

ROWE, John Howland, 1982. Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the empire. En Collier, et. al. comps. The Inka and Aztec States 1400-1800. Academic Press, New York-London.

Traducción María Eugenia Domínguez.

4.

Las Políticas e Instituciones Incas en relación con la Unificación Cultural del Imperio.

Introducción de los editores.

John Rowe muestra cómo las políticas Incas ideadas para prevenir la rebelión unificaron el estado de forma más completa de lo que los arquitectos de dichas políticas fueron capaces de ver. Los status de Yanacuna, Camayo y Mitima, que fueron inicialmente creados para expropiar trabajo para el estado, a la larga socavaron la lealtad provincial tradicional. Los Yanacunas criados en la corte personal del soberano Inca o de los gobernadores Incas a menudo obtenían honores adicionales a través de posiciones administrativas reservadas para los súbditos más leales del estado. Los Camayos podían actuar como mano de obra calificada para el estado como lo hacían antes de la conquista Inca, pero ahora su status hereditario los condujo a identificarse estrechamente con el estado, cualquiera fuera su lugar de residencia. La relocalización de los Mitima socavó exclusivamente las lealtades provinciales. De estas, y de otras maneras, los Incas transformaron el gobierno organizado de las provincias y difundieron su ideología de supremacía.

Introducción.

En 1532, al momento de la invasión Española los Incas del Cuzco controlaban un imperio que se extendía más allá de los 32° de latitud sobre la costa oeste de Sud América. La primera conquista Inca significativa había tenido lugar menos de un siglo antes, y la mayor parte del area bajo control Inca había sido adquirida dentro de los 60-70 años previos. En consecuencia, no había habido suficiente tiempo para que tuviera lugar demasiada unificación cultural, o para que se desarrollara un sentido de identidad común entre las gentes sometidas a los Incas. La situación fue complicada aún más por el estallido de una guerra civil fratricida entre los propios Incas justo en el momento que llegaron los Españoles. La combinación de las divisiones tradicionales sobrevivientes y la guerra civil Inca ayudaron a hacer posible primero la conquista Española misma y luego la consolidación del poder Español. Sin embargo, una vez que los invasores se sintieron seguros, no tuvieron interés en perpetuar las facciones nativas o las diferencias locales. El regimen Español trató cada vez más a la población nativa como una mano de obra indiferenciada, creando de ese modo nuevas presiones tanto para la unificación cultural como para el desarrollo de un sentido de identidad común.

Los Incas contribuyeron más al proceso de unificación de lo que este breve sumario de eventos sugiere. El regimen colonial Español incorporó de forma modificada muchas instituciones Incas que los nuevos amos del país hallaron convenientes, especialmente las relacionadas con el uso de la mano de obra nativa. Además, cuando las circunstancias llevaron a los nativos a emprender alguna acción conjunta en contra de las desiciones Españolas, el imperio Inca les proveyó de un símbolo de identidad común. Había habido imperios anteriores en el area Andina, pero eran completamente prehistóricos. En ausencia de cualquier sistema de escritura nativa, la existencia de dichos imperios había sido olvidada; hasta las construcciones en ruinas que habían dejado eran explicadas a través del mito. La unidad nativa, en consecuencia, solo podía ser concebida en términos Incas.

En la perspectiva de desarrollos futuros, entonces, las políticas e instituciones adoptadas por los Incas que podrían haber promovido o impedido la unificación cultural de su imperio tienen una cierta importancia. Esta importancia no depende de las intenciones Incas. No necesitamos preocuparnos demasiado por el grado en que los Incas deliberadamente trataron de estimular la unificación cultural. Probablemente todos los regimenes imperiales consideran cierta unificación cultural como relativamente conveniente, y puede ser el caso que los Incas compartieran esta visión

común, particularmente en lo que respecta al idioma. Sin embargo, algunas políticas Incas parecen haber sido diseñadas para perpetuar las diferencias locales. Mi impresión a partir de muchas lecturas de fuentes del siglo XVI es que probablemente la unificación cultural no era un objetivo primordial del gobierno Inca. Me inclino a coincidir con Bernabé Cobo, quien dijo de los Incas en 1653, "Todo el fundamento de su política de gobierno descansaba sobre los medios diseñados para mantener a su gente sometida y despojarlos de su ahínco por rebelarse contra ellos". (Cobo Lib.13, Cap.1; 1890-1895, Vol.III:302)¹

En este estudio propongo observar primero las políticas e instituciones Incas que deberían haber promovido la unificación cultural, comentar más brevemente las condiciones que tendieron a perpetuar las diferencias locales, y concluir con una discusión de algunas de las consecuencias que siguieron a estos antecedentes después de que los Españoles tomaron el control.

Educación e Idioma.

Los Incas exigieron a los nobles provinciales mantener una residencia en Cuzco y pasar allí cuatro meses al año. Mantener una residencia en la capital implicaba asentar algunos servidores en las cercanías quienes prestarían servicio para ello (Ruiz de Arce 1933:268; Sancho de la Hoz, Cap.XVI;1938:176). Los nobles debían además enviar a sus hijos y a otros parientes (presumiblemente posibles herederos, como hermanos) a la corte a aprender el idioma Inca y todo lo que era esperado de ellos por el soberano (Segovia 1943: 33). Los varones eran enviados a Cuzco a la edad de 14 o 15 años (Bandera 1881:101). Cieza de León escribiendo en 1550-1553, dijo que los muchachos nobles permanecían en Cuzco de forma continua hasta que su educación cortesana estaba completa pero que entonces regresarían a sus hogares, de manera que hacían lugar para otros (Cieza de León, Señorío Cap.XIV; 1967:44). Informantes respondiendo a una visita legal hecha por el Virrey Francisco de Toledo en 1571 dijeron que los nobles provinciales, al menos los más importantes, eran obligados a mantener a su hijo mayor recidiendo en la corte de forma permanente y también a mantener un representante competente para informar al soberano acerca de los asuntos de su territorio (Levillier

1940:132, cf.p.157). El relato de Cieza no es necesariamente contradictorio con el testimonio de 1571, ya que puede haber habido dos exigencias: una concerniente a la educación, afectando a un número más alto de jóvenes, y otra que involucraba a los herederos como rehenes para lograr la lealtad de los nobles nativos más importantes.

Escritores posteriores, Valera y Murúa, hablan de la instrucción en la corte como una escuela formal (Murúa, Historia del origen, Lib.3, Cap.IV;1946:169-170; Historia General Lib.2,Cap.12; 1962-1964, Vol.II:60-62; Valera, en Garcilaso de la Vega Lib.4, Cap.XIX; 1945, Vol.I:214 y Lib.6, Cap.XXXV; 1945, Vol.II:81). Murúa traza un perfil del curriculum y dice que el curso entero duraba cuatro años. A pesar de que no hay nada en el informe más detallado de Murúa que esté en conflicto con los testimonios de escritores más tempranos, la idea de un curriculum organizado por años es demasiado reminiscente del planeamiento educacional europeo como para ser convincente.

Uno de los principales objetivos del programa de educación cortesana era, por supuesto, asegurarse de que por lo menos la segunda generación de nobles provinciales fuera fluida en el idioma Inca. Tenemos numerosas declaraciones de que los gobernantes Incas ordenaban a todos sus súbditos aprender el "idioma general" (Atienza Cap.III; 1931:26; Cieza de León, Señorío Cap.XXIV; 1967:84; Gutierrez de Santa Clara Lib.3,Cap.LXI; 1950:527; Sarmiento de Gamboa Cap.39; 1947:198, por ejemplo). Un programa de escuelas locales hubiera sido necesario para hacer efectiva semejante orden; la única referencia que he encontrado sobre la existencia de dichas escuelas es en Gutierrez de Santa Clara (como se citó). Damián de la Bandera probablemente describió la práctica efectiva cuando dijo que "todos los caciques y jefes del reino entero que tuvieran algún cargo o posición en el estado estaban obligados a saber el idioma general con el fin de ser capaces de dar la información que fuera necesaria a sus superiores" (Córdoba Mexia 1925: 278).

Para que se entienda el programa de educación cortesana, el lector necesita ser conciente de que era una política Inca conservar a la nobleza nativa en su autoridad donde ya existiera una nobleza, y crear una donde no la hubiera (ver sección titulada 'Políticas que perpetuaban las diferencias locales'). El poder de la nobleza nativa estaba limitado por el nombramiento de gobernantes Incas que

eran los representantes inmediatos del soberano Inca y eran quienes tenían la autoridad máxima en sus jurisdicciones.

Polo de Ondegardo (1940:194-95) comentó que si un noble provincial tenía muchos hijos, y uno de ellos había sido educado en la corte Inca, ese hijo en particular tenía que suceder a su padre en su cargo cuando este muriera.

Yanaconas, Camayos y Mitimas.

Los tres términos *-yanacona*, *camayo* (o *camayoc*) y *mitima-* se refieren a tres tipos distintos de status masculino, no a tres categorías de hombres contrastantes. *Yanacona* designaba a un hombre que tenía un tipo particular de status civil, que será explicado a continuación; *camayo* indicaba que él tenía una ocupación especializada; y *mitima* lo marcaba como alguien que no estaba residiendo en su lugar de origen étnico. En el estado Inca era posible para un hombre tener estos tres status, una combinación de dos, o solo uno. Una analogía puede ayudar a aclarar la situación. En los Estados Unidos la misma persona puede ser un empleado del servicio civil, un bibliotecario, y un inmigrante. Cuál status o statuses se mencionen puede depender del contexto del discurso. En el caso Inca nuestra información es frecuentemente obtenida de documentos españoles relacionados con algún problema colonial en el que ciertas instituciones pre-hispánicas necesitan ser explicadas en tanto se relacionan con los antecedentes del problema en cuestión. Rara vez se trata de una explicación requerida o suministrada de forma completa. Si el problema es uno de tierra o jurisdicción, puede ser importante enfatizar que el hombre involucrado o su padre era un mitima. Si el problema es uno de abastecimiento, su ocupación puede ser importante. El hecho de que estemos siempre tratando con información incompleta crea dificultades para la interpretación. Por ejemplo es posible que todos los *yanaconas* tuvieran también alguna ocupación, pero también es posible que algunos no la tuvieran. Por ahora, es mejor dejar el problema como una materia para futura investigación.

La razón para particularizar estos tres tipos de status para discutir especialmente aquí es que representan maneras importantes en las que el estado Inca interfirió con las lealtades tradicionales de los hombres. Tomados en conjunto, los hombres en estos tres status formaban un grupo que contrastaba con los campesinos, quienes vivían en las tierras del territorio tradicional de sus ancestros, poseían suficiente habilidad como para ocuparse de sus propias necesidades, y eran sometidos a levas por el gobierno central para servicio militar o trabajo no calificado. Estos campesinos se llamaban a sí mismos *hatun runa* ("gran hombre") y eran llamados por los *yanaconas* *suyu runa* ("hombre de comarca"). Los *suyu runas* representaban las tradiciones y lealtades locales; los *yanaconas*, *camayos* y *mitimas* eran identificados de diferentes maneras con los intereses del gobierno Inca.

Es un error ver la diferencia como una de grado de servidumbre. Nadie era "libre" en el imperio Inca. Ningún hombre podía elegir su lugar de residencia, ocupación, o status civil; teóricamente, en todo caso, no podía elegir a su esposa. Las elecciones de las mujeres estaban restringidas de manera similar. La diferencia importante no era más o menos libertad sino mayor o menor acceso al honor y al privilegio. La fuente del honor y el privilegio era el gobierno Inca; cuanto más cerca se identificaba una persona con el gobierno, mayor era su posibilidad de obtener las recompensas disponibles en el sistema.

Yanaconas.

Ha habido mucha confusión en la literatura con respecto a la categoría de *yanacona* en la sociedad pre-hispánica, confusión a la que yo mismo he contribuido (Rowe 1946:238). Este no es el lugar para intentar solucionar todos los problemas relacionados a los *yanaconas*. Aquí nos interesa qué efecto puede haber tenido la institución en la unificación cultural. Esta limitación significa que nuestra preocupación son los *yanaconas* vinculados a los soberanos Incas o a los portadores de cargos del gobierno central y no aquellos, menos en número, que se vinculan a *curacas*, la nobleza provincial (para esto último el lector es remitido a Murra, 1966, 1975:225-242).

En mi discusión anterior traduje *yanacona* con la palabra Inglesa *servant* (sirviente). Esta traducción es seriamente engañosa. La traducción española más común para *yanacona* es *criado*. Esta

palabra significa sirviente en el Español moderno, y fue este significado del Español moderno en lo que basé mi elección de una palabra en Inglés. Sin embargo, el hecho de que criado es el participio del pasado del verbo criar, debería haberme alertado sobre la probabilidad de que la palabra haya tenido alguna vez un significado diferente, y también deberían haberlo hecho los contextos en los que la palabra es usada en los documentos del siglo dieciseis.

Mucha de la terminología técnica del Español medieval aún estaba en uso en el siglo dieciseis, y las relaciones sociales tradicionales del feudalismo Español no habían sido olvidadas. En su gran diccionario etimológico Corominas (1954, Vol.I:941) cita el *Poema del Cid* del siglo doce para *criado* con el significado de "vasallo educado en casa de su señor". La mención es acerca de una lista de siete de los seguidores más destacados del Cid, uno de los cuales era "Muño Gustioz -que so criado fo" (Cid 1946:100). Muño Gustioz fue sin duda criado en la casa del Cid y luego se convirtió en su cuñado. Está claro que le debía servicio al Cid en sentido feudal, pero también está claro que no era un "sirviente" en el sentido moderno.

En los siglos trece y catorce *criado* se usaba también con el significado de hijo o discípulo. Este uso se relaciona claramente con el significado del verbo del que deriva criado. La documentación más temprana de Corominas sobre el significado moderno de sirviente es de 1330. El uso en la literatura del siglo dieciseis en Perú sugiere que los tres significados de *criado* eran corrientes. En contextos sociales y políticos generalmente implicaba algún tipo de servicio, pero ese servicio podría haber sido honorable y totalmente compatible con un status social alto. Un factor que complica nuestros esfuerzos por entender qué significaba ser un *yanacóna* antes de la invasión Española es que los invasores Españoles heredaron la institución. En la caótica situación que se desarrolló después de la llegada de los Españoles, muchos Incas y anteriores súbditos del Inca buscaron protección uniéndose a Españoles particulares y eran tratados como sirvientes, sin importar cuál había sido su status previo. Otros eran probablemente reclutados para trabajo personal. Todos estos sujetos dependientes eran llamados *yanaconas*; el término era comprensible para la población nativa, y los Españoles encontraron que se trataba de un eufemismo conveniente para algo próximo a la esclavitud. Había una tendencia natural a interpretar la institución pre-Española en términos de la colonial.

Entendí la necesidad de reconsiderar el status de los *yanaconas* previo a la conquista Española cuando, tras leer algún material moderno sobre *yanaconas*, retrocedí y leí lo que Fernando Santillán tenía para decir sobre la materia. Santillán, escribiendo en 1563, compiló información para responder a una visita real de diez años antes sobre el gobierno y tributación Incas. La visita había sido dirigida a la Audiencia de Lima, de la que Santillán era miembro, y su respuesta se basó en informes solicitados a personas consideradas expertas, como el Fraile Dominicano Cristobal de Castro; Santillán no citó sus fuentes, y no puedo identificar al que suministró su información sobre los *yanaconas*.

Santillán escribió:

"El [soberano] Inca sacó de cada valle o provincia el número de *yanaconas* que quiso y se los asignó a sí mismo. Eran elegidos entre la mejor gente, la mayoría de ellos hijos de curacas y gente de fuerza y buena disposición. Como sus 'criados' los hizo exentos de la autoridad de los curacas, quienes no tenían ninguna responsabilidad sobre ellos; antes bien, el gobernante Inca los mantenía ocupados en asuntos relacionados con su servicio. A algunos [el soberano] los llevó a Cuzco y los reservó para su propio servicio, y a éstos en algunos casos los hizo curacas de sus provincias. A otros los asignó a las casas de los soberanos muertos." (Santillán Par.36; 1879:59)

El testimonio de los testigos en la visita realizada en 1571 por el Virey Toledo apoya el cuadro de Santillán acerca del relativamente alto status de al menos algunos *yanaconas* reales. Don Juan Cusipoma dijo que él era uno de los "*orejones criados del Inga*" y que sus padres habían sido criados de Guayna Capac. No está claro a partir del texto publicado cuáles eran los deberes específicos de Don Juan (Levillier 1940:105). Los orejones integraban la clase de elite del Inca; si algunos de ellos eran *criados* del soberano, sin duda sus *yanaconas* eran tomados de entre la "mejor" gente.

Otro testigo interesante es Don Juan Puyquin, curaca de cuatro ciudades cercanas a Cuzco. Este declaró que su padre, Poyquin [sic], era un nativo de una ciudad llamada Pia, "en dirección de Quito", y que siendo un mozo joven había sido llevado por Topa Inga cuando conquistó el area. Topa Inga "había matado a todo el resto porque se le resistieron" pero tuvo compasión de Poyquin porque era muy joven y lo hizo su *criado*. Cuando los Incas establecieron su gobierno, designaron como curacas "a las personas que quisieron y que les pareció que tenían las habilidades que se requerían

para gobernar, aunque fueran sus "criados" y así el padre de este testigo, quien, como él ha dicho, era un "criado" del mencionado Topa Inga...fue designado curaca en esta area"(Levillier 1940:55-57).

Por razones que no son relevantes a esta visita, tenemos información especialmente detallada sobre los *yanaconas* de Guayna Capac, quien vivió en el valle de Yucay, cerca de Cuzco, y se ocupó de sus bienes allí. Estos *yanaconas* comprendieron a los habitantes de cuatro comarcas nativas del area, probablemente alrededor de 400 hombres y sus familias, y 2000 *mitimas*, 1000 levados de Chinchaysuyu y los otros 1000 de Collaysuyu (Villanueva Urteaga 1971: 94,98, 136,139). Un número de estos *yanaconas* declararon en la visita de Toledo de 1571. Uno era Don Alonso Condor, quien se identificó a si mismo como un nativo de Soras (había un Soras en Chinchaysuyu y otro en Collaysuyu y este testigo no especificó a cuál Soras se refería). Dijo que su padre había sido traído a Yucay y designado *curaca* de Pomaguanca (un *ayllu yanacona*). Don Alonso había sido un paje de Guayna Capac. Su padre, quien murió cuando Guayna Capac estaba en Quito, le había encomendado a Don Alonso al cuidado del soberano. Guayna Capac designó a Don Alonso *curaca* de Yucay y recompensó a su hermano mayor por buen servicio designandolo *curaca* en Tomebamba (moderna Cuenca, en Ecuador) (Levillier 1940:108).

Estos ejemplos deberían ser suficientes para establecer la precisión de la descripción de Santillán de los *yanaconas* como servidores personales que desempeñaban un servicio honorable y que podían ser recompensados con cargos administrativos de responsabilidad. Por supuesto, la gran mayoría de los *yanaconas* se desempeñaban en tareas rutinarias no demasiado distintas de las de los *suyu runas*. Muchos de los *yanaconas* en Yucay, por ejemplo, cultivaban los campos pertenecientes a la hacienda personal de Guayna Capac. Otros servían como sus sirvientes domésticos, pero no hay razón para pensar que el servicio doméstico para el soberano Inca era considerado menos honorable que el servicio doméstico para los reyes europeos.

El hecho de que los *yanaconas* podían ser reclutados como cautivos de guerra está bien documentado pero evidentemente no era significativo en la determinación del status subsecuente. Mencionamos el caso de Poyquin, que fue capturado como cautivo de guerra y más tarde designado *curaca*.

El status de *yanacona* era heredado. Será recordado que Don Juan Cusipoma, uno de los testigos de Toledo en 1571, se identificó a si mismo como uno de los "*orejones criados del Ynga*" y dijo que sus padres habían sido *criados* de Guayna Capac. Otro testigo en la misma visita era Gomez Condori, un nativo de Collaguas que vivía en Chinchaypuquio, cerca de Cuzco. Dijo que su padre había sido traído desde Collaguas para ser un *criado* de Amaro Topa Inga, el hermano de Topa Inga, y que luego había servido a Guayna Capac. Cuando el padre de Condori murió, "se llevaron a este testigo para servir a dicho Guayna Capac"(Levillier 1940: 113-114). El cargo de *curaca* también era hereditario; cuando los *yanaconas* que recibían designaciones como *curacas* (como Poyquin) morían, el cargo era traspasado en la manera habitual. JuanPuyquin sucedió a su padre como *curaca*.

Los *yanaconas* no solo podían ser designados *curacas* de *yanaconas*, como pasó en el caso del padre de Don Alonso Condor; también podían ser designados *curacas* de *suyu runas*. Para citar un ejemplo documentado, Guayna Capac destituyó al *curaca* del *hunu* (10 000 la mayor unidad decimal del sistema administrativo Inca) de Cochabamba y Leimebamba en Chachapoyas, y, según el testimonio registrado en 1572, "le dio dicha autoridad...a un Indio que le estaba sirviendo como *yanacona* que se llamaba Chuquimis; se le otorgó a él como remuneración por los servicios que había prestado, y porque, en una guerra que dicho Guaynacaba [i.e., Guayna Capac] había librado había sido herido en un pie, él [i.e., Chuquimis] succionó la sangre de la herida"(Espinoza Soriano 1969: 294).

Santillán hizo una distinción entre *yanaconas* que eran servidores personales del soberano Inca y los que servían a los gobernantes provinciales del Inca. La distinción puede ser aclarada por el contraste marcado en una averiguación en 1573 entre haciendas privadas de soberanos Incas particulares y la propiedad que pertenecía o que era administrada por el gobierno Inca en abstracto (Rostorowsky de Diez Canseco 1970:159,258-259). Si los gobernantes Incas eran responsables de la administración de tierras gubernamentales como también de los asuntos políticos provinciales, necesitarían de un cuerpo de personal relativamente grande.

Los templos también tenían *yanaconas* asignados a ellos. Según Betanzos, [Pachacuti] Inga Yupanqui asignó 200 *yanaconas* para cultivar la tierra que había separado para el sustento del Templo del Sol en Cuzco (Betanzos Cap.XI; 1880:66).

Un testigo en la visita de Yucay de 1573 habló de ciertos hombres que se llamaban a sí mismos *apo yanaconas* porque cuidaban el cuerpo de Guayna Capac "y le hacían ofrendas según su antiguo rito" (Villanueva Urteaga 1971:135). *Apu* en Inca significa un gran Señor y en este contexto es usado como un título real de Guayna Capac.²

Es muy difícil estimar qué proporción de la población del reino Inca servía como *yanaconas* de los soberanos Incas o del gobierno Inca. Hay, de hecho, solo un documento que brinda alguna información sobre cuantificación, y es la visita de Chupachos (Huánuco) de 1549. En una lista de servicios prestados "al Inga" cuatro registros pueden ser interpretados como representando *yanaconas* asignados al servicio de soberanos Incas particulares en Cuzco (Helmer 1957: 40-41). Estos registros son: (a) "para *yanaconas* de Guaynacaba [i.e. Guayna Capac], continuamente 150 indios"; (b) "para el cuidado del cuerpo de Topa Inga Yupangue después de [que fue] muerto, continuamente 150 indios"; (c) "para el cuidado de sus armas, 10 *yanaconas*"; y (d) "para el cuidado del cuerpo de Guaynacaba después de [que fue] muerto, 20 indios". El número total de hombres adultos involucrados es 230, o 5,6% de los 4108 de la lista.

Los *yanaconas* proveídos por los Chupachos no estaban sometidos a la autoridad de sus *curacas* locales con el propósito de satisfacer otro tipo de obligaciones laborales, pero obviamente eran llevados en las cuentas locales.

El servicio de los *yanaconas* drenaba una parte de la gente más calificada y capaz de la provincia hacia una fuerza especial en la que hombres de diferentes provincias trabajaban lado a lado, y su servicio al soberano Inca era lo único que tenían en común. También brindaba algunas oportunidades para el ascenso a posiciones de responsabilidad que podían ser en una provincia distinta de la que el *yanacóna* consideraba como la suya nativa.

Camayos.

Camayos, según un testigo que declaró en la visita de Yucay de 1573, "significa 'oficiales' (hombres con una destreza u oficio) o [hombres] que tenían a cargo tareas para realizar" (Villanueva de Urteaga 1971:136). Falcón da listas de ocupaciones de los *camayos* (1867:466-468; un mejor texto es Rostorowsky Diez Canseco 1976:334-336, 1977: 248-250) y Murúa (Historia del origen Lib.3 Cap.LXVII; 1946:332-334). La dos listas son en parte paralelas y deberían usarse juntas; Murúa brinda un poco más de información de los términos Incas. También hay muchas listas en Guaman Poma (especialmente 1936:191[193]-192 [194] y 338 [340]).

Falcón da listas separadas para la costa y para la sierra, y Rostorowsky ha discutido las diferencias en las prácticas de las dos áreas. En la costa, por ejemplo, los especialistas en algún oficio no tenían tierras para cultivos y obtenían todo lo que necesitaban a través del intercambio de los bienes que producían. Los *camayos* de la sierra recibían tierras y la labraban para su subsistencia además de llevar a cabo sus actividades especializadas (Rostorowsky de Diez Canseco 1976:323-324, 1977:231). Aparentemente en la sierra los *camayos* eran provistos también con ropas provenientes de los depósitos reales de vestidos realizados por los *camayos tejedores* (Santillán Par.51;1879:45).

Como los *yanaconas*, los *camayos* debían trabajar full-time para el soberano o el gobernante real. Esto significaba que no estaban sujetos a la leva de trabajo general o al servicio militar, a no ser, por supuesto, que fueran soldados profesionales. Su status y especialidad era hereditaria. Por eso, ya sea que se los llamara también *yanaconas* o no, los *camayos* tenían un status civil similar. Los hombres de oficio, sin embargo, probablemente tenían menos oportunidades para el ascenso personal que aquellos *yanaconas* que eran servidores personales del soberano Inca.

Algunos *camayos* trabajaban en su propio país. Según Martín Carcay, uno de los testigos de Chupacho en la visita de Huánuco en 1562, los tejedores cuya profesión era tejer telas finas lo hacían en su tierra (Ortiz de Zuñiga 1967:239). El mismo testigo continuó diciendo, sin embargo, que los oficiales "se asentaban y establecían residencia donde el [soberano] Inca se los ordenara y no regresaban nuevamente a sus propios países y permanecían como mitimas donde eran puestos" (Ortiz

de Zuñiga 1967:240). Desafortunadamente, ninguno de los documentos de Huánuco da un recuento claro de los números de *camayos* removidos y a dónde eran asentados. El ensayo de Murra sobre datos etnológicos en las visitas de Huánuco reúne un número de ejemplos que me dan la impresión de que los *camayos* eran por lo general asentados en grupos o pueblos según su ocupación (Murra 1967). Claramente, como sugirió Murra, el emplazamiento de estos asentamientos, como los de pastores o *coca camayos*, estaba relacionado con una economía vertical. Otros asentamientos de *camayos* se relacionaban con los centros administrativos Incas, y según la visita de Chupachos de 1549, un número considerable de *camayos* estaban asentados en Cuzco (Helmer 1957:40).

Probablemente el ejemplo mejor documentado de un asentamiento de *camayos* relacionado a un centro administrativo Inca es el que nos brindan los alfareros que fueron asentados por Topa Inga cerca de Cajamarca (Espinoza Soriano 1970). Este asentamiento consistía en una *pachaca* (una unidad de cien hombres) de alfareros de Collique, cerca de Chiclayo. Los alfareros aparecen en la lista de Falcón de ocupaciones de *camayo* como *sañu camayoc*. También se referían a los miembros de este asentamiento como *mitimas* y *yanaconas* (*yanayaco* es la forma común en los documentos de Cajamarca). Se les habían otorgado tierras, las que cultivaban para su sustento, y eran proveídos de ropas por el gobierno. Este es más bien el patrón de la sierra que el de la costa. Estos *camayos* trabajaban la cerámica solo para el soberano Inca y estaban asignados al servicio del gobernante Inca (*tocricoc*); no estaban sujetos a la autoridad de ninguno de los *curacas* de Cajamarca (Espinoza Soriano 1970:10-16; los documentos son tardíos, y hay un poco de confusión en lo que se refiere al status de *tocricoc*).

Los *camayos* Chupachos asentados en Cuzco se ordenan en dos listas de 400 hombres cada una. El primer grupo estaba allí para "construir paredes", una ocupación que Falcón pone en la lista como *pirca camayoc*. El segundo grupo era enviado a Cuzco para cultivar los campos "para que la gente pudiera comer y hacer su camarico" (Helmer 1957: 40). Mientras que los *camayos* normalmente cultivaban su tierra en la sierra, presumiblemente los constructores se autoabastecían, y los hombres del segundo grupo pueden estar representando el asentamiento para el sustento de la residencia o las residencias mantenidas en Cuzco por los nobles de Chupacho (ver la sección anterior sobre Educación e Idioma). Camarico significa un regalo más o menos obligatorio y en este caso puede incluir ofrendas. Los campesinos no son incluidos en la lista de ocupaciones de *camayos* de Falcón, pero el término apropiado, *chacara camayoc* (i.echacra camayoc) sí aparece en otro lado como veremos más adelante.

Un caso muy diferente sobre el que tenemos información es el de un asentamiento de 1000 *coca camayoc* de Cayambi (norte de Ecuador) en Matibamba sobre el borde de la zona baja tropical de Angaraes (Espinoza Soriano 1974). La producción de hojas de coca era una especialidad en el país de origen de los Cayambis (Paz Ponce de León 1897:117), y bajo los Incas era monopolio real. El área de Matibamba tenía un clima adecuado y aparentemente ninguna ocupación humana significativa cuando los Cayambis fueron asentados allí por Guayna Capac; la tierra tuvo que ser limpiada para el cultivo. Como era usual en la sierra, se les dio tierra a los *coca camayoc* para cultivar para su propio sustento. Este asentamiento parece haber sido parte de un programa Inca de desarrollo de las tierras a lo largo del borde de la selva tropical.

Al menos algunos de los *yanaconas* que trabajaban en la hacienda de Guayna Capac eran también *camayos*. Dos *criados* de Guayna Capac de Yucay que declararon para la visita de Toledo de 1571 se identificaron como tales. Uno era Martín Capta, un nativo de la ciudad de Cache, que dijo ser un *cachi camayoc*, "que significa productor de sal" (Levillier 1940: 108). Hay yacimientos de sal dentro de los límites de la hacienda de Guayna Capac que todavía están siendo explotados. Es muy posible que este testigo fuera un *yanacóna* pero no un *mitima*; cuatro de los cinco ayllus de la ciudad de Cache estaban integrados por nativos de Yucay (Villanueva Urteaga 1971: 16-59-67). El otro testigo dijo que era un *chacara camayoc*, un campesino (Levillier 1940:109). Los campesinos deben haber constituido una gran proporción de los *yanaconas* en la hacienda de Guayna Capac. En una visita hecha allí en 1551, se les preguntó a los testigos si los hombres que cultivaban las tierras del soberano Inca o del Sol cultivaban alguna parte de estas tierras para ellos mismos. Contestaron que estos hombres tenían sus propias tierras para abastecerse, y que todo lo producido en las tierras del gobernante era para él y era llevado a Cuzco o adonde él ordenara (Villanueva Urteaga 1971:42-43).

Hay cierta evidencia que sugiere que había muchos *camayos* sirviendo para el gobierno central que estaban asentados cerca de Cuzco. Uno de los testigos de Toledo en 1571, Don Diego Roco de la ciudad de Manco (Inka *Markhu*, en la planicie de Anta) declaró que su padre había sido *curaca* de un *hunu* (el término Inca para una unidad de 10 000 hombres), a los que mantenía ocupados en el mantenimiento de calzadas, acueductos y puentes para Guayna Capac (Levillier 1940:151). Estos hombres no son llamados *camayos* específicamente, y nuestra lista de ocupaciones de *camayos* tampoco incluye un término obviamente adecuado para el tipo de trabajo que ellos hacían. Este *hunu* puede haber sido único, sin embargo, incluía todos los especialistas que el imperio necesitaba para este particular tipo de trabajo. Pareciera que estos especialistas trabajaban para el gobierno central más que para la hacienda personal de Guayna Capac, ya que la hacienda no hubiera necesitado tanto como 10 000 especialistas que realizaran el tipo de trabajo que estos hombres hacían.

El asentamiento de una guarnición Inca en el área de Huánuco estaba integrado por hombres que se llamaban a sí mismos *pucara camayos*, siendo *pucara* la palabra Inca para fuerte (Ortiz de Zuñiga 1972:177). Este asentamiento consistía en 200 Incas de Cuzco y Quichuas (probablemente, considerando los totales parciales, 200 de cada uno, pero el testimonio no está totalmente claro). Habían sido enviados al área por Topa Inga para guarnecer tres fuertes, con el propósito de evitar que los Chupachos se revelaran. Para cada fuerte el asentamiento proveía 20 hombres, que viajaban por períodos de un año para cumplir con los turnos de las guardias. Mientras estaban de guardia en los fuertes, los hombres no tenían otra obligación que hacer sus propias armas. El asentamiento también proveía una guardia para el puente con el fin de controlar viajes no autorizados. El asentamiento tenía tierras que incluían un campo de maíz que era cultivado para el gobierno; el resto proveía el sustento para los miembros del asentamiento. Presumiblemente, los hombres que no estaban cumpliendo su turno de guardia cultivaban los campos de aquellos que sí estaban de guardia además de los propios (Ortiz de Zuñiga 1972: 25,27,34,177,179,187,195,197,227). Guarniciones de este tipo son mencionadas en la lista de Murúa de ocupaciones de los *camayos*, pero son simplemente llamados *mitimas* (Murúa Historia del Origen Lib.3, Cap.LXVII; 1946:333-334). Los Chupachos tenían que proveer 200 hombres para las guardias en Chachapoyas y 200 para Quito, según la visita de 1549 (Helmer 1957:40).

Parece claro que un gran número de *camayos* eran reasentados lejos de sus lugares de origen por una variedad de motivos relacionados con el servicio al gobierno central y gobernantes pasados y del momento. El programa de los *camayos* es interesante desde diferentes puntos de vista. Lo que nos interesa aquí es que uno de sus efectos habría sido el de debilitar las lealtades locales de algunos *camayos* y crear lazos con el estado Inca.

Mitimas.

Hemos visto que algunos *mitimas* eran *camayos*, *yanaconas*, o ambos y servían al soberano Inca de forma directa. Sin embargo había otras dos formas de *mitimas*. Un tipo consistía en *mitimas* que eran incorporados a la estructura regular de administración provincial. Había *mitimas* de este tipo en todo el territorio Inca, y probablemente es a ellos a quienes se refieren la mayoría de los informes sobre la institución *mitima* Inca. El segundo tipo de *mitimas* que queda para ser discutido consistía en colonos enviados desde las *naciones* de Collasuyu de la sierra a cosechar en tierras más bajas. Estos colonos permanecían bajo la jurisdicción de los *curacas* de los distritos de donde venían.

Son tantos los estudios recientes sobre grupos específicos de *mitimas* que se refieren a asentamientos de *camayos* que me ha resultado asombrosamente difícil documentar la existencia de *mitimas* que estaban incorporados a la administración provincial regular. La evidencia más clara del contraste es la que provee la visita de Cajamarca de 1540 (Espinoza Soriano 1967). En esta visita los *curacas* de Cajamarca declararon que había seis *parcialidades* de nativos sujetos a ellos en Cajamarca y una *parcialidad* de *mitimas*. En otros documentos, estas *parcialidades* se identifican como *guarangas*. La división de las *guarangas* de Cajamarca en Hanansaya y Hurinsaya no es provista en la visita pero aparece en una visita de 1642 como sigue:

Hanansaya
Mitimas Guzmango
Chuquimango
Chondal

Hurinsaya
Bambamarca
Caxamarca
Pomamarca

La visita de 1540 pone en las listas a cuatro grupos de *mitimas*, los que aparecen como cuatro *pachacas* en la visita de 1642 (Visita de 1642, ms.). En vista del acuerdo entre estas dos visitas separadas por un siglo, estoy algo perplejo ante la afirmación de Soriano de que habían en realidad más de 15 grupos de *mitimas* incorporados a la estructura administrativa de Cajamarca (Espinoza Soriano 1967:19-20). Sin embargo, cualesquiera fueran los números, el punto importante es que la visita de 1540 distingue a los *mitimas* que eran incorporados en la organización provincial de otros *mitimas*, algunos de la sierra y algunos de la costa, que tenían sus propios oficiales y servían directamente al soberano Inca. Los alfareros de Collique, que han sido discutidos en el apartado sobre *camayos*, pertenecían a este último grupo.

En las tierras de Cajamarca probablemente más *mitimas* estaban sirviendo directamente al gobierno Inca que a la administración local. Ya que la visita de 1540 no da un análisis detallado de esta población de *mitimas*, este comentario se basa en los números de diferentes grupos de *mitimas* que fueron listados. Puede muy bien haber habido proporcionalmente más *mitimas* sujetos a la administración local en otras áreas; Cajamarca probablemente era excepcional porque era un punto importante de recolección de bienes para la provisión del gobierno Inca (Cieza de León, Crónica Cap.LXXV; 1922:251; Señorío Cap.XX; 1967:65).

Los colonos enviados desde los distritos de la sierra de Collasuyu para cosechar en las tierras bajas requieren poca atención aquí, ya que no tenían casi nada que ver con las políticas Incas relacionadas con la unificación. Polo de Ondegardo (1940: 177-178) se atribuye el mérito de haber sido el primero en reconocer el carácter especial de estas colonias y de llamar la atención sobre su existencia al gobierno español. Es muy probable que el sistema de mantener colonias en tierras bajas fuera establecido por iniciativa local mucho antes de la conquista Inca. Los Incas lo continuaron, y puede ser que lo hayan expandido.

Como señalé en mi tratamiento de 1946 de la cuestión del movimiento de la población bajo los Incas, había algunas áreas o provincias en las que la proporción de *mitimas* era muy alta. Cité Angaraes y Yamparaes en particular, usando los números de las ciudades establecidas en el período colonial como una base para estimar la proporción de *mitimas* y de nativos (Rowe 1946:270). En ese momento no había ninguna otra base sobre la cual se pudiera hacer una estimación. Subsecuentemente, Espinoza Soriano ha publicado cifras de la población de Angaraes en 1571 (1974:12). En 1571, un tercio de la población listada en Angaraes consistía en descendientes de *mitimas*. Espinoza nombra tres grupos de *mitimas* que son omitidos de los totales de la población; uno de ellos es el asentamiento de *coca camayos* de Cayambi que ya hemos discutido. Si estos grupos hubieran sido incluidos, la proporción de *mitimas* hubiera sido mayor. De todas maneras, no tenemos forma de saber si todos los nativos de Angaraes fueron contados o no. Quizás una razón más significativa para sugerir que la proporción de *mitimas* era mayor antes de la conquista Española es que algunos *mitimas* volvían a las tierras de sus ancestros en la confusión que reinó durante la conquista. Probablemente es seguro estimar los *mitimas* en Angaraes en tiempos de Guayna Capac entre un tercio y la mitad de la población total. No tengo cifras nuevas de Yamparaes; la población nativa se redujo en tres ciudades durante el período colonial y la de *mitimas* en cuatro (Calancha Lib.II, Cap.XL; 1638:519. La cifra de cinco ciudades de *mitimas* que di en 1946 está errada). Una estimación impresionista es que la proporción de *mitimas* en la población de diferentes provincias varió entre un 10% y un 80%.

Mujeres elegidas.

Así como los gobernantes Incas seleccionaban hombres jóvenes para que sirvieran como *yanaconas*, también seleccionaban mujeres jóvenes para servir como *acllas* o 'mujeres elegidas' (en Inca *Aklla*). Las mujeres eran elegidas por su belleza e incluían a las hijas de la más alta nobleza. Un resumen de las clases en las que se dividían las mujeres elegidas y las formas en que eran usadas por

el gobierno es provista en mi informe de 1946 sobre la cultura Inca (p.269), y solo necesito agregar que se dispone de mucho más detalle sobre ellas. La lista de referencias que suministré dista mucho de ser completa.

Lo que es interesante para los propósitos presentes es que algunas mujeres elegidas eran dadas como novias por el soberano Inca a hombres que él quería honrar. Santillán dice: "Él daba algunas de ellas como esposas a aquellos a quienes quería favorecer, algo que siempre hacía con aquellos que eran sus criados y yanaconas, aunque tuvieran otras esposas. Sin obtener su consentimiento ni el de sus padres, él las distribuía a cada uno como le placía, aunque los hombres a quienes se las daba no fueran nativos de sus provincias sino de otras muy diferentes en clima y en distancia"(Santillán Par.34; 1879:37-38). Polo de Ondegardo (1940:139) tiene un informe similar sobre la distribución de las mujeres elegidas como novias pero no menciona específicamente a los *yanaconas*. El informe de Santillán enfatiza lo que está implícito en muchos otros: Las mujeres elegidas otorgadas como novias eran elegidas sin referencia a su lugar de origen o al del hombre al que eran otorgadas. Si los *yanaconas* eran particularmente propicios a ser honrados con novias por parte del gobernante Inca, las familias *yanaconas* tenían un carácter particularmente cosmopolita.

Religión.

Los Incas tenían una religión estatal que imponían a sus súbditos. Ésta implicaba el culto a una jerarquía de deidades naturales que culminaba en un dios creador. El Creador era seguido en importancia por el Sol, que se suponía era el ancestro de la casa real; el Trueno; y la Madre Tierra. Algunos escritores incluyen la Luna, una deidad femenina, en este grupo principal; otros no. La Luna era supuestamente la esposa del Sol, y sus fases proveían un calendario popular para regular los asuntos cotidianos. Existe cierta evidencia de que las deidades naturales del panteón Inca ya eran objeto de culto en la zona Andina de forma extendida antes del advenimiento del poder Inca, aunque su importancia relativa no era una cuestión sobre la que hubiera un acuerdo general.

En cada capital provincial los Incas también establecieron un elaborado sistema de santuarios locales según el modelo del Cuzco (Polo de Ondegardo, Errores Cap.XV; 1585,F.16; 1872:64-65; 1940:154). Los santuarios locales en Cuzco que eran reconocidos por el estado incluían un número que eran tradicionalmente identificados con gente de las inmediaciones de Cuzco a quienes el Inca había conquistado, como los Ayarmacas, y es probable que santuarios locales preexistentes fueran aceptados hasta cierto punto en las capitales provinciales.

Ya que los Incas creían que casi todo tenía algún poder sobrenatural, era natural para ellos aceptar las deidades y objetos sagrados de la gente que conquistaban, en tanto los cultos nativos no estuvieran en conflicto con los valores religiosos de los Incas. Cuando una nueva provincia era conquistada, su principal deidad u objeto sagrado era llevado a Cuzco e instalado allí ya sea en el Templo del Sol o en un santuario especial mantenido por clérigos y asistentes suministrados por la provincia en cuestión (Polo de Ondegardo, Errores Cap.XV; 1585,F.16; 1872:17-18; 1940:183-184). Los objetos de culto provinciales eran, por supuesto, mantenidos como rehenes para la lealtad de su gente, pero eran tratados con honor mientras su gente no se revelara. Según otro informe, la gente de cada provincia traía una de sus deidades u objetos sagrados al Cuzco cada año en la época del festival de Zithuwa; permanecía en Cuzco durante un año y luego era reemplazada por otra, y la previa era regresada a su santuario de origen (Molina 1943: 46). Probablemente lo que tenemos aquí son referencias a dos disposiciones diferentes: una que implicaba la remoción permanente de la deidad principal u objeto sagrado de cada provincia al Cuzco, y la otra se trataba de visitas anuales de objetos de culto de menor importancia, los que adquirirían honor y reconocimiento por su estadía en la capital Inca.

Un número de oráculos principales en el reino Inca gozaban de considerable poder político en las regiones en las que servían en tiempos de la conquista Inca. Dos de ellos, Pachacamac en la costa y Titicaca en la sierra, recibieron un reconocimiento especial del gobierno Inca. Los detalles de las disposiciones realizadas sobre Pachacamac no están claras. En el caso de Titicaca, el santuario fue incorporado al mito de creación Inca, y Topa Inca estableció allí un gran asentamiento de *mitimas* bajo el gobierno de un nieto de Viracocha Inga. Los *mitimas* fueron traídos de todas partes a lo largo del reino, de 42 *naciones* según Ramos Gavilán, quien suministró una lista (Ramos Gavilán Lib.1,

10

Cap.XII; 1976:43). Un templo de la religión estatal Inca se estableció cerca del santuario tradicional nativo. Había 2000 *mitimas* en el asentamiento Inca, y estaban "exentos de todo tributo y servían solo para mantener los templos limpios y en buenas condiciones"(Cobo Lib.13, Cap.XVIII;1890-1895, Vol.IV60). Infero de estas palabras que los *mitimas* en el Titicaca tenían un status como el de los *yanaconas*, fueran llamados así o no (ver sobre este asentamiento Espinoza Soriano 1972a).

Otra institución religiosa que puede haber tenido un efecto unificador era el *carapocha*, una forma especialmente elaborada de sacrificio humano descrito en términos generales por Molina (1943: 69-77). Niños y niñas de alrededor de 10 años eran seleccionados y traídos desde las provincias a Cuzco para una ceremonia especial y luego distribuidos para el sacrificio a los principales santuarios del reino. Tenemos información específica sobre algunos detalles de esta institución en Recuay en una provincia de Huaylas (Hernández Príncipe 1923). Aún tan tarde como en 1622 los nombres de los *capacochas* suministrados por Recuay eran recordados por sus ayllus, y las tumbas de los que habían retornado a Recuay para el sacrificio eran conocidas y veneradas. Los lugares a donde habían sido enviados los otros también eran recordados. Así, los sacrificios de *carapochas* proveían otro tipo de red que mantenía al gran reino Inca unido.

Políticas que perpetuaban las diferencias locales.

Como se señaló en la introducción, había algunas políticas Incas que parecen haber sido diseñadas para perpetuar las diferencias locales y las tradiciones locales como también otras que podrían haber promovido la unificación cultural. A continuación se exponen algunos comentarios breves sobre estas últimas.

Cuando los Incas conquistaban un reino gobernado por una dinastía nativa, generalmente mantenían a la familia gobernante en su cargo. La familia gobernante y sus oficiales subordinados eran acomodados en la jerarquía decimal de los Incas, cuyos rangos más altos eran hereditarios. Donde no existía un gobierno organizado, los Incas crearon uno designando a los jefes prestigiosos que estaban dispuestos a servirlos en el cargo hereditario apropiado. Existe testimonio nativo directo de que los Incas aplicaron la política de creación de un gobierno organizado a los Guanacas de Perú central (Levillier 1940:19-20; comparar con Vega 1881:24). Para marcar los límites provinciales, los Incas parecen haber tratado de respetar las unidades étnicas (*naciones*) existentes, aunque los grupos pequeños fueron combinados por conveniencia administrativa, como en Collaguas (Ulloa Mogollón 1885:42-43). Los estados muy grandes, como el reino de Chimor, fueron partidos (Rowe 1948:45). Las subdivisiones del reino fueron respetadas, sin embargo, y sus familias gobernantes continuaron en los cargos.

Los asentamientos de *mitimas*, tanto los incorporados a la organización provincial como los que permanecieron fuera de ella, fueron convertidos en bloques étnicamente homogéneos -quizás 100, 200 o 1000 hombres casados con sus familias, todos de la misma *nación*- y estos bloques mantenían su identidad separada adonde fuese que fueran asentados. Los *mitimas* eran manejados de este modo por razones de seguridad, y los encargados de asentarlos debían mantener la lealtad de los nativos, aunque el motivo de su reasentamiento fuera la desconfianza en su lealtad. Naturalmente, los nativos tendían a ver a los *mitimas* como espías del gobierno. No se trataba de una disposición con probabilidades de producir un efecto de crisol de razas en lo inmediato.

Los Incas insistieron en que todos sus súbditos mantuvieran sus atuendos tradicionales, especialmente los ornamentos de la cabeza. Esta política era otra medida de seguridad, y había penalizaciones severas por cambiar de atuendo (Córdoba Mexía 1925:276).

Consecuencias.

La formación del Imperio Inca y las políticas e instituciones a través de las cuales fue gobernado fueron efectivamente la obra de solo tres gobernantes sucesivos: Pachacuti (también llamado Inga Yupangui), Topa Inga y Guayna Capac. Escribiendo en 1550-1553, Cieza de León remarcó, "El reino está lleno de indios que conocían a Topa Inga Yupangue y que lo seguían en las guerras, y que escucharon de sus padres lo que Inga Yupangue hizo en los tiempos de su reinado"

(Cieza de León, Señorío Cap.IX,1967:27, los nombres se han escrito según la crónica) . Aunque los Incas hubieran puesto más énfasis en la unificación cultural, claramente no había habido tiempo suficiente para que sus instituciones logaran un efecto profundo en esta dirección. El uso del "idioma general", sin embargo, se expandió lo suficiente como para que los españoles lo usaran como lengua franca al tratar con la población nativa.

Los invasores Españoles comenzaron a pelear entre ellos mismos incluso antes de que la resistencia Inca fuera quebrada. El resultado fueron unos 20 años de caos intermitente, al que algunos de los informantes nativos de Toledo se referían como "*la behetría de los españoles*", esto es, un tiempo durante el cual los hombres, dentro de ciertos límites, podían elegir a sus propios amos (Levillier 1940: 150,159). La administración central Inca fue barrida, dejando a sus *camayos* y *yanaconas* sin amos y sin protección. Estos *camayos* y *yanaconas* tendieron a unirse a patrones Españoles o a *curacas* que eran capaces y estaban dispuestos a usar sus servicios. Algunos permanecieron en los lotes de tierra que les habían sido asignados; otros regresaron a sus "hogares" a sus territorios ancestrales, donde era probable que hubiera tierra disponible para ellos a causa de la catastrófica baja de población que estaba teniendo lugar.

Mientras tanto, Cari, el señor de Chucuito, un poderoso *curaca* de la cuenca del lago Titicaca, se autoproclamó hijo del Sol (un título real Inca) y atacó a sus vecinos (Sitio del Cuzco 1934:121). En la costa, las gentes de Ica decidieron que eran libres y procedieron a eliminar toda influencia Inca de su estilo cerámico (Menzel 1976:243). Los Cañares, por otro lado, se convirtieron en adherentes fanáticos de los Españoles, como también, en menor grado, lo hicieron otras gentes resentidas con el gobierno Inca.

Con la retirada de la supervisión de los gobernantes Incas, el poder de los *curacas* fue controlado solamente por su responsabilidad de proveer el tributo y servicio a los *encomenderos* Españoles y a veces a algunos otros oficiales (para detalles y referencias ver Rowe 1957). Los *curacas* más poderosos aprovecharon la situación para arrogarse la mayor cantidad de prerrogativas reales de los soberanos Incas que pudieron (Polo de Ondegardo 1940:144, 1872:89, 163). Por un momento pareció que las lealtades regionales iban a triunfar y cualquier esperanza de una unidad mayor sería enterrada.

Algunos *curacas* inventaron pasados gloriosos para su gente proyectando al pasado la situación del siglo dieciseis, al tiempo de la conquista Inca. Si los Guancas no hicieron este tipo de invención por iniciativa propia, ésta está siendo realizada para ellos en el presente; Espinoza Soriano ha publicado un reclamo, que no está apoyado por las fuentes de información, de que los Guancas tenían reyes hereditarios antes de la conquista Inca (Espinoza Soriano 1972b:38).

Los Incas, mientras tanto, tenían todavía un gobierno independiente en el exilio con su centro de operaciones en Vilcabamba. Desde 1558 hasta 1571 este gobierno era encabezado por un hombre muy hábil, Titu Cusi Yupanqui. Titu Cusi mantuvo elaboradas negociaciones diplomáticas con las autoridades Españolas, mientras trataba de organizar un resurgimiento religioso y una revuelta general. Había pasado suficiente tiempo desde la conquista Española como para que mucha de la amargura de la oposición anti Inca ya se hubiera evaporado. El gobierno Español era considerablemente más opresivo de lo que había sido el gobierno Inca, y apoyar a un *curaca* en cada *encomienda* que quisiera jugar el rol de rey era una carga muy pesada de soportar además de cumplir con las demandas de los *encomenderos*. Los mismos *curacas* estaban desilusionados; no se complacían al ser tratados como lacayos y colectores de tributo cuando ellos se consideraban a si mismos como Señores por herencia de grandes distritos. Cuanto más se borró en la memoria el regimen Inca, más deseable devino. Titu Cusi encontró mucha gente interesada en su mensaje.

El 6 de Marzo de 1565, el gobernador Lope García de Castro escribió al rey de España que temía un levantamiento nativo. Había recibido un informe de que los Guancas del valle de Jauja, que se habían distinguido por su servicio leal a la corona Española, habían estado manufacturando 3000 hachas de guerra de forma secreta. Resulta evidente a partir de la correspondencia del gobernador Castro durante los 7 meses siguientes que había descubierto que la conspiración era general y la había rastreado hasta Titu Cusi. Su respuesta a ella fue designar un *corregidor de indios* en cada provincia para lograr el tipo de control sobre los *curacas* que los gobernantes Incas habían ejercido y hacer a los nativos pagar por esta medida como una forma de castigo (Levilier, 1921-1926, Vol.III:59-60, 70-71, 80-83).

El resurgimiento religioso es descrito detalladamente por Cristóbal de Molina. Se llamó el *taqui oncoy* (del Inca *taqui oncoy*, *mal de la danza*), y no fue erradicado por las autoridades religiosas Españolas hasta 7 años después de que fue descubierto (i.e. hasta que el gobierno Inca en el exilio fue destruido en 1572). Se extendió por los territorios de Chuquisaca, La Paz, Arequipa, Cuzco, Guamanga y Lima. La doctrina predicada por los líderes del movimiento implicaba el levantamiento de las deidades nativas contra el Dios Cristiano, el que haría posible una victoria militar en el nivel humano (Molina 1943:78-82. Para el movimiento de 1565 comparar Hemming 1970: 305-307, 310, y referencias en las pp.592-593).

El movimiento de inspiración Inca de 1565 y la designación de los *corregidores de indios* españoles marcaron el comienzo del fin del regionalismo de los *curacas*. Al Gobernador Castro lo sucedió el Virrey Francisco de Toledo, quien organizó una administración Española uniforme y firme. El último portavoz del viejo orden de *curacas* del período colonial temprano fue Felipe Guaman Poma de Ayala, un sobreviviente de la era de Toledo cuyo monumental alegato para el retorno de la autoridad y el privilegio de los *curacas* fue terminado en 1615 (Guaman Poma 1936).

Guaman Poma estaba en parte protestando contra el nuevo orden impuesto por Castro y Toledo, el que en efecto retrajo a los *curacas* a la misma posición en la administración que habían ocupado bajo los Incas. La población nativa era tratada cada vez más como una fuente homogénea de mano de obra; solo los Cañares obtuvieron ciertos privilegios como recompensa por su lealtad fanática a la causa Española. Esta situación creó nuevas presiones para la unidad cultural, las que en algunos aspectos se hicieron sentir a través de lo que había sobrevivido de las instituciones Incas.

El uso del "idioma general" Inca era tan conveniente que fue adoptado tanto por los administradores seculares como por los clérigos Españoles designados para enseñarles la Cristiandad a los nativos. Hasta fue introducido por los Españoles en áreas donde los Incas nunca habían gobernado, como Sibundoy en el sur de Colombia y Santiago del Estero en Argentina. El Español era usado principalmente en áreas como la costa donde la baja de población había sido particularmente devastadora.

Ulteriores desplazamientos de población habían ocurrido en las guerras que siguieron a la invasión Española, y por lo general Toledo asentó a la gente donde la encontró, ya sea que fueran *mitimas* o refugiados de guerra. Los Españoles habían desarrollado un programa de mano de obra forzosa con salarios inadecuados, que era una distorsión de las levas de mano de obra a que estaban sujetos los *suyu runa* bajo el régimen Inca. En la práctica Inca, los miembros de cada *pachaca* sujetos a las levas asumían este servicio por turnos (del Inca *mit'a*), y el programa Español de mano de obra forzosa, que era asignado de la misma manera, fue en consecuencia denominado *mita*. Toledo sistematizó el servicio de *mita* de una forma tal que se convirtió en uno de los aspectos más opresivos del régimen Español en Perú. Los esfuerzos por escapar a la *mita* y a otras exacciones llevaron a muchos nativos a abandonar sus tierras y buscar trabajo en otras provincias, donde eran considerados *forasteros*, sin estar sujetos a las mismas exacciones que los *originarios*. En los siglos dieciseis y diecisiete, este movimiento se dio a gran escala, produciendo ulteriores mezclas significativas de población y el consecuente debilitamiento de las lealtades locales (Rowe 1957:esp. pp. 175, 180).

La religión nativa fue llevada a la clandestinidad por la persecución Española, y este proceso también tuvo un efecto unificador. Los Españoles tuvieron bastante éxito en destruir los santuarios que tenían gran importancia regional, o en reemplazarlos por los Cristianos, como reemplazaron al de Titicaca por el de Copacabana. Lo que quedó de la religión local era esencialmente un núcleo de ideas y rituales que era en gran medida mucho más antiguo que los Incas, pero que éstos habían respetado e incorporado a sus propias prácticas.

Ante un resentimiento creciente contra los Españoles y una declinación de las lealtades locales, la tradición Inca emergió como el símbolo obvio compartido por la gente nativa, que marcaba su común diferencia con los Españoles y representaba su oposición a la dominación extranjera. Irónicamente, fueron las políticas Españolas tanto como las Incas las que dieron a la gente del reino un sentido de identidad nacional Inca y un grado de unificación cultural en la tradición nativa que estamos tan solo comenzando a apreciar.

Agradecimiento

Este estudio le debe mucho al estímulo intelectual que me significaron las discusiones sobre problemas históricos Incas con Catherine J. Julien. Su propia investigación sobre administración provincial Inca ha ayudado a que mantenga mi interés en la materia. Ella me llamó la atención, cuando fue necesario, sobre las serias debilidades en mis argumentos y planteó problemas relacionados con los *camayos* y los *mitimas*, que me obligaron a investigar mas sobre estas instituciones. Las soluciones presentadas aquí son mías, y me hago responsable de ellas; pero si los problemas no hubieran sido reconocidos, las soluciones nunca hubieran sido buscadas.

Notas

1. Para los trabajos publicados en los siglos dieciseis y diecisiete que están divididos en capítulos o párrafos, se utiliza un sistema doble de cita. Este permite al lector que solo tiene acceso a una edición distinta de la citada localizar el pasaje en cuestión.

2. En esta discusión, las palabras Incas son por lo general brindadas en su forma ortográfica más común del Español del siglo dieciseis. Cuando se da una palabra con la ortografía Inca, se indica como Inca. La ortografía Inca que se utiliza es la aprobada por el III Congreso Indigenista Interamericano (La Paz 1954).

14