta.
- Una espada maltratada
- Dos macanas[115] con unas hojas de plata de alta abaxo.

Y hecho el dicho ynventario, el dicho señor visitador tomó juramento de doña Ysabel Coya, muger del dicho don Pedro, si savia de otros bienes que no se han ynventariado ni estan en el testamento que los declare para que se ynventarien lo qual dixo que no save de otros [f. 13v] bienes ningunos y que quando que de ellos supieren los declarará para que lo ynventarien. Fue declarado y asuelto este juramento por don Pedro Angara, yndio ladino en nuestra lengua castellana. Testigos: Geronimo de Frias e Pedro de Marquina e firmolo el dicho señor visitador Pedro de Quiros. Ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.
E después de lo susodicho en el dicho pueblo de Pocona y en la cassa del dicho don Pedro, difunto la dicha doña Ysabel Coya muger del dicho don Pedro dixo que declaraba y declaró

110 "*Ttica:* la flor que es plumaje": (GH: 340)

111 *"Pariwana*: flamenco; pari huana paxaro flamenco (GH: 279). Parina Paxaro grande colorado que se cría en la laguna" (B: 251).

112 *"Açofar* ser metal que se hunde nombre arábigo corrompido de çofar que vale cosa amarilla y color que reluce como oro…color rubio del oro (: 12). *Azófar*: m. Latón.". DLE.

113 "*Frontinio, na*: adj. dicho de una bestia: Que tiene alguna señal en la frente". DLE (consulta 21/2/2023).

114 "*Almofrex:* Funda en que se lleva la cama de camino, por de fuera es xerga y por de dentro angeo u otro lienzo basto" (C: 56). *Almofrej:* DLE (consulta 21/2/2023).

115 *Macana:* Arma ofensiva, a manera de machete o de porra, hecha de madera dura y a veces con filo de pedernal, que usaban los indios americanos. DLE (consulta 21/2/2023).

que dexó el dicho su marido tres yuntas de bueyes domados con sus rexas e arados con que el dicho don Pedro hazia sus sementeras y firmolo el dicho señor visitador. Testigos el padre fray Sebastian frayle de la horden del señor Sant Françisco e Françisco de Morales e Françisco Gonçalez, Pedro de Quiros, ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.

En Pocona, en las cassas del dicho don Pedro, veynte e seis dias [f. 14v] del dicho mes del dicho año, el dicho señor visitador e por ante mí el dicho escrivano e testigos aqui conthenidos, dixo que por quanto por el testamento del dicho don Pedro parece aver dexado a don Carlos su hermano la mytad de los bienes que le avia dexado su padre que demas de las chacaras que declara por su testamento, las quales no se pueden partir agora, hasta que a los menores del dicho don Pedro se les provea de tutor declaro averle dexado el dicho su padre diez vestidos de ropa de cunbi de varón e dos pares de mathes de plata e un chinico de oro e que de ellas tiene el dicho don Carlos la mytad segun declaró por el dicho su testamento. E para que el dicho don Carlos aya su parte mandó sacar los dichos vestidos, cocos y chinico para dalle lo que le, lo que le [repetido] conviene e visto e mirado los dichos vassos de plata e chinico e pillo se partió tomando el valor de todo: el un mate, con el chinico e pillo a una parte e los tres mathes a la otra. Por suerte le cupo al dicho don Carlos el [agregado: un] un mathe con el chinico e pillo. E los tres mathes a los hijos del dicho don Pedro, difunto [f. 15r]. E la ropa se partió e le cupo a cada una de las partes quatro vestidos de ropa e con camysetas e de esta manera se hizo la dicha repartición siendo presentes por testigos el padre fray Sebastian, de la horden del Señor Sant Françisco y Françisco Gonçalez e Françisco de Morales e firmolo el dicho señor visitador Pedro de Quiros, ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.

Despues de lo susodicho, en el dicho pueblo de Pocona, en veinte e ocho dias del dicho mes e del dicho año, el señor visitador mandó a Pedro Marquina que fuesse donde estavan las ovejas e cabras e puercos del dicho don Pedro e las contase y truxesse razon de todo ello para que se ynventariasen y el dicho Marquina estando presente açeptó lo que le fue mandado por el dicho señor visitador e juró en forma devida de derecho so cargo del qual prometio de hazer bien e fielmente lo que le es mandado y encargado por el dicho señor visitador que traer a razón de todo ello e a la fuerça del dicho juramento dixo si juro e amén. Testigos: Hernando Montaño e Diego Ruyz [f. 15v] estantes en este pueblo, ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.

Después de lo susodicho en el dicho pueblo de Pocona en veynte y nueve del dicho mes del dicho año, ante el dicho señor visitador e por ante mí el dicho escrivano e testigos aparecio presente el dicho Pedro Marquina e dixo que él a fecho lo que por el dicho señor visitador le es mandado e que contó las ovejas e puercos del dicho don Pedro Arapa e que las ovejas son un myl, e setecientas e treynta cabeças de cabras e ovejas chicas e grandes, machos e henbras, que ay çinquenta puercos e puercas grandes e dos lechones e que las cabras podran ser hasta çinquenta e que entregó el dicho ganado a los yndios pastores que los solian guardar. Testigos Joan de Hortega e Diego Pérez de Arrieta. Ante mí, Alonso Tarifeño, escrivano.

Y después de lo susodicho en el pueblo de Pocona, en primer día del mes de agosto e del dicho año, el dicho señor visitador e por ante mi el dicho escrivano e testigos dixo [f. 16r] que segun por el testamento que el dicho don Pedro Arapa hizo e hordenó, dexó a su merçed por su albacea e porque su merced está ocupado en el servicio de Su Magestad prinçipalmente en lo que toca al probeymyento de lo que conviene para los que van al serviçio al serviçio [repetido] de Su Magestad contra los yndios Chiriguanaes y asymesmo en lo que toca a los negocios de la real Justiçia e reduçion de este pueblo de Pocona que por tanto se desystia e desystió del dicho

albaçeazgo e lo dexaba y dexó todo en Pedro de Poveda, asimesmo albacea del dicho don Pedro Arapa e asi lo pronunció e firmó de su nombre, siendo testigos Pedro de Poveda e Diego Ruyz e Diego Hernandez estantes en este pueblo Pedro de Quiros, ante mí Alonso Tarifeño, escrivano.

VENTAS EN PÚBLICA ALMONEDA

En el dicho pueblo de Pocona, en veynte e un dias del mes de novienbre del dicho año en la plaça publica de este pueblo de Pocona y en publica almoneda por voz del dicho negro Françisco se vendió la dicha mula de suso ynventariada [f. 16r] y se remató publicamente en don Hernando Turumaya, caçique de este pueblo de Pocona en çiento e çinquenta pesos de plata corriente y se entregó en ella en presencia de mí, el dicho escrivano e testigos e la mandó llevar a su cassa estando presente el dicho señor visitador y Hernando Montaño, curador de los menores hijos del dicho difunto. Testigos Joan Ochoa de Salazar y Gonçalo de Herrera e Pero Velez de Guevara y en fe de ello, yo el escrivano, lo firmé ante mí Alonso Tarifeño.

En este dicho día, mes e año susodicho por ante mí el dicho escrivano e testigos, el dicho Hernando Montaño, curador dixo que se daba por contento y pagado de catorze pesos que pagó Joan Ochoa Salazar de diez e seis que devia al dicho difunto de cierta lana que compró al dicho difunto, y los dichos dos pessos se le dieron a Geronymo de Frias proptetor [sic: protector] de yndios porque cobró la dicha deuda e dixo el dicho Hernando Montaño que recibio los dichos catorze pesos, diez en plata e quatro en quatro varas de sayal e porque no supo [f. 16v] firmar rogo a uno de los testigos que lo firme por él. Testigos que fueron presentes Antonio Corço e Pedro de Herrera[116]y Geronimo de Frias a ruego e por testigos Antonio Corço ante mí Alonso Tarifeño, escrivano.

E después de lo susodicho en el dicho pueblo de Pocona en dos días del mes de henero de myll e quinientos e setenta e çinco años el dicho Hernando Montaño como curador de los dichos menores dixo que él a rescibido de Antonio Ponce nueve pessos de plata corriente que debia al dicho don Pedro difunto e de ellos se dio por entregado. Testigos Pedro Xuarez Cermeño e Joanes de Lar[r]eynaga[117] y porque no supo escrivir rogó a uno de los testigos lo firme por él, por testigos Joanes de Larreynaga, ante mi Alonso Tarifeño, escrivano.

E después de lo susodicho en el dicho pueblo de Pocona, en las cassas del dicho don Pedro, el dicho señor visitador por ante mí, el dicho escrivano e testigos aqui conthenidos entregó a Hernando Montaño como curador e tutor que es de los hijos del dicho don Pedro, los bienes siguientes: [f. 17r]

- [tachado: Primeramente] estas casas donde el dicho don Pedro solia vivir que están fuera de la traça del pueblo que son ocho casas, la una de teja dentro de un cercado con una huerta.
- Una cassa en el asiento de Tiraque que sirve de depósito.
- En el pueblo de Sant Françisco de Copi otra casa con solar.
- En el pueblo de Pocona, un solar a la esquina de la plaça.

116 Parte de los primeros pobladores de Canata (Urquidi 1971: 84).

117 Ponce, Larreynaga y Cermeño formaron parte de los primeros habitantes del asiento de Canata (Urquidi 1971: 86). Cermeño era chacarero de Arani llevaba sus animales a pastar en la puna de Vacas y Pairumani (Schramm 2012: n. 25).

- Yten en una petaquilla de charo de los yungas con un plumage azul e una xanga e una tica e un pillo anpara todos de plumas de guacamayas.
- Yten otra petaquilla del dicho charo tres pillos de plumas de guacamayas e otros paxaros.
- Yten otra petaquilla, otras dos axanguillas de plumas de guacamayas como leonadas.
- Yten otra petaquilla del dicho charo, çinco axangas de plumas de guacamayo leonadas.
- Yten otra petaquilla pintada un paxaro de plumas, digo el cuero de él y unas digo quatro orexeras [f. 17v] e dos guaracas[118].
- Yten otra petaquilla de charo dos axangas de plumas digo quatro axangas de plumas.
- Yten otra petaquilla de junco, tres callapas[119], dos blancas e una colorada
- Una açuela de yndio.
- En otra petaca de charo veynte e çinco ticas de plumas de diferentes maneras, las diez e siete de ellas plumas senzillas con caxcabeles de biboras e las demas de muchas plumas de diferentes colores y las demas son plumas coloradas.
- Yten otra petaquilla de charo diez turquis de estaño.
- Y en otra petaquilla diez e ocho apasso[120] que son flores de plumas.
- Y en otra petaquilla dos guaracas de lana e unos ayllos.
- Yten otra petaquilla de charo catorze ticas de pluma de guacamayas e papagayos con dos a manera de ysopillos de pluma.
- Yten otra petaquilla dos braçaletes de oro con una charico que pesan [f. 18r] quarenta e siete pesos menos dos tomines.
- Dos chochos que pesan veynte e ocho pessos de oro.
- E dos chuycos del dicho oro que pesan diez e ocho pessos e seis tomines.
- Y dos braçaletes de oro baxo que pesó veynte pessos e dos tomines.
- Un crucyfixo con dos pedaços de cadena de oro que pesó treze pesos.
- Un braçaleta e un chuyco e dos taquis de plata.
- Un braçaleta la mytad de oro e la mytad de plata.
- Dos jarros de plata e una taça de plata, el un xarro con una açenefa al romano y el otro con dos verdugos e la taça labrada por dentro del romano.
- Çinco chuycos de plata e otro chuyco pequeño, la mytad de oro e la mytad de plata.
- Quatro anyllos de plata.
- En otra petaquilla siete turquis.
- Dos cocos de plata con unas paxarillas de oro, dos cada mate quintado.
- Otros dos mathes de plata marcados [f. 18v] con dos çintas de oro cada uno
- Otro mathe, digo dos de hechura de ollitas de pla [sic] marcados.
- Dos vasitos de plata a manera de vassos con sus pies de plata.
- Una baçinylla[121] de plata.
- Tres platos y tres escudillas de peltre.
- Un salero de plata labrado.
- Dos chochos de plata.
- Tres baçinyllas de plata.
- Otro chuyco de oro que pessa diez pesos, está con sus gualecas marcado

118 *Huaraca:* honda para tirar (GH 152 y 547).

119 *K'allapa:* litera, angarilla, parihuela, andas. J. Lira "Diccionario Kkechuwa." (1982: 114).

120 *Apasus*: flores de plumas.

121 "*Bacinilla:* vasija pequeña para diversos usos". DLE (consulta 21/2/2023).

- Un par de botas negras nuevas.
- Unas calças viejas coloradas.
- Un sayo azul con unos alamares de paño azul añyl.
- Un tudesquillo de lo mismo con los mismos alamares.
- Otras calças coloradas traydas [sic: gastadas] de terçiopelo carmessi por tafetanes.
- Una camyseta de grana con un pasamano de oro e seda y estampería de plata.
- Una camisa de ruan vieja [f. 19r]
- Tres pares de calçetas unas de algodon e las dos de lienzo.
- Una manta e una camyseta de cunbi vetada, la camyseta no es de cunbi sino de lana viejo.
- Un vestido de avasca la camyseta parda traydo [sic: gastada].
- Un vestido de cunbe de hombre traydo [sic: raido] la manta negra e la camyseta axedrexada.
- Una camyseta e manta de cunbi traydo [sic: gastado] la manta colorada e la camyseta axedrezada.
- Otra manta e camyseta de cunbi, la manta de avasca de lana traydo la manta encarnada e la camiseta negra vetada.
- Otra manta e camyseta traydo la manta de cunbi amarillo e la camyseta de lana vetada.
- Otro vestido, la manta de cunbi colorado e la camyseta de avasca listado traydo
- Otro vestido de cunbi, la manta negra e la camyseta axedrexada traydo
- Otro vestido la manta de cunbi morada e la camyseta de avasca traydo.
- [f. 19v] un vestido la manta de cunbi fino y la camyseta de cunbi vieja
- Otro vestido viejo de avasca, la manta azul e blanco y la camyseta azul viejo.
- Otro vestido de avasca la manta parda e la camiseta naranjada trayda
- Dos camisetas de cunbi viejas, la una colorada e azul e la otra morada
- Quatro camysetas de avasca viejas.
- Seys camysetas de paño digo çinco, azules e tres coloradas.
- Dos caxas grandes donde está la dicha ropa
- Una red de tomar paxaros.
- Unas calças de paño colorado traydas.
- Dos trompetas de plata, la una volteada y la otra no.
- Un vestido de paño colorado que se entiende capa, sayo e calças. La capa vieja e sayo e calças razonables.
- Dos xubones de raso amarillo viejos
- Una camyseta de paño azul vieja.
- Una manta de paño verde trayda [f. 20r] una manta e una camiseta de cunbi pardo viejo.
- Otro vestido de cunbi la manta colorada e la camyseta como parda trayda
- Una camyseta de cunbi vieja parda con una camyseta [sic] vicina [?]
- Otro vestido, la manta colorada e la camyseta negra [tachado] e con una açanefa[122] por medio
- Otro vestido de avasca viejo que tiene amarillo vetado.
- Otro vestido de cunbi viejo que no tiene color
- Otro vestido de cunbi muy viejo que no tiene color.
- Otro vestido de avasca viejo vetados
- Una manta leonada
- Unos manteles viejos

122 *Azanefa.* Desus. Cenefa. DLE (consulta 21/2/2023).

- Dos pillos carangas de lana
- Dos pillos de lana yanparaes.
- Otras botas viejas
- Otra red de tomar paxaros
- Onze pedaços de plata marcados
- Tres pañezuelos de messa
- Dos pillos recamanderos [f. 20v]
- Quatro paños de red de cama.
- Sacosse de la dicha ropa e plata e oro ynventariadas que paresció ser de don Carlos, hermano del dicho don Pedro que fue la parte que le cupo como paresce por este processo.
- Un chuyco de oro que pesa diez pesos.
- Una baçinylla de plata que sirve de mate para bever.
- Dos chochos de plata.
- Un vestido de ropa de cunbi colorada, la manta y la camiseta de color parda.
- Otro vestido de cunbi la manta leonada y la camiseta axedrexada.
- Otra manta de cunbi colorada listas negras con una camyseta de paño azul.
- Otro vestido, la manta de cunbi parda e listas coloradas e la camyseta de paño de grana vieja.
- Otra camyseta de cunbi pardillo vieja.
- Dos sombreros grandes viejos se ynventariaron [f. 21r].

Toda la qual dicha ropa que de suso se a ynventarido [sic:inventariado] fuera la que llevó el dicho don Carlos con las pieças de plata e oro e plumería el dicho Fernando Montaño rescibió en mi presencia e de ello doy fe yo el presente escrivano en presencia del dicho señor visitador e de los testigos yuso conthenidos e firmolo el dicho señor visitador e porque el dicho Fernando Montaño dixo que no savia escrivir, rogó a uno de los testigos lo firme por él siendo testigos Pedro Xuarez Cermeño y Joanes de Larreynaga y Joan Hortega, estantes en esta Pocona Pedro de Quiros, testigos Juanes de Larreynaga, anti mi Alonso Tarifeño escrivano.

- E después de los susodicho en la dicha Pocona en dos días del dicho mes de henero e del dicho año, el dicho señor visitador dixo que hacía e hizo cargo y encargaba y encargó al dicho Hernando Montaño de las chacaras de coca que el dicho difunto dexó e chacaras e tierras en Chimboata y en las demás partes para que las tenga a su cargo [f. 21v] y en administracion e le mando haga juntar las ovejas, puercos e yeguas de los dichos menores para que se les entreguen por cuenta e asi lo mandó testigos Pedro Xuarez Cermeño e Juanes de Larreynaga e Joan Hortega, anti mi Alonso Tarifeño, escrivano.
- E luego yncontinente, yo el presente escrivano notifiqué el dicho auto al dicho Hernando Montaño en su persona. Testigos los dichos, por mi Alonso Tarifeño escrivano.
- En el dicho pueblo de Pocona en veynte e tres dias del mes de henero de mil quinientos setenta y çinco años, el dicho señor visitador e por ante mí el dicho escrivano en presencia del dicho Hernando Montaño se apregonó una cassa con su cancha e rancherias que estan en el asiento de Tiraque del dicho don Pedro Arapa en publica almoneda por voz del dicho Françisco negro, lo apregonaba en alta voz e aviéndose rescybido ciertas puxas se remató la dicha cassa, cancha e rancherías en Françisco Corço en sesenta [f. 22r] pesos de plata corriente y el dicho Françisco Corço rescybió en sí el remate e lo firmó de su nombre.

Testigos: Joan de Hortega[123] e Martin de Estona e Francisco Corço. Ante mí Alonso Tarifeño, escrivano.
En veynte e quatro dias del mes de jullio de myll e quinientos y setenta e quatro años, en publica almoneda por voz del dicho negro Françisco pregonero, se remató en Francisco de Morales un cavallo castaño en veynte pesos de plata corriente, vendiolo Pedro de Poveda, albaçea del dicho don Pedro y para cumplir el bien del anyma del dicho difunto no se avia puesto en este ynventario porque se avia olvidado e pagó los dichos veynte pesos el dicho Françisco de Morales y los rescibió el dicho Pedro de Poveda.
Testigos Joan de Vargas e Geronymo de Frias e Diego Hernandez[124]. Ante mí Alonso Tarifeño, escrivano, Pedro de Quiros. Ante mí Alonso Tarifeño, escrivano.
Corregido con el original que queda en mi poder. Firma y rúbrica Juan Garcia [de Santo Millán], escrivano Diego Álvarez, escrivano.

Fuentes

AHMC-MEC 1 Testamento de don Juan Xaraxuri; Testamento de don Diego Agata (1/7/1573) y Testamento de don Pedro Arapa (1574).

AHMC-ECC No. 8 Visita a Tapacarí (1606).

AHMC-ECC No. 21 Testamento de don García Mamani (1571).

AHMC-ECC No. 53 Pleito de los indios de Tapacarí con Diego de Zárate, heredero de Fernando de Zárate, encomendero (1612).

AHMC-ECC No. 55 Pleito contra don Juan Yno (1586).

Archivo General de la Nación (Argentina) Sala IX 17-2-5.

Archivo General de Indias (Sevilla). Indiferente General.

Archivo Nacional de Bolivia, E.P. n. 2 Gaspar López.

Referencias bibliográficas

Abercrombie, Thomas A.
1998 Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of Sixteenth-Century Charcas, *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes* (Editado por Kellogg, Susan/ Restall, Matthew). Salt Lake City: University of Utah Press, 249-289.

Álvarez Posadilla, Juan
1826 *Comentarios a las Leyes de Toro: según su espíritu y el de la legislación de España*. Madrid: Imprenta de Don Antonio Martínez, https://archive.org/details/BRes041434. (consulta del 12/2/2023).

Bermejo Castrillo, Manuel Angel
2009 *Entre ordenamientos y códigos. Legislación y doctrina sobre familia a partir de las Leyes de Toro*. Madrid: Editorial Dykinson.

123 Formó parte de los primeros habitantes del asiento de Canata (Urquidi: 1971: 85). Es mercader de la ciudad de La Plata. El cacique principal de Pocona don Juan Xaraxuri le había prestado 200 pesos de plata corriente en La Plata. Más tarde en 1580 se avecinó en Arequipa.

124 Formó parte de los primeros habitantes del asiento de Canata (Urquidi 1971: 84)

Bertonio, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara,* Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEA y MUSEF.

Bouysse Cassagne, Thérèse
1987 *La identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI).* La Paz: Hisbol.

Burns, Kathryn
2011 Making Indigenous Archives: The Quilcaycamayoc of Colonial Cuzco, *Hispanic American Historical Review*, *91*(4), 665-689.

Calancha, Fray Antonio de la
1974 [1638] *Crónica Moralizada*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Capoche, Luis
1959 [1585] *Relación General de la Villa Imperial de Potosí*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXXII. Madrid: Atlas.

Cline, Sarah
1988 Fray Alonso de Molina's Model Testament and Antecedents to Indigenous Wills in Spanish America. *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*, (Editado por Susan Kellogg y Matthew Restall). Salt Lake City: University of Utah Press, 13-33.

Combès, Isabelle
2010 *Diccionario Étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI.* Cochabamba: Instituto de Misionología, Ed. Itinerarios.

Córdova Salinas, Fray Diego de (O.F.M.)
1957 [1651] Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. (Edición y notas de Lido Gómez Canedo), *Acacovarrudemy of American Franciscan History*. Washington D.C.

Covarrubias Horozco, Sebastián de
1927 [1611] *Tesoro de* la lengua castellana o *española*. Madrid: Luis Sánchez Impressor del Rey.

Cruz, Fray Laureano de la
1999 [1653] *Descripción de los Reynos del Perú con particular noticia de lo hecho por los Franciscanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

Charney, Paul
2012 For my Necessities: The wills of Andean Commoners and Nobles in the Valley of Lima, 1596-1607. *Ethnohistory,* 59-2: 323-351.

Charles, John
2010 *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Dacosta, Arsenio
2022 "Que dizen acá de ganancia". Discursos en torno a la bastardía a través de algunos textos bajomedievales castellanos. *Revista de Historia 23.*

del Río, Mercedes
1990 Simbolismo y poder en Tapacarí. *Revista Andina*, 8, 1, Cusco, 77-113.
2010 Los Tesoros de los Mallku de Pocona y Totora en el siglo XVI. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42 (1):199-220.
2018 Dinastías señoriales y transformaciones territoriales entre los Sura de Tapacarí S.XVI-XVII, *Interpretando Huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*. (Editado por María de los Ángeles Muñoz). Cochabamba: Grupo Editorial Kipus, 391-408.
2021 "Para que se haga el bien por mi ánima": una fuente para la temprana historia colonial de Totora (siglo XVI). La Paz: *Thakhi,* MUSEF, 47-82.

Díaz Rementería, Carlos
1977 *El cacique en el virreinato peruano. Estudio histórico-jurídico*, Universidad de Sevilla. Espinoza Soriano, Waldemar.
1987 Migraciones internas en el Reino Colla. Tejedores, plumereros y alfareros del estado imperial inca. *Revista Chungara,* 19, 243-289.

Fossa, Lydia
2006 *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

Gacto Fernandez, Enrique
1971 La filiación ilegítima en la historia del derecho español. *Anuario de Historia del Derecho* Español, 41: 899-944.

Garcilaso de la Vega, Inca
1991 [1609] *Comentarios Reales de los Incas* (Edición, índice y glosario de Carlos Araníbar), Lima: Fondo de Cultura Económica.

González Holguín, Diego
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gutiérrez Brockington, Lolita
2006 *Blacks, Indians, and Spaniards in the Eastern Andes: reclaiming the forgotten in colonial Mizque, 1550-1782*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Honores, Renzo
2019 Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglo XVI-XIX, (Editado por Otto Danwerth, Benedetta Albani y Thomas Duve). Berlin: *Global Perspectives on Legal History*, 12: 69-108.

Julien, Catherine
2004 *Hatunqolla. Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca.* La Paz: CIMA.

Jurado, Carolina
2010 Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII, *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia* 16: 285-309.

Leyes de Toro
1849 *Los Códigos españoles concordados y anotados*. T.VI. Madrid: Imprenta de la Publicidad. https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=142011

Lira, Jorge A.
1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*. Bogotá: Editora Guadalupe.

Loza, Carmen Beatriz
1998 Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole. *Population,* Vol. 52 (1/2): 139-159.

Martínez, José Luis y Paula Martínez S.
2013 Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes. *Journal de la Société des américanistes* 99-2. http://journals.openedition.org/jsa/12858. (consulta 9/2/2023).

Martir Alario, María José
2012 *Los testamentos en los formularios castellanos del siglo XVI.* Tesis para obtener el grado de Doctora en historia. Granada, Universidad de Granada.

Mendoza, Fray Diego de
1976 [1663] *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de nuestro seraphico PS Francisco en las Indias Occidentales, reyno del Perú*. La Paz: Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo".

Molina, Alonso de (O.F.M.)
1569 *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confessionario-mayor-en-la- lengua- mexicana-y-castellana--0/html/ (consulta del 9/2/2023).

Murra, John
2002 Los Olleros del Inka. Hacia una historia y arqueología del Qollasuyo. *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía.* Lima: PUCP/IEP.

Murúa, Martín de
2001 [1590] *Historia General del Perú*, Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid: Dastin.
2004 [1590] *Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú del padre mercedario Fray Martín de Murúa: códice Galvin*, estudio de Juan Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

Nebrija, Antonio de
2005 [1495?] Vocabulario español-latino, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vocabulario-espanollatino--0/html/ (consulta del 21/2/2023).

Noack, Karoline
2001 Los caciques ante el notario: transformaciones culturales en el siglo XVI, *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad* (Editado por Héctor Noejovich). Lima: PUCP, 191-204.

Nowack, Kerstin
2006 "Como cristiano que soy": Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo XVI. *Indiana* 23, 51-77.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas* (siglos XV-XVII), IFEA.

Ramírez Valverde, María
1970 [1557] La Visita a Pocona. *Historia y Cultura*, 4: 269-308

Ramos, Gabriela
2010 *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, Indiana: University of Notre Dame.

Rappaport, Joanne y Thomas Cummins
2016 *Mas allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. (Traducido por Mercedes López Rodríguez). Bogotá: Ed. Universidad de Rosario, Universidad Nacional de Colombia.

Retamal Ávila, Julio (compilador)
2000 *Testamentos de indios en Chile colonial, 1564-1801*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, RiL Editores.

Rodríguez Jiménez, Pablo
2002 *Testamentos indígenas de Santa Fé de Bogotá, siglos XVI-XVII*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima
1999 *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos*. Vol. 1. México: Ciesas.

Rostworowski, María
1983 *Estructuras Andinas de Poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.

Saignes, Thierry
1985 *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*. Cochabamba: IFEA; CERES.

Sánchez, Walter
2017 Francisco de Hinojosa y su entrada a la "montaña de los moxos" (Cochabamba, Bolivia siglo XVI). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 22, No. 2. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942017000200103 (consulta del 15/3/2023).

Schramm, Raimund
2012 *Pocona y Mizque. Transformación de una sociedad indígena en el Perú colonial (Charcas)*. La Paz: Plural Editores.

Solano, Francisco de
1992 Lengua y relación: la intercomunicación entre aborígenes y españoles (1492-1556). *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento,* tomo IV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 113-129.

Solórzano Pereira, Juan de
1648 [1575-1655] *Política indiana. Sacada en lengua castellana de los dos tomos del derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que mas copiosamente escribió en la latina el Dotor don Juan de Solorzano Pereira…Por el mesmo autor, dividida en seis libros.* Madrid: D. Diaz de la Carrera.

Tanodi, Branka
2000 Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación. *Cuadernos De Historia.* Serie Economía y Sociedad, (3), 259–270. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9870/10554 (consulta del 8/1/2023)

Toledo, Francisco de
1975 [1570-75] Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo (introducción y versión paleográfica de N.D Cook; estudios de A. Málaga Medina y T. Bouysse-Cassagne). Lima: *Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.*
1986 [1569-1575] *Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú, 1569-1574,* (Introducción de Guillermo Lohmann Villena, Transcripción María J. Saravia Viejo). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-CSIC. Tomo I.
1989 [1575-1580] *Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú, 1569-1574,* (Introducción de Guillermo Lohmann Villena, Transcripción María J. Saravia Viejo). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-CSIC. Tomo II.

Torres, Bernardo de
1974 [1657] *Crónica Agustina*, Lima: Ignacio Prado Pastor.

Urquidi, José Macedonio
1971 *El Origen de la Noble Villa de Oropesa. La fundación de Cochabamba en 1571 por Gerónimo Osorio.* Edición de Homenaje al IV Centenario 1571-1971. Cochabamba: Honorable Municipalidad de Cochabamba.

Vargas Ugarte, Rubén
1951 *Concilios limenses (1551-1772).* Lima s/d.

Villarías Robles, Juan R. y David M. Pereira Herrera
1995 El emplazamiento de Canata y la fundación de la villa de Oropesa: una contribución a la geografía histórica del valle de Cochabamba (Bolivia) en los siglos XV y XVI. *Revista Andina*, 25. Cusco, 199-236.

Los Alcaldes del Cabildo de los Ayllus de Tapacarí (Cochabamba) a finales del siglo XVIII[1]

Recibido: 09/04/2023. Aceptado: 10/09/2023

Alber Quispe Escobar[2]

Resumen

Desde las reformas emprendidas por el virrey Francisco de Toledo a fines del siglo XVI, los cabildos indígenas fueron facultados, entre otras cosas, para tratar pleitos de mínima cuantía con el doble objeto de, por un lado, disminuir la carga procesal de los juzgados de las ciudades y, por otro, conferir cierto margen de autogobierno a las poblaciones indígenas. Si bien los procedimientos detallados de las actuaciones de los alcaldes indígenas que conformaban los cabildos no han quedado suficientemente registrados –lo que puede estar señalando la predominancia de formas orales en la resolución de conflictos locales–, es posible encontrar documentos históricos que muestran ciertas facetas de la administración de justicia y gobierno por parte de estas instancias de corte hispano introducidas en el contexto de las "reducciones" de los grupos étnicos de los Andes. Bajo estas consideraciones, este artículo aborda las diversas funciones que ejercían a finales del siglo XVIII los alcaldes del cabildo de Tapacarí, un macro ayllu situado entre los valles de Cochabamba y el altiplano central, en un contexto adverso resultante de la aplicación de la ordenanza de intendentes que limitó la intervención judicial de los alcaldes indígenas, buscando suplantarlos con "alcaldes pedáneos" criollos.

Palabras clave: *Cabildo indígena, alcaldes, ayllus, Tapacarí, Cochabamba.*

Introducción

El cabildo indígena fue una institución introducida de forma sistemática en los Andes a fines del siglo XVI por el virrey Francisco de Toledo con la intención de contrarrestar el poder de los antiguos "señores naturales" que para la época de tales reformas aún mantenían altos grados de autoridad y prestigio entre sus grupos étnicos (cf. Espinoza 1960: 214)[3], o quizá simplemente para que los alcaldes que lo componían atendieran la proliferación creciente de litigios indígenas, tal como ha planteado para épocas anteriores Mumford (2016: 177). En todo caso, este supuesto

1 Este artículo es un extracto algo remozado de un subcapítulo de mi tesis doctoral presentada en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) el 11 de mayo de 2022 bajo el siguiente título: El (auto)gobierno del ayllu. Sistema de autoridades, estructuras políticas y organización social en Tapacarí (Cochabamba), 1780-1855.

2 Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. E-mail: alberquispeescobar@gmail.com

3 Toledo emitió otras disposiciones de afectación a los caciques. Les prohibió el servicio de indígenas en sus viajes, aprovecharse del servicio gratuito de sus gobernados, ser trasladados en literas y hamacas, celebrar banquetes y tener esclavos (cf. Espinoza 1960: 214; Levillier 1929: 340-353).

plan de crear un contrapoder, no obstante, no siempre fue el que se impuso en la realidad andina porque los caciques recurrieron a diferentes estrategias para acceder (e incluso controlar) a los cabildos a pesar de las prohibiciones jurídicas que les impedían ser parte de esas instancias, pero sobre todo porque los cabildos no tenían las mismas atribuciones que el cacicazgo. Los cabildos indígenas tenían algunas competencias jurídicas para solucionar pleitos locales de menor cuantía, además de otras funciones relacionadas con la vigilancia de la vida cristiana (y, por tanto, evitar la embriaguez y los ritos prehispánicos) y civil, el bienestar material de la comunidad y la regulación limitada de las tierras sobrantes, tareas que no se asemejaban, al menos formalmente, a las asignadas al cacicazgo[4]. Dentro de sus políticas reduccionales de la población andina, Toledo creó un cabildo de molde hispano compuesto por alcaldes indígenas, una idea que se consideraba mucho antes[5] pero que sólo se hizo práctica general cuando se crearon los pueblos indígenas y se mantuvo vigente incluso luego del colapso reduccional[6]. Frente a los criterios de herencia que sustentaban el cacicazgo, instancia de autoridad que ha concitado el interés de varios historiadores[7], los cabildos se guiaban por otros mecanismos más dinámicos: había una renovación anual que se articuló sin problemas a la rotación y al turno, elementos de organización típicamente andinos.

En el virreinato del Perú el proceso de creación de pueblos indígenas a mediados del siglo XVI, estuvo acompañado de la designación de autoridades indígenas para los cabildos entre

4 El 6 de noviembre de 1575 el virrey Toledo dispuso un conjunto normativo para la conformación de los cabildos indígenas en el régimen de las parroquias de Charcas. El carácter de éstas muestra hasta qué punto Toledo pretendió otorgarle autoridad al cabildo indígena en el gobierno y administración de la "república". Con las primeras ordenanzas, sujetas a "De la elección de alcaldes, rejidores y oficiales de cabildo", reglamentó la elección de todos los oficiales del cabildo así como los privilegios anexos a sus cargos; a la par que estableció algunas prohibiciones: la intromisión de los caciques y sus segundas personas en el cabildo; la elección restrictiva de "indios principales"; la participación de "indios infieles", idólatras o hechiceros; la elección continua y la cobranza de derechos en la administración de justicia civil y criminal. Respecto a su jurisdicción, plasmada en "De la jurisdicción que han de tener los alcaldes", éstos fueron encargados de imponer justicia en causas civiles y criminales de mínima cuantía. En el caso de las primeras, cuyas actuaciones no debían ser escritas sino sumarias, podían atender pleitos entre indígenas siempre que no superaran los 30 pesos corrientes. Entre las causas criminales los alcaldes podían atender las que no implicaran gravedad, en cuyos casos sólo debían aprender a los delincuentes y remitirlos ante el corregidor. Toledo también les dio autoridad para prender a los idólatras o hechiceros, impedir las relaciones prematrimoniales de las parejas cristianas e "infieles", vigilar los hábitos vestuarios, la embriaguez y el maltrato de los hijos a sus padres y madres. Adicionalmente, los alcaldes estaban encargados del resguardo de las cárceles, de la disposición testamentaria entre la población indígena, del cuidado de los huérfanos, de la protección de los hijos ilegítimos, de la vigilancia de los hospitales y enfermos, del cuidado de los trabajos de los oficiales del cabildo, del establecimiento de mercados dos veces a la semana, de la limpieza de las calles y casas, de la visita de los tambos, puentes y caminos de su pueblo y del reparto de las chacras vacantes mas no en otras formas de asignación de tierras encargadas al corregidor. No podían involucrarse en pleitos de españoles ni introducirse en otras jurisdicciones, salvo contadas excepciones relacionadas con la persecución y traslado de delincuentes (Levillier 1929: 304-335). Estas normas instituyeron un modelo referencial vigente incluso hasta finales del periodo colonial, pero no fueron aplicadas estrictamente en la realidad concreta, tal como lo demostraron Puente y Honores (2016) en el caso de San Damián de Urotambo de Huarochirí. Allí, a inicios del siglo XVII, la legislación ibérica se entroncó con prácticas consuetudinarias en la administración de justicia e involucró a nuevos actores legales, en un importante marco de autonomía jurisdiccional, llegando los alcaldes a expresar la justicia real en sus pueblos a través del "poder representacional" de la vara de mando. Véase también Penry (2017).

5 Entre las primeras reglamentaciones sobre las funciones judiciales del cabildo están las que dispuso durante su gobierno virreinal (1556-1560) Andrés Hurtado de Mendoza para Lima y el Cusco (Puente y Honores, 2016: 19, nota 14).

6 Un panorama general sobre el funcionamiento de los cabildos y las alcaldías mayores entre el siglo XVII y XX, está en Espinoza (2022: 545-601).

7 Tradicionalmente, el gobierno andino ha sido analizado en función al cacicazgo, cuando en realidad, sobre todo a finales del siglo XVIII, hubo una estructura gubernamental más compleja que abarcaba a otras autoridades como las "segundas personas", los *jilaqatas* y, desde luego, los alcaldes del cabildo indígena. Para una lectura más novedosa de la cultura política andina de la época colonial tardía, véanse Serulnikov (2006) y Thomson (2007).

los que destacaban los alcaldes (cf. Espinoza 1960: 207-212). En contraste a los cabildos de Nueva España donde la tradición prehispánica se articuló con las instituciones hispánicas, en el virreinato del Perú "los alcaldes de indios no eran vistos como el reemplazo de las formas legales tradicionales, sino más bien como su reinstauración" (Mumford 2016: 176). Más tarde, Francisco de Toledo generalizó el funcionamiento de los cabildos indígenas en el marco de la "república de indios", instancia a la cual otorgó cierta autonomía de gobierno. Desde las ordenanzas de Toledo, la mayoría de los cabildos indígenas estaban formados por alcaldes ordinarios, alguaciles, alcaldes mayores y de la Santa Hermandad (cf. Espinoza 1960: 243), aunque también cabe pensar en la presencia de regidores y escribanos, de acuerdo a un modelo español de cabildo (cf. Mumford 2016: 173)[8]. La instauración de cabildos en la geografía andina fundamentalmente se debió a los abundantes pleitos que empezaron a emerger entre la población indígena. Saturados los tribunales de las ciudades, las autoridades buscaron una solución simple sin la mediación de abogados ni costos considerables para los litigantes. Estos cabildos, en consecuencia, fueron creados para solucionar las querellas simples entre indígenas, fuera de los tribunales de mayor jerarquía a los cuales debían llegar solamente pleitos dificultosos.

Con todas estas características, y a lo largo de los siglos posteriores a su creación, los cabildos se acomodaron de manera dinámica al gobierno indígena resultando en espacios de poder local sobre todo en los núcleos de población alejados de las cabeceras políticas, tal como argumentaré aquí para el caso concreto de Tapacarí de finales del siglo XVIII. Mostraré asimismo que los alcaldes indígenas de este "pueblo real" del antiguo corregimiento de Cochabamba (que a partir de 1782 pasó a formar parte de la provincia de Santa Cruz de la Sierra con sede en la villa de Oropesa) asumían tareas no solamente jurídicas, de vigilancia de la vida civil y cristiana de los indígenas y del cuidado de la infraestructura de los pueblos, tal como lo habían hecho desde las épocas del virrey Toledo, sino que también intercedían, quizá de forma limitada, en problemáticas referidas a cargos civiles, tributos, tierras, *mit'a* minera, *mit'a* religiosa, etc., aspectos que muestran la adaptación de esta institución a la vida comunal de los *ayllus*. El funcionamiento del cabildo fue tanto más importante porque formaba parte vital de la estructura de autoridades que daba soporte al autogobierno indígena en el marco de la autonomía política relativa concedida por la monarquía española a los grupos étnicos de los Andes. De hecho, en ese periodo, Tapacarí, a diferencia de las comunidades indígenas de los valles de Cochabamba más bien menoscabadas por complejos procesos de mestizaje y mercantilización (cf. Larson 1992), definía su organización socio-política en función al modelo del *ayllu* andino. Estaba organizada en dos parcialidades opuestas pero complementarias (*anansaya* y *urinsaya*) cada una de las cuales tenía sus propios *ayllus* y un sistema de autoridades con sus respectivos jefes étnicos o caciques pertenecientes a antiguos linajes Sora (cf. Del Río 2005). Estructurada en torno a una "cabecera" (o pueblo nuclear) y a varios anexos[9], dispuestos en un territorio extenso entre los valles de Cochabamba y la salida al altiplano central, tenía hacia 1785 una población de 6.849 indígenas (cf. Viedma 1969: 64) constituida por una minoría "originaria" y una amplia

8 Entre las disposiciones toledanas de 1575, ya señaladas anteriormente, se contempló la elección de dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil mayor, un procurador, un mayordomo del pueblo y un mayordomo del hospital (Levillier 1929: 306-307).

9 Estos anexos podrían ser pensados también como unidades territoriales. Sus orígenes están relacionados con labores de adoctrinamiento cristiano, pero pronto sobrepasaron esa funcionalidad hasta constituirse en núcleos de población dotados de autoridades indígenas de menor jerarquía que los caciques. A finales del siglo XVIII, de acuerdo a los

masa "forastera" y "agregada". Como el resto de los macro *ayllus* centro-sur andinos, esta población pagaba un tributo anual (en dos "tercios") que constituía el más importante, en términos monetarios, en el conjunto del corregimiento de Cochabamba (cf. Quispe 2017a).

Funciones y jurisdicción

La principal responsabilidad de los alcaldes fue la administración de justicia en los poblados indígenas. Con el establecimiento de las reducciones indígenas, los caciques perdieron su jurisdicción civil y criminal la cual se entregó a los alcaldes de los cabildos (Espinoza 1960: 214). La aplicación de justicia de mínima cuantía o en primera instancia delegada a los alcaldes indígenas, buscaba que las disputas indígenas no llegaran a las instancias superiores como el corregimiento o la audiencia (cf. Mumford 2016: 175). Desde el gobierno de Toledo la más importante función de los alcaldes indígenas, si bien no la única, era de carácter jurídico y estaba limitado a los pleitos locales que no suponían gravedad. En casos extremos, los conflictos debían ser juzgados por las instancias externas a las reducciones indígenas. Los pleitos por despojos de tierras, cobros irregulares de tasas, abusos de caciques y curas, etc., les competían a los juzgados de la provincia y, si el caso lo ameritaba, al juzgado de la audiencia de Charcas[10]. Con estas atribuciones judiciales restringidas, los alcaldes atendían litigios por abigeato, pequeños pleitos familiares y compra-venta de bienes sin mucho valor. Sus procedimientos concretos a la hora de impartir justicia, empero, son poco conocidos. ¿Existieron registros sobre los casos que juzgaron? ¿Se basaron más en el recurso oral que en los registros escritos? Lo más probable es que gran parte de los casos judiciales tratados por los alcaldes indígenas no pasara por la escritura[11]. Si ocurrió lo contrario, pocos documentos fueron conservados[12]; aun así, sólo quedan fragmentos o indicios de sus actuaciones judiciales.

En 1788 uno de los alcaldes ordinarios era Nicolás Chivi[13], indígena que residía en el pueblo pero que 3 años antes había sido empadronado en la estancia de Jalaqueri de la parcialidad de *anansaya*[14]. En febrero de ese año acudió ante esta autoridad judicial de Tapacarí Juan de la Cruz Liro de Córdova, "originario y descendiente de caciques"[15], como apoderado general de su

"indios principales", en Tapacarí había 7 anexos: Tallija, Mujlli, la Ramada, Tirata, Guayco, Chijmuri y Collpa (BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 56r).

10 No obstante, los alcaldes ejercieron autoridad incluso en asuntos en los que estaban impedidos de actuar. Un caso concreto de esto está en Puente y Honores (2016).

11 Puente y Honores (2016: 24-25) afirman que el uso de la escritura (o el "castellano judicial") por parte de los oficiales del cabildo indígena era común en las prácticas de administración de justicia en el Huarochirí de las primeras décadas del siglo XVII. En algunos cabildos de parroquias de "indios urbanos" también se usó el registro escrito. Mazzeo y Sala i Vila (2021), por ejemplo, encontraron las actas del cabildo de la parroquia de Santa Marta de Arequipa (caracterizada por su multietnicidad) de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, actas en las que están registradas sus principales actividades festivas y devocionales y, además, los procedimientos eleccionarios de sus miembros.

12 Mumford (2016: 171-185), para su análisis, se vale de un documento judicial en el que intervino un alcalde ordinario de Sipe Sipe e involucró a un indígena de Tapacarí. En esencia, en 1580, Martín Pongo, tributario de Tapacarí, se presentó ante el alcalde ordinario de Sipe Sipe, Martín Poma, para quejarse del robo de 16 llamas que él atribuía a Esteban Calla, tributario de Sipe Sipe, en quien había encontrado 3 de aquellos animales de carga. En su defensa, Calla aseguró haber comprado esos ejemplares a un indígena "colla", pero el alcalde, actuando incluso contra un miembro de su jurisdicción, le obligó a entregarlos a Pongo, mientras se aclaraba el asunto de los restantes animales.

13 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 108, Exp. s.n., [Documento de venta], f. 182r.

14 AGN, Sala XIII, 18-2-2, Leg. 47, Lib. 4, [Matrícula y empadronamiento de los indígenas del partido de Tapacarí, 1785-1786], f. 40v.

15 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 108, Exp. s.n., [Documento de venta], f. 182r. Sobre los Liro de Córdova, véase Quispe

legítima hermana Eugenia Liro de Córdova para dar en venta una casa en el pueblo y otra en la estancia de Queñuasunturu. El comprador fue el cacique Matías Quispe quien pagó 150 pesos corrientes por la primera y 50 por la segunda. El breve trámite de compra-venta quedó registrado en los protocolos de ese año seguramente porque se trataba de un documento que resguardaba los intereses del cacique ya que no existen otros similares de los "indios del común". El 20 de abril de 1803 el ex cacique Martín Sánchez Condori hizo su memoria de testamento ante el "alcalde mayor de naturales" de la parcialidad de *anansaya*, Julián Condori[16]. De acuerdo a la hermana de esta ex autoridad, Juliana Condori, dicha disposición testamentaria fue realizada "a falta de escribano, ante don Julián Condori, alcalde mayor de primer voto de aquel referido pueblo"[17]. Es decir, en este caso, la jurisdicción del alcalde indígena fue dispuesta de urgencia ante la ausencia de la autoridad competente que, quizá, regularmente no estaba en el pueblo. Tras la muerte de Sánchez Condori el 21 de abril de ese año, en efecto, sus deudos fueron forzados a hacer reconocer el testamento ante el "alcalde pedáneo" de Tapacarí[18], un cargo asumido por "vecinos españoles" (en realidad, criollos)[19] de acuerdo a la ordenanza de intendentes de 1782 que recortó la jurisdicción judicial del cabildo del "pueblo real" al introducir un "juez español". En efecto, a partir de estas reformas que buscaban imponer un control más eficaz sobre las comunidades andinas que habían protagonizado el más importante ciclo de rebeliones frente al dominio colonial entre 1781 y 1782, se produjo una intromisión de jueces no indígenas no registrada hasta entonces[20]. El nombramiento de estos "alcaldes de comisión", "alcaldes de prevención" y "alcaldes pedáneos", sin embargo, no suprimió la figura de los alcaldes indígenas cuyo "derecho y costumbre" de elección fue garantizado por la referida ordenanza en su artículo 10, pero limitó su autoridad a un "régimen puramente económico, y para que exijan de los mismos Naturales el Real Tributo […] á ménos que no corra á cargo de Caciques Gobernadores, ó de otros Naturales" ([España] Real Ordenanza 1782, art. 10).

La jurisdicción atribuida a los alcaldes en el campo de la justicia no está enteramente reflejada en la documentación histórica anterior a la ordenanza de intendentes. Más que la ausencia de disputas tratadas por los alcaldes indígenas, el problema parece ser en realidad la falta de registros. Tan sólo un expediente de 1769 está referido plenamente a una disputa por robo de ganados en la que el alcalde ordinario del pueblo, Lorenzo Nina, fue el juez jurisdiccional de forma circunstancial[21]. Lo interesante y excepcional del caso es que a partir de esta querella se formó un expediente escrito que fue resguardado en los repositorios de las instancias judiciales del corregimiento de Cochabamba. Logró resguardarse ahí porque la causa abierta ante el alcalde ordinario de Tapacarí "a falta de juez competente" –formulismo repetido a lo largo del

(2018).

16 BO. AHMJMU-CBB. PCC, Vol. 141, Exp. s.n., [Memoria de testamento].

17 BO. AHMJMU-CBB. PCC, Vol. 141, Exp. s.n., [Memoria de testamento], f. 589r.

18 Fue ante esta misma autoridad no indígena que 2 años antes se comprobó el testamento del ex cacique Rafael Santos Quispe (BO. AHMJMU-CBB. PCC, Vol. 141, Exp. 89, [Validación del testamento], f. 283r).

19 En la documentación colonial sobre Tapacarí, se usa recurrentemente el término "español" o "española" para designar a personas nacidas en España pero también, en otros casos, se usa esa misma terminología para señalar a quienes tenían ascendencia española pero habían nacido en las ciudades o poblados coloniales. Estos últimos serían, en rigor, "criollos" o "criollas", término que no aparece en la documentación de esa época.

20 Sobre los cambios que produjeron las reformas borbónicas en los cabildos de los pueblos indígenas del virreinato del Perú, puede verse Sala i Vila (1996: 151-162) y Dueñas (2016).

21 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 140. Exp. 12, "Expediente seguido por el indígena Francisco Calli", ff. 566r-576r.

expediente– fue remitido ante el corregidor Agustín Vidal Jiménez quien debía dar la sentencia del caso en su calidad de "justicia mayor". Bajo su autoridad judicial, el alcalde ordinario de Tapacarí, ajeno al conocimiento de la escritura[22], recurrió a un letrado para juzgar formalmente el caso en cuestión. Inicialmente recibió la querella de los indígenas afectados (Francisco Calli y Andrés Liro), ordenó tomar declaraciones de los acusados por robo (Sebastián Lurucachi, Andrés Mejía y Manuel Julián) que entonces se hallaban presos en la cárcel del pueblo y, finalmente, embargó los bienes de los reos mientras el corregidor emitiera su sentencia.

Este expediente singular por su resguardo, muestra un procedimiento similar al que aplicaban los jueces del cabildo de la ciudad de Cochabamba o el propio corregidor ante quienes se querellaron muchos tapacareños, fundamentalmente por despojos de tierras. Si los demás pleitos judiciales que atendían los alcaldes indígenas eran análogos en forma al que produjo Lorenzo Nina, acaso requirieron la intermediación de un letrado o un escribano a la hora de los formulismos judiciales que no siempre debieron ser conocidos por los alcaldes que estaban sujetos a turnos anuales. Pero tal como se explicita en el expediente al señalar la "falta de juez competente", los casos por robo no atenuado con presos implicados no les competían a los alcaldes indígenas. Según señalaba la legislación, estos alcaldes debían atender solamente pleitos de menor cuantía. Incluso así, su rol judicial se recortó formalmente con la introducción de autoridades coloniales luego de la publicación de la ordenanza de intendentes en 1782.

Una de las funciones judiciales atribuidas a los alcaldes era la captura de transgresores de las leyes, para luego presentarlos a los tribunales, incluso si éstos no eran indígenas[23]. En un expediente criminal de 1782, seguramente antes de la aplicación de la Ordenanza de intendentes, los alcaldes del pueblo de Tapacarí colaboraron con el "teniente de comisión" Josep Fontanilla, quien era el juez de la causa, apresando a los reos fugados de la cárcel[24]. La función de resguardo carcelario estaba concatenada a su calidad de jueces de mínima cuantía, fuese para mantener temporalmente a los reos hasta ponerlos en los tribunales o para garantizar el castigo en calidad de sentencia[25]. Dada la ausencia de fuentes documentales, no es posible precisar la proporción de castigos que terminaban en la cárcel del pueblo, pero la sola existencia de esta institución punible es indiciaria de su uso entre la población indígena. En los anexos de la doctrina no existían cárceles –aunque la casa de las autoridades pudo ser útil para reguardar a los castigados– pero la labor de los alcaldes en la custodia de reos era notoria. Cuando en 1793 María Bartola Paxsi fue acusada por el delito de "hechicería", fueron los alcaldes de Mujlli quienes se ocuparon de apresarla para luego conducirla a la cabecera política ante el subdelegado interino del partido[26].

22 En otros cabildos indígenas, incluso ya en el siglo XVII, sus oficiales tenían amplio conocimiento escritural y, más que eso, se manejaban perfectamente en el campo legal de la época. Véase al respecto Puente y Honores (2016). Estos autores consideran que la justicia impartida en los cabildos indígenas formaba parte del conjunto más amplio de la justicia imperial.

23 Tales fueron las atribuciones que le otorgó en 1774 el lugarteniente del corregidor y justicia mayor del valle de Quillacollo y quebrada de Tapacarí, Julián Alcocer, al alcalde mayor Sebastián Francisco Liro de Córdova (BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor", ff. 1r-2r). La ordenanza XXV de Toledo ("De la jurisdicción que han de tener los alcaldes") reglamentó esta función en 1575. Véase Levillier (1929).

24 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 183, Exp. 11, "Expediente criminal seguido por la indígena Gregoria Ramona".

25 El virrey Toledo les señaló esa responsabilidad con la ordenanza XXIV registrada en"De la jurisdicción que han de tener los alcaldes". Véase Levillier (1929).

26 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 231, Exp. 7, "Expediente criminal", f. 173r. Un análisis pormenorizado sobre las prácticas rituales de Paxsi está en Quispe (2017b: 11-32).

Incluso uno de ellos, nombrado Matías Mamani, ratificó la denuncia del capellán en contra de Paxsi cuando se le llamó a declarar en calidad de testigo.

En un extenso expediente criminal que empezó en 1782 también un alcalde del pueblo de Tapacarí ejerció tareas judiciales limitadas. En esencia, se trata de un pleito criminal que presentó Gregoria Ramosa ante el entonces "teniente de comisión" del partido de Tapacarí Josep Fontanilla por la muerte de su esposo, robos de su propiedad y estupro de su hija, actos indignos cometidos en la estancia de Ucunqueri el 20 de agosto de ese año[27]. Para cuando la indígena de la estancia de Challoma hizo su queja formal, los 4 acusados, todos ellos mestizos (3 de Tapacarí y uno de Sicaya, partido de Arque), se hallaban resguardados en la cárcel del pueblo de Tapacarí. Quien se había encargado precisamente de apresar y resguardar a Mateo Tuco, Antonio Alcocer, Espino Bonifacio y Josep Salazar, fue el alcalde Josep Vargas. A medida que avanzaba el proceso judicial y ante la falta de un "teniente de alguacil mayor" en el pueblo, Vargas también fue comisionado por Fontanilla para embargar, "asociado de dos testigos", los bienes de los "reos criminosos"[28]. En cumplimiento del mandamiento del "teniente de comisión" del partido, el 4 de octubre el alcalde aseguró que no halló "ningunos bienes porque dichos reos no tienen ni casa en qué vivir ni más bienes que la ropa que tienen encima"[29].

Otras tareas atribuidas formalmente a estos alcaldes lindaban con la cristianización de la población indígena[30]. Este es un aspecto poco destacado en la historiografía pero, en rigor, era una de las funciones más importantes que debían cumplir en los contextos de los "pueblos reales". En Tapacarí los roles que cumplían los alcaldes en beneficio del adoctrinamiento cristiano completaban sus tareas en la administración de justicia en pleitos de poca trascendencia. Según la información que proporcionó el cacique de *urinsaya* Blas Condori a comienzos de los ochenta del siglo XVIII, los alcaldes del pueblo y los anexos "se ocupa[ba]n en echar a la gente a la doctrina y santo sacrificio de la misa y otras distribuciones"[31]. Más aún, en al menos una ocasión, cuando el "teniente de cura" no llegó por mucho tiempo a bautizar a los "chiquitos" a las estancias más apartadas, fue un alcalde, mandado por el cacique, quien se ocupó de gestionar ese "beneficio espiritual"[32.]

Sus funciones eran realmente sustanciales en la organización de los cargos religiosos de los anexos donde no pesaba mucho la autoridad ni de los caciques ni de las "segundas personas"[33].

27 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 183, Exp. 11, "Expediente criminal seguido por la indígena Gregoria Ramona".

28 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 183, Exp. 11, "Expediente criminal seguido por la indígena Gregoria Ramona", f. 609r.

29 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 183, Exp. 11, "Expediente criminal seguido por la indígena Gregoria Ramona", f. 609v.

30 Varias ordenanzas del virrey Toledo están referidas a sus labores de vigilancia de la vida cristiana de los indígenas de los pueblos. Véase Levillier al respecto (1929). A comienzos del siglo XVII en los pueblos de San Juan de Copoata y Macha y sus contornos, los alcaldes estaban encargados de impulsar entre los "naturales" la recepción de "doctrina y buenas costumbres, para que vivan en policía cristiana y oigan misa los días de fiesta" (Espinoza 1960: 240). Tarea similar se le encargó al alcalde mayor de Chayanta para que a los "naturales" "les haga venir a oír misa y la doctrina cristiana en todos [los] pueblos que se hallare, para que sean instruidos en nuestra Santa Fee católica, y siendo necesario les compela y apremie con todo rigor a ello" (Espinoza 1960: 245). Hacia 1721 el alcalde mayor de la provincia de Chucuito debía contribuir a la cristianización de la población "rondando y celando los pecados públicos y no permitiendo las juntas de embriagueces, ni otros de que pueden resultar acciones pecaminosas" (AGI, Charcas, 239 citado en Espinoza (1960: 251).

31 BO. AHG-CBB. EC, Vol. 5, Exp. 9, [Razón, cuenta y memoria], f. 2v.

32 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, [Declaraciones], f. 28r.

33 He analizado detenidamente el calendario festivo de Tapacarí y los cargos a él anexos en Quispe (2017). Sobre el

Decenas de declaraciones tanto de las autoridades como de los "indios del común" coinciden en destacar el papel central de los alcaldes en el nombramiento de alféreces, mayordomos y mayordomas y priostes que se encargaban del ciclo de fiestas de la doctrina (cf. Quispe 2017a: 202-207). Pero, además, estos alcaldes ordinarios eran quienes organizaban los turnos de trabajo que debían realizar las parejas recientemente casadas en beneficio de los doctrineros. El 16 de octubre de 1782, Ramos Guara, en su condición de alcalde ordinario del pueblo, aseguró "que para el servicio del cura se le pone un pongo con una mitani[34] que estos son casados de manera que el pongo se ejercita en acarrear agua y cuidar las mulas de confesión y la mitani en la cocina [...] y sirven por el término de ocho días"[35]. Esta misma autoridad afirmó que era responsabilidad de los alcaldes ordinarios arrear las mulas en las que los religiosos transportaban sus productos agrarios hacia los mercados. En esa misma temporada, el cacique interino de *anansaya*, Martín Sánchez Condori, declaró que uno de los dos alcaldes de turno "asiste al cura esto es para ir a comprar con el dinero que se le da lo que se necesita en la cocina"[36].

Estos alcaldes no deben ser confundidos con otros que bajo el mismo nombre se designaban para el "servicio" del doctrinero y del convento de San Agustín del pueblo de Tapacarí[37]. Estos eran más bien conocidos como "alcaldes de cocina" según aseguró en 1796 el ex "segunda persona" Andrés Coñacaba[38]. En otros testimonios de ese mismo año se precisa que anualmente se elegía un "alcalde de cocina" por cada parcialidad en razón de que "cada uno [trabajaba] a un mes hasta el cumplimiento del año"[39]. Ciertamente llama la atención el hecho de que estos personajes fueran conocidos con el título de "alcaldes". Es posible que hasta cierta época estos cargos fueran asumidos por los alcaldes de título pero que por determinadas circunstancias (entre las que habría que destacar las múltiples ocupaciones de los alcaldes) dejaran de hacerlo a la par que eran atribuidos a indígenas que no estaban bajo responsabilidades comunales. Un dato adicional puede reforzar este supuesto. Según Martín Sánchez Condori estos "alcaldes indios" salían de los "reservados"[40], es decir, de la población masculina que había superado la edad de 50 años. Fuera como fuese, estos "alcaldes de cocina" también mantenían algo de autoridad en el ejercicio de sus funciones, otra posible razón para explicar el porqué de sus nombres. Precisamente, en una declaración del cacique de *urinsaya*, Juan Condori, se lee que

sistema "cargo-fiesta" en otros contextos rurales pueden revisarse Abercrombie (2006) y Penry (2019). En cualquiera de los casos correspondientes a los Andes sur-centrales, los cargos articulados a las fiestas religiosas (alferazgos, mayordomías y priostazgos) eran asumidos mediante turnos rotativos (o *mit'as*) por los miembros de los *ayllus* o comunidades. Considero que esta estructura jerarquiza de cargos podría ser entendida como una *mit'a* religiosa similar en muchos sentidos a la *mit'a* minera constituida en torno a Potosí.

34 El término *mit'ani* deriva de la palabra quechua y aymara *mit'a* que significa turno rotativo de carácter coercitivo. En el caso concreto de la referencia, la *mit'ani* era una indígena que cumplía su turno rotativo en labores de cocina seguramente en el convento de San Agustín de Tapacarí donde vivían los religiosos de la doctrina de Tapacarí.

35 BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 54r. Otro testigo, el cacique interino de *urinsaya* Blas Condori, informó lo siguiente: "el alcalde ordinario de ocho en ocho días pone un indio con título de pongo, y una india con el de mitani el pongo se ejercita en acarrear agua para que beban los religiosos y cuidar las mulas de confesión y la mitani en el servicio de la cocina y a éstos le da el cura la ración de medio real y comida" (BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 40v).

36 BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 35r.

37 BO. AHG-CBB, EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 57v.

38 BO. AHG-CBB, EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 88r.

39 BO. AHG-CBB, EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 76r.

40 BO. AHG-CBB, EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 97v.

estos alcaldes eran nombrados "para el servicio del cura, quienes además de llevar la leña para el gasto de la misma cocina, están de pie fijo en el convento de mandones de los que trabajan en las huertas, y en cuanto ocurre a beneficio del cura"[41].

Tal como he descrito hasta ahora, más allá del diseño toledano, en la realidad andina los alcaldes indígenas intervinieron en diferentes facetas de la vida comunal. No sólo hacían de jueces de causas simples hasta el momento de la aplicación de la real ordenanza de intendentes de 1782 o contribuían a afianzar el cristianismo empujando a la gente a las iglesias, sino que en el transcurrir de los años habían ganado algo de autoridad política fundamentalmente en los espacios donde los caciques más sus "segundas" no lograron constituir formas directas de autoridad. Los alcaldes indígenas explotaron estos resquicios para constituir su propio poder, fundamentalmente en los anexos dispersos de la doctrina donde las autoridades jerárquicas no llegaban regularmente.

La presencia de los alcaldes en la asignación de tierras a los "originarios" está ratificada por la documentación histórica[42]. Por disposiciones legales estaban encargados de otorgar tierras vacantes a la población originaria[43], atribuciones que compartían con los caciques o sus "segundas personas", y participaban de la posesión ritualizada que se hacía a los signatarios, en tanto miembros del cuerpo de autoridades indígenas[44]. Después de las rebeliones de 1781, el "cacique interino" Josep Fontanilla ("español" que poco antes había actuado como "teniente de comisión") manipuló esta política encomendando a los alcaldes –entre quienes habían "españoles"–, el despojo de tierras a muchos familiares de los supuestos líderes insurgentes. De los muchos casos al respecto, es necesario considerar algunos a manera de ejemplos. De acuerdo a un denunciante, Fontanilla le ordenó al alcalde Espino Chillaguani despojar de unas tierras a la indígena María Rosa quien había perdido a su marido en las rebeliones de ese año[45]. Empoderado como estaba Fontanilla, incluso ordenó a los alcaldes embargar productos agrarios en diferentes estancias. Una orden de ese tenor le dio al alcalde de Chijmuri, Rafael Crespo, para embargar el trigo en la estancia de Tarauta y al alcalde de Combuyo, Vicente Almoguera, para el de la estancia del mismo nombre[46]. Estos casos extraordinarios relacionados con la intromisión de funcionarios coloniales que fungieron como "caciques", muestran la importancia de los alcaldes no sólo en la asignación de tierras sino en su despojo. Más allá de ese contexto, los alcaldes continuaron ejerciendo autoridad (al parecer limitadamente) en diferentes asuntos tocantes al reparto de tierras, incluso a pesar de la Ordenanza de intendentes de 1782. De ese modo, por ejemplo, en un conflicto por tierras de 1790 el alcalde Gaspar Cerezo participó, junto

41 BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 84v.

42 Véase Dueñas (2016) para un análisis detallado de la autoridad y jurisdicción de los alcaldes del cabildo en la distribución de solares en un caso concreto, el de San Pedro de Chorrillos del valle de Lima, en el contexto de la aplicación de la Ordenanza de intendentes de 1784.

43 Entre las ordenanzas de 1575 del virrey Toledo, en "De la jurisdicción que han de tener los alcaldes", la XXXVI está referida a esta función y expresa lo siguiente: "Item. Mando que los alcaldes, con asistencia de los caciques, tengan cuidado de saber que chacras hay vacías y sin perjuicio, asi de maíz, papas, como de otras legumbres y se repartan por los indios tributarios que estuvieren sin ellas, con que todas las tierras que estuvieren hechas merced de ellas por títulos de gobernadores ó sentencias de justicias se cumpla á los que las tuvieren" (Levillier 1929: 330).

44 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 156, Exp. 22, "Expediente seguido por el cacique".

45 BO. AHG-CBB. EC, Vol. 5, Exp. 1, [Averiguación de los bienes], f. 73v.

46 BO. AHG-CBB, EC, Vol. 5, Exp. 1, [Averiguación de los bienes], f. 120r, 104v y 79v.

a otros testigos, en la repartición de una huerta entre dos litigantes indígenas, procedimiento que fue encomendado por el subdelegado de partido a un "alcalde de comisión" no indígena[47].

Era algo similar su participación durante los empadronamientos (o revisitas) de la población cuando los "jueces españoles" los citaban, junto a los caciques, "segundas" y *jilaqatas*, poco antes de emprender el registro demográfico. Como autoridades indiscutibles en los anexos, en estos casos seguramente aportaban certera información sobre la población censada o, si era el caso, sobre las rutas que se debían recorrer para pasar de estancia en estancia, asunto de mucha importancia en este tipo de matrículas.

Elegir y ser elegido

Cuando las reformas toledanas implantaron los cabildos en la "república de indios", se empezó a cimentar una institución municipal deudora de la tradición castellana que se apegaba a mecanismos de elección periódica[48]. Elegidos por el "común"[49] (cf. Chassin 2008: 229) o por los "principales", los alcaldes debían ejercer sus funciones anualmente según mandaban las disposiciones legales; sin embargo, existieron casos de ciclos de mandato más prolongados. Según la legislación, el primer día de cada año debían realizarse las elecciones para los alcaldes entrantes, aunque en algunos casos esta fecha fue adaptada a otras celebraciones católicas posteriores como San Sebastián o incluso anteriores como Navidad[50]. Esta adaptación pudo tener relación con una construcción ritualizada del cargo en función a una fiesta, pero es más probable que resultara del aprovechamiento de la congregación de la población indígena en las cabeceras políticas en tales fechas festivas. Durante la ceremonia anual, según Mumford (2016: 180), los alcaldes entregaban la vara de mando a sus reemplazos[51].

Del mismo modo que funcionaba el sistema de elección de alcaldes en el espacio andino, en Tapacarí el nombramiento de los miembros del cabildo se regía tanto por las antiguas disposiciones legales como por un *corpus* local de "costumbres". Las normativas, seguramente las mismas ordenanzas toledanas, constituían el soporte sobre el que descansaba la autoridad de los alcaldes. En un testimonio de 1782 la esposa del cacique de *anansaya*, María Liro de Córdova, afirmó que los alcaldes ordinarios anualmente se elegían "conforme a reales ordenanzas"[52]. Esta vertiente legal, seguramente evocada más desde la memoria colectiva, se entrelazaba a criterios de legitimidad construidos internamente. En gran medida, como analizaré luego, esta

47 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 182, Exp. 10, "Expediente seguido por Nicolás Yucra", f. 382r.

48 Las diez y seis ordenanzas comprendidas en "De la elección de alcaldes, rejidores y oficiales de cabildo", dictadas por Toledo el 6 de noviembre de 1575, reglamentan al detalle las formas de elección, tiempo en el cargo y personas habilitadas para ejercer las alcaldías (Levillier 1929).

49 En los primeros tiempos del funcionamiento del cabildo indígena, los cargos concejiles fueron casi completamente controlados por los indígenas "del común": "Los caciques y principales eran vetados de los cargos municipales (a excepción de un alcalde, que podía ser un principal) y también de influenciar en su selección. Los alcaldes y regidores escogían a su propio sucesor cada año, quien a su vez elegía a los oficiales de inferior rango" (Mumford 2016: 180).

50 Hacia 1560, cuando se estaban empezando a organizar las parroquias de la ciudad del Cusco, se mandó elegir anualmente un alcalde indígena por parroquia en el día de la celebración de su patrono (cf. Espinoza 1960: 205). En la primera de las ordenanzas de 1575 el virrey Toledo dispuso que las elecciones de los alcaldes se realizaran el primer día de cada año (Levillier 1929: 305).

51 Sobre la vara del alcalde mayor véase Espinoza (1960: 242-243) y sobre la de los alcaldes ordinarios Puente y Honores (2016: 22-24).

52 BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 10r.

experiencia política pasó por la readecuación de los aspectos formales del cabildo y la puesta en práctica de elementos de organización andina como la rotación y el turno.

Rodeada de ritos ceremoniales, la elección representaba un momento de regeneración del sistema de autoridades al que se le daba mucha importancia en el contexto comunal. Considerando esta significación, hay que asumir que las formas de acceso a los cargos del cabildo indígena eran ritualizadas, pormenores que no siempre aparecen en los documentos históricos[53]. En Tapacarí, quizá como en el resto de los *ayllus* andinos, las elecciones no se basaban en formas políticas de decisión ampliada. Quienes en realidad deliberaban para luego elegir a los alcaldes eran miembros de la élite indígena. El alcalde Nicolás Chivi, por ejemplo, declaró en 1788 que él fue "electo por voto consultivo de los indios principales y cacique de la comunidad"[54]. No debería llamar tanto la atención la participación del cacique en el nombramiento de los alcaldes pues, aunque legalmente estaba impedido de involucrarse en asuntos del cabildo[55], como autoridad de toda la parcialidad probablemente buscaba subsumir en su mando a esa institución pensada para hacerle contrapeso al cacicazgo. Esta tendencia puede ser confirmada con el acceso directo de los caciques al cabildo indígena, hecho muy frecuentemente registrado en otros "pueblos reales". En efecto, el cacique de *anasanya*, Sebastián Francisco Liro de Córdova, consiguió el título de "alcalde mayor" de Tapacarí en 1774, aunque éste fue aprobado por la audiencia de la Plata recién en 1778[56].

Tal intromisión es síntoma de la fragilidad del cabildo en tanto institución autónoma del cacicazgo; pero, del mismo modo, puede estar reflejando el poder político de los caciques que tendió a ser hegemónico en el sistema de gobierno indígena. Las estrategias para acceder a estos cargos muy probablemente estaban ligadas a las redes de relaciones con las autoridades no indígenas del partido. Liro de Córdova, de hecho, consiguió su nombramiento de Julián Alcocer, lugarteniente del corregidor y justicia mayor del valle de Quillacollo y quebrada de Tapacarí. En contraposición a las "costumbres" internas, Liro de Córdova juró su cargo ante el lugarteniente[57]. ¿Su autonomía en las elecciones habrá sido afectaba por la creciente población española, criolla y mestiza o por el influjo de los párrocos y corregidores?[58]

Debido a fenómenos que aún no han sido estudiados, pero que tienen relación con procesos de transformación social de larga duración, en Tapacarí el cabildo llegó a ser una institución de prestigio. No todos los indígenas podían llegar a ocupar los cargos de alcaldes o, mejor aún, en la carrera de cargos obligatorios que desempeñaban cada uno de los miembros de los *ayllus* el del cabildo constituía un peldaño superior incluso determinado por el estatus social interno[59].

53 Al finalizar el siglo XX la elección y el desempeño de los cargos de alcaldes en Tapacarí estaban mediadas por importantes ceremonias rituales (cf. Rist 2002: 293, 446).

54 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 108, Exp. s.n., [Documento de venta]. f. 182r.

55 La ordenanza toledana VI "De la elección de alcaldes" de 1575 prohibió directamente la elección del cacique y su "segunda persona" como oficiales del cabildo (Levillier 1929: 308).

56 BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor".

57 BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor", f. 2r.

58 Espinoza (1960: 253) considera que ante el aumento de la población española y mestiza en los pueblos y el influjo de los párrocos y corregidores, las elecciones perdieron su autonomía.

59 En el cabildo de la parroquia urbana de Santa Marta, en Arequipa, el cargo de alcalde de primer voto representaba casi siempre la culminación de la trayectoria de cargos y, en consecuencia, tenía mayor prestigio que los otros cargos

En cada elección los alcaldes generalmente salían de entre los "indios principales"[60]. Bajo la estructura anteriormente señalada, el cabildo indígena se reproducía en función al sistema de cargos mediante el cual los tapacareños debían cumplir una serie de oficios civiles y religiosos para mantener derechos sobre la tierra. Del mismo modo que la *mit'a* minera y religiosa, los alcaldes estaban sujetos a turnos cuyos tiempos rotativos no eran nada precisos. En 1783, por ejemplo, Santos Mamani afirmó, sin ofrecer detalles, haber ocupado el cargo de alcalde en dos oportunidades[61].

Tampoco es posible saber, bajo esta dinámica de turnos rotativos, la cantidad de miembros del cabildo[62]. Las fuentes documentales de esa época aluden a diferentes cifras respecto a los alcaldes ordinarios. El cacique de *urinsaya*, Blas Condori, afirmó en 1783 que había 3 alcaldes en el pueblo (o cabecera política) y otros 3 repartidos en Mujlli, Chijmuri e Itapaya[63]; información por la cual cabe suponer que la parcialidad de *anansaya* también tenía sus alcaldes en el pueblo y en sus respectivos anexos. Dos años antes, empero, la esposa del cacique de *anansaya*, María Liro de Córdova, aseguró que había "dos indios alcaldes ordinarios que anualmente se eligen conforme a reales ordenanzas"[64]. En el empadronamiento de 1785, finalmente, se registró a 4 alcaldes en ambas parcialidades, probablemente 2 por cada una de ellas[65]. Con todo, es fragmentaria la información sobre la cantidad de alcaldes y su distribución por parcialidades y *ayllus*.

Los caciques como alcaldes mayores

Casi una década antes de la llegada de Toledo al espacio andino, el licenciado Lope García de Castro se propuso establecer alcaldes indígenas mediante una campaña de reducciones. En contraposición a las políticas de personajes como Polo de Ondegardo que escogieron para los cabildos del Cusco a miembros de la aristocracia inca, éste insistió en que los cabildos fuesen conformados por tributarios del común (elegidos por el corregidor) y que se mantuviesen al margen de la influencia de los caciques y los indígenas principales. Sin embargo, su propósito de alejar el cabildo del influjo de los caciques fue muy limitado ya que pronto las autoridades tradicionales y sus familiares ocuparon cargos en la institución municipal (cf. Mumford 2016: 178-179). En el periodo posterior, esta tendencia se reforzó muy a pesar de la legislación colonial. Desde las reformas de Toledo, los caciques no podían ocupar cargos de justicia en el cabildo, institución en la cual sólo podían estar presentes el día de las elecciones para participar de la designación del alférez real y otros oficiales; pero como el cacicazgo tradicional quedaba

(Mazzeo y Sala i Vila 2021: 152).

60 En este aspecto indudablemente se vulneró la ordenanza VII "De la elección de alcaldes" de Toledo que prohibía que ambas alcaldías del pueblo fueran ocupadas por "indios principales". Necesariamente, debía haber un alcalde "particular", es decir, del común de indígenas (Levillier 1929: 308).

61 BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 150r.

62 De acuerdo a Mumford (2016: 180) el cabildo de la reducción estaba conformado por 2 alcaldes, 4 regidores, un alguacil y otros oficiales de menor rango. Las reducciones indígenas por lo general contaban con uno o dos alcaldes ordinarios a inicios del siglo XVII según Espinoza quien considera que solamente en el Cusco hubo 8 alcaldes ordinarios (cf. Espinoza 1960: 243).

63 BO. AHG-CBB. EC, Vol. 5, Exp. 9, [Razón, cuenta y memoria], f. 2v.

64 BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 10r.

65 AGN, Sala XIII, 18-2-1, Leg. 46, Lib. 4, "Sobre la visita" f. 44v.

desprestigiado frente al cabildo, los antiguos "señores naturales" o sus descendientes pronto consiguieron el nombramiento de alcaldes mayores (cf. Espinoza 1960: 214-216)[66].

Hace muchas décadas Espinoza se interesó en este entonces desconocido personaje de la política comunal. De acuerdo a su estudio basado en documentos de primera mano, el alcalde mayor "presidió el municipio con jurisdicción civil y criminal y era la autoridad inmediatamente superior a los alcaldes ordinarios, y al mismo tiempo, inmediatamente inferior al corregidor español", y llegó a ser "el más alto cargo al que aspiraba escalar un indio en el Perú –aún superior al de cacique principal– dentro de la organización política y administrativa de las reducciones" (Espinoza 1960: 186). A partir de 1560 su perfil se fue definiendo en las poblaciones del territorio andino como encargado de la administración de justicia en nombre del rey, si bien estaba impedido de conocer pleitos de cacicazgos y de seguir litigios entre comunidades. Desde su jurisdicción sumaria y de mínima cuantía, estaba imposibilitado de aplicar la pena de muerte y la de mutilación pero, en la mayor parte de los casos, tenía una jurisdicción territorial amplia que a veces comprendía a la agrupación de varios grupos étnicos. A fines del siglo XVI, sus atribuciones fueron ampliadas ya que, además del fuero judicial, se le atribuyó otras tareas administrativas (cf. Espinoza 1960: 223-224; Platt et al. 2006: 675-676)[67]. Debido a la importancia social y política que adquirió en ese contexto, llegó a ser un oficio exclusivo para los caciques "principales", es decir, para quienes pertenecían a antiguos y prestigiosos linajes de gobernadores andinos. Así, por ejemplo, cuando en 1587 se instaló la alcaldía mayor en la villa imperial de Potosí[68], con jurisdicción en toda la provincia de Charcas, el primero en ejercerla fue Fernando Ayaviri Cuisara[69], cacique principal de Sacaca y capitán de los Charcas, Caracaras, *mitmas Sora*, Omasuyus y Orcosuyus. Poco después, en 1591, se instaló dicha institución en La Plata y fue Francisco Aymoro, cacique de Yotala y Quila Quila, su primera autoridad (cf. Espinoza 1960: 225-226). De ahí en adelante el distinguido oficio de alcalde mayor recayó generalmente, al menos hasta fines del siglo XVIII, en manos de los caciques aunque es cierto que no fue privativo de estos gobernantes.

Si bien el prestigio de los alcaldes mayores de fines del siglo XVI y comienzos del XVII se fue reduciendo o transformando con el paso de los años[70], los caciques andinos del siglo XVIII aún

66 Casos concretos de fines del siglo XVI están en Espinoza (1960: 217-221). Platt et al. (2006: 673-685) han analizado el fenómeno de "expansión de las alcaldías mayores" en la provincia de Charcas de finales del siglo XVI. En ese contexto, las alcaldías mayores eran instituciones de muchísimo prestigio y poder que fueron ocupadas por importantes miembros de la nobleza andina. Inicialmente, casi a fines del siglo XVI, hubo una sola alcaldía que abarcaba a muchas "naciones" pero posteriormente se fueron creando varias alcaldías correspondientes, por lo general, con cada "nación" o con jurisdicciones más recortadas. Para el caso del cabildo de Pocona de comienzos del siglo XVII, véase Schramm (2012: 332-334).

67 Circunstancialmente, los alcaldes fueron dotados de otras atribuciones más allá de las judiciales. En 1615, por ejemplo, a los alcaldes mayores de Chayanta se les facultó para designar "tenientes" en los valles de su distrito. En 1627 a estos mismos alcaldes se les autorizó la expulsión de los mestizos y mulatos de las rancherías y pueblos indígenas, y, si fuera el caso, la aprensión y encierro de éstos para su posterior castigo bajo la autoridad de los corregidores. En 1630 se les comisionó la repoblación de las reducciones (cf. Espinoza 1960: 244).

68 A partir de 1593 en la Villa imperial de Potosí funcionaban dos alcaldías mayores debido a la exagerada cantidad de indígenas que residían en ella (cf. Espinoza 1960: 229-230).

69 Sobre este personaje y su acceso a la alcaldía mayor, véase Platt et al. (2006: 673-679).

70 De acuerdo a Espinoza la desacreditación de los alcaldes mayores fue causada "por obra y gracia de los corregidores y no faltaron voces maliciosas y enemigas de los indios que trataron de extinguirlos, con miras a la explotación y al abuso" (Espinoza 1960: 245-246), aunque, en realidad, habría que buscar causas más convincentes para explicar esta declinación.

se interesaban en estos cargos[71]. En contraposición al enunciado de Espinoza (1960: 253) sobre la decadencia de este oficio para finales del siglo XVIII, considero que, si bien la autoridad, el prestigio y el poder de los alcaldes mayores habían menguado notablemente, en realidad muchos caciques buscaron obtener estos cargos de distinción que les posicionaban mejor al interior de sus grupos étnicos. Esta es una problemática que requiere de estudios más detallados, pero preliminarmente puedo decir que tiene relación directa con la declinación de las grandes jefaturas indígenas y la reconfiguración política de los grupos étnicos. Incluso las rebeliones indígenas de finales de ese siglo y las posteriores reformas borbónicas, que entre otras cosas implantaron el sistema de intendencias a partir de 1782, no extinguieron completamente estos cargos que más bien, al parecer, empezaron a ser asumidos por indígenas que no estaban relacionados directamente con los cacicazgos.

La realidad histórica de las alcaldías mayores de Tapacarí entre los siglo XVI y XVII es completamente desconocida. Si los antiguos linajes sora las ejercieron del mismo modo que las élites andinas en el resto de los Andes, probablemente reforzaron la autonomía política de este "pueblo real" frente a la autoridad del corregidor y sus subalternos ya que en sus manos estaba la solución de ciertos conflictos legales[72]. Pero, a la inversa, pudieron haber afectado la autonomía del cabildo respecto al cacicazgo.

Un único documento de la década de los setenta del siglo XVIII se refiere de modo íntegro al nombramiento de alcalde mayor en favor del cacique de *anansaya*, Sebastián Francisco Liro de Córdova[73]. Este descendiente de una antigua rama de caciques sora consiguió ese título en 1774 del lugarteniente del corregidor y justicia mayor del valle de Quillacollo y quebrada de Tapacarí, Julián Alcocer. La competencia que se le dio en esa oportunidad a Liro de Córdova en tanto alcalde mayor fue la de impartir justicia en "todo el contorno de esta dilatada doctrina" de Tapacarí y la de vigilar la evangelización de los indígenas bajo el siguiente tenor que es preciso reproducir en su integridad:

> Título de alcalde mayor hecho en la persona del cacique don Sebastián Francisco Liro y Córdoba [margen izquierdo]
> El maestre de campo don Julián Alcocer lugarteniente de corregidor y justicia mayor del valle de Quillacollo y quebrada de Tapacarí sus términos y jurisdicción por su Majestad que dios guarde= Digo que por cuanto habiéndome recibido en el mes próximo pasado de teniente de este partido con deseo de complementar mi oficio y cargo y no faltar al juramento de fidelidad que tengo hecho y que no se falte a la administración de justicia ni que carezcan de este beneficio así los indios del pueblo y de toda su comarca como ni los viandantes pasajeros ni trajineros por ser dilatado su distrito muchas veces acaecer el deseo de la pronta administración y que en los lugares remotos de sus estancias se cometen toda clase de delitos en ofensa de ambas majestades por no haber ministros de justicia que estén a la mira de que se eviten semejantes insultos se hace preciso

71 Para una lectura del proceso anterior a las reformas toledanas, más precisamente durante el gobierno del Marqués de Cañete, véase Espinoza (1960: 207 y ss).

72 Al crearse la institución de la alcaldía mayor, se estableció "una nueva jurisdicción legal, paralela a la del Corregidor" (Platt et al. 2006: 676)

73 BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor".

> poner persona que cuide y cele con vigilancia y concurriendo las calidades necesarias en don Sebastián Francisco Liro y Córdoba gobernador y cacique principal de esta dicha doctrina lo nombro elijo [palabra ilegible] y proveo por alcalde mayor de todo el distrito y sus contornos para que bajo de la insignia que carga por su empleo de cacique cuide con vigilancia que todos los indios y demás gente concurran los domingos y días de fiesta a sus parroquias y vice parroquias a oír la palabra de Dios doctrina cristiana y santo sacrificio de la misa persiguiendo a los ladrones, amancebados, borracheras y demás abusos públicos y secretos remitiendo los agresores a mi juzgado bajo de buena guardia y custodia cogiéndolos en infraganti delito de quien se espera desempeñe el cargo y confianza así porque como cacique principal confirmado por ambos superiores tribunales, de los Reyes y de la Plata como por los muchos servicios que por sí y sus antepasados han hecho a su majestad dando aumento en los reales tributos y el grande cuidado con que se ha esmerado con los indios de esta su comunidad lo que ninguno de los que ha habido a ejemplo de sus mayores en el Real servicio por su espontanea voluntad agregándose a esto sus honrados procedimientos y el pronto expendio de su empleo de gobernador lo que como tal transitando por los lugares remotos podrá con más vigilancia selo y amor administrar la justicia que solicitaren enterado de las distintas idiomas con que se halla versado Y mando que todos los vecinos de esta expresada doctrina sus extramuros y contornos lo hayan y tengan por tal alcalde mayor de título guardándole todas las honras y privilegios que debe haber y gozar sin que se le falte al respeto en cosa alguna pena de que serán castigados según las calidades de sus personas y para poderlo hacer y ejercer aceptará y jurará el cargo ante mí por convenir así a la buena administración de justicia la cual mediante es hecho en este pueblo real de San Agustín de Tapacarí provincia de Cochabamba a los nueve días del mes de septiembre de mil setecientos setenta y cuatro años actuando por ante mí y testigos a falta de escribano público y real= Julián Alcocer= Eugenio Alvares= Manuel Donayre=Isidro de la Rosa= […][74].

Una de las cosas que llama la atención de este nombramiento es el de la jurisdicción. No está hecha explícita la competencia judicial del alcalde mayor sobre la población española, criolla, mestiza y mulata, pero cuando se refiere a la "demás gente" (e incluso la alusión a "todos los vecinos") al margen de los indígenas, parece que se le asigna una autoridad ampliada no registrada para otros contextos andinos. Los alcaldes mayores, en realidad, sólo podían intervenir en litigios civiles y criminales entre indígenas y debían limitarse a remitir a la autoridad del corregidor o de su teniente –tal como delimita el documento en otra parte– a los transgresores (ladrones, amancebados, etc.) de grupos étnicos no indígenas. Es altamente probable que Liro de Córdova gozara de autoridad jurídica sobre la población no indígena de la cabecera política de ese "pueblo real" que para entonces ya debió ser considerable[75]. Hasta ese momento, era irregular la presencia del "teniente de corregidor" (una autoridad colonial local, española o criolla) en el pueblo de Tapacarí en la atención de los litigios menores de la población no indígena, aspecto que fue reformado recién bajo el sistema de intendencias a partir de 1782.

74 BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor", f. 1r-2r.

75 Casi una década más tarde, hacia 1785, la población del "pueblo real" de Tapacarí se componía así: 339 españoles, 259 mestizos, 206 cholos, 44 mulatos y 6849 indios (cf. Viedma 1969: 64).

Fuera como fuese, el título de alcalde mayor conferido en 1774 por el "teniente de corregidor" al cacique de *anansaya* fue confirmado por una real provisión de la audiencia de Charcas el 7 de julio de 1778. No hay ningún indicio sobre la tardanza de tal confirmación, aunque cabe la posibilidad de que se debiera a la demora procesal más o menos típica de la justicia colonial. Lo cierto es que con ese título, Liro de Córdova consiguió tener autoridad judicial sobre ambas parcialidades y, en esa condición, debió presidir el cabildo indígena. Como el cacicazgo todavía era una institución relativamente robusta en esa época, el acceso a la alcaldía mayor indudablemente reforzó el prestigio y autoridad de Sebastián Francisco Liro de Córdova y su familia. A pesar de que ya no tenía una jurisdicción territorial tan amplia como la que gozaban los alcaldes mayores de los siglos pasados y probablemente sus mismos ascendientes, con esa designación este linaje de antiguas autoridades estaba situado en la cúspide del poder indígena. Un poder endeble, sin embargo. La rebelión indígena de 1781 minó la base material (pero también el aparato simbólico) de su autoridad y prestigio, casi al mismo tiempo que las autoridades provinciales, en aplicación de las reformas del sistema de intendentes, les imponían una serie de regulaciones y controles[76].

Más allá del documento antecedente sobre las funciones asignadas al alcalde mayor de Tapacarí a la hora de su nombramiento en 1774, no existen otros escritos relacionados con sus actuaciones bajo esa autoridad salvo unas referencias situadas poco antes del estallido de la rebelión indígena. En un expediente de 1781 formado para refutar las denuncias contra los Liro de Córdova en la rebelión de ese año, Sebastián Francisco fue enunciado por una testigo "española" como alcalde mayor (antes que como cacique) con destacada autoridad en el pueblo, al punto que el doctrinero, en una situación de incertidumbre, le habría solicitado emitir un auto para defenderse de los rebeldes:

> "…es cierto, que habiendo corrido noticias fijas de que ya los indios rebeldes venían de Challapata, y Oruro, por Ayopaya, Arque y sus inmediaciones matando españoles, y todo género de gente blanca, pasó fray Juan Santos de Larrea [doctrinero agustino de Tapacarí], por falta del teniente [de corregidor] a persuadir a dicho don Sebastián Córdoba que como alcalde mayor mandase publicar un auto imponiendo precepto con graves penas para que ningún español ni mestizo desamparase aquel lugar, como de facto lo mandó publicar dando orden se recogiesen los habitantes de Calliri, y otras inmediaciones donde se hallaba la declarante"[77].

Otros testimonios del mismo expediente describen a Liro de Córdova en su doble autoridad de cacique y alcalde mayor, "no hallándose allá el teniente ni más juez que el cacique Córdova que tenía título de alcalde mayor"[78]. De ambas declaraciones hay que decir que la autoridad del alcalde mayor en el pueblo sólo prevaleció ante la ausencia de teniente o "juez español", falta que antes de ser circunstancial era más bien regular. El "teniente de corregidor" encargado del partido, en efecto, no tenía una residencia permanente en el pueblo de Tapacarí ni había otro juez que le reemplazara en los litigios locales, razón suficiente para pensar en una autoridad más

76 En las audiencias de Lima y La Plata (o Charcas) se extinguió después de tales rebeliones, según Espinoza (1960: 249).

77 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, [Declaraciones], f. 21r.

78 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, [Declaraciones], f. 28v.

acentuada del alcalde mayor indígena. Si bien en el contexto inicial de la rebelión se encontraba en Tapacarí el teniente Francisco de Mendoza (sobrino del "cura propio" de la doctrina), la noticia de la llegada de miles de indígenas insurrectos le obligó a abandonar el territorio de su jurisdicción para resguardarse en la capital del corregimiento de Cochabamba[79]. Sólo a partir de la ordenanza de intendentes de 1782 (pero aplicada uno o dos años más tarde en el caso de Cochabamba) la autoridad del subdelegado de intendente, que reemplazó al "teniente de corregidor", cobró notoriedad en la cabecera política.

El control simultáneo del cacicazgo y la alcaldía mayor, aunque fuera limitado temporalmente, quizá reforzó más la autonomía de los *ayllus* pero concentró hegemónicamente el poder en las manos del cacique de *anansaya*. Debido a la magra documentación histórica al respecto, no es posible dar cuenta detenida de las implicancias de este fenómeno en la cultura política de los *ayllus* tapacareños, aunque probablemente no reacomodó de forma significativa ni el cabildo indígena ni el sistema de autoridades tradicionales.

Si la alcaldía mayor de Tapacarí fue controlada por los caciques desde su implantación sistemática a fines del siglo XVI, temática aún pendiente de estudio, en las últimas décadas del XVIII empezó a ser ocupada por otros indígenas ajenos a los linajes cacicales. La rebelión de 1781 no sólo puso en jaque al gobierno de los caciques sino que afectó también su acceso a la alcaldía mayor. En pleno ejercicio de su cargo, Sebastián Francisco Liro de Córdova fue forzado por el contexto rebelde a dejar el pueblo para refugiarse en la villa, acto que en los hechos implicó la pérdida de su privilegiado puesto en el cabildo. El 10 de diciembre de ese mismo año era Asencio Azero quien firmaba como alcalde mayor en un conflicto por tierras que se suscitó en la parcialidad de *anansaya*[80]. De Azero, apellido que no está registrado de manera recurrente en los documentos, no hay más información. ¿Era miembro de los *ayllus* de Tapacarí? ¿Habría llegado a ese cargo por influjo del "cacique interino" Josep Fontanilla o mediante una decisión de los "indios principales"? Este "cacique interino" nombró alcaldes ordinarios a su gusto (incluso entre "vecinos españoles"), pero no existe ningún dato sobre su posible influencia en las alcaldías mayores. Lo cierto es que a partir de entonces otros "indios principales" lograron acceder a este importante cargo del cabildo. Uno de ellos fue Matías García, esposo de María Carmen Quispe, hija del primer matrimonio del ex cacique Rafael Santos Quispe. Es imposible saber el periodo exacto del ejercicio de su cargo pero en 1786 su sobrina, quien litigaba con él por unas tierras, lo presentó en su escrito formal como "alcalde mayor pasado"[81].

La información de un expediente de 1783 permite afirmar que en realidad había dos alcaldes mayores en Tapacarí, uno por cada parcialidad[82]. No estoy en condiciones de explicar si esta estructura dual existió desde el comienzo del funcionamiento del cabildo o si más bien se debió

79 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, [Declaraciones], f. 21r, 26v-27r. Un testimonio es elocuente al respecto: "que el contenido de esta pregunta es muy notorio, y constante, porque el teniente don Francisco Mendoza luego que hizo malas noticias de que amenazaban invadir dicho pueblo los indios insurgentes a principios de febrero de este año se retiró de aquel pueblo y se vino a vivir a esta villa dejando desamparado su partido y sin más juez que dichos caciques y responde" (BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, [Declaraciones], f. 28v).

80 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 182, Exp. 10, "Expediente seguido por Nicolás Yucra", 376r.

81 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 199, Exp. 7, "Expediente seguido por Matías García", f. 124r. En una declaración de 1796 el mismo García confirmó haber sido alcalde mayor en "años pasados" (BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, "Recurso de los indios", f. 90r).

82 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 187, Exp. 4, "Expediente seguido por María de las Nieves Pérez", f. 119r.

a procesos más tardíos, pero es bastante probable que el alcalde de *anansaya* tuviera más poder y prestigio que el de *urinsaya*, tal como ocurría con los mismos caciques. Desde los casos de ese contexto, tampoco es factible saber si la alcaldía mayor se acomodó a un sistema más fluido de rotación, aspecto, sin embargo, que no parece haber predominado en el periodo antecedente. En el único caso conocido, Sebastián Liro de Córdova controló la alcaldía mayor por alrededor de 7 años, entre 1774 y 1781, y de no haber acontecido la rebelión indígena seguramente hubiera seguido en ese cargo.

No es posible ofrecer un panorama completo de las funciones de estos alcaldes en los *ayllus* de Tapacarí. Si bien, a partir del nombramiento de Sebastián Liro de Córdova en ese cargo, existen algunas informaciones de sus atribuciones judiciales, sus procedimientos concretos a la hora de impartir justicia no están reflejados en escritos que, probablemente, no se produjeron como parte del procedimiento de administración de justicia. Más fragmentario aún es el conocimiento sobre sus posibles responsabilidades en las asignaciones de tierras comunales, ámbito realmente problemático que era administrado por el cacique pero que también requirió el concurso de las autoridades del cabildo. Un documento de 1784 confirma que el alcalde mayor de *anansaya,* Manuel Osinaga, posesionó a Rafael Acarapi en las tierras de Yerbabuenani por orden expresa del teniente y "cacique interino" Julián Alcocer[83]. Este tipo de prácticas ¿habrían sido corrientes o se produjeron debido al influjo del cacicazgo entonces acéfalo?

Después de las rebeliones indígenas el sistema de intendentes inició una reforma del cabildo indígena. Este régimen, en efecto, creó jueces territoriales pero también permitió que en los pueblos indígenas las entidades municipales fuesen conformadas por españoles, mestizos e indígenas. Fueron precisamente los primeros quienes empezaron a controlar el poder, desplazando así a los cabildos indígenas. Este fenómeno al parecer tuvo lugar sobre todo en el virreinato del Perú[84], mientras que no generó grandes cambios en las intendencias de Cusco, Puno, La Paz y otras de la audiencia de Charcas, instancia que desde 1776 dependía del virreinato del Río de la Plata. Pero incluso en lugares como Potosí donde se mantuvo vigente la alcaldía mayor indígena, su elección se hizo anual (ya no perpetua) y ya no estaba restringida a los linajes andinos sino que se había abierto a los indígenas que expresaban fidelidad al rey. La situación de algunos cabildos mejoró en algo hacia 1790, fecha en la que nuevamente se empezaron a nombrar alcaldes mayores. Pero quizá el fenómeno más destacable de ese momento fue que muchos "vecinos españoles" o criollos empezaron a controlar las alcaldías mayores y aún los cacicazgos en muchos lugares del territorio del virreinato del Perú (cf. Espinoza 1960: 254-255).

83 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 189, Exp. 11, "Expediente seguido por Salvador Jerónimo" f. 360r.

84 Los estudios de Sala i Vila (1996) y O'Phelan (1997), entre otros, confirman que en los Andes centrales de finales del siglo XVIII los cabildos indígenas ya habían ganado terreno en el ámbito gubernamental de los *ayllus* y comunidades en desmedro de los cacicazgos tradicionales. Esto ocurrió sobre todo luego de la rebelión de Tupac Amaru II, cuando los alcaldes ocuparon el vacío de poder dejado por los caciques, aunque ya en las primeras décadas de ese siglo sus funciones de autoridad eran completamente nítidas en regiones como Tarma (intendencia de Tarma, sierra central del virreinato del Perú). En el siglo XIX, ante el declive del poder central, los alcaldes indígenas adquirieron mayor independencia y autoridad locales, abriendo el camino a la figura del *varayoc* (Burga 1989: 270).

A manera de cierre

Desde la escasa documentación colonial disponible, es posible señalar la importancia del cabildo en el sistema de autoridades indígenas. No cabe duda, en este sentido, que, junto al cacicazgo y a una jerarquía de autoridades tradicionales (compuesta por "segundas personas" y *jilaqatas*) posibilitó la reproducción del autogobierno en el contexto de la autonomía relativa concedida a los grupos étnicos de los Andes por la monarquía española. El cabildo tenía una jurisdicción propia relacionada sobre todo con la administración de justicia de mínima cuantía, pero, en la medida en que también operó como una instancia de autoridad más allá del ramo judicial, estaba estrechamente relacionado con las otras jerarquías de autoridad. A fines del siglo XVIII no existía un sistema de autoridades completamente fusionada entre el cacicazgo y las autoridades tradicionales con el cabildo, pero de ningún modo se trataba de dos campos de poder y autoridad independientes el uno del otro. Quizá debido a las exigencias coloniales sobre los *ayllus* o a las necesidades de cohesión étnica, en ese momento ya estaba constituida una estructura jerarquizada de gobierno cuya instancia más emblemática de autoridad era el cacicazgo. Sin embargo, donde los alcaldes del cabildo llegaron a reforzar su autoridad fue en los anexos, núcleos de asentamiento poblacional distante de la capital (o cabecera) del grupo étnico. En estos distritos, los alcaldes, ante la recurrente ausencia de caciques y "segundas personas", ejercían el gobierno local junto con los *jilaqatas*, encargados estos últimos más que todo del cobro tributario. Probablemente debido a ese tipo de configuración política, desempeñaron tareas no únicamente relacionadas con su función judicial de mínima cuantía. Internamente, el gobierno tendió a organizarse en función a criterios territoriales más allá de la estructuración de las parcialidades de *anansaya* y *urinsaya* que sustentaban la jerarquía de autoridades. Esta territorialización del poder reforzó el prestigio y la autoridad de los alcaldes (pero también de los *jilaqatas)* en los espacios distantes del pueblo principal donde los caciques y sus "segundas personas" no intervenían directamente en muchos asuntos comunales. Por lo demás, esta configuración política del gobierno relativiza la omnipresencia del cacicazgo que tradicionalmente ha sido aceptada en la historiografía andina.

Del mismo modo, resultan llamativas las formas más abiertas en el acceso al cabildo mediante turnos o *mit'as*, diferentes respecto a los mecanismos hereditarios del cacicazgo. Por una parte, el cacicazgo estaba asentado en elementos de distinción basado en el linaje que hacían recaer la autoridad en miembros de las élites mediante criterios de sucesión hereditaria, mientras que por otra el cabildo y el jilaqatazgo se sustentaban en turnos rotativos y obligatorios. Estas formas contrapuestas en realidad también resultaron en dos tipos de legitimidad distintos que no entraron en contradicción abierta ni generaron cambios sustanciales en el sistema de gobierno indígena pero que, en determinados contextos de tensión, llegaron a situarse en dos campos contrapuestos de organización sociopolítica, fenómeno que ocurrió entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y que constituyó la punta de lanza de la transformación de la cultura política local muy a pesar de la aplicación de la real ordenanza de intendentes a partir de 1782 (aunque en los hechos ocurrió un poco después) que buscó reforzar la figura de los "alcaldes pedáneos" criollos (comúnmente registrados como "españoles").

Siglas y Fuentes de Archivo

AGN Archivo General de la Nación

ABAS Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre
AA. Archivo Arzobispal
TE. Tribunal Eclesiástico

ABNB Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
EC. Expedientes Coloniales

AHG Archivo Histórico de la Gobernación
EC. Expedientes Coloniales

AHMJMU Archivo Histórico Municipal "José Macedonio Urquidi"
EC. Expedientes Coloniales
PCC. Protocolos Coloniales de Cochabamba

Documentos

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. BUENOS AIRES

AGN, Sala XIII, 18-2-1, Leg. 46, Lib. 4, "Sobre la visita [de Tapacarí] y sus resultas", 1785.

AGN, Sala XIII, 18-2-2, Leg. 47, Lib. 4, [Matrícula y empadronamiento de los indígenas del partido de Tapacarí, 1785-1786],

ARCHIVO Y BIBLIOTECA ARQUIDICIOCESANOS DE SUCRE

BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio de la instrucción y superior decreto de los indios de Tapacarí, sobre los derechos que les hacen contribuir los curas y otras cosas, para que el Corregidor de Cochabamba proceda con arreglo al mismo superior decreto".

ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA. SUCRE

Expedientes coloniales
BO. ABNB-SUC. EC, 1778, No. 88, "Título de alcalde mayor en favor del cacique Francisco Cordova ff. 4".

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA GOBERNACIÓN. COCHABAMBA

Expedientes Coloniales

BO. AHG-CBB. EC, Vol. 5. Exp. 1, 1783, [Averiguación de los bienes incautados a los indios rebeldes y ajusticiados en la rebelión india de Tapacarí].

BO. AHG-CBB. EC, Vol. 5, Exp. 9, 1783, [Razón, cuenta y memoria que da Blas Condori, cacique de urinsaya de Tapacarí, al teniente de Corregidor sobre la producción agrícola].

BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, 1788-1796, "Recurso de los indios de Tapacarí contra el cura coadjutor don Vicente Montaño por los impuestos de alferados en f. 101".

ARCHIVO HISTÓRICO MUNICIPAL "JOSÉ MACEDONIO URQUIDI". COCHABAMBA

Expedientes Coloniales

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 108, Exp. s.n., f. 182r-183v, 1788, [Documento de venta de casas de Juan de la Cruz Liro de Cordova a Matias Quispe].

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 140, Exp. 12, f. 566r-576r, 1769, "Expediente seguido por el indígena Francisco Calli y Andrés Liro, pidiendo se les de unos terrenos como a originarios en la Provincia de Tapacarí".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 156, Exp. 22, f. 671r-708v, 1775, "Expediente seguido por el cacique don Sebastian Liro de Córdova contra los indígenas Pascual Cerezo, y Juan Clemente, sobre el derecho a las tierras nombradas Sapanani, citas en la provincia de Tapacarí en ff. 36".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 180, Exp. 2, f. 16r-33v, 1781, [Declaraciones sobre las insurrecciones indígenas en el pueblo de Tapacarí].

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 182, Exp. 10, f. 375r-414r, 1782-1791, "Expediente seguido por Nicolás Yucra, sobre la adjudicación de un sitio y pedazo de tierras sitas en Tapacarí en f. 40".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 183, Exp. 11, 1782, "Expediente criminal seguido por la indígena Gregoria Ramona contra José Salazar, Mateo Tuco, Atanasio Alcocer, y Bonifacio Espinoza por salteamiento y consiguiente homicidio que ejecutaron en la persona del indígena Alejo Francisco y de igual modo haber estuprado el primero a la hija del finado citado, nombrada María Sisa en f. 64".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 187, Exp. 4, 1783, "Expediente seguido por María de las Nieves Pérez contra don José Frontanilla sobre despojo de una siembra de papas".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 189, Exp. 11, 1784, "Expediente seguido por Salvador Jerónimo contra Rafael Acarapi sobre el despojo de las tierras llamadas Yergaquinani".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 199, Exp. 7, 1786-1792, "Expediente seguido por Matías García contra su sobrina Tomasa Sucso sobre que se le restituyan unos solares y sitios en el rancho llamado de los Garcías en f. 34".

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 231, Exp. 7, f. 168-180r, 1792-1793, "Expediente criminal formado de oficio contra Bartola Paxsi, viuda de Blas Terrazas por supersticiones y hechicerías que ejerce".

Protocolos Coloniales

BO. AHMJMU-CBB. PCC, Vol. 141, Exp. 89, f. 280r-289v, 1801, [Validación del testamento de Rafael Santos Quispe].

BO. AHMJMU-CBB. PCC, Vol. 141, Exp. s.n., f. 583r-596r, 1803, [Memoria de testamento de Martín Sánchez Condori].

Fuentes editadas

[España]
1782 *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de Intendentes de exército y provincia en el virreinato de Buenos Aires*, Madrid: Imprenta Real.

Viedma, Francisco de
1969 [1793] *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra* (3ª ed.), Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Referencias bibliográficas

Burga, Manuel
1989 "EL PERÚ CENTRAL 1770-1860: Disparidades regionales y la primera crisis agrícola republicana". *América Latina en la época de Simón Bolívar. La formación de las economías nacionales y los intereses económicos europeos 1800-1850*, (editado por Reinhard Liehr). Berlín: Colloquium Verlag, 227-310.

Chassin, Joëlle
2008 "El rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Vol. 37, No. 1. Lima, 227-242.

Del Río, María de las Mercedes
2005 *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Instituto Francés de Estudios Andinos/Cooperación Sueca ASDI-SAREC.

Dueñas, Alcira
2016 "Cabildos de naturales en el ocaso colonial: jurisdicción, posesión y defensa del espacio étnico". *Histórica*. Vol. 40, No. 2. Lima, 135-167". https://doi.org/10.18800/historica.201602.005

Espinoza, Waldemar
1960 "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú". *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. XVII. Sevilla, 183-300.
2022 *Pueblos y cabildos de naturales en el Virreinato del Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma-Editorial Universitaria.

Larson, Brooke
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social-HISBOL.

Mazzeo, Cristina y Sala i Vila, Nuria
2021 "El cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta (Arequipa, 1772-1820)". *Historia y Cultura*. No. 32. Lima, 137-169.

Mumford, Jeremy Ravi
2016 "Las llamas de Tapacarí: un documento judicial de un alcalde de indios en la Audiencia

de Charcas". *Histórica*. Vol. 40, No. 2. Lima, 171-185. https://doi.org/10.18800/historica.201602.006

O'Phelan, Scarlett
1997 *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)* (Archivos de Historia Andina; 25). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Penry, Elizabeth
2017 Pleitos coloniales: "Historizando" las fuentes sobre pueblos de indígenas de los Andes, *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, (editado por Akira Saito y Claudia Rosas). Lima: National Museum of Ethnology/Pontificia Universidad Católica del Perú, 439-473.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas* (siglos XV-XVII), IFEA.

Puente, José Carlos de la y Renzo Honores
2016 "Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial". *Histórica*. Vol. 40, No. 2. Lima, 11-47. https://doi.org/10.18800/historica.201602.001

Quispe, Alber
2017a *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
2017b "La 'hechicera' María Bartola Paxsi y su mundo religioso (Tapacarí, fines del siglo XVIII)". *Estudios Sociales del NOA*. No. 19, Tilcara, 11-32.
2018 "El cacicazgo de los Liro de Córdova entre la colonia y la república. Legitimidad, prestigio y poder en Tapacarí (Cochabamba)". *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*. No. 25, Vol. I. Sucre, 159-176.

Rist, Stephan
2002 *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción. Caminos en la renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible*, Cochabamba: AGRUCO/CDC/Plural.

Sala i Vila, Nuria
1996 Y se armó el Tole Tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú. 1784-1814. Huamanga: Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas.

Schramm, Raimund
2012 *Pocona y Mizque. Transformación de una sociedad indígena en el Perú colonial (Charcas)*. La Paz: Gobierno Autónomo Municipal de Pocona/UMSS/INIAM-UMSS/Plural.

Serulnikov, Sergio
2006 *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El norte de Potosí en el siglo XVIII* (Colección Historia). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Thomson, Sinclair
2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (1ª reimpresión). La Paz: Muela del Diablo.

SAMAIPATA
En torno al Tesoro escondido de los Incas

Recibido: 20/03/2023. Aceptado: 31/10/2023

Pablo Quisbert Condori[1]

Resumen

Partiendo del análisis de un documento de 1627 que contiene las claves para encontrar el tesoro que supuestamente albergaba la fortaleza del Inca de Saguaypata (Samaipata), se hace una reflexión en torno a la relación, atribuida como real, que tenían con este tipo de documentos (memorias y derroteros de tesoros), tanto en su elaboración como en su circulación, personajes de la nobleza incaica durante el periodo colonial. Igualmente se evalúa la influencia de este documento, no sólo en torno a la búsqueda de las riquezas de esta famosa huaca incaica, búsqueda que en cierto momento se confunde con actividades de extirpación de idolatrías; sino también su impacto en la larga duración a través de la pervivencia de elementos suyos en las leyendas y la tradición oral en torno a Samaipata.

Palabras clave: *Samaipata, incas, tesoros incas, huacas, extirpación de idolatrías.*

A manera de introducción: los Incas y sus tesoros

El reparto que se hizo del fabuloso rescate que ofreció el Inca Atahuallpa en Cajamarca y las riquezas expoliadas por los españoles cuando ocuparon el Cuzco en 1533 (Hemming 2000: 81 y 151), consolidaron la idea de que los Incas poseían ingentes tesoros. La codicia de los conquistadores les hizo creer que aún existían más riquezas y que habían sido escondidas luego de la llegada de los españoles. Uno de ellos, Pedro Pizarro, en su Relación refiere varios casos de tesoros escondidos por los Incas: una cueva en Vilcaconga donde se habrían escondido "...mill cargas de planchas de oro"; y la promesa, luego incumplida, que habría hecho Manco Inca a Diego de Almagro de revelarle la bóveda que existía cerca de la fortaleza de Sacsahuamán donde estaban enterradas "...más de quatro mill cargas de oro y plata" (Pizarro 1986 [1571]: 101-102). Incluso Pedro Pizarro es uno de los cronistas que asegura que la salida de Manco Inca del Cuzco en 1536, que aprovechó para encabezar un gran levantamiento y poner un cerco al Cuzco, le fue facilitada por Hernando Pizarro bajo la promesa del Inca que le traería un "…yndio de oro macizo, que dezía que estaua en Yucay" (Pizarro 1986 [1571]: 123)[2].

Otro de los Incas que también jugó con la codicia de los españoles, prometiéndoles grandes tesoros, fue Paullu Inca, hijo de Huayna Cápac y hermano de Manco Inca, con quien sostuvo

1 Sociedad Boliviana de Historia SBH. E-mail: pquisbert@gmail.com

2 Pedro Pizarro afirma que Hernando Pizarro confió en la palabra de Manco Inca, porque unos días antes le había prometido llevarle un "orejón hecho de oro" que estaba enterrado y había cumplido.

una alianza inicial para luego terminar irremediablemente enfrentados. Por una carta que en 1547 Francisco de Carvajal, "el demonio de los Andes", envió a Pedro de Soria, mayordomo de Gonzalo Pizarro y administrador de sus minas y bienes en Charcas, puede saberse que Paullu Inca junto con el gobernador Cristóbal Vaca de Castro, entre 1542 y 1544, tenían la intención de hallar un gran tesoro que se decía estaba oculto precisamente en el territorio de Charcas:

> "Señor bien sabia vuestra merced cómo en las Charcas o por allá, está el tesoro que Vaca de Castro y Pablo Inga tanto deseaban, de quien vuestra merced alguna vez me ha hablado, y porque una india natural de aquella tierra, que se llama Yoyo, que es de Alonso de Santander, que ésta lleva, tiene noticia de ello y sabe dónde está, me pareció dar aviso de ello a vuestra merced y enviarle al dicho Santander con la dicha india para que lo saquemos" (Pérez de Tudela 1964: 457)[3].

En todo caso, lo que queda evidente a partir de estos ejemplos, es que tanto Manco Inca como Paullu Inca se aprovecharon de la codicia de los españoles, y su deseo de hallar tesoros incaicos ocultos y también minas de oro y plata escondidas, para sus propios fines políticos; y que utilizaron las noticias sobre tesoros y minas ocultos como un elemento de negociación con el naciente poder colonial (Platt y Quisbert 2007: 403-404).

Igualmente, tal parece que desde el mismo momento en que se empezó a hablar de tesoros incaicos ocultos, también quedó asentada la idea de que las noticias para dar con el paradero de estos tesoros quedaban en manos de los monarcas Incas, como Manco Inca o Paullu Inca, y posteriormente en las de sus descendientes.

Uno de estos descendientes vinculado con varias historias de tesoros incaicos, fue el hijo y heredero de Paullu Inca, don Carlos Inca. El dominico Reginaldo de Lizárraga menciona que Carlos Inca aseguraba que un fabuloso tesoro estaba bajo el altar principal de la iglesia de Santo Domingo del Cuzco, donde antiguamente estuvo el templo de Coricancha, y se ofreció a buscarlo:

> "Es fama haber en nuestra casa gran mina de oro enterrado, pero no se sabe dónde; unos dicen, y aún se tiene por lo más cierto, que en la capilla mayor; otros, que en la huerta; han cavado en muchos lugares, pero hasta hoy no se ha hallado cosa alguna. Don Carlos Inga salía a este partido: que le dejasen cavar debajo del altar mayor, y de lo que sacase daría tanta parte, y si no hallase cosa alguna, tornaría a reedificar lo derribado, a su costa, de la misma manera que antes estaba. No se le admitió el partido, y así quedó" (Lizárraga 1968 [1605]: 62).

Igualmente a Carlos Inca se le atribuye ya a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, el haber mostrado a su esposa española, María de Esquivel, una bóveda oculta en la fortaleza de Sacsahuamán en el Cuzco, tal vez la misma que Manco Inca prometió a Diego de Almagro,

3 Con Tristan Platt sugerimos que este tesoro en los Charcas que llamó la atención de Vaca de Castro entre 1542-1544 bien pudo haber sido el Cerro Rico de Potosí, descubierto en 1545, Platt y Quisbert (2007: 403). Cuando Francisco Carvajal hizo referencia a él en 1547, pudo haber estado pensando realmente en un tesoro oculto o tal vez estar confundiendo la referencia a este tesoro, con la idea que él y otros españoles tenían, de que aún faltaba por descubrir un tercer cerro, aún más rico que Potosí.

donde se encontraban escondidos ingentes tesoros, incluidas varías estatuas de los Incas de oro macizo. El relato del episodio contado por el cronista José Eusebio de Llano Zapata en el siglo XVIII es el siguiente:

> "Es cosa muy averiguada y recibida por verdadera que en esta fortaleza está una casa secreta donde hay un grandísimo tesoro, por estar en ella puestas todas las estatuas de los ingas hechas de oro. Y el día de hoy es viva una señora que ha estado dentro de esta casa llamada doña María de Esquivel, mujer del último Inga que ha habido en esta ciudad, a quien yo le he oído decir cómo fue llevada a verla y fue en esta manera. Que esta señora se casó con don Carlos Inga, el cual no hacía la ostentación de tan gran señor como era y doña María deshonraba algunas veces y le decía que había sido engañada en casar con un indio pobre debajo de titulo de señor y de Inga y tantas veces dijo esto que don Carlos una noche le dijo, señora, ¿queréis ver si soy pobre o rico? Pues vos veréis el tesoro que tengo que no le tiene mayor rey ni señor en el mundo y tapándole los ojos con un pañuelo le dio dos o tres vueltas en torno y luego tomándola de la mano la llevó no mucho compás de tierra y la destapó los ojos y lo vido y quedó espantada, porque dice que no anduvo 200 pasos y que bajó por unos escalones que no fueron muchos y cuando la destaparon se halló en una sala grande cuadrada y que en unos poyos arrimados a las paredes estaban todas estas figuras de los Ingas tan grandes como un muchacho de 12 años y que eran muchas vasijas de oro y plata como son cántaros, ollas, morteros y cubiertos, platos y escudillas" (Llano Zapata 2005 [1757]: 383).

De acuerdo a los datos disponibles, la historia de esta bóveda con sus fabulosos tesoros le habría sido contada, a fines del siglo XVI, por la propia esposa de Carlos Inca, María de Esquivel, al clérigo Felipe de Pomanes, o Pamanes, quien la incorporó en su libro manuscrito "Notables del Perú" que se halla actualmente perdido, pero que fue conocido por Antonio de León Pinelo quien transcribió la historia en su obra "Paraíso en el Nuevo Mundo" publicada en Madrid en 1656. José Eusebio de Llano Zapata en el siglo XVIII tomó a la letra la historia contada por Pinelo; mientras que en el siglo XIX diversos autores se encargaron de popularizarla, entre ellos William Prescott (1847: 162), George Squier (1878: 480), Sebastián Lorente (1879: 213), Ricardo Cappa (1888: 189), o Clements Markham (1920: 247).

Las historias de la existencia de tesoros incaicos ocultos no se circunscribieron a la capital imperial, el Cuzco. De hecho hay historias de tesoros incaicos ocultos, a lo largo y ancho de los territorios que formaron parte del antiguo Tawantinsuyo, incluyendo el territorio de Charcas, actualmente Bolivia. Estas historias van desde los clásicos relatos de tesoros que iban destinados a hacer parte del rescate del Inca Atahuallpa y que al llegar la noticia de su muerte fueron escondidos en cuevas o arrojados a lagunas, y que se mantienen en la tradición oral hasta nuestros días; hasta intentos documentados, en los siglos XVI y XVII, de hallar *huacas* y minas tapadas y escondidas por los Incas, como la búsqueda de la mina y *huaca* de Chaquí (Platt et al. 2006: 146-148) o la aún perdida *huaca* de Manducalla en Chuquisaca (Gisbert 1982: 24).

Uno de estos intentos documentados de búsqueda de un tesoro incaico estuvo vinculado con el sitio de Samaipata y la existencia de un documento peculiar: una memoria, suerte de "derrotero", que incluía las pistas para hallar sus tan deseadas riquezas.

La memoria del tesoro de la "huaca del Inga" de Saguaypata

Un documento singular

El 26 de agosto de 1627 en la ciudad de La Plata, un vecino de ella, Juan de Luna Hinojosa, se presentó ante el alcalde ordinario Martín Martínez de Muro para hacer la manifestación de una huaca y así amparar su derecho como descubridor en caso de que la hallase. Como respaldo de su petición Luna Hinojosa presentó una memoria escrita, que contenía la ruta que se habría de recorrer y una serie de pistas para encontrar los tesoros de la *huaca*. Esta memoria que se transcribió debidamente en la manifestación, decía lo siguiente:

> "Ase de ir desta ciudad del Cuzco a la ciudad de Chuquisaca y de allí a Santa Cruz de la Sierra y en el camino que va desta dicha ciudad a Santa Cruz está la fortaleza del ynga, apartada del camino poca cosa que del se ve, llamado el puesto donde está fundada la fortaleza Çaguaipata, muy nombrada en toda la provincia de los Charcas. Llegado al pie de la fortaleza, está una escalera labrada a mano de piedra toda, por donde se a de subir y puesto en el alto de la fortaleza, asia la parte que el sol se pone, está una peña [f. 123v] tajada como treinta o cuarenta varas de largo a la cual se a de subir con artificio por ser alta y luego se verá el encaje de una piedra muy justa que cierra una puerta y quitándola está una bóveda hecha a mano donde hallaran mucha ropa y otras cosas labradas de piedras y en derecho de adonde estuviere un mármol de piedra hallaran otra puerta de piedra y dentro otra bóveda donde está la Coya mi bisaguela sentada en un asiento de oro o plata con una piedra en la mano y frontero della dos leones de piedra y allí otra piedra que cierra otra puerta de las tres bóvedas, que todas son sucesivas unas de otras, y dentro desta última está la mayor riqueza que el Ynga juntó en toda aquella provincia, de oro y plata, que hasta arriba está de tejos de ella. Que con la nueva de la venida de los españoles, la dejó allí y hizo estas bóvedas. No se puede dejar de acertar con ella, yendo con esta relación, siempre quiera Dios permitir se halle tan gran tesoro para gloria suya amen" (ABNB/EP 161 ff. 123r-124v)[4].

Esta manifestación se hizo en cumplimiento de una serie de disposiciones vigentes para descubrir tesoros y excavar huacas. Así, estaba establecido desde 1537 que quien pretendiese excavar sepulturas o adoratorios de los indígenas para sacar el oro y la plata, cuál era el caso de la huaca de Saguaypata, primero debía hacer una manifestación o registro ante los oficiales de la Real Hacienda (Consejo de Indias 1791: 496)[5]. Es lo que hizo Juan de Luna Hinojosa, aunque es llamativo que hubiese hecho esta diligencia ante el alcalde ordinario de La Plata, probablemente por ausencia de los oficiales de las Cajas Reales de esa ciudad.

El alcalde ordinario aceptó el pedido y ordenó que se le extendiera un testimonio de lo actuado al solicitante, aunque previniéndole que en caso de llevar a cabo el descubrimiento debía notificar a los oficiales de las Cajas Reales más cercanas al lugar del hallazgo, para que nombraran a

4 Véase la transcripción del documento completo en el anexo documental.

5 Libro VIII, Título XII, Ley III de la Recopilación de Leyes de Indias.

alguien, que en nombre del rey, tomara "cuenta y razón" de todo el oro, la plata y demás objetos que se encontraran en el tesoro. Esto estaba establecido por una ley de 1595[6] y tenía el objetivo de determinar con precisión la parte que le tocaría al descubridor del tesoro, la parte que le correspondía al rey, además del pago del quinto real y los derechos respectivos. De hecho la legislación establecía que en el caso de los tesoros y huacas, una vez pagado el quinto real y el uno y medio por ciento de derechos (por fundidor, ensayador y marcador), del total restante la mitad correspondería a la hacienda real y la otra mitad al descubridor (Consejo de Indias 1791: 495)[7]. No cumplir con el registro ni con los demás procedimientos podría conllevar a que el buscador de tesoros perdiera la totalidad de la parte que le correspondía.

¿Cuándo y dónde se elaboró el documento?

En términos cronológicos, la antigüedad de este documento no puede remontarse más allá de 1561; ya que en el mismo se hace mención a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, la cual fue fundada por Ñuflo de Chávez en 1561.

Igualmente, dadas sus primeras líneas, el documento aparenta haber sido realizado en el Cuzco desde donde habría que emprender el camino para encontrar el tesoro. En ese aspecto el documento se asemeja a otros similares; ya que en la época en que fue presentado se asumía que las noticias, memorias o derroteros más confiables sobre huacas y tesoros incas debían provenir del Cuzco; incluso aunque el tesoro o *huaca* en cuestión estuviera a cientos de kilómetros de distancia de la antigua capital imperial, como es el caso de la fortaleza de Samaipata. De hecho apenas unos pocos años antes, en 1610, un Manuel Mejía Lagos solicitaba autorización para realizar distintas excavaciones en el contorno de una legua alrededor de la ciudad de La Plata, para hallar huacas y tesoros, confiado en la información que contenían "...las memorias y noticias" que había obtenido en la ciudad del Cuzco[8].

¿Cuán fiable es su descripción del sitio de Samaipata?

La memoria en cuestión se inscribe dentro del modelo de los derroteros que llevaban a tesoros o minas ocultas. Como menciona Raúl Molina, los derroteros son una suerte de "…geografía literaria, en la medida que describen lugares, paisajes y territorios que van siendo dibujados como mapas narrativos, con señas verdaderas, alteradas o imaginadas" (Molina 2014: 249). Toda memoria o derrotero incluye los caminos a seguir, una serie de indicaciones y los necesarios puntos de referencia para llegar a la riqueza deseada; por lo que aunque incluyan elementos inverosímiles o fantásticos, buena parte de los referentes geográficos deben corresponder con la realidad para ganar verosimilitud[9].

6 Consejo de Indias (1791: 495), Libro VIII, Título XII, Ley I de la Recopilación de Leyes de Indias.

7 Libro VIII, Título XII, Ley II de la Recopilación de Leyes de Indias.

8 ABNB/EP 100, ff. 112r-113v. Mejía y sus socios deseaban desenterrar no sólo los tesoros escondidos por los indígenas sino también aquellos que, aseguraban, habían sido enterrados por los españoles durante las guerras civiles que asolaron el Perú en el siglo XVI.

9 "Los derroteros deben ser examinados tanto en el papel como en el territorio, en una operación de contraste entre la literatura y la geografía". Molina (2014: 249).

Así, la memoria usa el topónimo Çaguaipata (Saguaypata o Saguaipata) para referirse al sitio donde se ubicaba la fortaleza del Inca, hoy conocido como Samaipata. Como menciona Albert Meyers, este término junto con el nombre de Sabaypata era de uso frecuente en la documentación colonial temprana (Meyers 2013: 347) y se mantuvo en el siglo XVII. Un cronista que usa también el nombre de Saguaypata, es el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa en su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, texto concluido alrededor de 1629, donde dice que el "…valle de Saguaypata está dos leguas más hacia San Lorenzo, del Vallegrande" (Vázquez de Espinosa 1969 [1629]: 425)[10].

La memoria acierta en cuanto a la cercanía del sitio en relación al camino real que unía la ciudad de La Plata, o Chuquisaca, con Santa Cruz de la Sierra. Igualmente, la "escalera labrada a mano, de piedra toda" por donde se subía a la fortaleza es un elemento presente en varias narraciones[11] y se correspondería con el "…camino de 1,5 m. de ancho, cavado en la roca" que menciona Meyers en su texto sobre los trabajos arqueológicos realizados en Samaipata (Meyers 2015a: 54).

Sin embargo, llama la atención que el resto de su descripción del sitio es bastante general. No hay una mención a la roca esculpida, pero probablemente un buscador de tesoros creyente la asociaría rápidamente con la peña tajada (cortada) que menciona la memoria; aunque hay una notable diferencia entre las 30 a 40 varas de largo (entre 25 a 33 metros) de la "peña tajada" y los 220 metros de longitud que en realidad tiene la roca esculpida en su parte tallada (Meyers et al. 2015: 16).

De la misma manera, los "dos leones de piedra" presentes en una de las supuestas bóvedas del tesoro y cercanos al "asiento" donde se hallaba la coya, bien pudieron ser asociados con los felinos o pumas labrados en alto relieve, presentes en la parte oeste de la roca esculpida, en el sector denominado actualmente "recinto de los jaguares" donde se ven "…tres figuras de felinos esculpidos en alto relieve en forma naturalista, dos en la base de un recinto ceremonial y uno en medio hacia el altar escalonado" (Muñoz 2015a: 13); pero sobre todo con el sitio denominado "trono de los jaguares", en la parte sur de la roca esculpida, donde hasta 1945 se podían observar dos felinos labrados en piedra[12] y en medio una suerte de trono o asiento[13]. Lo mismo habría sucedido con la puerta que la memoria indica que daba acceso a las bóvedas del tesoro y que estaba cerrada con "…una piedra muy justa"; su búsqueda explicaría los daños existentes en varios de los nichos y falsas puertas presentes en la roca esculpida, particularmente aquellos ubicados en la parte sur.

10 Vázquez de Espinosa no menciona la fortaleza del Inca ni su supuesto tesoro pero anota que "...toda la serranía de este valle está lastrada de vetas riquísimas de oro y plata" Vázquez de Espinosa (1969 [1629]: 425).

11 Así por ejemplo Ciro Bayo, viajero español que visitó el lugar a principios de 1896, asegura que: "Se sube al fuerte por una escalinata de piedra" Bayo (1911: 105).

12 "Debajo del asiento o trono existen a ambos lados dos jaguares que se miran de frente, en bajorrelieve" Pucher (1945: 53). Leo Pucher incluye en su texto tanto una fotografía como un dibujo esquemático del sitio. Actualmente sólo se conserva plenamente uno de los jaguares Meyers et al. (2015: 17); por su parte Rolando Marulanda denomina al lugar como "trono del felino", Marulanda (2015: 36).

13 Investigaciones recientes usando tecnología VPTM (Mapeo virtual de texturas polinomiales) muestran que lo que parece un trono o asiento puede ser en verdad "…la representación del rostro de una criatura mítica colocada sobre las cabezas de dos pumas" Kościuk et al. (2021: 81, 123).

La nobleza incaica y su relación con el documento

El vínculo con Carlos Inca

El documento de la huaca de Saguaypata, se supone escrito por un descendiente de la nobleza incaica, letrado y además cristiano. Más aún el anónimo autor asegura ser bisnieto de uno de los antiguos monarcas Incas; ya que asegura que en la segunda de las bóvedas ocultas se encontraría el cuerpo de su bisabuela, una coya, es decir la esposa de un Inca.

Este último dato es el que lleva a pensar que este documento está de alguna forma relacionado con don Carlos Inca, el protagonista de la historia de las bóvedas del tesoro de Sacsahuamán. Carlos Inca, hijo de Paullu Inca y nieto del Inca Huayna Cápac, era bisnieto del Inca Túpac Yupanqui, a quien la memoria del Cápac Ayllu, documento fechado en 1569, atribuye el establecimiento de la fortaleza de Samaipata. El texto menciona que el Inca Túpac Yupanqui y sus hermanos "...salieron a Pocona y hicieron muchas fortalezas en el mesmo Pocona y en Sabaypata que es en los chiriguanas y en Cuzcotuiro y pusso en todas las fortalezas muchos yndios de diversas partes para [que] guardasen la dicha fortaleza" (Rowe 1985: 226). La bisabuela mencionada en la memoria sería Mama Ocllo Coya, esposa de Túpac Yupanqui, de quien se habla más adelante.

Esta vinculación no resulta del todo arbitraria; ya que Carlos Inca está relacionado con Samaipata, también a partir de su amistad con Martín Sánchez de Alcayaga, vecino de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra en tiempos de Ñuflo de Chávez. En la relación de Lorenzo Caballero que forma parte del conjunto de documentos del Archivo General de Indias donde se halló la *Relación Cierta* del cura Diego Felipe de Alcaya, se menciona que Carlos Inca habría entregado a Martín Sánchez de Alcayaga una relación. En base a esta relación y otros informantes, Sánchez de Alcayaga habría elaborado un manuscrito que contaba, entre otras cosas, la historia del avance incaico en las tierras de los llanos, su establecimiento en Samaipata, los trabajos que realizaron en las minas de Saipurú y las luchas que sostuvieron con los chiriguanos. El manuscrito de Martín Sánchez de Alcayaga está perdido y buena parte de la información que contenía se halla en la *Relación Cierta* que elaboró su hijo Diego Felipe de Alcaya, cuya copia, la única que se conserva, fue elaborada entre fines de 1635 y principios de 1636 (Combès y Meyers 2018: 21).

Más aún, Lorenzo de Caballero afirma que la relación que Carlos Inca entregó a Martín Sánchez de Alcayaga contenía también una serie de instrucciones para llegar a una tierra rica en oro, a la cual habían llegado los Incas en tiempos antiguos, probablemente el Paititi, y donde los indígenas del lugar adoraban a un ídolo denominado Yaya[14]. Es en base a esta relación que los vecinos de Santa Cruz de la Sierra habrían llevado a cabo una serie de infructuosas entradas hacia la región de Mojos, acicateados por la promesa de las fabulosas riquezas de las que hablaba Carlos Inca:

> "...gastó la flor de sus años con todos los gobernadores y capitanes que han intentado este descubrimiento, guiados por una relación que don Carlos Ynga dio a Martín Sánchez de Alcayaga en que dice que para llegar adonde está la riqueza han de pasar por una angostura de dificultades, que son éstas: a mano izquierda unos pantanos que a

14 "Y la relación tan cierta que el capitán Martín Sánchez de Alcayaga...hizo con don Carlos Inga, de que tiene el Yaya un templo grandísimo donde están muchos ídolos de plata y uno de oro, y muchos pulpitos de plata y uno de oro, donde les suele predicar el demonio" Caballero (2011: 273).

> pie ni a caballo no podían pasar, y a mano derecha una montaña sembrada de indios que comen carne humana" (Caballero 2011: 271).

No está claro cómo se conocieron Carlos Inca y Martín Sánchez de Alcayaga ni tampoco el momento en el que el Inca le entregó la tan mentada relación. Albert Meyers e Isabelle Combès sugieren que el encuentro entre Carlos Inca y Martín Sánchez de Alcayaga pudo haber tenido lugar en el Cuzco en algún momento entre 1559-1560 (Combès y Meyers 2018: 22); de hecho pudo haber tenido lugar incluso después de esas fechas, ya que Carlos Inca murió recién en 1582, mientras que Martín Sánchez de Alcayaga aún vivía en 1587 (Combès y Meyers 2018: 24).

Tenemos pues a un descendiente directo de los Reyes Incas, don Carlos Inca, excitando la codicia y alimentando la fantasía de los españoles de Santa Cruz de la Sierra con historias de lugares que albergaban riquezas fabulosas. Igualmente, y como se ha visto, Carlos Inca está también relacionado con las historias de fantásticos tesoros ocultos en la fortaleza de Sacsahuaman y en el sitio del antiguo templo de Coricancha en el Cuzco. De ahí que consideramos que existe una alta probabilidad que Carlos Inca sea también el autor de la memoria sobre los tesoros de la huaca de Saguaypata.

En todo caso, vale la pena preguntarse cuáles eran las razones que llevaron a don Carlos Inca a difundir estas historias de tesoros incaicos y lugares lejanos con grandes riquezas, como el Paititi o Mojos, o como en este caso la huaca de Saguaypata. Probablemente buscaba seguir el juego que su propio padre, Paullu Inca, había establecido con los españoles: obtener ventajas políticas a partir de la entrega de información sobre riquezas y minas encubiertas (Temple 1948: 154; Platt y Quisbert 2007: 407); probablemente la difusión de estas historias eran también una forma de mantener su prestigio como heredero de los Reyes Incas, a final de cuentas eran los españoles los que desde el mismo momento de la conquista creían firmemente que los Incas y sus descendientes guardaban el secreto de grandes riquezas y tesoros ocultos; pero tampoco habría que descartar que Carlos Inca haya obtenido ventajas materiales inmediatas por la elaboración de "relaciones" como la que entregó a Martín Sánchez de Alcayaga.

El papel de la familia Hinojosa

Lo interesante también, es cuando se profundiza un poco en la historia personal de quien presentó la solicitud para extraer los tesoros de la huaca de Saguaypata en 1627. Juan de Luna Hinojosa era nada menos que bisnieto, por parte materna, de Pedro de Hinojosa, conquistador y vecino fundador de la ciudad de La Plata.

De acuerdo a los datos recabados por Ana María Presta, el extremeño Pedro de Hinojosa llegó al Perú en 1534, acompañando a Hernando Pizarro, participando en 1536 en la defensa del Cuzco asediado por el ejército indígena de Manco Inca. Entre 1538 y 1542 Hinojosa formó parte del bando de los Pizarro en su enfrentamiento con los partidarios de Diego de Almagro y su hijo Diego de Almagro "el mozo". Fue uno de los fundadores de la ciudad de La Plata recibiendo por tanto un solar en el reparto que se hizo en 1541. Durante la rebelión de Gonzalo Pizarro (1544-1548), Hinojosa fue parte del grupo de rebeldes aunque luego se pasó al bando realista, recibiendo como premio una de las más ricas encomiendas del territorio de Charcas. En 1553

vivía en la ciudad de La Plata ejerciendo el cargo de corregidor, cuando fue asesinado durante la rebelión que encabezó Sebastián de Castilla (Presta 2005: 592-594).

Al momento de su muerte Pedro de Hinojosa dejó cuatro hijos pequeños: Gonzalo de Torres de Hinojosa, Juana de Hinojosa, Isabel de Alvarado y Luisa de Hinojosa. Los cuatro eran mestizos, fruto de su relación con Juana Puquio, llamada también Juana de Hinojosa, indígena natural del pueblo de Lurocache en la región del Cuzco (Presta 2005: 597). De ellos, Juana de Hinojosa se casó con Francisco de Saavedra Ulloa con quien tuvo cinco hijas, una de las cuales Francisca de Saavedra Ulloa se casó con Juan Gómez de Luna, quien tenía en encomienda el pueblo de Copavilque cercano a la ciudad de La Plata (Presta 2005: 603). Ambos serían los padres de don Juan de Luna Hinojosa quien hizo la manifestación para buscar la huaca de Saguaypata.

Cómo llegó la memoria de la huaca a manos de Juan de Luna Hinojosa, es hasta ahora una pregunta sin una respuesta concreta. Es probable que la hubiese obtenido por su cuenta, pero también pudo ser parte de un legado familiar. Aunque no hay la certeza de que su bisabuela Juana Puquio, que era natural de la región del Cuzco, hubiese pertenecido a la nobleza incaica, sí está confirmado que al menos un miembro de su familia buscó establecer contactos con los Incas rebeldes de Vilcabamba en la década de 1560. Se trata de Gonzalo de Torres de Hinojosa, hijo de Juana Puquio y del general Pedro de Hinojosa, y por tanto hermano de Juana de Hinojosa, la abuela de Juan de Luna Hinojosa.

De acuerdo a Ana María Presta, en 1566 en la ciudad de La Plata, estando preso por una muerte, Gonzalo de Torres de Hinojosa fue acusado junto a otro mestizo, Gaspar Centeno hijo del conquistador Diego Centeno, de querer organizar un alzamiento para asesinar al gobernador de Santa Cruz de la Sierra, Ñuflo de Chávez, para luego "irse al Inga" (Presta 2005: 602)[15], es decir ir a refugiarse en el reducto incaico rebelde de Vilcabamba que no caería sino hasta 1572. No hay mayor detalle acerca del porqué de la animadversión que ambos mestizos, hijos de conquistadores, tenían a Ñuflo de Chávez; pero en todo caso este dato plantea la posibilidad de que Gonzalo de Torres de Hinojosa hubiese estado en algún momento en territorio de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra.

Aunque no confirmados, tampoco hay que descartar los vínculos que pudieron haber existido entre Carlos Inca y los descendientes de Pedro de Hinojosa; pues se sabe que María de Esquivel, la esposa de don Carlos Inca, era natural de la ciudad de Trujillo en Extremadura (Temple 1948: 155), la misma ciudad de la cual provenía el general Pedro de Hinojosa; por lo que bien pudo formar parte de la red de extremeños que se tejió en torno a los hijos del general Hinojosa.

Un último elemento vincula de manera indirecta a Juan de Luna Hinojosa con el sitio de Samaipata, antes que presentara la memoria para buscar la huaca. Se ha mencionado ya que su padre Juan Gómez de Luna tenía en encomienda el pueblo de Copavilque, y él mismo parece haber heredado dicha encomienda. Gracias a un documento analizado por Albert Meyers puede saberse que durante la expedición de castigo a los chiriguanos, que el virrey Francisco de Toledo organizó en 1574, los indígenas del pueblo de Copavilque fueron incorporados como tropas

15 La fuente es una carta al Consejo de Indias del fiscal de la Audiencia de Charcas, licenciado Rabanal, que a la letra dice: "...dos mestizos, el uno hijo de Centeno y el otro de Pedro de Hinojosa, mataron en esta ciudad un hombre y presentaronse, y estando presos trataron de que ellos se alzarían y que matarían a Nuflo de Chávez y que cuando más no pudiesen se irían al Ynga" Levillier (1918: 180).

auxiliares en el contingente que dirigió Gabriel Paniagua de Loayza, siendo destinados junto con otros contingentes indígenas a servir de guarnición en la "fortaleza de Sabaypata" (Meyers 2013: 350-351). Dado el tiempo que permanecieron en el lugar, varios meses, es probable que las historias de la existencia de tesoros en el sitio de Samaipata hayan formado parte de la vida cotidiana de los indígenas de Copavilque, para de ahí ser transmitidas a sus propios encomenderos.

Las Coyas Incas y Samaipata

Tal vez uno de los pasajes más intrigantes de la memoria de la huaca de Saguaypata, es aquel donde el anónimo autor menciona la existencia de una segunda bóveda "…donde está la Coya mi bisaguela sentada en un asiento de oro o plata con una piedra en la mano".

Si el autor fue don Carlos Inca, como creemos; en ese caso su bisabuela sería Mama Ocllo Coya a quien la mayoría de las fuentes atribuye el ser la esposa del Inca Túpac Yupanqui y madre del Inca Huayna Cápac. Mama Ocllo Coya es uno de los personajes más importantes de la historia incaica y habría acompañado a Túpac Yupanqui en varias de sus expediciones militares (Baulenas 2015: 231); por lo que no habría que descartar que también lo hubiera acompañado en su expedición a Pocona y Samaipata. Sin embargo, si nos atenemos al relato de Guamán Poma, Mama Ocllo Coya murió en el Cuzco durante el reinado de su hijo Huayna Cápac (Guamán Poma 1980 [1615]: I-117); y su momia habría sido colocada, de acuerdo al Inca Garcilaso de la Vega, en un aposento del templo de Coricancha dedicado a la diosa Luna o Mama Quilla, junto a los cuerpos de otras coyas (Garcilaso De la Vega 1995 [1609]: 191).

Ahora bien, es evidente que en la memoria de la huaca de Saguaypata, no queda claro si se está haciendo mención a la momia de una coya o a una imagen suya. Y esto es muy importante, porque en el caso de Mama Ocllo Coya se sabe, por el relato de Juan de Betanzos, que Túpac Yupanqui encargó que a la muerte de su esposa se hiciera un "…bulto de oro" de la coya (Betanzos 1987 [1551]: 177), el cual fue colocado en la ciudad de Tumipampa por órdenes de su hijo Huayna Cápac. Ariadna Baulenas, que ha estudiado el caso particular de esta coya, no sólo deja abierta la posibilidad de que existiera más de un bulto de Mama Ocllo Coya, un doble al igual que los *huauquis* de los reyes Incas, hecho de sus uñas y cabellos, sino que también menciona el gran prestigio político y religioso que adquirió la imagen de oro de la coya que estaba en *Tumipampa* (Baulenas 2015: 240-241). De ahí que no hay que descartar que en Samaipata hubiese existido también una imagen de Mama Ocllo Coya; más aún si tomamos en cuenta que los estudios arqueológicos sugieren que los nichos y puertas falsas de Samaipata pudieron ser utilizados para que en ellos se rindiera culto a representaciones de deidades -ídolos a decir de los españoles– y también "ancestros…transportables en forma de momias" (Meyers 2015b: 174)[16]. Un último detalle resulta particularmente llamativo en la memoria de la *huaca* de Saguaypata, que la coya estuviera "…sentada en un asiento de oro o plata" recuerda el pasaje donde el Inca Garcilaso describe cómo se conservaban las momias de los reyes Incas en el templo de Coricancha, a un lado y otro de la imagen del Sol y "…asentados en sus sillas de oro" (Garcilaso De la Vega 1995 [1609]: 190).

16 Ver también Meyers et al. (2015: 19), Marulanda (2015: 41) y Muñoz (2015b: 267).

Al margen de la historia de don Carlos Inca y su bisabuela Mama Ocllo Coya, las coyas incas están ya vinculadas con Samaipata a partir de la "Relación Cierta" de Diego Felipe de Alcaya. En ella se cuenta que los capitanes Guacané y Condori, encargados por el Inca de la conquista de los llanos y la explotación de las minas de Saipurú, hicieron traer a sus esposas o coyas desde el Cuzco y las dejaron en la fortaleza de Samaipata con gente para su servicio. Luego que los guaraníes o chiriguanos mataran a Guacané y tomaran preso a Condori; y mientras las tropas de la guarnición abandonaban la fortaleza retirándose en dirección a Comarapa y Pojo, no sin antes esconder el oro y la plata, las coyas decidieron quedarse en Samaipata para "…morir allí donde las habían dejado sus maridos, por guardar el uso y forma de su ley" (Alcaya 2018 [1636]: 34 y 37). Alcaya termina diciendo que los chiriguanos decidieron llevarse prisioneras a las coyas y demás mujeres que hallaron en Samaipata.

Pero más aún, las coyas incas guardaban una profunda relación con las minas y los lugares donde se hallaban metales preciosos, incluyendo los tesoros. Thérèse Bouysse-Cassagne profundizó este aspecto y en base a vocabularios coloniales muestra que la palabra *ccoya* definía en quechua no sólo a la esposa del Inca sino también los huecos donde se sembraba el maíz y las papas, y a las minas y sus socavones. En todos los casos, el término hacía referencia al poder fecundador y generador, tanto de la tierra como de las minas e incluso, de la reina incaica en tanto madre del hijo del Sol (Bouysse-Cassagne 2004: 65-66). El ejemplo clásico de la vinculación de una coya con las minas es el de la Coya María Cusi Huarcay viuda del Inca Sairi Túpac, monarca del reducto de Vilcabamba, quien en 1586 ofreció al virrey Conde del Villar descubrir una serie de minas de oro, plata y azogue que estaban ocultas, y cuya ubicación la coya conocía, a cambio de que se le permitiera volver a Vilcabamba (Levillier 1925: 231-236). La presencia pues de una coya en la *huaca* de Saguaypata estaría relacionada con la existencia de metales preciosos como el oro y la plata que, supuestamente, la *huaca* atesoraba. Tesoros que en última instancia podrían interpretarse como pertenecientes a la misma coya que los resguardaba.

Finalmente, no puede ser casualidad que el anónimo autor de la memoria de la huaca de Saguaypata, creemos que Carlos Inca, haga mención a su bisabuela, una coya, guardando los tesoros de la *huaca*. Al mismo tiempo que a Juan de Luna Hinojosa, quien hizo la manifestación de la huaca en la ciudad de la Plata, la herencia indígena le venga a través de su bisabuela, Juana Puquio o Juana de Hinojosa, natural de la región del Cuzco. Hemos mencionado ya como una probabilidad que la memoria de la *huaca* de Saguaypata que presentó Juan de Luna Hinojosa, pudo ser parte de un legado familiar, heredado de su bisabuela a través de su abuela y su propia madre. Si así fuera estaríamos ante un caso de transmisión de herencia paralela por la vía materna, donde las mujeres de la nobleza prehispánica legaban bienes a sus hijas, a la manera como fue propuesta y analizada por Irene Silverblatt (1990: 5).

La historia posterior de la huaca y la influencia del documento

¿Qué pasó con la huaca?

Hasta el momento no hay ninguna evidencia documental que confirme que Juan de Luna Hinojosa hizo el intento de extraer los tesoros de la huaca de Saguaypata más allá de hacer la debida manifestación ante el alcalde ordinario de la ciudad de La Plata.

Sin embargo, otros buscadores de tesoros parecen haber emprendido la tarea de hallar esta *huaca* casi por la misma época en que Juan de Luna Hinojosa hizo su manifestación. De hecho los tesoros de la *huaca* de Samaipata parecen haber sido objeto de una constante búsqueda durante las primeras décadas del siglo XVII.

Uno de estos buscadores de tesoros fue Miguel de Corella, sacerdote español que en los primeros años del siglo XVII poseía el curato de los Yungas de Pocona. En 1609, en la iglesia de San Lorenzo de la Barranca, tomó posesión del obispado de Santa Cruz de la Sierra (creado en 1605) en nombre de don Antonio Calderón, primer obispo efectivo de la diócesis, quien por razones de salud se establecería en la villa de Mizque (Tomichá 2016: 81). El virrey Marqués de Montesclaros elevó a Corella a la dignidad de deán de la catedral cruceña[17]. Sin embargo, el deán era un personaje polémico, había tenido problemas con los vecinos de San Lorenzo, por lo que el obispo, luego de un proceso, decidió desterrarlo de la diócesis y privarlo de su prebenda. Corella apeló ante las autoridades del Arzobispado de La Plata y logró ser restituido en su cargo. Hacia 1619, en carta al rey, el obispo Calderón manifestaba su temor de que en caso de su muerte, Corella asumiera el gobierno de la diócesis:

> "Porque, si acertase a gobernar el dicho bachiller Corella cuando llegase el sucesor, demás de los daños que habría en lo espiritual hallaría la poca renta del obispado consumida, por ser hombre que no tiene caudal ninguno, distraído, vicioso jugador y tan tocado de la embriaguez" (Tomichá 2016: 89).

Este singular personaje también se obsesionó con encontrar el tesoro de Samaipata; lo confirma la "Relación Cierta" de Diego Felipe de Alcaya cuando al hablar de los tesoros que los Incas habrían escondido en la fortaleza de Samaipata al momento de la invasión de los chiriguanos, dice lo siguiente:

> "Y antes que estos refalsados llegasen a esta fortaleza, los indios de ella enterraron gran suma de plata en tejos y jarritos de pepitas de oro...Y esto se afirma ser verdad, porque el padre Corella que ahora es deán de esta Barranca, ha sacado innumerables vestidos de cumbi podridos de esta fortaleza; y no ha podido hallar el entierro de la plata, y es que no la enterraron en ella sino en la montaña, donde quedará sepultada en su seno hasta el fin del mundo" (Alcaya 2018 [1636]: 37).

Aún no está claro en qué fecha, ni el contexto en el cual Miguel de Corella realizó estas excavaciones en Samaipata. Hernando Sanabria cree que lo hizo antes de ser nombrado deán. Con todo, el propio Sanabria, siguiendo a Adrián Melgar, asegura que Corella realizó una visita eclesiástica entre 1626 y 1628 a los pueblos de Vallegrande, Chilón y Samaipata por orden del obispo Fernando de Ocampo (Sanabria 1961: 78). Por su parte Combès y Meyers (2018: 19) creen que Corella hizo estas actividades de buscador de *huacas* como parte de una extirpación de idolatrías.

17 Aunque Combès y Meyers (2018: 19), sugieren que Corella fue nombrado deán en 1619; la carta del obispo Antonio Calderón de marzo de 1619, es bastante clara al mencionar que fue el virrey Marqués de Montesclaros quien, a Miguel de Corella "…nombró por deán" (Tomichá 2016: 89). Lo que implicaría que Corella asumió este puesto antes de 1615, año en que Montesclaros concluyó su gobierno.

Que Corella hubiese realizado sus excavaciones en Samaipata en el marco de una visita de extirpación de idolatrías es algo que no debe ser descartado. De hecho, Fernando de Ocampo el obispo que le delegó la visita eclesiástica en Samaipata y demás pueblos entre 1626 y 1628, era un partidario decidido de la extirpación de idolatrías y en 1622 invitó al provincial de los dominicos, fray Luis Cornejo, a llevar adelante una visita de extirpación de idolatrías en la jurisdicción de su diócesis, actividad que Cornejo llevo a cabo en la villa de Mizque (Quisbert 2008: 399-400). Además, se conoce por la evidencia documental que varios visitadores eclesiásticos recibieron asimismo facultades para conocer causas de idolatrías, lo cual pudo ser el caso de Corella. En todo caso sus actividades como buscador de tesoros o extirpador de huacas no fueron del agrado de mucha gente; ya que varios años después, en 1638, en el curso de un litigio que Corella sostuvo en la Audiencia de Charcas con otro miembro del cabildo catedralicio, Juan Alava de Alvarado, este último lo acusó de haber "desenterrado guacas" sin permiso de las autoridades (Sanabria 1961: 78).

De todas formas, en Samaipata, Corella parece haberse preocupado más en buscar los tesoros de la *huaca* que extirpar la *huaca* misma. De hecho, la roca esculpida contiene una serie de símbolos y figuras de animales (felinos, aves, serpientes) que eran considerados parte del culto idolátrico y cuya destrucción estaba ya consignada, tanto por las autoridades religiosas como por las autoridades civiles; sólo hay que recordar al respecto la *Instrucción para los jueces de naturales*, emitida en la ciudad de La Plata por el virrey Francisco de Toledo a fines de 1574, donde entre otras cosas ordenaba la destrucción de las antiguas sepulturas indígenas y prohibía que se pintaran o labraran figuras de aves y animales (Sarabia 1986: 465).

No deja de ser llamativo que la mayor parte de los textos arqueológicos consultados, no hacen mención a evidencias de daños en el sitio debidos a actividades vinculadas a la extirpación de idolatrías en el periodo colonial, como sucede en otros sitios[18]; los mayores daños en Samaipata, mencionados en estos textos, están relacionados con los antiguos buscadores de tesoros, con actos de vandalismo fruto de un turismo descontrolado o con el impacto de fenómenos ambientales (líquenes, erosión, etc.). Una excepción es Pucher que en 1945 consigna la existencia de diversas cruces grabadas en la roca esculpida[19]; aunque la ausencia de mayores detalles, no permite relacionar estas cruces con episodios concretos de extirpación de idolatrías.

Ahora bien, por la descripción que da Alcaya de las actividades de Corella en Samaipata, todo parece indicar que el deán poseía información parecida a la contenida en la memoria de la huaca que presentó Juan de Luna Hinojosa. Particularmente el dato de que Corella sacó "...innumerables vestidos de cumbi podridos", puede haber evocado en el deán el contenido de la primera de las tres bóvedas mencionadas en la memoria de la huaca, donde debía encontrarse "...mucha ropa y otras cosas labradas de piedras"[20].

18 En Tiwanaku, por ejemplo, la huella de la extirpación realizada en los siglos XVI y XVII puede verse claramente en las cruces cristianas grabadas en las estelas de piedra o monolitos, considerados ídolos por los extirpadores, y/o en los objetos y estelas que han sido deliberadamente destruidos.

19 "…huellas de destrucción se puede ver en casi todas las edificaciones y esculpidos, de manera fatal, en parte destruyendo, en parte borrando y por fin sobrepintando con una multitud de cruces lo que antes servía al servicio pagano" Pucher (1945: 43-44).

20 Actualmente, los hallazgos de textiles en cierto sector de Samaipata han sido vinculados con la existencia de un posible Acllahuasi o casa de las vírgenes del sol. Muñoz (1999: 51) y Meyers et al. 2015: 23.

No puede ser casualidad asimismo, que Corella haya hecho su visita eclesiástica a Chilón, Samaipata y Vallegrande entre 1626 y 1628, mientras que Juan de Luna Hinojosa hizo la manifestación de la memoria, por la misma época, en 1627[21]. Ahora bien, el relato de Alcaya es bastante claro en mencionar que Corella a pesar de haber encontrado la ropa, no pudo hallar los metales preciosos. El texto afirma que esto se debía a que los indígenas escondieron las riquezas en el seno de la montaña donde quedarían sepultadas "...hasta el fin del mundo". Esta última frase tiene que ver con algunas ideas que estaban en boga en el periodo colonial, particularmente en el estamento eclesiástico, acerca de que toda la plata y el oro escondidos se revelarían poco antes del fin del mundo y el Juicio Final[22].

Una enigmática nota al margen

Aunque Corella no halló los tesoros de la *huaca*, y probablemente tampoco Juan de Luna Hinojosa; alguien en la ciudad de La Plata sí creía que las riquezas de la huaca de Samaipata habían sido encontradas. La nota al margen con la que se inicia la manifestación de la huaca que presentó Juan de Luna Hinojosa dice "Manifestación de una guaca" pero alguien, en otro momento y con otra letra, agregó la siguiente frase: "del Ynga, la halló León", seguida de una rúbrica o trazo que no es la del escribano Alonso Fernández Michel, ante quien se hizo la manifestación y se presentó la memoria de la huaca. Toda junta la frase se leería de la siguiente forma:

> "Manifestación de una guaca *del Ynga, la halló León*"

No hay mayores detalles acerca de quién puede ser el enigmático "León", ni siquiera si se trata de un nombre o un apellido, más probable esto último. Lo que sí parece seguro, es que la manifestación que hizo Juan de Luna Hinojosa y creemos que, ante todo, la memoria de la *huaca* que se transcribió en la misma, fue un documento muy consultado en fechas posteriores, y probablemente también muy copiado; al punto que alguien se encargó de aclarar que la *huaca* ya había sido hallada, tal vez creyendo firmemente que así había ocurrido o tal vez para desanimar a probables y futuros competidores que consultasen el documento.

Impacto e influencia del documento

Ahora bien, la memoria de la *huaca* de Saguaypata que en 1627 presentó Juan de Luna Hinojosa es uno de los primeros documentos coloniales que hacen referencia a la existencia de un tesoro incaico en Samaipata. Obviamente no es el único, ya se ha visto como la crónica de Diego Felipe de Alcaya hace mención también a la existencia de estos tesoros y cómo por esta misma fuente se conocen los intentos realizados por Miguel de Corella. En todo caso el documento o

21 Igualmente, no hay que descartar que Corella hubiese conocido a miembros de la familia Hinojosa. Combès y Meyers (2018: 19) mencionan un documento del Archivo Histórico de Cochabamba de 1629 (AHM, E.C.C. vol. 18, ff. 99-115) en el cual una Luisa de Hinojosa establece una capellanía a favor de Miguel de Corella y otro eclesiástico. Aunque Luisa de Hinojosa era otra de las hijas mestizas de Pedro de Hinojosa, por las fechas es probable más bien que se trate de alguna descendiente suya o de su hermana Isabel de Alvarado; ya que ambas se casaron con dos extremeños que llegarían a ser vecinos de Cochabamba. Presta (2005: 599).

22 Teresa Gisbert al comentar el cuadro sobre "el reinado del Anticristo", que se conserva en la iglesia de Caquiaviri, hace notar una escena donde unos demonios explotan un cerro mineral que viene acompañada del siguiente texto: "Los demonios le descubrirán al Antechristo todo el oro y la plata que estará oculto desde el principio del mundo; ora sea en la mar, ora en los senos de la tierra y así será más poderoso que todos los reyes pasados" Gisbert (2001: 186, fig. 79b).

memoria de Luna Hinojosa es por ahora el primer o más antiguo "derrotero" conservado, con instrucciones para hallar la *huaca* de Samaipata. Asumiendo que fue un documento conocido, y como se dijo probablemente copiado más de una vez, es dable suponer que tuvo impacto e influencia en los sucesivos intentos de hallar el tesoro así como en los relatos que la tradición oral conservó respecto a las riquezas que supuestamente escondía Samaipata.

En todo caso, para fines del siglo XVIII la idea de que Samaipata albergaba los tesoros de los Incas estaba firmemente asentada, al punto que Antonio de Alcedo en su *Diccionario Geográfico* describe de la siguiente forma a Samaipata:

> "Pueblo grande y de numerosa población en la provincia y Gobierno de Santa Cruz de la Sierra en el Perú, tiene más de 600 almas todos españoles, y a una legua de distancia un cerro alto en que se ve un edificio maltratado del tiempo, con vestigios de palacio que llaman del Inca, y dicen que hay escondido allí un gran tesoro desde la gentilidad de los indios" (Alcedo 1788: 486).

Los intentos de los buscadores de tesoros de hallar las riquezas ocultas en Samaipata fueron incesantes. Diversos viajeros en los siglos XIX y XX hacen referencia a las evidencias materiales de estas búsquedas, así como a las leyendas que circulaban en torno al tesoro. A Ciro Bayo, que estuvo en el lugar a inicios de 1896, le refirieron como en tiempo de lluvia solía aparecer en la *chinkana* una india anciana, que acicalaba su pelo con un peine de oro, y que cual sirena llamaba a los ocasionales transeúntes, habiendo en alguna ocasión entregado a uno de ellos "...idolillos de metal precioso a cambio de coca y chicha" (Bayo 1911: 106). Más de una década después una historia parecida fue recogida por Erland Nordenskiöld, quien cuenta la historia de una anciana que por las noches se convertía en una hermosa joven, adornada con una diadema y unos topos de oro, que ingresaba a la roca esculpida por una entrada no conocida (Nordenskiöld 2015 [1922]: 180).

Probablemente la mención a una indígena anciana ataviada con adornos de oro, presente en los relatos recogidos por Bayo y Nordenskiöld, sea una transformación de la historia de la Coya, la esposa del Inca, que es mencionada en la memoria presentada por Luna Hinojosa en 1627, y a la cual suponía colocada en la segunda de las tres bóvedas de las que habla el documento.

Otro de los elementos que pervive en los cuentos de la tradición oral, es que el tesoro se encontraría dentro de la roca esculpida. La memoria presentada por Juan de Luna Hinojosa menciona la existencia de tres bóvedas dentro de la "peña tajada", a las cuales se accedía por una "puerta", ubicada en la parte alta de la peña y tapada con una piedra. Tres siglos después los informantes de Nordenskiöld le comentaron acerca de "...los grandes tesoros que se encuentran en el interior de la roca" y como Timoteo, el desgraciado protagonista del cuento que transcribió, paseaba "...por el entorno de la roca, tratando de encontrar la entrada del tesoro" (Nordenskiöld 2015 [1922]: 180). Tan asentada quedó la idea de que el tesoro se encontraba en el interior de la roca esculpida, que durante el siglo XX los ocasionales buscadores de tesoros intentaron acceder al interior de la roca mediante explosiones con dinamita (Pucher 1945: 52) o perforaciones con máquinas neumáticas[23], causando un daño irreparable en el lugar.

23 Hugo Boero y Osvaldo Rivera aseguran que estas perforaciones fueron realizadas por empleados de la empresa

Conclusiones

En toda historia de tesoros, por más fabulosa que parezca, hay siempre un sustrato histórico que amerita ser investigado y que puede dar indicios de cómo se fue construyendo el componente fantástico del mismo[24].

Desentrañar o siguiendo a Ginzburg, "…desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso, lo ficticio" (Ginzburg 2010: 18) que se encuentra tras la memoria de la huaca de Saguaypata de 1627, permite ver hasta qué punto en Charcas, durante las primeras décadas del siglo XVII, las esperanzas de encontrar tesoros incaicos escondidos seguían vigentes. Estas esperanzas eran alimentadas por ideas ya establecidas, entre ellas de que la información clave para acceder a estos tesoros quedaba en manos de los Incas del Cuzco o sus descendientes.

De ahí que el Cuzco, la antigua capital imperial, se convirtió en un centro irradiador de estas historias de tesoros; lo cual también implicó que en esa ciudad se produjeran memorias, relaciones y derroteros de los mismos tesoros y *huacas*. Estos documentos circularon profusamente, situación favorecida por la propia legislación colonial que establecía una serie de requisitos, incluida una manifestación escrita, para excavar una *huaca* o descubrir los tesoros enterrados.

En cuanto a los Incas, se ha visto asimismo que tras estas historias, particularmente aquellas donde es protagonista don Carlos Inca, se mantiene la estrategia política establecida por Manco Inca y Paullu Inca al inicio de la invasión española, que implicaba usar las noticias de tesoros y minas escondidas como elemento de negociación con el poder colonial.

Parte de una tradición oral, el recuerdo de la *huaca* de Samaipata se conservó en el seno de la familia de don Carlos Inca, de la misma forma como el recuerdo de Samaipata, como una de las fortalezas construidas por el Inca Túpac Yupanqui, quedó consignado en los quipus del Cápac Ayllu. Y si los recuerdos de los descendientes de Túpac Yupanqui quedaron registrados por escrito en su declaración de 1569, aquellos que atesoró don Carlos Inca quedaron plasmados tanto en la relación que entregó a Martín Sánchez de Alcayaga –y que serviría a su hijo Diego Felipe de Alcaya para confeccionar su Relación Cierta– como, y eso es lo que creemos, en la memoria de la *huaca* de Saguaypata que en 1627 presentó Juan de Luna Hinojosa. Aunque en ambos casos, aderezados con noticias de fabulosos tesoros.

La información arqueológica disponible muestra que Samaipata, de lugar sagrado de los pueblos locales de tierras bajas, devino en un importante santuario incaico, parte de cuyos rituales incluía el culto a los ancestros. La memoria de la *huaca* de Saguaypata hace referencia a uno de estos ancestros, una coya, probablemente Mama Ocllo Coya la esposa del Inca Túpac Yupanqui. La sola mención del cuerpo o figura de la Coya, custodiando las riquezas que la *huaca* supuestamente contenía, reafirma lo que los estudios etnohistóricos muestran: el vínculo que las coyas incaicas tenían con las minas y los santuarios donde se encontraban u ofrendaban metales preciosos como el oro o la plata.

Finalmente, la influencia de un documento como la memoria de 1627, parece extenderse tanto a las tentativas para hallar el tesoro de la huaca que se realizaron en años posteriores a la propia

encargada de construir la carretera Cochabamba-Santa Cruz, inaugurada en 1954, Boero y Rivera (1979: 34).

24 Es lo que plantean asimismo para el caso del Paititi, Combès y Tyuleneva (2011: 1).

manifestación –incluyendo un caso en el que la búsqueda del tesoro incaico se confunde con la labor de extirpación de idolatrías–, como a los intentos de los buscadores de tesoros de los siglos XIX y XX y a los propios relatos de la tradición oral contemporánea en torno a Samaipata. Ello dice mucho de los flujos dinámicos de una tradición oral que se convierte en escrita para luego volver a ser oral, pero también de la pervivencia, la persistencia y la transformación en el imaginario de estas historias de tesoros fabulosos, siempre buscados, más nunca hallados.

Agradecimientos

Agradezco en particular a Vincent Nicolas, Françoise Martínez y María de los Ángeles Muñoz por su atenta lectura y sugerencias.

Anexo Documental

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
[1627] ABNB/EP 161 ff. 123r-124v

[f. 123r]
[al margen] Manifestación de una guaca
del Ynga, la halló León

En la ciudad de La Plata en veinte y seis días del mes de agosto de mil y seiscientos veinte y siete años. Ante Martín Martínez de Muro alcalde ordinario, paresció don Juan de Luna Hinojosa vecino feudatario desta ciudad y dijo que [como más] a su derecho convenga y haya lugar, hace manifestación de una noticia que tiene y se le ha dado de una guaca antigua del tiempo del Ynga en que se dice haber plata y oro y otras cosas preciosas enterradas y escondidas según la memoria que se le dio para el descubrimiento de la dicha guaca, del tenor siguiente:

> Ase de ir desta ciudad del Cuzco a la ciudad de Chuquisaca y de allí a Santa Cruz de la Sierra y en el camino que va desta dicha ciudad a Santa Cruz está la fortaleza del ynga, apartada del camino poca cosa que del se ve, llamado el puesto donde está fundada la fortaleza Çaguaipata, muy nombrada en toda la provincia de los Charcas. Llegado al pie de la fortaleza, está una escalera labrada a mano de piedra toda, por donde se a de subir y puesto en el alto de la fortaleza, asia la parte que el sol se pone, está una peña [f. 123v] tajada como treinta o cuarenta varas de largo a la cual se a de subir con artificio por ser alta y luego se verá el encaje de una piedra muy justa que cierra una puerta y quitándola está una bóveda hecha a mano donde hallaran mucha ropa y otras cosas labradas de piedras y en derecho de adonde estuviere un mármol de piedra hallaran otra puerta de piedra y dentro otra bóveda donde está la Coya mi bisaguela sentada en un asiento de oro o plata con una piedra en la mano y frontero della dos leones de piedra y allí otra piedra que cierra otra puerta de las tres bóvedas, que todas son suscesivas unas de otras, y dentro desta última está la mayor riqueza que el Ynga juntó en toda aquella provincia, de oro y plata, que hasta arriba está de tejos de ella. Que con la nueva de la

venida de los españoles, la dejó allí y hizo estas bóvedas. No se puede dejar de acertar con ella, yendo con esta relación, siempre quiera Dios permitir se halle tan gran tesoro para gloria suya amen.

[f. 124r] Y para en caso que la dicha noticia sea cierta y se halle el dicho tesoro, porque tiene ánimo de hacer a su costa el descubrimiento della, para que se le conceda el derecho que por leyes, cédulas y ordenanzas de su majestad se da a los tales descubridores de guacas y tesoros enterrados hace manifestación de la dicha memoria y pidió se haya por manifestada para que en caso que sea cierta pueda usar de su derecho como le convenga y juró a Dios y a la cruz según derecho ser cierta esta manifestación y pidió testimonio y lo firmó, siendo testigos don Juan de Vera, don Diego Corbacho de Zarate alcalde de la Santa Hermandad y Diego de Lasarte.

Don Juan de Luna Hinojosa

Ante mí
Alonso Fernández Michel

El alcalde hubo por hecha la dicha manifestación y mandó se le dé al dicho don Juan testimonio della para los efectos que le convengan y si descubriere el dicho don Juan la dicha guaca, de luego noticia a los oficiales reales de la parte más cercana para que nombren persona (en nombre) de su majestad que asista a tener cuenta [f. 124V] y razón de lo que se sacare y perteneciere a su majestad, so las penas en que caen e incurren los que intervienen a esto, y lo firmó.

Martín Martínez de Muro

Ante mí
Alonso Fernández Michel
Escribano Público y Cabildo

Sin derechos.

Referencias Bibliográficas

Alcaya, Diego Felipe de
2018 [1636] "Relación cierta que el padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataca, envió a Su Excelencia el señor Marqués de Montesclaros, virrey de estos reinos, sacada de la que el capitán Martín Sánchez de Alcayaga, su padre, dejó hecha como primer descubridor y conquistador de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra". *El Fuerte de Samaipata en contexto: estudios históricos.* (Editado por Isabelle Combès y Albert Meyers). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 31-49.

Alcedo, Antonio de
1788 *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Manuel González, Tomo IV.

Bayo, Ciro
1911 *El Peregrino en Indias (En el corazón de la América del Sur)*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.

Baulenas, Ariadna
2015 Señora de todas las tierras: Mama Ocllo y el papel de la Coya en el Tahuantinsuyu. *Revista Andina*. No. 53. Cuzco, 223-246.

Betanzos, Juan de
1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas Ediciones.

Boero, Hugo y Osvaldo Rivera
1979 *El fuerte preincaico de Samaipata.* La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Bouysse-Cassagne, Thérèse
2004 El Sol de Adentro: Wakas y Santos en las Minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV-XVII). *Boletín de Arqueología PUCP*. No. 8. Lima, 59-97.

Caballero, Lorenzo
2011 Relación que da Lorenzo Caballero de lo que sabe y ha visto sobre la que se tiene de la jornada y descubrimiento de las provincias de los Moxos, Dorado y Paytiti, que acá nombramos Torococies. *Paititi. Ensayos y documentos*. (Editado por Isabel Combès y Vera Tyuleneva). Cochabamba: Editorial Itinerarios, 267-273.

Cappa, Ricardo
1888 *Estudios críticos acerca de la dominación española en América.* Madrid: Imprenta de A. Pérez.

Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (editoras)
2011 *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Editorial Itinerarios.

Combès, Isabelle y Albert Meyers
2018 *El Fuerte de Samaipata en contexto: estudios históricos*. Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia.

Consejo de Indias
1791 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias.* Madrid: Por la viuda de Joaquín Ibarra, Tomo II.

De la Vega, Inca Garcilaso
1995 [1609] *Comentarios Reales de los Incas. México*: Fondo de Cultura Económica FCE.

Ginzburg, Carlo
2010 *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica FCE.

Gisbert, Teresa
1982 *Asentamientos indígenas en Chuquisaca.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos UMSA.
2001 *El paraíso de los pájaros parlantes.* La imagen del otro en la cultura andina. La Paz: Plural Editores.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 [1615] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.* México: Siglo Veintiuno Editores.

Hemming, John
2000 *La conquista de los Incas.* México: Fondo de Cultura Económica FCE.

Kościuk, Jacek; Mariusz Ziółkowski y Marta Pakowska
2021 Análisis e interpretación formal e iconográfica de los petroglifos más dañados. *Investigaciones en el fuerte de Samaipata.* (Editado por Jacek Kościuk, Mariusz Ziołkowski y Sonia Alconini). Lima: Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia y Centro de Investigaciones Arqueológicas en Samaipata, 77-84.

Kościuk, Jacek; Giuseppe Orefici, Mariusz Ziółkowski, Anna Kubicka y Rosario Muñoz
2021 Descripción y análisis del fuerte de Samaipata a la luz de las nuevas investigaciones, y una propuesta de la cronología relativa de sus principales elementos. *Investigaciones en el fuerte de Samaipata.* (Editado por Jacek Kościuk, Mariusz Ziołkowski y Sonia Alconini). Lima: Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia y Centro de Investigaciones Arqueológicas en Samaipata, 95-141.

Levillier, Roberto
1918 *La Audiencia de Charcas*. Correspondencia de Presidentes y Oidores. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo I.
1925 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI*. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo XI.

Lizárraga, Reginaldo de
1968 [1605] *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles BAE.

Lorente, Sebastián
1879 *Historia de la civilización peruana.* Lima: Imprenta Liberal.

Llano Zapata, José Eusebio de
2005 [1757] *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.

Markham, Clements
1920 *Los Incas del Perú*. Lima: Talleres gráficos de Sanmartí y Cia.

Marulanda, Rolando
2015 La roca esculpida del fuerte de Samaipata: elementos de discusión para un enfoque interpretativo. *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos*. (Compilado por Albert Meyers e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 34-51.

Meyers, Albert
2013 "El 'Fuerte de Sabaypata' (Samaipata) durante la guerra toledana contra los chiriguanos. Un documento sobre su abastecimiento y los indios auxiliares, 1574-1575". *Caminos en el jardín de la etnología: Entre aquí y allá.* Publicación en homenaje a María Susana Cipoletti. (Editado por Hanna Heinrich y Harald Grauer). Sankt Augustin: Academia Verlag, 343-363.
2015a Los trabajos arqueológicos en el fuerte de Samaipata, 1992-1996. *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos.* (Compilado por Albert Meyers e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 52-115.
2015b Hacia una periodización de la cultura inca: perspectivas desde Samaipata. *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos.* (Compilado por Albert Meyers e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 171-179.

Meyers, Albert e Isabelle Combès (compiladores)
2015 *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos.* Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia.

Meyers, Albert; María de los Ángeles Muñoz, Javier Gonzales y Cornelius Ulbert
2015 El Fuerte de Samaipata, Patrimonio de la Humanidad. Una breve descripción. *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos.* (Compilado por Albert Meyers e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 11-33.

Molina, Raúl
2014 Derrotero de plata en Atacama: geografía literaria del mineral de Tres Puntas. *Estudios Atacameños.* No. 48. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 249-263.

Muñoz, María de los Ángeles
1999 El Fuerte de Samaipata, legado de Bolivia a la humanidad. *Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*. Año III, No. 6. La Paz, 46-56.

2015a Samaipata, el cerro esculpido: locales e Incas. *Arqueoantropológicas. Año 5,* No. 5, Cochabamba: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, 11-21.

2015b Incas y locales. Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas desde Samaipata. *En el corazón de América del Sur.* (Editado por Lorena Córdoba e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, Volumen I, 263-287.

Nordenskiöld, Erland

2015 [1922] "El secreto de la roca". *El Fuerte de Samaipata: estudios arqueológicos.* (Compilado por Albert Meyers e Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 180-182.

Pérez de Tudela, Juan

1964 *Documentos Relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro.* Madrid: Archivo Documental Español.

Pizarro, Pedro

1986 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse y Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XVI-XVII). Historia Antropológica de una confederación aymara.* La Paz: IFEA/University of Saint Andrews/Plural/IAF/FCBCB/ University of London.

Platt, Tristan y Pablo Quisbert

2007 Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB*. No. 13. Sucre, 389-428.

Prescott, William

1847 *Historia de la conquista del Perú.* Madrid: Establecimiento tipográfico de D. Ramón Rodríguez de Rivera.

Presta, Ana María

2005 Orígenes de los linajes de La Plata (Audiencia de Charcas), 1540-1640. La familia Hinojosa, Extremadura y América en clave mestiza. *Revista de estudios extremeños.* Vol. 61, No. 2. Badajoz, Centro de Estudios Extremeños, 591-604.

Pucher, Leo

1945 *Ensayo sobre el arte prehistórico de Samaypata.* Sucre: Museo Arqueológico de la Universidad San Francisco Xavier.

Quisbert, Pablo

2008 Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial de Potosí. *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII.* (Editado por Marcela Inch y Andrés Eichmann) Sucre: Ministerio de Cultura de España, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB, 271-414.

Rowe, John
1985 "Probanza de los Incas nietos de conquistadores" [1569]. *Histórica*. Vol. IX, No. 2. Lima, 193-245.

Sanabria, Hernando
1961 *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal.* Santa Cruz de la Sierra: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno UAGRM.

Sarabia, María Justina
1986 Francisco de Toledo. *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1575-1580*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos EEHA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC.

Silverblatt, Irene
1990 *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Squier, George
1878 *Perú. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Londres: Macmillan and Company.

Temple, Ella Dunbar
1948 La descendencia de Huayna Cápac. Don Carlos Inca. *Revista Histórica*. Tomo XVII. Lima, 134-179.

Tomichá, Roberto
2016 Carta inédita de don Antonio Calderón, primer obispo de Santa Cruz de la Sierra (1 de marzo de 1619). *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*. No. 22. Sucre: Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, 79-92.

Vázquez de Espinosa, Antonio
1969 [1629] *Compendio y descripción de la Indias Occidentales.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles BAE.

Sección Anexos

Patrimonios cacicales en la frontera de los valles cochabambinos (S.XVI)

(Anexo documental)

Mercedes del Rio[1]

La indagación y confrontación de las fuentes escritas, como crónicas, expedientes administrativos y eclesiásticos, cédulas reales, ordenanzas y demás, así como los textos orales y visuales creados por los colectivos andinos, son fundamentales para la comprensión y reconstrucción histórica de los grupos sociopolíticos andinos.

El Archivo Histórico Municipal de Cochabamba (AHMC) constituye un importante repositorio de expedientes y protocolos notariales que abarcan tanto el periodo colonial como el republicano. Estos documentos, que incluyen litigios por tierras, visitas y padrones demográficos, testamentos, capellanías, censos, causas civiles y criminales, entre tantos otros, permiten profundizar el conocimiento de la historia regional cochabambina y arrojar luz sobre su panorama étnico y social. A su vez, la colección Mizque de expedientes coloniales (MEC) contiene información relevante sobre el pasado de la frontera oriental de los valles cochabambinos.

Esta frontera, tanto en la época prehispánica como colonial, se destacó por su notable movilidad étnica y social. En esta región se asentó una población multiétnica compuesta por colonos provenientes tanto de los valles mesotérmicos cercanos como de regiones distantes, así como de las alturas altiplánicas y del piedemonte amazónico. Este archipiélago multicultural convivía bajo el liderazgo de señores hereditarios, a los que se sumaron españoles, mestizos y africanos desde la época colonial temprana.

En este volumen, se presenta una recopilación y transcripción de un reducido corpus de testamentos e inventarios patrimoniales de cuatro señores andinos: don Diego Agata, cacique principal de la parcialidad de urinsaya de Mizque (1573); don Juan Xaraxuri, gobernador de Pocona de los Cotas Collasuyus (1580); don Pedro Chirima cacique principal de urinsaya de los Cotas de Pocona (1584) y don Pedro Xauxa, cacique principal de Totora (1583)[2].

Estas fuentes no solo ofrecen información valiosa para el análisis histórico, sino que también abren nuevas posibilidades para los estudios arqueológicos y antropológicos, en particular para el análisis de textos visuales, como textiles, adornos de plumas, plata u oro, entre otros, debido a la información muy detallada del ajuar de estos líderes. Además, los testimonios de estos Mallkus permiten explorar aspectos de su vida cotidiana, sus posesiones materiales y su vida espiritual, así como la forma en que organizaron su legado para las generaciones futuras.

1 Investigadora independiente. E-mail: mercedes3310@verizon.net

2 Véase el Testamento de don Pedro Xauxa (del Rio 2021). En el presente número, véase también el testamento de Pedro Arapa y de don García Mamani.

Con el fin de mejorar la comprensión y facilitar una lectura más fluida, se ha llevado a cabo una transcripción literal modernizada de los textos siguiendo el enfoque de Branka Tanodi (2000), en todos los casos, a excepción del testamento de don Pedro Chirima. Este último no fue modernizado debido a que fue posiblemente escrito por algún miembro del repartimiento de Pocona, supervisado y firmado por los alcaldes don Pedro Cato y don Diego Turumaya, ya que no se contaba con un escribano disponible. Es importante destacar en este último caso el rol activo de la comunidad para respetar las decisiones del *mallku* y evitar que los bienes circularan fuera de la misma, de un modo similar al caso de don García Mamani en Tapacarí, a pesar de haber transcurrido trece años entre ambos documentos (véase del Río, en este número). En contraste, en los otros testamentos se puede observar la presencia de escribanos del Cabildo de la villa de Oropesa o de visitadores, corregidores y miembros de la elite hispano-criolla local.

En este sentido, este anexo documental representa una oportunidad única para profundizar nuestra comprensión de la sociedad andina prehispánica y colonial de la frontera, así como en sus legados materiales y culturales.

AHMC-MEC 1

TESTAMENTO DE DON DIEGO DE AGATA

Mizque, 1/7/1573

In Dei Nomine Amén. Sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo, don Diego de Agata, cacique principal de este pueblo de Mizque de la parcialidad de hurinsaya siendo como yo cristiano y creyendo como firmemente creo en la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, tres personas y una ciencia divina y en todo aquello que cree y tiene la santa madre Iglesia de Roma y deseando poner mi ánima en el verdadero camino de salvación, estando en sano, libre y entero juicio que Dios Nuestro Señor fue servido de me dar y estando enfermo y sano de la voluntad y temiéndome de la muerte que es cosa natural la cual está a mi propincua, por ser como soy hombre muy viejo, otorgo y conozco y hago y ordeno este mi testamento en la forma siguiente:

- Primeramente, mando el anima a Dios que la crió y redimió por su preciosa sangre y cuerpo a la tierra adonde fue formado.
- Ítem mando que si Dios fuere servido de me llevar de esta enfermedad, mi cuerpo sea enterrado en la iglesia parroquial de este valle de Mizque y se me dé sepultura a las espaldas del asiento de Isabel Gutiérrez de Vargas, mujer que fue de Francisco de Mesa, difunto.
- Item mando que el día de mi enterramiento, si fuere hora para ello, se diga una misa cantada en su vigilia y responso y si no fuere hora para ello se diga otro día. Y se pague lo que es de uso y costumbre a pagar los pesos.
- Item mando que se digan por mi anima treinta misas con su responso sobre la sepultura y más otras misas a disposición de mi albacea.
- [f. 1r] Item declaro que tengo por bienes míos una chacara de coca, digo dos en el valle de los yungas de Chuquioma, digo tres chacaras que se cogen cada mita de todas ellas cinco cestos de coca.
- Item tengo otra chacara de coca sobre el río Yuracaré, esta parte de un cesto de coca de mita, la cual dejo a mi mujer.
- Item tengo tierras en el valle de Poco, debajo de la chacara de Diego de Valera de media fanega de maíz de sembradura.
- Item por encima de la chacara [ilegible] en este valle tengo otro pedazo de tierra de media fanega de sembradura.
- Item el río arriba de Mizque, como dos tiros de arcabuz de este pueblo tengo otro pedazo de tierra de tres almudes de maíz de sembradura.
- Item en Tucuma, el río abajo, tengo tierras de almud y medio de sembradura.
- Item el río arriba de Mizque, como una legua de este pueblo tengo tierras de tres almudes de maíz de sembradura.
- Por la quebrada de Ucumari [Jucumari] en un sitio que se llama Cauti tengo tierras

donde siembro algodón y ají donde cojo diez cestos de algodón y otros diez de ají.
- Tengo un caballo castaño del hierro de Alonso Paniagua[3].
- Ítem tengo treinta yeguas chicas y grandes del hierro de afuera que es el mío [al margen: O].
- Ítem andan con las dichas yeguas cinco potros pequeños, hijos de las dichas yeguas con las cuales yeguas anda su padre.
- [f. 2v] Ítem declaro que tengo nueve vacas chicas y grandes herradas con el hierro de mis yeguas, las cuales están en Tintin con las vacas de la comunidad de los indios de este repartimiento.
- Ítem declaro que tengo diez ovejas chicas y grandes, machos y hembras, que no tienen señas y andan con el ganado de ovejas de castilla de la comunidad.
- Ítem declaro que tengo treinta cabezas de puercos chicos y grandes machos y hembras que andan en este valle sin hierro y sin señal.
- Ítem declaro que tengo ochenta cargas de maíz en el dicho valle de Poco en pirvas y más tengo aquí como treinta, digo veinte cargas de maíz.
- Ítem declaro que tengo cuatro guacamayas, dos amarillas y dos coloradas.
- Ítem declaro que tengo cuatro pellejos de tigres, los tres aderezados y el uno por aderezar[4].
- Ítem declaro que tengo un pillo de oro que pesa cuatro pesos de oro.
- Ítem declaro que tengo dos pillos de plumas.
- Ítem declaro que tengo un vaso de plata labrada, que pesa catorce pesos.
- Ítem declaro que tengo un coco vaso hecho en México para beber.
- Ítem declaro que tengo otro vaso hecho en México de madera para beber.
- Ítem declaro que tengo una silla estradiota[5] con su freno.
- Ítem declaro que tengo dos pares de queros que son vasos para beber.
- Ítem declaro que tengo dos camisetas de cumbi nuevas.
- Ítem declaro que tengo dos yacollas[6] de tafetán[7] [f. 2r] la una color tornasol verde y la otra de color de tafetán colorado.
- Ítem declaro que tengo un sombrero negro de fieltro nuevo.
- Ítem declaro que me debe Cristóbal Roldán, mulato de un potro y un caballo que le vendí, veintinueve pesos de plata corriente.
- Débeme Pedro de Fuenmayor por Luis Betancur dieciséis pesos y seis tomines por razón de cierta cantidad de maíz que le vendí.
- Me debe Manuel Muñoz ocho pesos en plata [tachado: por ciertas doce cargas] de maíz que le vendí y han sele de dar doce cargas de maíz que yo le debo.

3 Alonso Paniagua de Loaysa fue tutor y curador de los Chuy de la encomienda de su padre, Pedro Hernández Paniagua de Loaysa (Presta 2000: 110).

4 *Aderezar*: Enderezar lo que está torcido y metafóricamente llamamos el aderezar, el adornar lo que está mal puesto. Aderezo, adorno compostura aderezado lo compuesto, adornado, sazonado, puesto a punto. Covarrubias Horozco 1927 [1611]: 15.

5 *Estradiota:* "un genero de cavalleria de que usan en la guerra los hombres de armas los cuales llevan los estribos largos, tendidas las piernas, las sillas con borrenas do encajar los muslos y los frenos de los caballos con las camas largas". Covarrubias Horozco, op. cit.: 368r.

6 *Yacolla:* Manta usada sobre el *unku*.

7 *Tafetan:* "Tela de seda delgada y dixose asi del ruido que hace el que va y el ido della sonando el tif, taf por la figura onomatopeia". Covarrubias Horozco, op. cit.: 37.

- Item me debe Joan de Piñas ocho pesos de maíz que le vendí.
- Item declaro que me debe Pedro de Ardila juntamente un carnero de la tierra/de maíz que le vendí [sic].
- Declaro que me debe un indio que se llama Joan Xuuquile de este repartimiento del repartimiento y ayllu de Tara otros catorce pesos en plata mando se cobren de él.
- Item me debe Pedro de Fuenmayor por Luis Torres, un pillo de plata que pesa un marco.
- Item declaro que me debe Pedro Hocollo, yanacona de Alonso Paniagua un peso y medio en plata.
- Item declaro que me debe Diego de Torres, que está en Santa Cruz, un jarro de plata grande y un pillo de plata grande y una camiseta de grana nueva mas unos queros para beber y un caballo castaño y mas once pesos y medio en plata, todo lo cual presté al dicho Diego de Torres, mando se cobre de él.
- [f. 3v] Item declaro que yo debía a Baltasar Montero quince cargas de maíz y Pedro de Ardila justamente pidió doce cargas de ella en nombre del dicho Montero y ahora parece, dice el dicho Montero, que nunca se lo mandó, mando se cobren del dicho Ardila y de ellas y tres mas cargas se den al dicho Baltasar Montero.
- Item declaro que debo a Joanes Navarro siete cestos de coca han se le de dar en los yungas.
- Item declaro que debo a Antonio Corzo, seis cestos de coca por tres sombreros que le compré, han se le de pagar en los yungas.
- Item declaro que debo a Alonso Paniagua de Loaysa sesenta y nueve cargas de maíz, mando se le paguen.
- Item declaro que debo al dicho Joanes Navarro treinta y tres cargas de maíz, mando se le paguen.
- Item declaro que debo a Alonso Delgado Pastrana, nueve cargas de maíz mando se le paguen.
- Item declaro que debo a don Felipe Titi del ayllo de Taraotas, un cesto de coca y un peso de plata, mando se le pague
- Item declaro que debo a un indio que se llama Quilequile de este pueblo del ayllo Tacapuri, un cesto de coca, mando se le pague.
- Item declaro que debo al cacique don Hernando Xuruxi un cesto de coca, mando se le pague.
- Item declaro que debo a Joan Oscoyo de este pueblo ayllo Tacapuri, cinco cargas de maíz, mando se le pague.
- Declaro que soy casado legítimamente con doña Beatriz Chambuhurma, natural del pueblo de Pocona, con la cual no hube ningunos bienes en casamiento.
- Item declaro que este cacicazgo y señorío que tengo, lo tenía antes que yo lo hubiese don Pablo Guarayo, el cual por ser viejo y no estar ya para poder mandar a los indios lo dejó y lo hube yo, mando que se lo haya don Diego Laysa, porque derechamente le viene a él por línea recta antiguamente.
- [f. 3r] Item mando a las mandas acostumbradas medio peso a cada una con que las apto[8] de mis bienes.

8 *Aptar:* tr.desus. Ajustar, acomodar, adaptar. Diccionario de la Real Academia (en adelante DLE). www.dle.rae.es (consulta 17/2/2023).

Y para cumplir y pagar este mi testamento y las mandas en él contenidas nombro y dejo por mi albacea a Pedro de Fuenmayor al cual le doy poder cumplido cual derecho se requiere para que pueda entrar en los dichos mis bienes y tomar de ellos lo que bastare y cumplir el dicho mi testamento y todo lo en él contenido al cual ruego lo haga bien con el anima porque Dios Nuestro Señor depara quien haga bien por la suya.
Y después de cumplido y pagado este dicho mi testamento y todo lo en él contenido instituyo por mi legítimo y universal heredero de todos mis bienes a don Alonso Usi, el cual confieso que es mi hijo natural y por tal mi hijo natural lo tengo y procreado y revoco y anulo y doy por ninguno todos y cualesquier testamentos que haya hecho, así de palabra como por escrito como en otra cualquier manera, los cuales no quiero que valgan salvo este que quiero que valga por mi testamento y escritura pública y para que de lo que de derecho mejor lugar haya pueda y deba valer y pido en firmeza de ello otorgue esta escritura de testamento ante el presente escribano y testigos de ella y rogué a uno de los testigos lo firme por mí porque yo no se escribir y pido al muy magnífico señor Pedro Quirós de Ávila [sic], visitador general de este repartimiento de Mizque y su partido por Su Majestad interponga a esta escritura su autoridad y decrete justicia para su validación y el dicho señor visitador que a lo que [borroneado] [f. 4v] dijo que interponía e interpuso su autoridad y decreto judicial para que valga y haga fe ante justicias y fuera de él, testigos que fueron presentes a lo que dicho es Luis Torres, Diego Ruiz y Juan de Vargas[9], estantes en este valle, fue interprete de este testamento don Pedro Angaro, indio natural de este repartimiento que juró en forma de haber sido fiel y verdadero intérprete en la interpretación de este testamento que es hecho en el dicho valle de Mizque término de la ciudad de La Plata, en primo día del mes de julio de mi quinientos setenta y tres años siendo testigos los dichos.
Va testado y decía dos por ciento, doce cargas/alonso/pido/no vale. Por testigos y a ruego del otro
Juan de Vargas, Pedro Aniras ante mi Alonso Tarifeño, escribano publico [rubricado].

9 Vargas poseía las tierras en el valle de Tintin, donde tenía un potrero. Según Vargas esas tierras pertenecían a los Yuracarés, quienes nunca las habían reclamado. Sin embargo, los kurakas de Mizque las reclamaron como propias y aducían que Vargas carecía de títulos. El visitador y corregidor don Pedro de Quirós finalmente se las adjudicó a Vargas. Asimismo, durante la Visita General se le adjudicaron otros terrenos vecinos que habían sido de los Chichas de la encomienda del Lic. Polo porque estaban alejados del repartimiento de Mizque (a 20 km). Schramm 2012: 93-95.

AHMC-MEC 1

TESTAMENTO DE DON JUAN XARAXURI[10]

Pocona, 18/2/1580

[f. 1v] In Nomine Amén. Sepan cuantos este testamento viere como yo don Juan Xaraxuri, gobernador del pueblo de Pocona, de los Cotas Collasuyos, estando enfermo del cuerpo, pero [manchado: en mi buen seso?] y juicio y entendimiento natural, que Dios Nuestro Señor fue servido de darme, temiéndome de la muerte que es cosa natural a toda persona viviente deseando poner mi anima en carrera de salvación creyendo como firmemente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, tomando por mi abogada a la gloriosa [manchado] María a quien ruego y suplico sea intercesora en su precioso Hijo [manchado: y me pueda llevar] a vuestra gloria . Otorgo y conozco y hago y ordeno este mi testamento en la forma siguiente:

- Primeramente, encomiendo mi anima a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra adonde fue formado.
- Mando que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia de este pueblo de Pocona, junto a donde se enterró mi hijo don Juan Xaraxuri, el mozo.
- Item mando que el día de mi enterramiento si muriese a hora o sino otro día y esta se me diga una misa cantada de réquiem con responso y se pague lo justo.
- Item mando que se digan por mi anima dos misas de réquiem cantada y otras ocho rezadas de lo que la iglesia rezare.
- Item mando se digan por el anima de mis [f. 1r] padres Diego Xaraxuri y doña Cata [roto] cuatro misas de los que la iglesia rezare.
- Item mando se diga por don Francisco Amochuy, cacique de los Yamparaes que falleció en Chuquisaca una misa de la que la iglesia rezare en la iglesia de nuestro pueblo de Pocona y otra en la ciudad de La Plata de lo que la iglesia rezare.
- Item mando se diga por el anima de don Felipe Guaman, que es fallecido, dos misas en Pocona de la que la iglesia rezare.
- [al margen: diez cargas de maíz al hospital] Item mando al hospital de este pueblo de Pocona diez cargas de maíz y se le dé de mis bienes.
- [al margen: diez cestos a la iglesia] Item mando a la iglesia de este pueblo de Pocona diez cestos de coca o por defecto de ello cincuenta pesos corrientes que se gaste en hacer y ayudar hacer una [manchado] el altar de Nuestra Señora.
- Item mando para las mandas forzosas dos potros que se tomen de mis yeguas o se vendan y lo procedido de ello sea para las dichas mandas y con esto las aparto de mis bienes.
- [al margen: deudas y debe a Pedro Montaño 10 cestos] Item declaro que debo al [manchado] Pedro Montaño, hermano de Hernando Montaño, diez cestos de coca y no más, mando se le pague de mis bienes.

10 Era un testamento cerrado o *in scriptis* cuyo contenido no fue conocido por los testigos que lo firmaron.

- Declaro que debo a un indio Juan Charca de los Torpas, medio cesto de coca y no ha venido a cobrarlo, si viniere mando se le pague y si no se diga dos misas por las almas del purgatorio.
- [al margen: desudas que le deben 28 pesos Hernando Cardoso] Item declaro me debe Hernando Cardoso veintiocho pesos [corrientes?] mando se cobre de él.
- Item declaro me debe Juan de Ortega, que fue mercader de la ciudad de La Plata que ahora vive en la ciudad de Arequipa, doscientos pesos de plata corriente que le presté en la dicha ciudad [f. 2v] de La Plata mando se cobren de él.
- [al margen: bachiller Bonilla] Declaro me debe el bachiller Bonilla veinte pesos corrientes de veinte carneros que le vendí en los yungas siendo allí [manchado] el susodicho, mando que se cobren de ello.
- [al margen don Diego Laysa 28 pesos corrientes] Item declaro que me debe don Diego Laysa veintiocho pesos corrientes que pagué por él en la ciudad de La Plata que tomó [manchado] mando que se cobren de él.
- [al margen: don Carlos Ynga 100 pesos] Declaro que habrá dieciocho años o más tiempo que fue cuando don Carlos Ynga[11] vino a Potosí y a la ciudad de La Plata y me escribió le diese cien cargas de maíz que yo tenía en Chunguri y se los dí a precio cada una de a peso corrientes y las llevó un cacique que envió por él llamado Guavacana Caua del ayllo [manchado] Cana del Cuzco y después de ello [manchado] lo cobrase al [manchado] de unos yndios suyos que estaban en el pueblo de Cope los cien pesos y no los he cobrado, mando se cobren de él.
- [al margen: los Soras de Cupi 50 pesos ensayados] Item declaro que presté a los yndios Soras de Copi cincuenta pesos ensayados para pagar la tasa y los recibió Baltasar de Lizárraga por ellos mando se cobren de los dichos indios.
- [al margen Joan Pérez Calisto Item digo que yo dí a Joan Perez Calisto que reside en la [manchado] que me costaron diez cestos de coca y no me los ha vuelto, mando se cobren y se le de un pedazo de tela ruan colorada y blanco que dejó en prenda.
- [al margen Joan Guarça yanacona de don Fernando de Zarate 10 pesos] Item declaro que me debe un yanacona que reside en dicha casa de Gómez de Solís que ahora es de don Fernando de Zarate que se dice Joan Guarcaya diez pesos, mando se cobren de él.
- [f. 2r] [roto] de Salazar treinta pesos corrientes que tomó de Chunguri por sus puercos mando se cobre de él.
- [al margen: 6 cestos en Yuracare] Item declaro que tengo una chacara de coca en los yungas de Yuracare que se coge de mita seis cestos de coca
- [al margen: Guayrobamba] Otra chacara de coca en Guayrobamba.
- Otra chacara en Otavi.
- [al margen: 19 yunga oma] Otra chacara de coca en los yungas de Oma de diecinueve cestos de mita.
- Otra chacara en los yungas de Oma de trece cestos de mita.
- Otra chacara en los yungas de Oma de dos cestos de mita.

11 Paullo Inca obtuvo en 1539 una rica encomienda integrada mayoritariamente por Cana, que luego heredó su hijo Carlos Inca. (Rómulo Cúneo Vidal 1913: 169-170). Si bien el topónimo Cupi o Cupe se repite en varios lugares, de hecho, hay un pueblo Cupe en Pocona. Sin embargo, es posible que en este caso don Juan Xaraxuri se haya referido al pueblo Cupe de los Qollas Urcosuyu, que era un enclave de *mitmaqkuna* Cana, mayoritariamente de Pichigua.

- [al margen: 6 cestos] Otra chacara en los yungas de Oma de seis cestos de mita.
- [al margen 3 cestos yunga oma] Otra chacara yunga oma a en los yungas de Oma de tres cestos de mita.
- [al margen: 6 cestos canama en Arepucho] Otra chacara llamada Cano Oma en los yungas de Arepucho de seis cestos de coca de mita.
- [12 ayna] Otra chacara que se dice Ayna de que se coge doce cestos de mita.
- [10 ayna junto al río] Otra chacara donde se dice Ayna junto al río donde se coge diez cestos de mita.
- Item junto a la dicha otra donde se coge tres cestos.
- [al margen: 3 chacara de maíz Chimboata] Item tengo tres chacaras de maíz en el valle de Chimboata.
- [al margen: en Conda junto al camino y junto a don Pedro Chirima] Item tengo dos chacaras en el valle de Conda, la una junto al camino real y la otra junto a la de don Pedro Chirima.
- [al margen: viña y chacara en Julpe] Item una viña y chacara en el valle de Xulpe.
- [al margen Layminia junto a don Fco Cotayco llamada Sacabamba y Challajapo junto a Chirima] Item declaro que tengo dos chacaras en el valle de Layminia, la una [f. 3v] junto a la chacara de don Francisco Cotayco que se dice Sacabamba y la otra junto a la chacara de Chirima es Challajapo.
- [al margen Tuyrone desde la casa de Valenzuela] Tengo en el valle de Tuyrone una chacara de maíz desde la casa de Valenzuela, arriba.
- [al margen: Chunguri y tierras] Tengo en el valle de Chunguri otra chacara y tierras.
- [al margen: en Machacamarca el pucara] Declaro que tengo otra chacara en Machacamarca, en el pucara.
- [al margen: otra en ella donde pastan las yeguas] Item otra chacara en la parte dicha donde pastan mis yeguas.
- [al margen: tierras de Pilancho junto a Chimboata] Item unas tierras en Pilancho, junto a Chimboata.
- [al margen: 200 yeguas] Item declaro que tengo doscientas yeguas chicas y grandes con [manchado] en los pastos.
- [al margen: 200 vacas] Item declaro que tengo docientas cabezas de vacas.
- [al margen: cien ovejas] Item declaro que tengo cien ovejas que ha dado mi mujer en Chimboata.
- [al margen: 60 ovejas en Chimboata] Mas tengo más otras sesenta ovejas en Chimboata.
- [al margen: una mula bermeja y otra negra] Item declaro que tengo dos mulas, la una bermeja y la otra negra.
- [al margen: casas y cuadra] Item las casas en que vivo con la cuadra.
- [al margen: 3 vestidos nuevos de cumbi] Item declaro que tengo tres vestidos nuevos de cumbi.
- [al margen: tres mantas de tafetán Item tres mantas de tafetán y una de damasco y otra de raso carmesí.
- [al margen: cumbe finísimo que llaman quecho] Dos yacollas de cumbi fino que se llama quecho.
- [al margen [roto] grana] [f. 3r] de campo de grana.

- [al margen: dos pabellones nuevos] Item dos pabellones de cocores con sus mangas.
- Dos pillos de oro.
- Dos turis de oro[12].
- Un turi de plata.
- Cuatro pariri[13] de plata.
- Otro pauri de oro.
- Tres pares de cocos de plata y unos dorados.
- Item mas dos chipanas, una de oro y la otra de plata.
- Dos cajas de esteras con llaves.
- Cuatro mesas de madera con sus bancos.
- Mas dieciséis quixas.
- Item tengo en Sacaba una casa y chacarilla y en yunga Oma, una chacara.
- En el valle de Copoata, una casa y chacara.
- En Copoata una [ilegible] y tierras.
- Item en Hero tres pedazos de tierra y el arroyo donde se coge pescado que lo [ilegible] como las demás [ilegible]
- Item declaro que tengo otras menudencias que yo [ilegible]
- Item [manchado] me dió un pretal [sic][14] de cascabeles y una [lanza?] con hierro, mando se cobren de él.
- Item otro pretal de cascabeles que yo tomé.
- Item una silla estradiota [f. 4v]
- Item declaro que [roto].

[cumplir albaceas] Y para cumplir y pagar este mi testamento y las mandas y legados e pías causas en él contenidos, dejo y nombro por mis albaceas a el ilustre señor corregidor que es o fuere de este partido al tiempo de mi fallecimiento [al margen: don Pedro Cato, don Diego Chamo y Diego Condori] y a don Pedro Cato y a don Diego Chamo y a don Diego Condori caciques principales de este repartimiento a los cuales y a cada uno de les por si ynsolidum doy poder cumplido para que entren y tomen de mis bienes y los vendan y rematen en pública almoneda o fuera de ella y cumplan y paguen las mandas y legados y pías causas en el contenidas.
- Item declaro que antes que me casase hube cinco hijos que son Gabriel Yucura, y Francisco Guaman y Rodrigo Copavilca y Juan Calla y Mateo Cucuma los cuales hube en mujeres solteras y Catalina Conta [manchado] a los cuales mando se les de a cada uno una yegua y no más.
- y cumplido y pagado este mi testamento y las mandas y legados y pías causas dejo a mis hijos legítimos de legítimo matrimonio a Santiago que es de edad de veinte años, poco más o menos, [manchado] mando entre en mi lugar a [manchado] por ser ya para ello, que los pleitos y otras causas [al margen: don Luis Chambe, don Juan Chamo que murió y dejó dos hijas] que

12 *Turis; tores* de plata u oro. Se menciona esta pieza también en el Testamento de don Pedro Chirima. Posiblemente sea el adorno usado debajo de la barbilla y junto con los *pariri*.

13 *Pariri/Pauri*: Media luna; véase testamento de don Pedro Chirima. También se pueden observar los Pauri o media luna que usaban los capitanes del Collasuyu en los dibujos de Guaman Poma de Ayala T.I 147[147]: 124; 270[272]: 244; 169 [171]: 148; 153[153]: 130.

14 *Petral*: correa o faja que, asida por ambos lados delantera de la silla de montar, ciñe y rodea el pecho de la cabalgadura. DLE (consulta 10/05/2023).

se pueden recibirse llego [ilegible] de los indios que en su lugar y del [ilegible] Luis Chambe [ilegible] y declaro tuve un hijo legítimo llamado don Juan Chamo, el cual fue casado y dejó dos hijas [f. 4r] e un hijo más, los cuales en lugar del dicho su padre han de entrar por un heredero en lugar del dicho don Juan, mi hijo difunto, [manchado] y los dos que son vivos [manchado] herederos los cuales cumplido [manchado] y hereden y partan entre ellos por iguales partes.
Item declaro que después que yo me casé y hube con doña Catalina Titima, tres hijos que se llaman [manchado] y Martín [manchado] Taviña Chucho los cuales ruego a la dicha mi mujer y encargo [ilegible] y doy por ninguno [manchado] sin valor y efecto otro cualquier testamento y codicilo y poder que antes de este haya hecho, que quiero que no valga, salvo este que al presente [ilegible] hacer que quiero que valga por mi testamento y postrera voluntad este testamento del cual lo otorgué ante el escribano de Su Majestad en este pueblo de Pocona, cerrado y sellado en dieciocho días del mes de diciembre de mil quinientos y ochenta y lo firmó el dicho don Juan y Baltasar Montero, intérprete. Francisco Pliego, escribano de Su Magestad [rubricado]

[f. 5v] En el pueblo de Pocona a dieciocho días de febrero de mil quinientos ochenta años ante mi, el escribano público pareció don Juan Xaraxuri, gobernador de este pueblo y exhibió este papel cerrado y sellado y dijo que era su testamento última y postrera voluntad y está escrito de letra de mí, el escribano, a cuatro fojas y manda que hasta que sea fallecido no se abra, y así fallecido manda se abra y publique y se guarde los siendo ansi de [¿] voluntad y en él va escrito y declarado albaceas y herederos y lo firmó de su nombre y siendo testigos el señor Gonzalo Pérez de Bibero, corregidor y Pedro de Pineda y Gerónimo Valles y Baltasar Montero y Francisco Bonifacio y Francisco de León y Hernando Pineda y lo firmó él y los testigos. [rubricado]
Yo Francisco de Pliego, escribano de Su majestad, presente. Francisco de Pliego [rubricado]

[f. 5r] En el pueblo de Pocona a ocho del mes de marzo de mil quinientos ochenta y uno el Ilustre señor Gonzalo Perez de Bibero, corregidor de este partido dijo que por cuanto don Juan Xaraxuri, cacique principal de este dicho pueblo dejó y nombró a su merced por albacea para cumplir su testamento y por una cláusula de él por tanto su merced en aquella vía y forma que mejor haya lugar de derecho se desistía y desistió del dicho albaceazgo por cuanto su merced de juez de esta causa y como tal ha de pagar los autos y demás cosas tocantes al testamento del dicho difunto y ansi lo firmó de su nombre
Gonzalo Perez de Bivero. Ante mí Antonio Pardo, escribano.

AHMC-MEC 1

TESTAMENTO DE DON PEDRO CHIRIMA

Pocona, 6/3/1584 [ff. 1-6v]

In Nomine Domini, Amén. Sepan quantos esta carta de testamento viere como yo don Pedro Chirima, cacique principal hurinsaya de los Cotas, hijo que soy de Laca cacique que fue en tiempo del ynga y yo suseçor dije que estando enfermo del cuerpo y sano de la boluntad y en mi libre juizio tal qual Dios fue servido darme ordeno este mi testamento y última voluntad de la manera siguiente:

- Primeramente, mando mi anima a Dios que la redimio por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado.
- Yten mando que mi cuerpo sea sepultado en la yglesia mayor deste pueblo en la capilla mayor, enfrente del altar de Nuestra Señora.
- Yten mando que el día de mi enterramiento me lleven el cuerpo con cruz alta y acompañado con los sacerdotes y religiosos que en el obiere y que ansimismo, si fuere ora de dezir mysa, digan todos una mysa rezada cada uno con una mysa mayor cantada y si no fuere ora sea el siguiente día con su vigilia.
- Yten mando que luego sucesivamente se me digan ocho misas rezadas por mi anima lo qual mando se paguen de mis bienes la limosna acostumbrada.
- Yten mando a las mandas forzosas medio peso cada una y con esto lo parto de mis bienes.
- Yten declaro que soy casado ligitimamente en haz de la santa madre yglesia con doña María Valcoma, en la qual no tengo hijos, a la qual mando se le de lo que de derecho le viniere de mis bienes que es la mitad de los moybles gananciales los quales se le den sin pleyto ni contienda.
- Yten declaro que tengo dos hijos naturales el uno llamado don Martín Mizque el qual es mi suseçor en mi señorío y cacicazgo y por tal le nombro y es mi última boluntad y el otro llamado don Pedro Chuqui Guamani, el qual no tiene que se entremeter en el dicho mi señorío ni en otra cosa alguna de mis haziendas, más de como aquí va declarado en este mi testamento.
- Yten declaro por mis bienes estas casas de mi morada.
- Yten declaro por mis bienes las chacaras y pedazos de tierras siguientes:
- Primeramente en este valle la chacara llamada Sacapampa y otra Aremisa y otra Cochiyapo y mas en Chimboata la chacara llamada Chimboata y otra llamada Crusa y otra donde está sembrada la chacara de la comunidad y otra llamada Pampa [f. 1r] y en Condo declaro las chacaras siguientes la chacara llamada Ayahaya y otra llamada Trigo Pampa y otra llamada Cocho y otra llamada Yucaya en Chulpi la chacara llamada Titicaca y en Chusamarca la chacara de ají y algodón, en Copoata una chacara de mis padres y otra chacara llamada Mojón Alpa y otra llamada Popo y otra llamada Ero de

mis pescaderos y en los yungas declaro tener la chacara llamada Chuquioma y otra llamada Sabsi y otra llamada Guayruru con coca y otra del mismo nombre Guayroro y otra chacara llamada Hotoy con mas en Arepucho la chacara llamada Cotani y otra llamada Calacala y otra llamada Cata todas las quales chacaras declaro por mis bienes todo lo qual mando lo aya el dicho Martín Mizque como heredero las quales reparta con doña María Valcoma, mi mujer y con Andrés Aymoro y con Pedro Chuqui Guamani y con Francisco Chamo sin pleyto ni contienda sino con toda horden tomando para si el dicho don Martín Mizque por parejo con los demas aqui nombrados.

- Yten declaro por mis bienes quinientos y veinte y cinco cabezas de obejas chicas y grandes y con carneros.
- Yten declaro por mis bienes sesenta cabezas del cabras chicas y grandes.
- Yten declaro por mis bienes las yeguas simarronas que parecieren ser mías con mas [en blanco] manzas[15] de mi hierro que es una me como esta que va aquí señalada.
- declaro por mis bienes cinco cabezas de vacas que están entre las vacas de la comunidad con el hierro de mis yeguas.
- Yten declaro que tengo dos yuntas de bues [sic].
- Y es mi boluntad que después que yo fallecido y sacada la dicha mi muger su parte, el dicho don Martín Mizque, reparta el dicho ganado de obexas con el albacea que nombrare a todos mis hijos a María Cahama tres obexas y a Isabel Quisoma dos obexas y a Isabel Quilloma dos y a Catalina Lomaqui dos y a Catalina Pomari una, Ana Quilloma dos obexas.
- Yten mando a Inés Quarema y a Magdalena Colquima y a Isabel Yapoma mis criadas que se den tres obejas a cada uno.
- Yten mando a mis yanaconas obejeros y cabreros y cocacamayos y vaqueros a tres obejas cada uno, las cuales se les den y al axicamayo dos cabras y al vaquero no se le de obejas sino medio cesto de coca.
- Yten declaro que devo al corregidor Baltasar de Lizárraga dos cestos de coca.
- Yten declaro que devo a una yndia llamada Inés Chuquima, un cesto de coca.
- Yten declaro que devo a un yanacona llamado Yucra de Briones, un cesto.
- Yten declaro que devo a una yndia llamada Varima que está en Chuquisaca, medio cesto de coca. [f. 2v]
- Yten declaro que devo a otra yndia llamada Isabel Quisoma otro medio cesto de coca.
- Yten declaro que devo a un yndio llamado Juan Consavana un cesto de coca.
- Yten declaro que devo a una yndia llamada María Condama, medio cesto de coca.
- Yten declaro que devo a un yndio llamado Pablo Sucso medio cesto de coca, todo lo qual mando se pague de mis bienes.
- Yten declaro que me deven las personas siguientes Juan Gutiérrez mulato, declaro me deve veinte pesos de maíz que le vendí.
- Yten declaro que me deve Diego Pérez veinte pesos de un potro.
- Yten declaro que me deve Juan Álbarez once pesos y medio que le presté en plata.
- Yten declaro que me deve Juan Pérez veinte pesos de un potro.
- Yten declaro que me deve Nicolao de Medillín un cesto de coca.

15 *Mansa*: En el ganado lanar, cabrío o vacuno, carnero, macho o buey que sirve de guía a los demás. DLE (Consulta: 3/15/2023).

- Yten declaro que me deve Baltasar Montero un caballo que me tomo para dar que llevasen cargado y no me le a buelto y un cesto de coca.
- Yten declaro que me deve un yndio llamado Cocona un cesto de coca.

Todo lo qual mando que se cobre de los susodicho y si algun yndio o yndia viniere declarando que le devo alguna obeja o carga de mayz o daño mando que se le pague para lo qual y para el cumplimiento deste mi testamento obligo todos mis bienes y mando que ninguna cosa de las declaradas en este mi testamento chacaras ni obejas ni ropas ni otra cosa de plata se venda en almoneda ni que ninguna justicia seglar ni eclesiástico se entremeta en cosa alguna deste mi testamento solamente es mi boluntad que los albaceas que aquí nombrare paguen y distribuyan y den y repartan los bienes según y como va declarado para lo qual nombro por mis albaceas y testamentarios a don Diego Chamo y a Diego de Soria para que juntos entrambos o cada uno por sí estando ausente el uno o el otro qualquier dellos pueda usar el dicho albaceasco y estando en este pueblo juntos lo usen entrambos y no el uno sin el otro que es fecho en este pueblo de Pocona a seys dias del mes de marzo de mil y quinientos y ochenta y quatro años, siendo testigos a ver y hazer y ordenar este mi testamento y ultima boluntad y demas de las cosas aquí declaradas declaro por mis bienes [f. 2r]

- Primeramente, cuatro pillos de plata.
- Yten mas tres paures[16] de plata y una de oro.
- Yten quatro chipanas de plata y una de oro.
- Yten un cavallo alazán hovero.
- Yten un macho con su silla y freno.
- Yten tres camisitas de cumbi.
- Yten cuatro yacollas de cumbi.
- Yten tres mantas de avasca.
- Yten cuatro cocos de plata.

Todos los quales bienes declarados de pillos de plata y chipanas y tores y cocos y lo demas desde donde nombran los pillos de plata es mi voluntad lo aya y erede don Martin Mizque mi hijo suseçor en el dicho mi cacicazgo que para su onra y lo mejor de los dicho tengo testigos que fueron presentes a la conclusión de ver hacer y otorgar este testamento Miguel Gonzalez administrador, don Pedro Cato, alcalde, y don Diego Turumaya, alcalde y Alonso, fiscal y Anton Mitma los quales aquí firmaron sus nombres ques fecho y otorgado este testamento en el pueblo de Pocona a seys dias del mes de marzo de mil y quinientos y ochenta y quatro años.
Pedro Cato, Miguel Gonzalez, Diego Turumaya, Alonso, fiscal, Pedro Chirima, Anton Mitma [rubricadas]

Por quanto en este pueblo no avia escribano lo fize escribir por ante los señores alcaldes don Pedro Cato y don Diego Turumaya, todo lo qual paso ante ellos en efeto de verdad como parece por sus firmas.
Don Pedro Cato, Don Diego Turumaya [rubricadas]

[f. 3v] Memoria de los bienes que tiene don Pedro Chirima enfermo que partieron a sus hijos y a su mujer y es lo siguiente:

16 Véase nota 11.

- Primeramente tengo en este pueblo de Pocona cinco chacaras de mayz. Mando para mi mujer dos chacaras llamadas Arimisa y la otra Otayre y mas mando para mi hijo don Martin Mizque otra chacara que se dize Cochiyapo y mas mando para mi hijo don Pedro Chuquiamani [sic] otra chacara llamada Calacala y mas mando para Hernando Oravi otra chacara llamada Sacapampa y mas mando para mi nieto Felipe Chuqui [agregado: Sacabamba].
- Mas tengo en Conda quatro chacaras de mayz mando para mi mujer una chacara llamada Cocayapo y mas mando otra chacara que se dize Aya Aya para Martin Mizque y a don Pedro Chuqui Guamani que se le partan entre dos y mas mando otra chacara llamada Cocatayapo para don Pedro Chuquiguani [sic].
- Mas tengo en Chimboata tres chacaras de mayz mando para mi mujer una chacara de mayz llamada Utahaca y mas mano otra chacara llamada Hachapampa para Martin Mizque otra chacara que se dize Crusa linde con la chacara de don Pedro Cato mando para don Pedro Chuqui Uamani y mas mando otra chacara llamada Pampa para don Francisco Chame.
- Mas tengo en el valle de los yungas tres chacaras de coca mando una chacara llamada Hutuhaui para Martin Mizque y mas mando otra chacara llamada Cocata para don Pedro Chuqui Guamani.
- Mas tengo en el valle de Aripucho seys chacaras de coca mando para mi mujer una chacara llamada Cata y mas mando para don Martin Mizque dos chacaras llamadas Chinima y la otra Siquimira y mas mando otra chacara llamada Cotani para don Pedro Chuqui Guamani y mas dio al dicho don Pedro Chuqui Guamani otra chacara llamada Cotani y mas dio para sus yndios otra chacara que sale un cesto de coca.
- [f. 3r] Y mas mando para mi mujer una pieza de ropa cumbi y mas un acxo cumbi y mas dos cocos de plata.
- Y mas mando para don Martin Mizque dos piezas de cumbi y mas una pieza de avasca y mas un pillo de plata y un turri y un pauri y una chipana y un coco de plata y una capa [agregado: paño colorado] y un caparazon[17] de terciopelo.
- Mas mando para don Pedro Chuqui Guamani dos piezas de cumbi y mas otras dos piezas de avasca y un pillo de plata y un turri y un pauri y una Chipana y un coco toda esta son plata.
- Mas mando para Andres Aymori una pieza de cumbi y un pillo de plata mas mando para Hernando Uraui una pieza de cumbi y mas una manta de cumbi y un pillo de plata y mas mando al hijo del dicho llamado Hernando Tucoro una camiseta cumbi.
- Mas mando para don Francisco Chamo una pieza de cumbi.
- Y mas mando para mi nieto Juan Sullo una camiseta cumbi.
- Mas mando para mi nieto Pedro Viele una camiseta cumbi.
- Mas mando para mi yanacona Pedro Cutiri una camiseta cumbi
- Mas mando para Juan Callocopa una camiseta cumbi.
- Mas mando para Cristóbal Hamachi una camiseta cumbi.
- Mas tengo treynta yeguas chicas y grandes mando para mi mujer diez yeguas y mas mando otras diez yeguas a Martin Mizque y mas mando otras diez yeguas para don Pedro Chuqui Guamani.

17 *Caparazón*: 1. cubierta que se pone al caballo que va de mano para tapar la silla y aderezo. 2. Cubierta que se pone encima de algunas cosas para su defensa. DLE (consulta 15/2/2023).

- Mas tengo [agregado: cinco] vacas que están entre las vacas de la comunidad con el hierro de mis yeguas mando para mis hijos y mi mujer que se partan entre tres.
- Mas tengo tres bueyes mando para mis hijos y mi mujer que tomen cada uno una.

[f. 4v] Memoria de las deudas que tiene don Pedro Chirima que son para cobrar y es lo siguiente:

- Primeramente don Diego Tumyre debe tres cestos de coca y mas quatro pesos que le preste.
- Yten me deve don Diego Chambi quarenta pesos y medio.
- Yten mas me deve don Baltasar Alavi tres cestos de coca.
- Yten me deve don Felipe Pilco un cesto de coca.
- Mas me deve un yndio Chutia yanacona de Chuquisaca un cesto de coca que esta en Mizque.
- Yten me deve un negro que se dize Anton que resyde en Carta seis rexas.
- Y mas me deve un yndio Sunava dos cestos de coca que yo se lo di prestado que esta en Tapacari.
- Me deve una yndia llamada Gustanza que reside en Tapacari dos cestos de coca.
- Me debe un yndio llamado Cristobal Hamachi dos cestos de coca.
- Me deve Pedro Yapita un carnero de la tierra.
- Mas me deve un yndio llamado Lauayo yanacona de don Pedro Guamani un carnero de la tierra.
- Mas me deve un yndio llamado Juan Mestizo un cesto de coca.
- Yten me deve Pedro Montaño dos bueyes.
- Yten me deve Martin Pampacata camayo de los yungas quatrocientos pesos en corriente mando se cobre de el.

[f. 4r] y después de fecho y otorgado este testamento como parece firmado de los señores alcaldes y testigos el dicho don Pedro Chirima dixo que por quanto para descargo de su conciencia para evitar pleitos y contiendas entre sus hijos y para que con todo amor se conserven demas del dicho testamento hizo una memoria a su voluntad en la qual reparte sus bienes según y como va en ella declarado manda y es su ultima voluntad que ansi se den repartan según y como en ella va declarado y no en otra manera alguna ni en el repartir ni enventariar los dichos mis bienes no se entremeta ninguna justicia de su magestad eclesiastico ni seglar ni se venda en ninguna manera ninguna cosa de mis bienes sino que los dichos mis albaceas aquí nombrados den y repartan los dichos mis bienes según y como va declarado porque esta es mi ultima y postremera voluntad para lo qual demas de los dichos albaceas nombrados nombro a don Pedro Cato y a don Martin Myzque mi hijo juntamente con los demas albaceas los quales todos juntos cumplan este mi testamento testigo que fueron presentes a ver hazer y otorgar esta clausula Mari Sanchez y don Francisco Chamo y Diego Consavana y doña Ynes Micaya que es fecho en veynte nueve días del mes de abril de mil y quinientos y ochenta y quatro años.
Don Pedro Cato – Don Francisco Chano [rubricadas]/

[f. 5v] En el pueblo de Pocona términos y jurisdicción de la ciudad de La Plata en siete días del mes de mayo de mil y quinientos y ochenta y quatro años Diego de Soria y don Martin

Mizque y don Francisco Chamo albaceas de este testamento de don pedro Chirima cacique del pueblo de Pocona como dichos albaceas pidieron ante el señor alcalde don Pedro Cato que mandase noteficar y requerir a doña Maria Valcoma y los demas herederos que presente estavan que declarasen los demas bienes que tenia don Pedro Chirima defunto fuera de los publicos que parecen declarados en este testamento que dejo el dicho defunto para efeto de que cada uno de los dichos herederos aya lo suyo y el dicho señor alcalde me mando le notificase a los dichos herederos y dejieron que ellos no sabían de mas bienes ni conocían mas bienes de los que paresieren en el ynvintario.

- Primeramente, una manta de damasco carmisi trayda.
- Yten mas un vestido de cumbe de ombre ques la camiseta colcapana y la manta quecho cumbe.
- Yten mas una manta de raso amarillo trayda[18].
- Yten mas un vestido de cumbe de ombre
- Yten mas una manta de damasco pardo trayda.
- Yten mas un vistido de cumbe traydo.
- Yten mas un vistido de cumbe de ombre traydo.
- Yten mas otro vistido de cumbe amarillo traydo.
- Yten mas una manta de paño grana trayda.
- [f. 5r] Yten mas una camiseta de paño amarillo valda.
- Yten mas cinco camisetas de cumbe traydas.
- Yten mas un vistido de ombre nuevo de cumbe traydo.
- Yten mas una manta de tirna azul amarillo colorado.
- Yten mas un vistido de algodón blanco.
- Yten mas una muchila de carmesi traydo.
- Yten mas una capa de grana con sus fajes de terciopelo carmesi muy traydas.
- Yten mas quatro pillos de plata.
- Yten mas dos chipanas de plata.
- Yten mas dos pauris de plata que son medias lunas[19].
- Yten mas dos tores de plata.
- Yten mas tres manojos de plumas de uacamaya.
- Yten mas dos yunuris.
- Yten mas diez yscaranas amarillos y colorados.
- Yten mas plumas que no sabemos su nombre.
- Yten mas quatro pares de cocos de plata.
- Yten mas un macho con su silla y freno.
- Yten mas un caballo alazan con su silla y freno.
- Y con esto se serro el ynvintario.

E luego en conteniente para efeto y cumplirlo por el dicho defunto mandado ante el señor alcalde y en presencia de los dichos albaceas y testigos aquí firmados se empezó a cumplir de la manera siguiente diosele a doña Maria Valcoma mujer del dicho defunto lo siguiente dos

18 *Traydo/a*: Dicho principalmente de la ropa: Usada, gastada, que se va haciendo vieja. DLE (consulta 23/2/2023).

19 Véase nota 11.

chacaras de mayz la una llamada Arimisa y otra Otayri y otra llamada Utahaca mas otra chacara de coca llamada Uayruro mas otra chacara de coca en Aripucho llamada Cata mas una pieza de ropa cumbe, mas un acxo de cumbe, mas un bui, mas dos cocos de plata y mas un macho en sillado queda de darle la parte que le viene.

[f. 6v] E después de lo fecho y ordenado lo contenido en el dicho testamento dijo que por quanto en una clausula que esta en las postreras mando que todos los pillos y vestidos y cocos se le diesen a don Martin Mizque dijo que en todo la revocava y era su voluntad que a doña Maria su muger se le den dos cocos de plata y el macho ansi mas se le de a la dicha doña Maria su muger y la silla y freno y lo demas.

AHMC-MEC 1

MEMORIA TESTAMENTARIA DE DON PEDRO XAUXA[20]

Totora, 8/6/1583

ff. 1-10v

[f. 1v] Memoria y testamento que yo, don Pedro Xauxa, cacique principal de este pueblo de Totora, hago estando enfermo y en la cama en mi buen seso, juicio y entendimiento y cumplida memoria temiéndome de la muerte que es cosa natural y deseando poner mi anima en carrera de salvación creyendo como creo verdaderamente en la Santísima Trinad [sic] Padre, Hijo y Espíritu Santo tomando por mi abogada e intercesora a la gloriosísima Virgen Nuestra Señora Madre de Dios a quien pido y suplico y ruegue a su Hijo precioso Nuestro Señor Jesucristo quiera perdonar mi anima y llevarla a su santo reino y adonde fue criada, ordeno este dicho mi testamento y memoria en la forma siguiente:

- Primeramente, encomiendo mi anima a Nuestro Señor Jesucristo que la crió y redimió por su preciosa sangre y mi cuerpo mando a la tierra de donde fue formado.
- Ítem mando y es mi voluntad, porque al presente no hay escribano y la vida se me va acabando, que este mi testamento valga de cualquier manera que esté escrito, en juicio y fuera de él como si lo hiciera escribano.
- Ítem mando que, si Dios Nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida de la enfermedad que al presente tengo, que mi cuerpo sea enterrado en la iglesia de este pueblo de Totora en la capilla a mano derecha y se pague alguna limosna para la iglesia de este pueblo con una misa y responsos.
- Y mas mando a las mandas forzosas dos pesos.

Memoria de los bienes que dejo para que se haga bien por mi anima y se cumpla lo que en esta memoria y testamento dejo:

- Primeramente, dejo por mis bienes ciento y setenta y ocho cabezas de ovejas, chicas y grandes, machos y hembras.
- Mas tengo por mis bienes quince carneros de la tierra de carga.
- Mas tengo en Sacaca, pueblo donde eran natural mis padres, treinta ovejas de la tierra con dos padres entre ellas tienen trece crías. Guárdalas Alonso Cayo natural de este pueblo, y asi he pagado su trabajo y a un año que las criaba.
- [f. 1r] Mas tengo por mis bienes en el valle de los yungas cuatro chacaras de coca, la una

20 Este testamento fue publicado por Mercedes del Río (2021), se han agregado algunas notas a pie de página. A su vez, Raimund Schramm publicó una versión sintética del mismo en "Nuevas noticias sobre los Churumatas, completadas por algunos detalles sobre los Mitmaqkuna Charka de Totora. 1540-1560". *Retrospectiva.* Año 1-1 (1993): 30-34.

se llama Xapxe que linda con chacaras de indios Chuyes y tierras que se suelen coger ocho cestos. Y las dos están juntas a esta chacara que linda con chacara de Pedro Tutia y la otra con chacara de Bartolomé Guaiba y de Pedro Guana y la otra en la Apacheta que linda con chacaras de Pedro Uraque y otra chacarilla nueva de dos cestos junto a ésta.

- Mas dejo por bienes míos un pedazo de tierra donde ahora siembra yucas y maíz Juan Guacoto en el pueblo de Chuquioma que era para casas y cancha y huerta.
- Tengo en el valle de los yungas para el beneficio de mis chácaras tres machetes que los tiene el dicho Juan Guacoto.
- Mas tengo en este pueblo de Totora dos yuntas y media de bueyes con dos rejas y aperos.
- Mas tengo por mis bienes catorce yuntas [tachado] yeguas, digo quince yeguas con una potranca y seis potros del año pasado y de este que son veinte y una cabezas.
- Mas tengo por bienes míos tres caballos, dos morcillos digo castaños oscuros, el uno de mi hierro y el otro hierro es un A y el otro castaño claro de mi hierro, digo de la casta de Don Pedro, el Colla.
- Mas tengo diez y nueve chambiguaichas[21] de plumas de guacamayas que se venden a tres pesos.
- Mas tres pillo apsos que llaman de plumas que se venden a un peso.
- Mas una gualca[22] de abalorios azules y dos plumas de juris y otra gargantilla de piedras verdes y turquesillas y dos yunuris de plumas y un plumaje[23] de estampillas y de pana chocas[24] de lana colorada.
- Mas ocho colque hinchos[25] que llaman de plata y otras cuatro taracas de plata y una chipana de plata y dos pircos[26] de plata y otra chipana de oro al parecer o dorada.
- Mas una taza de plata y un vichi[27] de plata de beber dos cucharas de plata.
- Mas tengo diez y nueve pesos y medio en reales y doce pesos de plata corriente.
- Mas un retablillo con cinco espejuelos.
- Otro espejo pequeño.
- Mas tijeras de trasquilar y otras pequeñas escribanías[28].
- Un peso de pesar plata de dos marcos con sus balancitas pequeñas.
- Una mano de papel.
- Una imagen del crucifijo y otra de Nuestra Señora de la Paciencia.

21 *Champi*, Chambi: porra para aporrear; porra de pelear Gonzalez Holguin (: 93). *Chambiguaichas* adornos de plumas de las partesanas [¿?].

22 *Gualca*, Huallca: collar o sartal de cuentas

23 Plumaje: penacho de plumas que se pone de adorno en los sombreros. Diccionario de la Real Academia.

24 *Chhokhcho*: puntas de plata u oro que se ponen en sus sombreros o tancas [los tocados] B: 88, 389. Chuco: bonete GH: 118. Sombrero cónico usado por los Aymaras. N. Clark, Glossary, 1993.

25 *Colque Hincho:* Hinchu: la oreja (Bertonio: 143). Orejera de plata.

26 *Perco:* "Torzal del hacha. Colque Perco torzal que echan al cabo de el hacha" Testamento de García Mamani (véase del Rio, en este número).

27 *Vichi*: una ollita boquiancha donde echan la quinua o maíz mascado para chicha (B: 384) Vitco de linpe: "mate grande para echar asua con caños en el pie por donde sale el asua" (Testamento de don Garcia Mamani).

28 *Escribanía*: "la caxa donde se trae el recaudo para escribir. Unas son portátiles y otras de asiento". Covarrubias Horozco op. cit.: 368

- Mas una pieza de ropa de cumbe fino de color amarillo y la camiseta vetada[29] y dos mantas de lo mismo traídas[30].
- Mas otras dos piezas de ropa de cumbe algo basto y traído, uno uqui[31] y otro chumbe[32] y las camisetas de colcapata[33] y cuchucara[34] que es colorada.
- Mas cuatro piezas de ropa de abasca y una camiseta algo traída.
- Mas dos tablas de manteles de Santa Cruz y dos pañizuelos de mesa.
- Dos camisas de [agregado: lienzo de] Santa Cruz y cinco paños de cabeza de lienzo de Santa Cruz[35].
- Cinco varas y media de lienzo de Santa Cruz.
- Mas cinco zaragüelles de lienzo de Santa Cruz los tres y dos de abasca algo traídos.
- [f. 2r] Mas dos jubones de Santa Cruz [agregado: la una es chamarra].
- Una pieza de ropa de algodón blanco.
- Mas cinco sombreros de fieltro viejos.
- Mas dos pares de botas de vaquita.
- Una silla estradiota y un freno.
- Mas unas espuelas de roseta.
- Tres pares de alpargatas.
- Un par de zapatos de vaquita.
- Unas tenazas de herrar y martillo y pujavante y unas tenazas chiquitas.
- Dos escoplos.
- Tres hachas y dos azuelas de la labor.
- Un hacha de cobre.
- Tres chambes de cobre[36] con sus cabos.
- Mas quince caravayas buenas de plumas de guacamayas aderezados
- Mas diez y seis plumas de guacamayos sueltas [agregado: amarillas] mas once de las mismas plumas.
- Mas otras veintidós plumas mas pequeñas de guacamayo
- Otras veinte y ocho plumas de guacamayo buenas coloradas

Deudas que le deben:

- Mas declaro por mis bienes tres cestos que me debe Francisco Bonifacio que le di para que me lo diese de lama mando que se cobren los cestos pues que no ha dado la lama.
- Mas declaro que me debe Pedro Taquichiri, Sora un cesto de coca que le presté para su tasa.

29 *Veteada:* a rayas o listas.

30 *Traído*: adj. dicho principalmente de la ropa: Usada, gastada, que se va haciendo vieja. DLE (consulta 5/2/2023).

31 *Uqui, uki*: gris; uqi chumpi suyu: liston de la faja, color marrón. WPA: 139.

32 *Chumbe:* chumpi: faja de cintura ceñida.

33 *Colcapata*: Según Murúa, es una camiseta ajedrezada que mandaban hacer en Capachica (2004 [1590]: 155).

34 *Cuchucara, cochazara; Cullizara*: maíz negro o morado oscuro que mezclado con la cochinilla tiñe morado. Clark, Glossary, 1993.

35 *Paños de cabeza*: prenda femenina. Money 2004: 143.

36 Véase nota 16. Hacha de guerra de cobre. "La palabra se aplica, además, a una serie de armas de guerra de similar forma o uso" como alabarda, partesana, hacha, porra, mazo, cachiporra, etc. Calvo Pérez 2008: 217.

- Mas debe el dicho Taquichiri tres pesos que le presté en reales y dos pesos que pagué por él a Juan Calavaya que por todos son cinco pesos.
- [f. 3v] Mas declaro por mis bienes cinco cestos de coca que me debía Alonso Delgado Pastran [?] difunto de cestos que le llevé a Chuquisaca mando se cobren de sus bienes.
- Mas declaro que me debe Alonso Condori, Torpa un cesto de coca que le presté y que quedó de trabajar en mi chacara y sirvió cuatro días.
- Mas declaro que me debe León, alguacil dos cestos de coca de maíz [sic] que me tomó en los yungas.
- Mas debe el dicho un cesto de maíz que tomó más de Juan Ochane en casa de Guacoto.
- Mas me debe el dicho el flete de veinte carneros que llevó a Mizque con harina y cestos diciendo que me daría una frazada nueva.
- Francisco, mulato que sirve a Ribera, debe tres pesos que le presté en reales dejó en prendas una daga vieja.

Las deudas que debo:

- Ítem declaro que debo a un hombre que está en Guanioma medio cesto de coca informándose quien es, mando se le pague.
- Mas mando de mis bienes a don Hernando Cayoguara[37] dos cargas de maíz de daños que han hecho mis carneros y caballos el año que viene porque así lo concertamos.
- Mas debe León un cesto de coca que le presté y dejó una daga en prendas.
- Mas me debe Juan Arriscado carpintero cuatro pesos que le presté en reales.
- Mas me debe Pedro el abatanador[38] que es desgarvonado del señor don Grabiel [sic][39] seis pesos y siete tomines que le presté para comprar un capote.
- [f. 3r] Ítem declaro por mis bienes cincuenta cargas de maíz que don Diego Laisa debe treinta cargas y las otras veinte debe don Pedro Pacha en Mizque.
- Juan Roldán difunto me debía una espada que tomó en cinco cestos de coca, mando se cobre de sus bienes, fue testigo Pedro, el negro de don Grabiel [sic] y otros.
- Ítem declaro por mis bienes las casas que en este pueblo tengo de mi morada y tierras de maíz y papas que están aquí y en Tontori que es el pueblo de allá abajo con los de la quebrada.
- Mas me debe Callapa, yndio Torpa ayllo Taracachi un carnero de la tierra que me perdió mando se cobre.
- Ítem mando que me digan diez misas y para la limosna, mando se vendan las ovejas que montare la limosna de las dichas misas.
- Mas mando otros ocho pesos en plata para que se me digan de misas por mi anima.
- Mas mando se me de un carnero de la tierra de limosna para que se me digan de misas.
- Mas mando que se me digan de misas tres cestos de coca y que se de en cada mita un cesto de limosna.

37 Don Hernando Cayoguara fue el cacique principal de Totora según la visita de 1560 y su segunda persona fue don Diego Coco (Coyo).

38 *Abatanador*: persona que golpea los tejidos en un batán para desengrasarlo. DLE.

39 Se trata de don Gabriel Paniagua de Loaysa, encomendero de Pojo. Se casó con doña Leonor Alvarez de Meléndez, hija única de don Antonio Alvarez Meléndez y doña Mayor Verdugo de Angulo, encomendera de Totora (a la muerte de su esposo). Don Gabriel tenía unos 70 trabajadores textiles (Schramm 2012: 60).

- Ítem mando se de medio cesto de coca de limosna a pobres de este pueblo de Totora.
- Mas mando que se de a don Juan Acalla, mi hijo cuando se casare diez ovejas de castilla.
- Mas mando se le de un vestido de cumbe con la camiseta de colcapata y otro vestido de algodón.
- Mas mando se le de al dicho tres chumbes y otras tres chambi guaichas y diez caravayas de guacamayas y un yunuri de plumas y un pillo apso[40] y dos taracapis de plata y una chipana de plata.
- Mas mando se de a doña Catalina, mi hija legitima casada con don Diego Turumaya tres ovejas de la tierra de las que están en Sacaca.
- Mas mando se de a Ysabel Quipi mi hija casada con don Gonzalo Guaina Maqui tres carneros de la tierra de carga.
- [f. 4v] Mas mando que se de a mis sobrinos don Juan Cayo y don Pedro Chui a cada uno un chambi guaicha y cuatro caravayas.
- Item Una india llamada Maria Yucrama con su hija que se me adjudicó en la visita para que me sirviese se le de un vestido y que esté con doña Ynés, mi mujer.
- Mas mando que a Cayo, pastor que guarda mis ovejas, y a su hijo indios impedidos la dicha doña Ynés, mi mujer, le dé de vestir y los sustente y les de lo necesario porque me los adjudicaron en la visita.
- Y para cumplir y pagar este mi testamento y las mandas en él contenidas, dejo por mis albaceas y testamentarios a Juan de la Ribera y a Juan Álvarez Meléndez, estantes al presente en éste pueblo, a los cuales les encargo lo acepten y hagan porque Dios depare quien lo haga por ellos, a los cuales ruego y encargo por amor de Dios que entren y tomen de mis bienes en almoneda y fuera de ella todo lo que fuere menester para cumplir y pagar este dicho mi testamento y las mandas en el contenido como dichos son sin que justicia ninguna se entremeta en ello.
- Y cumplido y pagado este dicho mi testamento y mandas en él contenidas, dejo por mi heredera de todos los dichos mis bienes que están en este mi testamento y memoria y fuera de lo que me pertenezca a doña Ynés Yucrama mi legitima mujer para que con ella case a mi hija legítima doña María y se sustente y dé a Andrés Condori, mi hijo, lo que le pareciere para su sustento y a Luisa Ayrima mando se le den diez ovejas de castilla por el servicio que me ha hecho y porque no se firmar, rogué al señor fray Antonio Ruiz de la Orden del Señor San Francisco lo firmase por mi, siendo presentes por testigos los dichos Juan de la Ribera y Juan Álvarez Meléndez, don Juan Cayo y don Martín Copacha y Juan de Valenzuela, que es hecho a ocho días del mes de junio de mil y quinientos y ochenta y tres años.
- A ruego del dicho don Pedro, firmé yo fray Antonio Ruiz, Juan de la Ribera, Joan Álvarez Meléndez, Juan de Valenzuela [Rubricadas].

40 *Pillo Apsu*: pillo de plumas. "*Pillo*: aro, rodete de lana".

VENTA DEL PATRIMONIO EN ALMONEDA. POCONA, 1584[41]

[f. 4r] En el pueblo y repartimiento de Pocona en veinte y cuatro días del mes de diciembre de mil y quinientos y ochenta y tres, el Ilustre señor don Baltasar de Lizárraga, corregidor y justicia mayor en este partido y ante mi Pedro Vela, escribano de su juzgado, habiendo presentado el testamento de don Pedro Xauxa, difunto, Juan Álvarez Meléndez, albacea del dicho difunto para que su merced lo vea y mande cumplir lo en él contenido y que se hagan las almonedas y diligencias que conviene al bien del anima del dicho difunto y de sus bienes y herederos y habiéndolo visto su merced, el dicho corregidor mandó que el alguacil mayor de este pueblo de Pocona vaya al de Totora y traiga ante su merced todos los bienes inventariados en el dicho testamento para que se vendan en pública almoneda los que se hubieren de vender y con ellos vengan los herederos del dicho difunto por cuanto en esta Pascua que viene se junte toda la gente y congregación de los españoles e indios a este pueblo donde se pueden vender los dichos bienes y que se notifique este auto al dicho alguacil mayor y así lo mando y firmo.
Baltasar Lizárraga, ante mi Pedro Vela, escribano [Rubricadas].
[f. 5v] [Manchado y encimado, son dos autos del veinte y seis de diciembre del corregidor para que estén presentes las albaceas en la almoneda y el escribano y si ellos aceptan el albaceazgo]/.
[f. 5r] dichos bienes porque no vengan en disminución y de todo se tenga cuenta y razón y se descargue la conciencia del dicho difunto y se cumpla las mandas en el dicho su testamento declaradas y que hoy en todo el día y respondan a este auto y así lo manó y firmó, Baltasar Lizárraga, ante mi Pedro Vela, escribano [rubricado]/.

[f. 6] Este dicho día, mes y año, dicho yo el dicho escribano, notifiqué el dicho auto a los dichos Juan Álvarez Meléndez y Juan de la Ribera en sus personas, los cuales los oyeron y dijeron que ellos entrambos a dos están nombrados por albaceas del dicho don Pedro Xauxa, difunto y que por ocupaciones que han tenido no han podido entender en el cumplimiento del dicho testamento y que ahora ellos quieren usar del dicho albaceazgo y lo aceptan entrambos a dos y se quieren hallar a las almonedas de los bienes del difunto y del dicho cargo usarán bien y fielmente y en fe de ello lo firme y los dichos albaceas siendo testigos Juan Vazquez y Diego Ortiz y Juan de Lara, estantes en este dicho pueblo y va testado son/
Juan de la Ribera, Joan Álvarez Meléndez, ante mí Pedro Vela, escribano/.

[f. 6v] En el pueblo y repartimiento de Pocona en veinte y seis días del mes de diciembre de mil y quinientos y ochenta y tres años, acabado de salir de la misa mayor toda la gente de este pueblo se juntaron los dichos Juan Álvarez Meléndez y Juan de la Ribera, en presencia de mi el escribano y testigos y en la ramada de esta plaza por voz de don Francisco Cala, pregonero, fue llamado a almoneda de los bienes del dicho don Pedro Xauxa a la cual se halló la mayor [manchado] de la gente que al presente en este pueblo y por voz del dicho pregonero se trajo en público pregón y almoneda pública los bienes de suso los cuales se remataron en las personas y a los precios siguientes:/

41 El documento no tiene foliación. Hemos incorporado este título y la foliación para facilitar la lectura.

[al margen: pagose] - primeramente, se remató en Martín de Briones un capote de sayal traído en cinco pesos.
[al margen: pagose] - mas se remataron dos pares de botas, unas de cordobán y otras de vaquita y unos zapatos todo traído y viejo en Francisco Sillero, en siete pesos y fue su fiador Francisco Chamo, mayordomo de este pueblo.
[al margen: pagose] - mas se remató en Joanes Barro tres pares de alpargatas de cabuya, los unos traídos y los dos pares nuevos en seis pesos y medio.
[al margen: pagose] - mas se remató en Diego Carvache, indio dos pares de zaragüelles de algodón de Santa Cruz, en tres pesos y medio.
[al margen: pagose] - mas se remató en el dicho don Diego Tomyre un jubón de Santa Cruz/ [f. 6r] traído en siete pesos corrientes.
[al margen: pagose] - mas se remató en el dicho don Diego Tomyre una ropita de algodón negro de Santa Cruz traída en dos pesos y medio.

- Mas se remató en Joan Vásquez le da cua [manchado] sombreros viejos, en dos pesos. [al margen: pagó estos tres pesos al dicho pregonero] – mas se remató en Francisco Chamo, mayordomo, tres pares de calcetas viejas de algodón y una camisa de algodón vieja en tres pesos.
- Mas se remató en Joan Vásquez dos pares de tenazas viejas y desbocadas y un pujavante[42] pequeño y un martillejo, en ocho pesos.

  [al margen: pagose] – mas se remató un espejo con cuatro lunas pequeñas en don Alonso Guarayo, en tres pesos.
- Mas se remató un hacha de hierro que ha servido, en Joan Vázquez, en cuatro pesos.
- Mas se remató un potro overo morcillo en Bernaldo de la Ribera, en veinte y siete pesos
- Mas se remató en Joan Hochane, indio de Totora, una silla vieja estradiota y un freno en diez y seis pesos, lo cual se tomó por el tanto para doña Ynés Yucrama, mujer del dicho difunto.
- Mas se remató unas espuelas viejas/ [f. 7v] en Joan Vásquez, le da en tres pesos y siete tomines.
- Mas se remató un caballo morcillo viejo en la dicha doña Ynés, mujer del dicho difunto, en veinte y cuatro pesos.
- Todos los cuales dichos bienes de suso, se vendieron y remataron en pública almoneda, en las personas de suso nombradas, los cuales aceptaron en si los dichos remates de los dichos bienes por voz del dicho don Francisco Cala, pregonero, haciéndose las diligencias necesarias en la dicha almoneda, estando presentes los dichos Joan de la Ribera, albaceas del dicho difunto que a contento de ellos se remataron los dichos bienes estando presentes por testigos Juan López y Juan de Lara y Diego Ortiz y otras muchas personas españolas e indios y por ahora no se hizo más almoneda por ser hora de comer y los dichos albaceas lo firmaron de sus nombres, de todo lo cual doy fe/
- Juan de la Ribera, Juan Álvarez Meléndez, ante mi Pedro Vela escribano [rubricado].
- [al margen: segunda almoneda] Y después de lo susodicho en el dicho día, mes y año, luego después de haber comido/ [f. 7r] y habiéndose juntado con apercibimiento del dicho pregonero se junten a acabar la dicha almoneda la cual estando presentes los dichos Juan Álvarez y Juan de la Ribera, albaceas del dicho difunto, por voz del dicho pregonero Francisco Cala,

42 *Pujavante*: Instrumento que usan los herradores para cortar el casco a los animales de carga. DLE (consulta 3/3/2023).

se trajeron en pregón y pública almoneda los bienes que quedaron que son los siguientes y se remataron en las personas de suso.

[al margen: pagose] – primeramente, se remató en Martín Briones, cinco varas y media de lienzo de Santa Cruz a cuatro reales y medio la vara.

- Rematóse en Diego Ortiz Pecon una taza de plata por quintar a diez pesos el marco que pesó siete pesos y tres tomines.
- Rematose en doña Ynés, mujer del dicho difunto, una bacinilla de plata que pesó marco y medio y el marco se remató a siete pesos en la dicha.
- Rematose en la dicha dos azuelas, una grande y otra pequeña en cinco pesos y media entrambas.
- Rematose en la dicha dos escoplos y un machete en cinco pesos.
- Rematáronse dos hachas viejas de hierro en la dicha doña Ynés en seis pesos.
- [Al margen: pagó el dicho al alguacil mayor esta partida] – Rematose en don Alonso Guarayo, digo en don Diego Quinta, unos manteles traídos en peso y medio.
- [Al margen: pagose] – Rematose una chipana pequeña de plata en Domingo Canchare en un peso/
- [f. 8v] – rematose en doña Ynés dos taracapis de plata en peso y medio entrambos.
- Rematose ocho colque hinchos de plata en la dicha en tres pesos.
- [Al margen: pagó] – Remataronse unas tijeras grandes de trasquilar ovejas y otras pequeñas en Martín [manchado] cirujano [manchado] en peso y medio.
- Remataronse en la dicha doña Ynés una sarta de chaquiras en peso y medio.
- Remataronse en la dicha doña Ynés unas plumas de gua [manchado] ayas en dos pesos.
- [Al margen: pagó] – remataronse unas plumas de guacamaya y un yunuri y otras plumillas en Martín de Briones en cuatro pesos.
- [Al margen: pagose] – rematose una camiseta de algodón de Santa Cruz vieja en Martín de Briones en tres pesos y medio.
- Remataronse cuatro paños de cabeza y dos servilletas, todo de algodón de Santa Cruz, en doña Ynés, mujer del dicho difunto en peso y medio.
- Rematose una manta y una camiseta vieja en cuatro pesos y medio en Luisa Ayrima, india de Totora.
- Remataronse dos pares de zaragüelles de manta viejos en la dicha en peso y medio/
- [f. 8r] Rematose una manta de vicuña traída en cinco pesos en don Diego Quinta.
- [Al margen: pagose] Rematose en Andrés Lucya, indio, un espejo pequeño en cinco tomines.
- [Al margen: pagose] – Remataronse diez y siete pliegos de papel en mi, el presente escribano, en medio peso.
- Todos los cuales dichos bienes de suso se remataron hoy dicho día en las personas de suso, estando presentes los dichos Juan Álvarez y Juan de la Ribera, albaceas del dicho difunto y al ser ya tarde se dejó de hacer la dicha almoneda para otro día y quedó en cuatro pesos veinte cabezas de yeguas, chicas y grandes, machos y hembras, que las pasó Bernaldo de la Ribera y en este estado quedó la dicha almoneda siendo testigos a lo susodicho Martín de Briones y Domingo Romano y Nicolás de Medellín y otras muchas personas.
- Juan de la Ribera – Joan Álvarez Meléndez, ante mi, Pedro Vela escribano [Rubricada]/
- [f. 9v] En el pueblo y repartimiento de Pocona en veinte y siete días del mes de diciembre de

mil y quinientos y ochenta y tres años habiendo salido de misa el dicho pregonero apercibió que se llegasen a la almoneda y estando presentes los dichos Juan Álvarez Meléndez y Juan de la Ribera, albaceas del dicho difunto don Pedro Xauxa, trajeron en pregón las yeguas y demás bienes que quedaron por vender, lo cual se remató en las personas siguientes:

- Rematose las ovejas que se hallaren en el pueblo de Totora en doña Ynés Yucrama, en seis reales cada cabeza, chicas y grandes, machos y hembras por cuanto no parecieron presentes.
- Rematose en la dicha una manta y una camiseta vieja en cinco pesos.
- Rematose en la dicha doña Ynés unas pesas de pesar y dos pares de balanzas de madera y otras de azofar, todo ello en tres pesos, todo viejo.
- Remataronse en Bernaldo de la Ribera las yeguas que parecieren y se le entregaron en el corral, chicas y grandes, machos y hembras y las que fueren recién nacidas hasta el día del entrego de ellas a siete pesos cada cabeza de las dichas. /
- [f. 9r] Rematose en Joan Hochane, indio del pueblo de Totora, tres bueyes viejos, la yunta en treinta y cinco pesos con sus rejas y apero, en el dicho precio de treinta y cinco pesos.
- Rematose cuatro carneros de la tierra en el dicho Juan Ochane a ocho pesos cada carnero que montan treinta y dos pesos.
- Todos los cuales dichos bienes de suso rematados se vendieron en pública almoneda por voz del dicho Francisco Cala, pregonero en haz de muchas personas estando presentes los dichos Juan Álvarez y Juan de la Ribera, albaceas del dicho difunto y las dichas personas recibieron en si los dichos remates y se obligaron a la paga de lo que así sacaron de la dicha almoneda y por ahora no hubo más bienes que vender y así se dejó la dicha almoneda por ahora siendo testigo a todo lo susodicho Martín de Briones y Joanes Barro y Diego López y otras muchas personas y firmaron la de sus nombres.
- Juan de la Ribera, Juan Álvarez Meléndez, ante mi Pedro Vela, escribano [Rubricadas]/
- [f. 10v] – Digo yo, Pedro Vela, escribano de esta causa que es verdad que recibí de los bienes de don Pedro Xauxa, cacique de Totora, ya difunto de los días que se me deben de mi trabajo y ocupación de tres almonedas, diez y siete pesos corrientes, los cuales recibí en esta manera, seis pesos y medio que me dio Joanes Barros de ciertas alpargatas que sacó de la almoneda y más de [manchado] de Ruan que sacó de la dicha almoneda Martín de Briones a medio peso y medio real la vara que montó tres pesos y medio real más media mano de papel en medio peso que se remató en mi que todo monta diez pesos y medio [manchado] y para lo demás me dio y pagó Juan [manchado] Álvarez Meléndez, albacea del dicho difunto diez pesos en Domingo Romano, de manera que pagándome yo de los diez y siete pesos que cogí se me deben de la dicha almoneda y autos de esta causa quedo yo a deber y debo a los bienes del dicho difunto tres pesos menos medio real, los cuales quedan en mi poder de los cuales tres pesos di medio al alguacil de maíz que se le debe y haber por haber del hato del difunto a Totora porque cobro de don Diego Quinta peso y medio que debe de unos manteles que saco de la almoneda con que se le acabó de pagar dos pesos que se le debían y más se dieron al pregonero don Francisco Cala tres pesos que debía don Francisco Chamo, mayordomo de este pueblo de unas calcetas y una camisa de algodón y más le dio Juan Álvarez, albacea del dicho difunto un peso con que se acabó de pagar cuatreo pesos que se le dieron de sus días al dicho pregonero dela dicha almoneda el porque es verdadero todo lo susodicho di por firmada de mi nombre y queda en mi poder dos pesos y medio menos medio real por bienes del dicho difunto los cuales dará cada que se me pidan que es hecho en Pocona a treinta días

del mes de diciembre de mil y quinientos ochenta y tres y las demás moneda de la almoneda del difunto cobro Juan Álvarez, albacea del dicho difunto y por verdad lo firmé de todo lo cual doy fe.

- Pedro Vela, escribano [Rubricado].

Referencias Bibliográficas

Bertonio, Ludovico.
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara.* Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEA y MUSEF.

Calvo Pérez, Julio
2008 Léxico quechua. *Relación de las fábulas y ritos de los incas. Cristóbal de Molina 1529-1585* (Edición, estudio y notas por Juan Calvo Pérez y Henrique Urbano). Lima, Universidad de San Martín de Porres, 203-272.

Clark, Niki R.
1993 Glossary of Textile Terminology. The Estuquina Textile Tradition Unpublished Ph.D. Dissertation, Washington University, 958-1115.

Covarrubias Horozco, Sebastián de
1927 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid: Luis Sánchez Impressor del Rey.

Cuneo Vidal, Rómulo
1913 *Historia de las guerras de los últimos Incas peruanos contra el poder español.* Barcelona: Casa Editorial Maucci.

del Rio, Mercedes
2010 Los tesoros de los mallku de Pocona y Totora en el siglo XVI. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 42 (1): 199-220.
2021 "Para que se haga el bien por mi ánima": una fuente para la temprana historia colonial de Totora (siglo XVI). La Paz: *Thakhi,* MUSEF, 47-82.

González Holguín, Diego
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe [Waman Puma]
1988 [1615] *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Ed. crítica John V. Murra y Rolena Adorno, trad. Jorge L. Urioste. Crónicas de América 3 tomos. México: Siglo XXI.

Money, Mary
2004 *Oro y Plata en los Andes. Significados en los Diccionarios Aymara y Quechua. Siglos XVI-XV.* La Paz: CIMA Editores.

Murúa, Martín de
2001 [1590] *Historia General del Perú*, Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Dastin.
2004 [1590] *Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú del padre mercedario Fray Martín de Murúa: códice Galvin*, estudio Juan Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

Presta, Ana María
2000 *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia): los encomenderos de La Plata,1550-1600*. Vol. 29. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Schramm, Raimund.
2012 *Pocona y Mizque. Transformación de una sociedad indígena en el Perú colonial (Charcas)*. La Paz: Plural Editores.

Tanodi, Branka
2000 Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación. *Cuadernos De Historia.* Serie Economía y Sociedad, (3), 259–270. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9870v (consulta del 8/1/2023).

Sección Miscelánea

La primera Escuela de Antropología de Bolivia

Equipo INIAM

En 1963, por iniciativa del Profesor Dick E. Ibarra Grasso, con el apoyo del Rector de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) el Dr. Renato Crespo, se fundó la primera Escuela de Antropología y Arqueología de Bolivia como parte del Museo Arqueológico.

Este proyecto académico se gestó como una medida de la UMSS para fortalecer la investigación y la protección del patrimonio arqueológico y cultural de Cochabamba y de Bolivia y de la misma manera, para dotar de investigadores del área de antropológica y arqueológica a las instituciones públicas del país. Para este cometido, se seleccionaron a estudiantes locales y de otros Departamentos para que puedan ser formados como antropólogos, por medio de becas que ofrecía la UMSS.

Los estudiantes fueron instruidos en los campos de la antropología física, prehistoria, arqueología, etnología, etnografía y lingüística. Como parte de su formación, realizaron viajes de prácticas arqueológicas de campo a las localidades de Tiwanaku (La Paz) y del Cono Sur del Departamento de Cochabamba (Mizque, Sauces, Aiquile y Omereque). Estas prácticas de campo contaron con la autorización de la entonces Dirección Nacional de Arqueología de Bolivia.

A nivel internacional, los estudiantes de la Escuela de Antropología de la UMSS, realizaron una excepcional representación de Bolivia en las Mesas Redondas de los Cursos de Verano (Universidad de Montevideo, Uruguay) y fueron reconocidos por el propio Profesor Ibarra Grasso en su monumental obra “Argentina Indígena”, por su colaboración en el análisis de los cráneos.

La Escuela de Antropología inició su funcionamiento en la UMSS con 21 estudiantes inscritos, de los cuales egresaron diez hasta 1965, siendo los egresados: Martha Quiroga Prudencio, Marcela Córdova Ferreira, Ramón Sanzetenea Rocha, Julio Aoiz Valdivia, Flavio Ayala Guillén, Ramiro Borda, Álvaro Frontanilla Márquez, Victor Miranda Pérez, Mario Montaño Aragón, Carlos Saavedra Ágreda.

De esta promoción de antropólogos, el Señor Ramón Sanzetenea y el Sr. Flavio Ayala Guillén pasaron a formar parte del entonces Museo Arqueológico de la UMSS como investigadores, siendo en su momento Directores y Responsables interinos de este Museo y posteriormente del INIAM. El Señor Mario Montaño Aragón publicó varios libros sobre lingüística de Bolivia, los cuales son aún de consulta obligatoria. El Sr. Flavio Ayala G. por su parte, realizó la mayor parte de las ilustraciones para los libros del Profesor Dick E. Ibarra Grasso, destacando el Mapa Arqueológico de Bolivia.

Así mismo, los estudiantes que formaron parte, pero no egresaron de esta Escuela, tuvieron un impacto grande, tal es el caso de Bernardo Ellefsen con su numerosa producción bibliográfica y el Ing. Carlo Noya M., quién en su momento conjuntamente con el Sr. Ramón Sanzetenea realizarían el rescate de los restos fosilizados del Hombre de Jayhuayco.

El INIAM Museo Arqueológico UMSS en sus 72 años de aniversario, y por medio del presente número de la revista arqueoantropológicas, rinde homenaje a la primera "Escuela de Antropología" de Bolivia por su iniciativa pionera y visionaria y, por supuesto, a todas las personas que participaron en ella junto con el Profesor Dick Edgar Ibarra Grasso.

Imagen 1: Profesor Dick Edgar Ibarra Grasso.

COPIA LEGALIZADA

R.C.U. N° 28/63.----16 DE ENERO DE 1963.-----VISTOS EN CONSEJO UNIVERSITARIO: EL OFICIO DE 4 DE NOVIEMBRE DEL PASADO AÑO, ENVIADO AL RECTORADO POR EL DIRECTOR DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE ESTA UNIVERSIDAD, PROF. DICK EDGAR IBARRA GRASSO, ADJUNTANDO EL PROYECTO DE CREACIÓN DE UN CURSO DE ANTROPOLOGÍA EN ESTA CASA DE ESTUDIOS: Y ------ CONSIDERANDO: QUE EL PROYECTO DE REFERENCIA TIENE INDISCUTIBLE IMPORTANCIA Y HA MERECIDO EL DICTAMEN - AFIRMATIVO DE LA COMISIÓN DE ESTUDIOS, POR TANTO,--SE RESUEL_ VE: PRIMERO.- CRÉASE EN LA UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN, POR ESTA SÓLA VEZ Y POR EL TIEMPO DE DOS AÑOS, EL CURSO DE ANTROPOLOGÍA A CARGO DEL DIRECTOR DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE ESTA UNIVERSIDAD, PROF. DICK EDGAR IBARRA GRASSO, QUIEN DICTARÁ CÁTEDRA CON CARÁCER HONORARIO. SEGUNDO.- EL CURSO FUNCIONARÁ A PARTIR DEL MES DE ABRIL PRÓXIMO, CON LA ASISTENCIA DE DOS BECARIOS DE CADA UNA DE LAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA REPÚBLICA Y CON SUJECIÓN AL PLAN ELABORADO PARA TAL EFECTO, PLAN QUE COMPRENDERÁ: A).- ESTUDIOS DE ARQUEOLOGÍA Y PREHISTORIA BOLIVIANA, CON ESPECIAL REFERENCIA AL CONOCIMIENTO DE LOS INDÍGENAS ANTIGUOS Y LOS RESTOS QUE NOS HAN DEJADO. B) ETNOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA, O SEA EL ESTUDIO DE LOS INDÍGENAS ACTUALES DE BOLIVIA, SU VIDA CULTURAL, COSTUMBRES, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y NECESIDADE. TERCERO.- EL CURSO SERÁ DE HORARIO COMPLETO Y COMPRENDERÁ TANTO ENSEÑANZA TEÓRICA COMO INVESTIGACIONES EN EL TERRENO. CUARTO.- A LOS ALUMNOS EGRESADOS DEL CURSO, LA UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN, LES OTORGARÁ EL DIPLOMA DE ANTROPÓLOGO. QUINTO.- CRÉASE UN ÍTEM EN EL PRESUPUESTO UNIVERSITARIO PARA EL SOSTENIMIENTO DE DOS BECARIOS DE ESTA UNIVERSIDAD, QUE SERÁN SELECCIONADOS PARA ASISTIR AL CURSO DE ANTROPOLOGÍA. SEXTO.- COMUNÍQUESE A LAS UNIVERSIDADES DEL PAÍS, SOBRE LA CREACIÓN DEL MENCIONADO CURSO. T.R. HÁGASE SABER AL DIRECTOR DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO Y ARCHÍVESE.----------
(FDO) DR. RICARDO ANAYA, RECTOR INTERINO DE LA UNIVERSIDAD.------
(FDO) DR. LUIS FELIPE GUZMÁN, SECRETARIO GENERAL DE LA UNIVERSIDAD.----------

ES COPIA FIEL DEL ORIGINAL QUE CURSA EN LOS ARCHIVOS DEL RECTORADO DE LA UNIVERSIDAD Y AL QUE EN CASO NECESARIO ME REMITO.

COCHABAMBA, 14 DE OCTUBRE DE 1968

René Olmos García
Jefe Secc. Administrativa de la UMSS

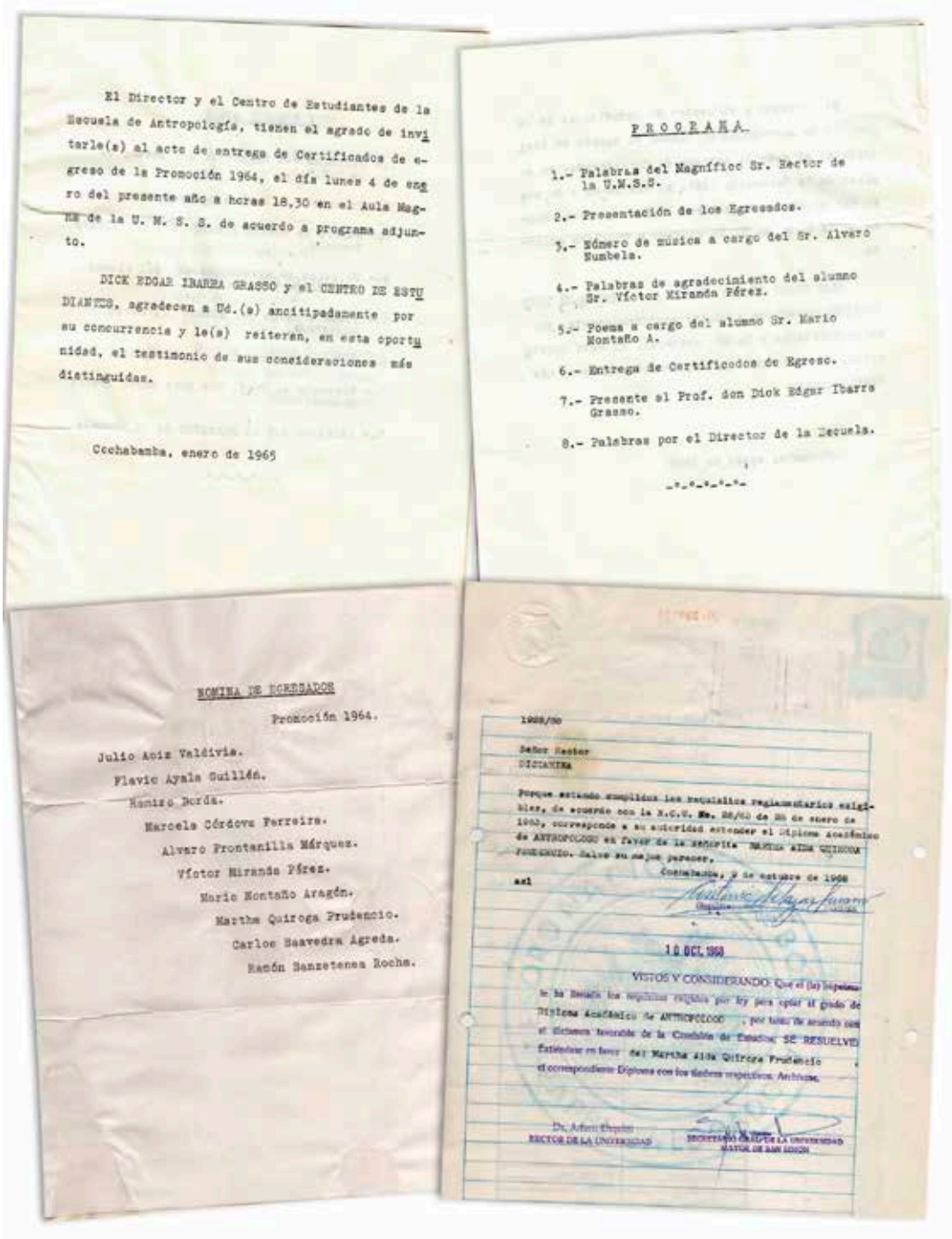
Imagen 2: RCU No. 28/63.

Imagen 3: Prácticas arqueológicas de campo en Mizque. Marzo de 1963 (Archivo fotográfico: Martha Quiroga).

Imagen 4: En el montículo de Chullpa Pata, Cliza. Archivo fotográfico de Martha Quiroga (1963).

Imagen 5: Los alumnos de la Escuela de Antropología descansando en un río en Omereque. Archivo fotográfico de Martha Quiroga (1963).

Imagen 6: Fotografía de la graduación de la Escuela de Antropología. De izquierda a derecha: Ramón Sanzetenea R., Carlos Saavedra, Álvaro Frontanilla, Marcela Cordoba, Bernardo Ellefsen, Falvio Ayala G., Julio Aoíz, Martha Quiroga, Prof. Dick Edgar Ibarra Grasso (Director de la Escuela de Antropología), Dr. Renato Crespo P. (Rector de la UMSS), Mario Montaño Aragón, Ramiro Borda y Víctor Miranda.



El Director y el Centro de Estudiantes de la Escuela de Antropología, tienen el agrado de invitarle(s) al acto de entrega de Certificados de egreso de la Promoción 1964, el día lunes 4 de enero del presente año a horas 18,30 en el Aula Magna de la U. M. S. S. de acuerdo a programa adjunto.

DICK EDGAR IBARRA GRASSO y el CENTRO DE ESTUDIANTES, agradecen a Ud.(s) anticipadamente por su concurrencia y le(s) reiteran, en esta oportunidad, el testimonio de sus consideraciones más distinguidas.

Cochabamba, enero de 1965

PROGRAMA

1.- Palabras del Magnífico Sr. Rector de la U.M.S.S.

2.- Presentación de los Egresados.

3.- Número de música a cargo del Sr. Alvaro Numbela.

4.- Palabras de agradecimiento del alumno Sr. Víctor Miranda Pérez.

5.- Poema a cargo del alumno Sr. Mario Montaño A.

6.- Entrega de Certificados de Egreso.

7.- Presente al Prof. don Dick Edgar Ibarra Grasso.

8.- Palabras por el Director de la Escuela.

-*-*-*-*-*-

NOMINA DE EGRESADOS

Promoción 1964.

Julio Aoiz Valdivia.
Flavio Ayala Guillén.
Ramiro Borda.
Marcela Córdova Ferreira.
Alvaro Frontanilla Márquez.
Víctor Miranda Pérez.
Mario Montaño Aragón.
Martha Quiroga Prudencio.
Carlos Saavedra Agreda.
Ramón Sanzetenea Rocha.

1968/69

Señor Rector
DISTANTIA

Porque estando cumplidos los requisitos reglamentarios exigibles, de acuerdo con la N.C.U. No. 28/63 de 28 de enero de 1963, corresponde a su autoridad extender el Diploma Académico de ANTROPOLOGO en favor de la señorita MARTHA AIDA QUIROGA PRUDENCIO. Salvo su mejor parecer.

Cochabamba, 9 de octubre de 1968

asl

10 OCT. 1968

VISTOS Y CONSIDERANDO: Que el (la) Diplomado le ha llenado los requisitos exigidos por ley para optar al grado de Diploma Académico de ANTROPOLOGO, por tanto de acuerdo con el dictamen favorable de la Comisión de Estudios; SE RESUELVE: Extender en favor del Martha Aida Quiroga Prudencio el correspondiente Diploma con los timbres respectivos. Archívese.

Dr. Arturo Urquidi
RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

SECRETARIO GRAL. DE LA UNIVERSIDAD
MAYOR DE SAN SIMON

Imagen 7: Invitación de la UMSS al acto de egreso de los alumnos de la Escuela de Antropología, incluyendo el programa, la lista de egresados y el Diploma Académico de Antropóloga de la estudiante Martha Quiroga Prudencio.

Imagen 9: Fotografía de la última visita del Profesor Ibarra Grasso al Museo del INIAM-UMSS. De izquierda a derecha: Ramón Sanzetenea, Carlos Noya, el Profesor Dick E. Ibarra y Mario Montaño Aragón.

Imagen 10: Fotografía de egresados y alumnos en el homenaje a la primera Escuela de Antropología de Bolivia, el año 2023 en el INIAM-UMSS. De izquierda a derecha: Carlos Saavedra, Martha Quiroga, Victor Miranda, Lilian Aranibar y Carlos Noya M.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de diciembre de 2023
en Talleres Gráficos “KIPUS”

c. Hamiraya 122 • Telf./Fax.: 591- 4 - 4582716 / 4237448

Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas y
Museo Arqueológico
Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba - Bolivia

Presentación 7
María de los Angeles Muñoz C.

Sección Artículos 9

La "Misión Arqueológica Alemana 1958-1960" en los valles de Cochabamba, Bolivia 11
Christoph Döllerer

La forma de la Oscuridad. Dos Ch'alladores cerámicos Tiwanaku de la Isla Pariti 41
Juan Villanueva Criales

El impacto Inca en el Collasuyo y viceversa, región clave para comprender la dependencia, sustento y expansión del Imperio. Cochabamba, Pocona (Incallajta) y Samaipata 73
María de los Angeles Muñoz C.

Papel, Pluma y Khipu. Dos Mallku surandinos del siglo XVI 109
Mercedes del Río

Los Alcaldes del Cabildo de los Ayllus de Tapacarí (Cochabamba) a finales del siglo XVIII 171
Alber Quispe Escobar

SAMAIPATA 195
En torno al Tesoro escondido de los Incas
Pablo Quisbert Condori

Sección Anexos 219

Patrimonios cacicales en la frontera de los valles cochabambinos (S.XVI) 221
Mercedes del Río

Sección Miscelánea 251

La primera Escuela de Antropología de Bolivia 253
Equipo INIAM