

estudios
bolivianos

4

HISTORIA

Depósito legal: 4-3-1256-97

Edición Instituto de Estudios Bolivianos

Diagramación: Héctor Ríos Luna

Impresión: Imprenta de la Facultad de Humanidades y
 Ciencias de la Educación de la UMSA

Diseño de Portada: Gonzalo Paz

índice

	Pág.
Presentación	3
Cacicazgo Aymara de Pakaxa <i>Roberto Choque Canqui</i>	5
Otro representante de la marginalidad criolla, el cronista Arzans <i>Patricia Alegría Uría</i>	77
Años de ambigüedad: propuestas y límites de la política y legislación de tierras durante la consolación republicana (Umasuyu y Paria, 1825-1939) <i>Raúl Calderón Jemio</i>	93
La vida cotidiana en las comunidades aymaras. Ejercicios metodológico comparativo en fuentes antropológicas e históricas: trabajo de campo y expedientes judiciales <i>María Luisa Soux</i>	125
Penalidad y modernidad: evolución del sistema punitivo en Bolivia (fines del siglo XIX - principios del XX) <i>Eugenia Bridikhina</i>	163

presentación

Las investigaciones de los últimos años han abordado los hechos históricos desde nuevas perspectivas. La historiografía tradicional se centró generalmente en ver la historia desde lo oficial: el Estado y sus múltiples manifestaciones, las clases dirigentes y la élite, la economía tradicional de exportación, la cultura occidental.

Los motivos que llevaban a realizar este tipo de historia tenían que ver con la ideología, pero también con un mayor acceso a las fuentes; por lo general, es el Estado y “lo oficial” el que genera la mayor parte de las fuentes históricas.

Desde hace varios años, sin embargo, se ha visto que para entender nuestra historia es necesario acercarse a otro tipo de fuentes o, a leer con una otra visión las fuentes oficiales. Se busca huellas para entender la vida y la visión de otros grupos sociales que no pertenecían al círculo oficial o estatal, se trata de entender las posturas, estrategias y formas de vida de la mayoría, de esos grupos marginados que no eran letrados ni ciudadanos y que, por lo tanto, se hallaban fuera de la “historia oficial”. Por otro lado, este estudio se ha centrado también en ver espacios específicos, hablemos de lo local y lo particular, como escenarios donde la vida cotidiana del hombre común se desarrolla.

Los cinco trabajos de investigación que forman parte de este número de Estudios Bolivianos, abarcan esta problemática desde distintas perspectivas y en diversos momentos de nuestra historia.

El trabajo de Roberto Choque Canqui: *Cacicazgo aymara de Pacaxa* analiza la organización espacial y social de Pacaxa desde la época de los señores regionales, su transformación luego de la conquista española, hasta el siglo XVIII. A través de la figura de sus autoridades o caciques realiza una exhaustiva investigación sobre este señorío altiplánico.

Patricia Alegría, en su artículo *Otro representante de la marginalidad criolla, el cronista Arzans*, nos remite a otro tiempo y espacio para mostrarnos otra cara de la marginalidad: la de los criollos en la Villa Imperial de Potosí. A través de la visión de Arzans en su obra *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Arzans nos muestra la visión y búsquedas del español nacido en América, el cual, debido a su condición, fue marginado de cargos y beneficios propios de los españoles.

En *Años de ambigüedad: propuestas y límites de la política y legislación de tierras durante la consolidación republicana (Umasuyu y Paria 1825-1839)*, Raúl Calderón Jemio nos lleva al análisis de la interacción del Estado republicano en formación con las comunidades indígenas. A través de este trabajo se ve el difícil establecimiento de un nuevo Estado y los mecanismos de acomodo para establecer nuevas relaciones de poder en momentos en que han desaparecido las repúblicas de españoles y de indígenas, base de la organización social colonial.

Abarcando el mismo espacio y la época del trabajo anterior, y comparando con la actualidad, el artículo de Marfa Luisa Soux: *La vida cotidiana en las comunidades aymaras. Ejercicio metodológico comparativo en fuentes antropológicas e históricas: trabajo de campo y expedientes judiciales*, aborda, desde la perspectiva metodológica, las posibilidades y límites de dos tipos de fuentes: los expedientes judiciales y el trabajo de campo, para estudiar la vida cotidiana de los aymaras, analizadas desde el ciclo de vida: nacimiento, niñez, madurez, ancianidad y muerte.

Finalmente, con la investigación de Eugenia Bridikhina *Penalidad y modernidad: evolución del sistema punitivo en Bolivia (fines del siglo XIX - principios del XX)*, nos acercamos al siglo XX para conocer a otro grupo marginal: el de los habitantes de las cárceles y penales. Tomando en cuenta el pensamiento que se gestó durante el siglo XIX sobre el concepto de penalidad y ligando este a las condiciones específicas de la Bolivia liberal, se logra un cuadro de la situación de los condenados a prisión, dobles marginados por indígenas y por presidiarios.

Quisiera agradecer en esta oportunidad el constante apoyo recibido por las autoridades facultativas, en la persona de Florencia Ballivián de Romero, así como al Sr. Héctor Ríos quien, con toda la paciencia realizó el diagramado de este nuevo número de Estudios Bolivianos.

La Paz, septiembre de 1997

Lic. María Luisa Soux
DIRECTORA a.i.
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

cacicazgo aymara de pakaxa

ROBERTO CHOQUE CANQUI

INTRODUCCION

Este estudio trata de penetrar al conocimiento del señorío Pakaxa prehispánico y su conversión en una provincia colonial¹. Para comprender mejor ese conocimiento se procura reflejar el proceso histórico sin una pretensión de limitar su estudio al cacicazgo en sentido estricto sino, en torno a ello, explicar y analizar la realidad social, económica y política de los pakaxas. Metodológicamente este estudio se orienta a través del estudio del cacicazgo a reflejar los referidos ejes temáticos que han girado en torno al desempeño de los caciques durante el coloniaje en el cumplimiento de sus obligaciones.

Muchos estudiosos de temas andinos se han ocupado de los kurakas o caciques referentes a sus intereses económicos, sociales y políticos. Sin embargo, es necesario profundizar sobre los aspectos relacionados a las relaciones de explotación y dominación colonial, de acuerdo a las diferencias regionales y la actitud de los indios de cada comunidad, no solamente en lo que respecta al comportamiento de los propios caciques sino también con relación a la población tributaria y sus implicaciones al interior de las comunidades.

¹ Este trabajo es solamente una parte de la obra que se está elaborando.

El estudio de los caciques de la provincia de Pacajes nos permite conocer no solamente su realidad social y económica sino también sus relaciones con los jilaqatas de los ayllus que componen la marka porque, al igual que los demás del mundo andino, las relaciones de explotación y dominación estaban estructuradas a través de la institución del cacicazgo. Así la política del control social indígena afectaba las estructuras de poder cacical por las presiones de las autoridades coloniales mediante los mecanismos de exigencias al cacique en el cumplimiento de sus obligaciones, con la cobranza del tributo y el reclutamiento de mitayos para la explotación de las minas de Potosí y otras minas de menor importancia y los obrajes de La Paz. También es obvio que todos los caciques de la provincia de Pacajes estaban obligados a coadyuvar a la obra de la evangelización de los indios, principalmente con la construcción de templos, además de hospitales u hospedajes. Sus obligaciones sin duda eran el cobro de diezmos, veintenas, etc.

De todas maneras, a pesar de las presiones del régimen de la encomienda y de los corregimientos, el sistema colonial en cierta medida permitía a los caciques el privilegio de poseer haciendas, casas, tierras, minas y ganados. Tenían acceso a la mano de obra indígena de tipo servil, incluso a la mano de obra esclava para sus servicios domésticos. También tenían el privilegio de educarse en las escuelas y colegios de caciques administrados por los jesuitas. Indudablemente, casi todos los caciques continuaban practicando el principio de reciprocidad entre ellos y con sus súbditos indígenas. Además de las actividades agrícolas, algunos caciques se dedicaron al comercio, especialmente a la comercialización de algunos productos como ser el vino y la coca.

El parentesco entre los caciques dependía mucho de sus relaciones económicas y políticas. Las relaciones de parentesco de las familias cacicales estaban vinculadas estrechamente a los intereses del cacicazgo. En este sentido, las uniones familiares y sus relaciones de parentesco se orientaban de acuerdo a las líneas paterna y materna, además de cuidar el tronco familiar y sus ramas correspondientes. Lo interesante es que en las postrimerías del siglo XVIII, los caciques de la provincia de Pacajes buscaron el emparentamiento intercacical a través de matrimonios de sus hijos de diferentes comunidades como queriendo extender su dominio a varias comunidades de una región. Esta forma de relaciones de parentesco indudablemente se orientaba hacia la formación de una clase social cacical de tipo interfamiliar.

En cuanto a las relaciones socio-culturales de los caciques de la provincia de Pacajes, podemos afirmar que en cierta medida se practicaba el dualismo cultural: una propia y la otra como una forma de superposición socio-cultural. De manera que casi toda la estructura social, económica y política estaba sometida al sistema colonial, ya sea desde el exterior y al interior de las propias comunidades. La vida cotidiana de los caciques de la provincia de Pacajes, a diferencia de los indios de la comunidad, estaba fuertemente influida por la cultura de los españoles, indudablemente por el constante contacto con las autoridades y la sociedad criolla. Hay que ver cómo casi todos los caciques de la provincia de Pacajes tenían su segunda residencia en las ciudades, especialmente en la ciudad de La Paz. La vestimenta masculina en su totalidad era europea y entre tanto la mujer podía continuar con una parte de vestir andina. Desde luego, las prácticas rituales familiares han debido ser con mucha fuerza andina. Sin embargo, se resaltaba los ritos cristianos en forma pública y abierta.

I. ANTECEDENTES PREHISPANICOS

I. 1. Los señoríos aymaras

Para hablar de los señoríos aymaras, necesariamente debemos remontarnos al período anterior al proceso de la formación y dominación del Estado inka. Esto supone obviamente conocer los diferentes señoríos de habla aymara.

Carlos Ponce Sanginés en 1980 escribe que el estado Tiwanaku Imperial hacia el siglo XIII había llegado a su decadencia “por causas todavía no elucidadas, descartándose la hipótesis de un cataclismo porque no hay ninguna huella del mismo, ni tampoco por conquista de un pueblo ajeno del que no se exhuma rastro”. Entonces, ¿cuál sería el factor determinante de su decadencia? El mismo responde indicando que su decadencia imperial quizás se debe a una posible disgregación política “asociada a una etapa de malas cosechas y agotamiento de los depósitos estatales”, ocasionando la ruptura del nexo de unión que existía entre sus miembros (Ponce Sanginés 1980: 40). Como resultado de esta situación, surgió la división del imperio en varios señoríos de habla aymara: **jaqi aru** (Bertonio 1612/1984). Desde luego, esto supone que los habitantes de Tiwanaku probablemente eran hablantes del idioma pukina, quienes después de un proceso de desarrollo socio-político habrían entrado a una etapa de luchas internas por lograr el control de uno o varios señoríos. De acuerdo a las referencias arqueológicas del período Intermedio Tardío sabemos la existencia del movimiento de nuevos grupos humanos en el período Tiwanaku Imperial o expansivo y la etnohistoria puede confirmar este hecho. Los trabajos arqueológicos de Bennet son importantes para explicar este aspecto, referidos al período **Chullpa**; se ubica precisamente entre el período Tiwanaku decadente y el desarrollo Inka (Portugal Ortiz 1986). Para otros autores la ubicación sería entre post-Tiwanaku e Inka (Pärssinen y Sagámaga 1993). Desde la perspectiva etnohistórica, los llamados “reinos aymaras” que aparecen hacia 1.200 D. C., prácticamente en el Período Intermedio Tardío dieron fin “a la hegemonía imperial del Horizonte Medio”, con ello la desaparición del Imperio Tiwanaku-Wari (Gisbert, Arze y Cajías 1987: 134). De acuerdo a los datos proporcionados por los

cronistas sobre el movimiento de grupos aymaras desde el Sur Andino (Copiapó y Coquimbo) hacia el lago Titicaca o Chukuito y luego llegando al norte del Perú (Ibid. 134-136). Sin duda esta operación se realizaba dentro del antiguo espacio cultural de Tiwanaku expansivo. Por consiguiente, los grupos aymaras migrantes no eran extraños al mundo andino, sino que indudablemente promovían las nuevas formas de organización socio-política en base al ayllu y la marka. Es indudable, los aymaras en las diferentes oleadas de su desplazamiento hacia el norte habrían destruido algunos pueblos originarios, estableciendo “nuevas poblaciones” con su gente. Por este motivo, los aymaras además son acusados de destructores de la metrópoli de Tiwanaku. Es probable que, desde la perspectiva lingüística, los habitantes de Tiwanaku habrían sido hablantes del idioma pukina y no aymara. Esta hipótesis actualmente parece tener más fuerza entre los estudiosos de etnohistoria y lingüística andina para sostener que los señoríos aymaras no pertenecían a la cultura Tiwanaku, sino quizás ajenos a ella.

Los señoríos aymaras más representativos, según los estudiosos de temas andinos (Murra y Lumbreras) son los siguientes: **Qulla** situado en el Noroeste del lago Titicaca, **Lupaqa** hacia el Occidente; **Pakaxa**, **Karanka** y **Lipi** hacia el Sur. También mencionamos a los **Qhana** y **Qanchi** que vivían en el Norte del lago y los **Qullawa** y **Urwina** hacia el Occidente, pero Lumbreras afirma que “sobre ellos hay muy poca información y aún quizá solo fueron pequeños señoríos o parcialidades dependientes de otros” (Lumbreras 1979: 163 y 165). Igualmente cabe mencionar a los **Charka** hacia el Sur, **Qhara Qhara** al Norte de Potosí y **Chicha** al Sur de este señorío. Los referidos señoríos aymaras que pertenecen a una gran expansión militar, de acuerdo a los tipos de cerámica estudiados por el arqueólogo Ibarra Grasso serían los directos continuadores “del imperio que se formó en la época de Tiwanaku Expansivo” (Ibarra Grasso 1967: 500 y 1978: 508).

I. 2. Pacha: Urqu-Uma

El espacio aymara, según Bertonio, sería **Pacha** (que significa: tiempo-espacio-tierra), con el lago Titicaca en su centro (**taypi**), está conformado por dos **suyus** mayores denominados **Urqusuyu** y **Umasuyu**, los cuales antes de la expansión incaica estaban poblados por diferentes señoríos aymaras de una misma tradición cultural, organización social, económica y política y con un idioma común. Según Capoche, los señoríos aymaras espacialmente se distribuían de la siguiente manera:

<u>Urqusuyu</u>	<u>Umasuyu</u>
Qanchi	Qanchi
Qhana	Qhana
Qulla	Qulla
Lupaqa	
Pakaxa	Pakaxa
Karanka	Sora
Killaka	Charka
Qharaqhara	Chui
	Chicha

De acuerdo a este cuadro, se observa que hubieron señoríos integrados solamente por Urqusuyu, o por Umasuyu, y los otros compartían ambos espacios duales a su vez compuestos por *aläsaya* (parte arriba) y *masäsaya* (parte baja). Los de Urqusuyu, simbolizado con lo masculino (*urqu*=varón), habitaban en la parte serrana del altiplano, soportando todos los rigores del frío cordillerano de los Andes y la sequedad constante hacia la costa del océano Pacífico, pero la parte de la puna estaba o está destinada a la crianza del ganado camélido. Y mientras los de Umasuyu, simbolizado con lo femenino (*uma*=agua o mujer), habitaban en la parte oriental de las “riberas de las aguas” del Titiqaqa y las zonas llamadas mesotérmicas dotadas de una variedad de ambientes o nichos ecológicos, destinadas a la producción de la papa, del maíz y la coca. Sin duda el espacio dual aymara (Urqusuyu-Umasuyu), está representado por las características fisiográficas del escenario andino, orientado hacia a una “división ecológica puna/valle, a lo largo del eje N-O/S-E” (Bouysson-Cassagne 1987: 210 y Barragán 1982: 3). Pero de acuerdo al orden cósmico andino, entenderíamos que su función lógica se cumple como una complementariedad entre sí las partes mayores (*urqu* y *uma*) y las partes menores *alä* (*hanan*) y *mä* (*hurin*); cuya unidad espacial se manifiesta a través del

suyu (sitio, zona o región). Esto además nos indica que había una permanente interacción entre el hombre y el espacio (la sociedad y lo geográfico-ecológico): **JAQI<->PACHA**. Su función dual que es la acción de oposición de equilibrio como nos sugiere Bouysse-Cassagne, se manifiesta a través de los ritos y las ceremonias, en las comunidades andinas que conservan sus tradiciones, demostrando como una acción de complementariedad o solidaridad con los espacios (anansaya-urinsaya) y las divinidades tutelares (apu o achachila-pachamama).

Por otra parte, sin dar importancia a la cuestión espacial, tenemos el criterio de Waldemar Espinosa Soriano sobre la formación de grupos qullas y aymaras. De modo que, según él en la parte Sur del Imperio inkaico hubo algo más de veinte grupos étnicos, y considera que “a veces cada grupo llegó a constituirse en un solo reino, pero en otras cada grupo dio lugar a la formación de varios grupos autóctonos” (Espinosa Soriano 1972: 148). En este sentido, los qullas y aymaras constituyen dos grandes grupos diferentes, pero con la misma lengua (aymara). Desde luego, de acuerdo a las relaciones de kuraka o mallku de Charcas (1582, de Miranda (1583) y de Capoche (1585) se puede conocer -dice el autor- “cuáles fueron los reinos collas y cuáles los aymaras”. Entonces para comprender mejor esta división, elabora un cuadro de estos grupos de la siguiente manera:

<u>Reinos qullas</u>	<u>Reinos aymaras</u>
Jatunqulla	Pakaxa
Qhana	Lupaqa
Qanchi	Llakxa
Qullawa	Karakara
Chumpipila	Killaka
Wawana	Asanaki
Karuma	Karanka
Tarata	Lipi
	Karawuku

Pero los **Uru** no han logrado constituir un reino, indudablemente, por razones obvias de la dominación de los aymaras aunque fueron agrupados en diferentes ayllus dispersos; por ser una minoría, han sido adscritos al reino aymara o qulla. Lo mismo ocurrió con los **urukillas** y **uchusumas**. En ese sentido, los **qullas**, **aymaras** y **urus**, han sido considerados como “grupos étnicos diferentes”, pero esta aseveración puede ser forzada y acomodadiza, y entonces hay que seguir dilucidando con nuevos aportes de la investigación. En cuanto al uso del término “reino” (de influencia europea) es discutible porque, además, algunos señoríos que aparecen en el cuadro quizás no lo son, sino apenas llegan a la categoría de poblaciones dependientes.

Según Lumbreras, los cronistas que se interesaron sobre el Perú hablan de muchos grupos que existían antes de la invasión hispana, pero en cuanto a los habitantes de **jaqi aru** (aymara) “se ocupan principalmente de dos”: los **Qulla** y los **Lupaqa**, y ocasionalmente de una tercera, los **Pakaxa** (Lumbreras 1979: 163). Así, Cieza de León habla de los **Qanchi**, **Qhana**, **Qulla**, **Charka**, **Karanka**, **Qharaqhara**, **Chicha** y **Killaka**, pero no conoce o identifica a los **Lupaqa** y **Pakaxa**, los demás serían pequeños señoríos tal vez dependientes de aquellos (Murra 1975, mapa anexo). Mientras para Lumbreras, los reinos aymaras serían tres: **Qulla**, **Lupaqa** y **Pakaxa**; aunque **Umasuyu**, según el mismo autor, podía ser considerado como otro reino, pero éste como sabemos más bien formaba una de las partes mayores del espacio aymara. Los habitantes de esta parcialidad (región de La Paz-Pakaxa) además del aymara hablaban **pukina**, y en **Qamata**, **Pauqarqulla**, **Karawuku**, **Janq’ulaymi** y **Amwaná** se advertía la comunicación en tres lenguas: aymara, **qhichwa** y **pukina** (Torero 1972: 57 y Bouysse-Cassagne 1975: 316). Sin embargo, caracterizar a los señoríos aymaras con el término **reino** no es convincente por no saberse si su sistema de gobierno si era o no tipo monárquico al estilo europeo. Aunque Ibarra Grasso habla de un reino **Qulla** en general pero sin elevar a los otros señoríos a esa categoría. Para el arqueólogo Ponce Sanginés “la adjudicación del rótulo de reinos a los señoríos aymaras es la figura que se muestra inexacta porque no habrían tenido monarquías en lo político” (Ponce Sanginés 1980: 40). Esa observación nos parece bastante loable, aunque la crítica no debe limitarse a la cuestión política, sino que hay que analizar el horizonte mental de los conquistadores (Manrique 1993) con que juzgaron las cosas como el sistema de organización socio-cultural y socio-política del nuevo mundo, porque los señoríos post-Tiwanaku tuvieran sus propias estructuras que no son siempre fácil comparables con las formas monárquicas europeas ni con los inkas que trataron de centralizar las

instituciones existentes bajo el poder centralizado en el Cusco aunque respetando sus peculiaridades locales (Wachtel 1976: 96). Esto quiere decir que los diferentes señoríos de habla **jaqi aru** tenían su propio sistema de estructurar sus organizaciones políticas, culturales, sociales y económicas. Cada gobierno o señorío aymara de acuerdo a su capacidad de poder político y económico podía controlar la mayor o menor jurisdicción territorial, englobando el mayor o menor número de poblaciones o *ayllus*, como hemos de señalar en otra parte de este trabajo.

Ahora veamos la región de **Qullaw** (Collao), considerada como “la gran comarca” de los *qullas*. Según Cieza de León, esta región comienza “desde Ayaviri” llegando hasta **Q’araqullu** (cerca a Oruro); cuyos límites al Oriente eran “las montañas de los Andes”, al Occidente las cabeceras “de las tierras nevadas y las vertientes de ellas, que van a parar a la mar del Sur” (Cieza de León 1552/1973: 225). Cuneo Vidal, sin duda apoyándose en Cieza de León, sostiene que “la parcialidad del Collasuyo de los incas comprendió el Collao propiamente dicho, de Ayaviri al Sur, los territorios situados a orillas del lago Titicaca y aquella sección del Departamento de La Paz que fenece entre Panduro y Caracollo, y hacia el Occidente los territorios de Arequipa, Moquegua, Tacna, Arica y Tarapacá hasta el margen septentrional del río Loa” (Cit. por Feyles 1965: 24 y 25). Según Ramírez, los españoles impropriamente llamaban **Qullaw** a “todo lo que hay desde el Cuzco a Potosí, que se incluye el Collao, Provincia de Chucuito, Rupacas/Lupaqa?/, Pacajes y Carangas...” (Ramírez 1597/1905: 293). Durante el reinado de Felipe II, para delimitar entre las Audiencias de los Reyes y Charcas, en 1575, se basó en las antiguas delimitaciones inkaicas entre el Cusco y **Qullaw**, en estos términos:

“... y limites de la dicha nuestra Audiencia de los Charcas declarando como declaramos que el dicho Collao hazia la dicha ciudad de la Plata comience desde el pueblo de Ayabire que es de la encomienda de Juan de Pancorbo por el camino de **Urcosuyo** y desde el pueblo de Asillo que es de la encomienda de Gerónimo Costilla por el camino de **Omasuyo** y por el camino de Arequipa desde Atuncama que es de la encomienda de Don Carlos Inga hazia la parte de los Charcas y ansi mismo ha de ser y estar en el distrito de la dicha Audiencia de los Charcas la provincia de Sangabana y toda la provincia de Carabaya inclusive”¹.

1 Colección de documentos que apoyan el alegato de Bolivia en el juicio arbitral con la República del Perú. Tomo Primero. Buenos Aires, 1906.

Sin duda el Qullaw, antiguamente estaba gobernado por un rey llamado Jawilla, quien fue “señor desde Vilcanota” hasta Chile, lo cual quiere decir que estaban sujetos a su gobierno varias comunidades de ayllus. Asimismo los señores Tocaicapac y Pinancapac gobernaban antes de los inkas “desde Vilcanota hasta los Angares”, “y tuvieron por capitán a un señor llamado Choquechuma” (Bouysson-Cassagne 1980, nota 1: 239). En este caso, los reinos agrupados en dos grupos (Qulla y Aymara) por Espinoza Soriano no concuerda con las referencias que nos da Cieza de León sobre los reinos qullas. Por otra parte, la región Qulla estaba más o menos cubierta por la lengua pukina, lo cual supone que el gran señorío Qullaw sería pre-aymara (Bouysson-Cassagne 1988: 54). Sin embargo, indudablemente durante el período el post-Tiwanaku e Inka, en la región Qullaw-Lupaqa se hablaba aymara, pukina, uru y en algunos sectores hasta quechua (Espinoza Soriano 1991: 52).

De todos modos, de acuerdo a las referencias anotadas arriba, es muy difícil precisar una delimitación exacta del espacio que comprendía todo el Qullaw. Pero durante la formación del Tawantinsuyu, el Qullaw integraba el Qullasuyu constituido por varios señoríos aymaras; formando de esta una nueva unidad política sujeto al poder del Inka.

Seguidamente veamos algunos recursos económicos que poseía el espacio Qullaw por tener toda su “tierra llana” con suficientes “pastos para criar” toda clase “de ganados mayores y menores” aclimatados en el Altiplano. Vale decir Qullaw como escenario de la domesticación de la llama y la alpaca, además de habitat de la vicuña, con el correr del tiempo se había convertido un espacio importante para una considerable reproducción del ganado camélido andino. Entre Wiyacha y Chukuitu, a fines del siglo XVI, había millares de llamas utilizadas para el transporte del vino desde Arequipa hasta Potosí². Hasta 1665, además del incremento de la crianza de muchas cabezas de ganado de Castilla (ovejas), aún se criaba cantidad de llamas para los trajines comerciales, asimismo para mantener con su carne a todas las comunidades del Qullaw y sus fibras servían especialmente “para los obrajes y ropas de los indios”. Además de esas dos clases de animales, la crianza del ganado vacuno también era importante porque de su carne se preparaba “las cecinas y charques” (Mendoza 1665/1976: 36). Por otra parte, hay que tomar en cuenta que en todo el Qullaw surcaban “grandes y caudalosos ríos navegables”, porque durante

2 ALP, RE. 1592-94, leg. 8, fs. 1080-1100. “Cuenta que se toma a Manuel de Fonseca de lo que entró en su poder así de principal como de ganancias y procedido de los fletes del viaje de la coca y del vino y de la compañía que en ello tuvo con el señor Vasco de Contreras”.

las épocas de lluvias todas las vertientes de las sierras y cordilleras de su distrito tenían el mayor volumen de aguas que entraban “todos en la gran laguna llamada Chucuito” o Titiqaqa (Ibid. 36), aunque las aguas de este lago son “gruesas ni bien dulces ni del todo salobres”. En la parte media del lago (parcialidad de UMASUYU) “hay algunas islas grandes y pequeñas”, en las cuales se criaba mucha cantidad de ganado por tener “buenos pastos y salitrales. Seguramente toda la gente lacustre del Titiqaqa tenía acceso a las pesquerías en las riberas del lago, porque se criaban “tres especies de pescados”, como ser: bogas, suches y caraches. En las riberas del pueblo de Waychu, por ejemplo, se cogían “algunos pejerreyes pequeños”. A pesar de que el Qullaw “es toda tierra destemplada”, es decir donde predominan fuertes fríos y “aires de las cordilleras de nieves”, de modo que no existen arboledas sino en algunos abrigados solamente crecen “quenuales, quisuales y la tola” (que es la leña que se usa como combustible), pero se cultiva una considerable variedad de papas, la kinwa (jupha) y qañawa para la alimentación del hombre andino (Ibid. 36 y 37). Es decir el principal sustento alimentario fue la papa, su deshidratación permitía convertirla en chuño o tunta para su mejor conservación. Muchos españoles se enriquecieron con la venta de chuño en las minas de Potosí. Además de la papa, hubo otro tubérculo que es la oca y el cereal conocido como la kinwa; aunque no producían el maíz en el pleno altiplano por su clima desfavorable, pero podían “traer cargas de maíz, coca y frutas de todo género, y cantidad de miel” de las zonas templadas o yungas (Cieza de León 1973: 225 y 226). Ya está demostrado que casi todas las comunidades de ayllus del Qullaw tenían sus tierras en diferentes pisos tanto hacia la costa como hacia los valles de las tierras bajas del oriente.

I. 3. Origen de los Pakaxa

La historia de los Pakaxa se remonta al período de Tiwanaku imperial (Ponce Sanginés 1980: 40), es decir al período llamado expansivo. En esta etapa del proceso de la cultura Tiwanaku, según Ibarra Grasso, se percibe en forma homogénea “una sola cultura básica general, pero dividida en numerosos Estados independientes en lo político y a menudo en guerra entre sí” (Ibarra Grasso 1978: 496-497). Como efecto del surgimiento de Estados regionales (señoríos aymaras) en el espacio cultural Tiwanaku, aparecieron los diferentes señoríos aymaras, unos dominantes y otros dependientes, pero con una sola raíz cultural.

La existencia de los señoríos aymaras y las guerras por el dominio local y regional y la expansión de algunos de ellos, incluso se puede demostrar a través de los restos arqueológicos (construcciones de pukaras o chullpas), cronistas y documentos coloniales. Max Portugal, siguiendo a Ibarra Grasso, sustenta que previamente existen “las referencias de algunos viajeros del siglo XIX” sobre “algunos restos de la arquitectura funeraria” y también hay “los informes” sobre ello en los pioneros de la arqueología de la segunda década del presente siglo como Arturo Posnansky, quien habla sobre la existencia de las Paasas (casas-chullpas), pues la región donde se encuentran estas construcciones están “situadas entre el río Mauri y Desaguadero”. Hay varias paasas, por sus nombres se puede mencionar como Jach'a Paasa (gran Paasa), Taypi Paasa (Paasa del medio) y Cuntur Paasa (Paas del cóndor). Las paasas por su estructura estratégica natural han sido adoptadas como pukaras (fortalezas) y “eran inexpugnables en su tiempo” (Posnansky 1920: T. I. 57). Además, Max Portugal nos muestra algunos sitios arqueológicos importantes; así el sitio Capilla Otokoti-Tumbas “es un cerro (4.602 m.s.n.m.) que se extiende de una estructura de tumbas sumamente raras”. Este sitio es el caso de un “emplazamiento de pueblos que integraban” como una unidad étnica de Pakaxa, “presentando al estilo sin intromisión del Inca-Pacaje” (Portugal Ortiz 1968, mimeo). Existen otros sitios arqueológicos donde hay muestras de construcciones de casas-tumbas, cuyas características serían de ocupación militar (fortalezas), especialmente los chullpares.

La otra parte de las piezas arqueológicas corresponde a la cerámica que caracteriza quizá mejor a la identidad cultural pakaxa, aunque pueda haber alguna confusión con la ocupación inkaica. Según Ibarra Grasso la cerámica que corresponde al período de Tiwanaku expansivo (1100 y 1400), se caracteriza por sus colores más comunes son generalmente “una serie de pequeños dibujos en negro sobre un fondo rojizo bien pulido”. Este tipo de cerámica está relacionado con las tumbas-chullpas construidas de adobe existentes en el Sur de La Paz y Oruro, este parece corresponder a los Pakaxa. También existen variantes de este tipo de cerámica en Puno (Ibarra Grasso 1978: 503-508). Pero Max Portugal lo considera como una cerámica “por variante negro en rojo” que es “la característica de la región de Pakaxa”. Su afirmación se basa en sus últimas indagaciones arqueológicas sobre “la existencia de diversas culturas” en esa región y al haber encontrado muchas piezas de cerámica de este tipo que para él constituye la “unidad cerámica” de Pakaxa (Portugal Ortiz 1986, mimeo).

También es necesario estudiar el origen de los aymaras en general y su dominio sobre los demás a través de los cronistas y documentos coloniales para explicarnos mejor el proceso histórico pre-inkaico, es decir a partir de la decadencia de Tiwanaku. Pedro Cieza de León (uno de los cronistas más importantes del mundo andino) sostiene que los moradores de las provincias de la región aymara antes de los inkas vivían en forma desordenada en cuevas y peñascos, de donde salían a pelear con los demás, indudablemente por el uso de las tierras del cultivo y por otros motivos, algunos de ellos, para defenderse de sus enemigos, han construido en el alto de los cerros sus pukaras y allí practicaban los sacrificios humanos y animales a sus wak'as. En esas circunstancias en Jatunquillaw aparece un señor llamado Zapana, quien sometió a su dominio a mucha gente de la provincia del Qullaw. Y por otra parte, Kari (otro señor poderoso) que vino del valle de Coquimbo llegó a Chukuitu y en donde estableció "algunas nuevas pobladores", vale decir pobló con su gente. De allí pasó con su gente a la isla de Tititqaqa, sin duda por verse resistida, declaró guerra a la gente de ella y los exterminó "a todos" (Cieza de León 1977: 15-17). También habían otros señores que buscaban el dominio sobre los demás. En este caso, el Apu Guarachi de origen Killakas (al sur del lago Poopó), antes de los inkas grandes, dominaba desde el río Desaguadero hasta los contornos de Potosí y Chuquisaca³. Esas son algunas referencias acerca del dominio aymara sobre otras poblaciones originarias.

Los moradores de Pakaxa, según Mercado de Peñalosa, procedían, por una parte, de la "laguna de Chucuito" (Tititqaqa) y, por otra, de "la parte de los Carangas, de donde salieron y poblaron" la Provincia de Pacajes, especialmente, en los cerros más altos que hay en ella, o sea en la parte de **Urqusuyu**. El citado autor cree que sus moradores, antes de la conquista del Túpak Inka Yupanki, "vivían a manera de behetrías, sin reconocer señorío a nadie, y el que más valiente y sabio era entre ellos, ese los mandaba y reconocían (Mercado de Peñalosa 1585/1965: 337-338). Pedro Cieza de León también sustenta esa misma creencia al referirse a todos los pobladores de la región del Qullaw (entre Pakasa y Chukuitu) que "eran behetrías sin orden porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras". Encontrándose "estas gentes de esta manera, se levantó en la Provincia del Collao un señor valentísimo llamado Zapana", éste logró someter "debajo de su señorío muchas gentes de aquella" (Cieza de León 1977: 15-16).

3 BCUMSA, Doc. 191, fs. 4v y 12v. Memorial de los méritos y títulos de la familia de Don Joseph Fernández Guarachi, descendiente de Qhapaq Yupanki, de Wirakucha Inka, Maya Qhapaq y demás monarcas del Cuzco. Testimonio otorgado en 1805 en La Paz.

Lo cual indudablemente está referido a que poco antes del surgimiento de los señoríos aymaras en la provincia del Qullaw todavía no existían propiamente señoríos locales formados como Pakaxa, Jatunqulla y otros. Pero esa apreciación de los referidos autores o cronistas quizás no son generalizables a la realidad histórica de los Pakaxa porque las nuevas indagaciones arqueológicas y etnohistóricas parecen demostrar que los aymaras, como directos continuadores del imperio de Tiwanaku, estaban organizados en señoríos o estados regionales con ciudades y fortalezas, gobiernos permanentes y estables (Huidobro y Chacón 1981 y Portugal Ortiz 1982); salvo que hubieran sufrido algunas luchas políticas entre ellos y durante las expediciones inkas, lo cual confundieron a la mayoría de los cronistas que escribieron sus relatos sobre el mundo andino.

El señorío Pakaxa estaba constituido por varias *markas* y éstas a su vez estaban conformadas por *ayllus*. Es decir antes del dominio inka, los pakaxas ya vivían organizados social y políticamente; sus autoridades políticas eran los *jilaqatas* y los *mallkus*. Cada *ayllu* era gobernado por un *jilaqata* y cada *marka* por un *mallku*. De manera que, el *jilaqata* por ser una autoridad de un grupo de miembros de parentesco de un *ayllu*, estaba sujeto a la máxima autoridad del *mallku* que tenía el poder político sobre la comunidad de *ayllus* de una *marka*. En este entendido, la sólida organización sociopolítica de los pakaxas fue uno de los factores que demoró la conquista inka. Como veremos más adelante, los inkas a pesar de las victorias de sus militares sobre muchos pueblos aymaras, no pudieron someter fácilmente a su dominio a la gran provincia de Pacajes.

I. 3. Señorío Pakaxa y su composición dual

Sin duda Pakaxa llegó a conformar un Estado regional aymara (señorío o reino). Garcilazo de la Vega percibió que los pakaxas habían llegado a conformar una Provincia Grande, lo que quiere decir los pueblos (*markas*) de ella indudablemente estaban organizados en un Estado regional y cuyo espacio socio-económico estaba compuesto por dos parcialidades complementarias: **Urqusuyu** y **Umasuyu**⁴.

⁴ Para Clemente R. Markhan esta división dual: **urqusuyu** y **umasuyu**, sería hecha por los inkas. Pedro Mercado de Peñalosa nos asegura que Tupak Inka Yupanki dividió a los pakaxas "en dos parcialidades o bandos; a los unos llamó del bando de *Hanansaya*, quiere decir: 'cosa que es del bando de lo alto'; y la otra parcialidad llamó de *Urinsaya*, que quiere decir: 'cosa que sirve a lo bajo'" (Mercado de Peñalosa 1965: 338). Esta división dual inka, obviamente correspondería a la división dual espacial aymara de las parcialidades: *Alasaya* (arriba) y *Maasaya* (abajo).

El señorío Pakaxa se encuentra situado hacia el Sur del espacio Qullaw, cuyos límites se presentaba hasta 1583, según Mercado de Peñalosa, de la siguiente manera: al Este se limitaba con la provincia Q'araqullu y khirwas, al Oeste con la provincia Lupaqa de Chukuitu, al Norte con la ciudad de La Paz y los Yungas y al Sur con la costa de Arica y Tacna (Mercado de Peñalosa 1585?/1965:334). De esta manera, el señorío Pakaxa hasta fines del siglo XVI todavía conservaba su antiguo espacio. De todos modos, este señorío hasta esa fecha, según Capoché estaba constituido por varias comunidades de ayllus (markas o pueblos), las cuales estaban agrupadas de esta manera:

<u>Urqusuyu</u>	<u>Umasuyu</u>
Q'araqullu	Jayu Jayu
Sikasika	Qalamarka
Qallapa	Wiyacha
Tiwanaku	Llaxa
Qaqayawiri ⁵	Warina
Waqi	Pukarani
Qaqinkura	Jachakachi

Machaqa la Chica San Pedro y Santiago (Chukiyawu) Machaqa la Grande (Capoché 1585/1969: 135 y 137)

En la referida composición espacial de Pakaxa, se observa la inclusión de Q'araqullu. Según Mercado de Peñalosa, este pueblo sólo sirve de frontera; pero para Capoché forma la parte componente de Urqusuyu de Pakaxa.

5 Para Mercado de Peñalosa, Caquiauri (Qaqayawiri) quiere decir "sitio donde trueno mucho". Mientras para nosotros más bien sería es el sitio donde el reflejo de los rayos (truenos) lo descolorea. Pero Qaqayawiri también es conocido popularmente por el nombre de Ajawiri, cuya significación está relacionada con la producción de la papa denominada ajawiri.

El espacio dual de Pakaxa, además de sus variantes que puede haber en su composición, está confirmado por los datos de algunas primigenias como anotamos a continuación.

La costumbre de representar por sus respectivos pueblos (markas) y parcialidades espaciales era importante. Así, en 1592, “los caciques principales de los pueblos” de la jurisdicción de La Paz “y partidos de horcosuyo y omasuyo” (con la asistencia del defensor general de los naturales de provincia de La Paz) otorgaron su poder al Protector Defensor General de los Naturales de la ciudad de los Reyes y a Alonso Mamani, cacique principal del repartimiento de Qaqinkura, para que éstos, ambos, representen sus intereses ante el Excelentísimo señor Marqués de Cañete, “Virrey de estos reynos”⁶. Juan Bautista Quispesala, capitán general de los indios de Pakaxa, en 1594, era responsable de los mitayos de las markas que correspondían a la parcialidad de Urqusuyu, como ser: Waqi, Wiyacha, Machaqa la Chica y Machaqa la Grande, Qaqayawiri, Qaqinkura y Qallapa⁷. En otro documento de 1595 aparecen Waqi, Akura, Jachakachi y Warina como las markas integrantes de las parcialidades de Urqusuyu y Umasuyu, ubicadas en la jurisdicción de La Paz⁸. En este caso Waqi corresponde a la parcialidad de Urqusuyu de Pakaxa y por su parte Akura a la de Urqusuyu de Chukuitu. Mientras Jachakachi y Warina pertenecen a la de Umasuyu de Pakaxa.

Hacia 1604, los indios de Pakaxa que iban a prestar el servicio de la mit'a en las minas de la Villa de Garcí Mendoza, provincia de Paria⁹, acostumbraban agruparse en la forma siguiente:

-
- 6 ALP, RE. 1592-94, leg. 8, f. 92. Poder: los caciques y principales de los pueblos de Urqusuyu y Umasuyu otorgan su poder al protector defensor general de naturales de la ciudad de los Reyes y a Alonso Mamani cacique principal de Qanqinkura para que ambos parezcan en nombre de ellos ante el virrey Marqués de Cañete. La Paz, 19 de agosto de 1592.
 - 7 AGI, Charcas 17, 1594. Testimonio de la petición que presenta ante el señor Lic. Lopidana don Juan Baptista Quispesala, capitán de los indios de la provincia de Pacajes de Urqusuyu.
 - 8 ALP, CR. 1595, s.f. Petición de los indios principales de los pueblos de Warina, Jachacachi, Machaqa y Akura (Acora) sobre que los indios mitimaes y cimarrones vayan y acudan a los beneficios del azogue, a la Imperial de Potosí.
 - 9 ALP, EC. 1604, fs. 1-68. Documento referido sobre la cobranza de granos que realiza Diego López Navarra, teniente de corregidor de la villa de Garcí Mendoza, al capitán de los indios de esta villa y a los demás principales de ella, es decir a los representantes de los diferentes ayllus.

UrqusuyuUmasuyu

Ayllu Kupakawana	Ayllu Waqi
“ Tiwanaku	“ Jachakachi
“ Machaqa	“ Warina
“ Qaqayawiri	“ Pukarani
“ Qaqinkura y Qalaqutu	“ Llaxa
“ Qallapa	“ Chukiyawu
	“ Qalamarka
	“ Wiyacha
	“ Jayu Jayu

Hay algunas variantes en esta lista de ayllus, por ejemplo, el ayllu Waqi figura en Umasuyu pero de acuerdo a la de Capoché está en Urqusuyu; y, entre tanto, Kupakawana aparece como un nuevo ayllu en reemplazo de Q'araqullu en Urqusuyu y Chukiyawu compuesto por San Pedro y Santiago permanece en Umasuyu. Estas variaciones en cierta medida no tienen una importancia sustancial porque sólo operan en el límite de las referidas parcialidades mayores Uma y Urqu y en el del señorío Karanka. De todas maneras, la recomposición espacial de las marcas de Pakaxa (en esta ocasión en calidad de ayllus) no es otra cosa que la costumbre de representar la comisión espacial aymara, vigente hasta ese momento. Es decir, en este caso, los indios mitayos de los repartimientos de la provincia de Pacajes cuando se trasladaban a otro lugar (ya sea para organizar su aynuqa en otros pisos ecológicos o iban a prestar su servicio de la mit'a en las minas de Garci Mendoza) continuaban organizándose en ayllus, pero siguiendo siempre la lógica dual del espacio aymara.

I. 5. La conquista inka

El cronista Garcilaso de la Vega nos habla que el Inka Mayta Qhapaq, luego de cruzar el río Desaguadero, redujo a Tiwanaku y a la mayor parte de la provincia de Jatunpakasa, situada a mano izquierda del Desaguadero. Sometió con la fuerza militar a los “señoretos” del pueblo de Qaqayawiri (Caca-yauri). Conociendo la derrota de los referidos “señoretos”, los pueblos ricos en ganado y gente belicosas de la parte de Umasuyu se vieron obligados a someterse al dicho Inka reconociendo “como a hijo del Sol”. El ejército inka continuó sometiendo a otros pueblos ubicados en el camino de los Charkas hasta llegar a Q’araqullu. Igualmente a otros pueblos que se encontraban entre Q’araqullu y Paria. Desde allí resolvió ir hacia el oriente de los Antis hasta llegar al valle de Chukiawu, uno de los puntos o límites de los pakaxas. En este valle o en el distrito de los Antis el referido inka mandó poblar con “muchos pueblos” de trasplante (mitimaes) porque tenía un clima apropiado para la producción del maíz, puesto que no todas las provincias del Qullaw podían gozar de ese privilegio de ecosistema (Ibarra Grasso 1978: 75-82). Posteriormente, el Inka Qhapaq Yupanki (hijo de Wiraqucha), luego de someter a las provincias de Kuntisuyu al dominio del Tawantinsuyu, nuevamente salió del Cuzco hacia las provincias del Qullaw (Qullasuyu) hasta llegar a la laguna de Paria, donde empezó reducir a su obediencia a los pueblos que halló por aquella comarca. Efectivamente, unos se sometieron “por las buenas que habían escuchado” de los inkas y otros solamente “por no poderle resistir”. En esta oportunidad, mientras que la gente de guerra realizaba esas conquistas, al inka “le llegaron mensajeros de dos grandes capitanes” de la jurisdicción de Lupaqa (Kari y Zapana de Chukuitu), quienes eran mallkus aymaras que estaban en constante “cruel guerra el uno a otro” (Ibarra Grasso 1978: 83). Desde luego las luchas internas de esos mallkus sirvieron como factores estratégicos y políticos favorables a los inkas que buscaban las estrategias y coyunturas políticas que faciliten la sumisión de los pueblos del Qullaw bajo el dominio del Estado Inka o Tawantinsuyu, en especial manera a los pakaxas o pakasas¹⁰.

Inka Yupanki fue conocido como Pachakuti Inka, que su interpretación sería “mudamientos del tiempo”. Este inka antes de ser como tal conquistó a los charkas, chichas, diaguitas y a las poblaciones de la cordillera de los Andes, Carabaya y hasta los términos de Quito y toda la costa de Tarapacá. También llegó hasta las

10 El nombre del señorío de “Pacaxes” (Pacajes), documentalmente, tiene tres variantes: Pakasa, Pakaxa y Pakaxe (Pakaxi).

provincias de los Chunchos, Mojos y los Andes, construyendo sus fortalezas junto al río Paiúte y puso gente de guarnición en ellas. Pobló con su gente pueblos en Ayavire, Cane y en el valle de Apolo, provincia de los Chunchos (Ibarra Grasso 1978: 144). Pachakuti Inka Yupanki, después de someter a los Chancas, logró someter a los Soras y a otros pueblos en Condesuyu. La conquista del Qullaw (Qullasuyu) fue importante para someter posteriormente a los Pakaxa. No habiendo alguna otra forma de conquistar a los qullas, Pachakuti tuvo que declarar guerra al poderoso cinche llamado Chuchi Qhapaq o Qulla Qhapaq que gobernaba todo el Qullaw hasta ese momento, cuya morada o capital era Jatunqulla. Resulta que este señor había crecido "tanto en autoridad y riquezas con aquellas naciones de Collasuyo, que le respetaban todos los Collas por lo cual se hacía llamar Inga Capac". Después de la victoria sobre los qullas, Pachakuti llevó preso a Chuchi Qhapaq y sus hijos y a otros prisioneros al Cuzco (Ibarra Grasso 1978: 241-244).

Entonces vuelto al Cuzco, el mismo inka organizó un nuevo ejército compuesto por 70.000 hombres para las nuevas conquistas. Mientras su hermano, nombrado como capitán general, realizaba una expedición de conquista en la provincia de Yanamayo (en los términos de los Jatunwayllas) y prosiguiendo con la misma misión hasta Cajamarca, los hijos de Chuchi Qhapaq cuando fueron llevados a trabajar, como cautivos, en el lugar llamado Tambo (a ocho leguas del Cuzco) una noche lograron huir, y luego levantaron todo el Qullasuyu contra el Inka. Viendo esto, Pachakuti organizó un ejército de 200.000 hombres bajo la capitania de sus dos hijos y con ello logró derrotar a los hijos de Chuchi Qhapaq que presentó la resistencia Qulla. Pero antes de volver al Cuzco, Pachakuti dejó a sus hijos (Tupa Amaru y Apu Paukar) la prosecución de la conquista, quienes después evidentemente lograron el sometimiento de los Chichas y Charkas (Ibarra Grasso 1978: 246-249). De todas maneras, la conquista de las provincias del Qullasuyu no podía consolidarse porque hubo mucha resistencia. De modo que el proceso de la conquista de ellas continuó bajo Túpak Inka Yupanki (hijo de Pachakuti). Esta conquista para Túpak Inka Yupanki no fue tan fácil porque los qullas se resistían fortalecidos en cuatro pukaras: Llallawa (o Qullawa), Asillu, Arapa y Lawa (o Pukarak). Según Juan de Santa Cruz Pachakuti, los qullas hicieron su fortaleza en la pukara de Llallawa con 200.000 hombres (Rowe 1985: 213 y 214). Los acontecimientos serían de esta manera:

Después de la muerte de Pachakuti Inka Yupanki se alzaron las provincias de los pukinas y qullas desde Vilcanota hasta Chakamarka (Desaguadero) con todos los

umasuyus: Janqulaymi, Jachakachi, Wankani, Asillu, Asangaru, y con todos los taraqus, haciendo su fortaleza en Llalawa-pukara con 200.000 hombres. Como no pudieron estar todos en esta fortaleza, establecieron otros dos fortalezas donde debían estar los soldados de “poco ánimo”. Túpak Inka Yupanki organizó un ejército contra esos alzados. Pero en ese momento, se ofrecieron como soldados de dicho Inka los de hanan kichwas y hurin kichwas de ir sólo confiando en sus fuerzas. El inka poco confiado aceptó la decisión de los kichwas para la conquista de cuatro provincias qullas (pukinas, qullas, umasuyus y taraqus). Entonces, del Cuzco salió un ejército de 12.000 hombres kichwas bien armados. El enfrentamiento se produjo en Warmipukara con las mujeres kullkas, en donde fueron vencidos los kichwas del inka. Sin embargo, los kichwas se retiraron a la fortaleza principal del Llalawapukara cercando a los qullas, pero fueron asolados por éstos. Uno solo apenas escapó para informar a Túpak Inka Yupanki de lo acontecido, “de sus muertes y desgracias lloró el Inga”. Esto quiere decir aquí se exterminó los kichwas por su atrevimiento. Después Túpak Inka Yupanki se armó contra los qullas y salió del Cuzco con 120.000 hombres y llegando a cercar a la fortaleza de Llalawapukara. Este cerco duró tres años, entonces los qullas viéndose cercados empezaron adorar “al sol dando sacrificios con vacarpañas y criaturas y conejos, y del aire les responde: “Buena esperanza” a su tata”. Pero por fin el Inka derrotó a los qullas. Después Chuchi Qhapaq vestido de mujer y sus capitanes salieron rompiendo un lugar del cercado. Y se van a la provincia de los Lupaqa, de donde prendieron a los Parisacares, el general de los qullas, el cual había llevado a la wak’a Inti y con ella otras wak’as, luego trajeron ante el Inka que estuvo en el pueblo de Cayavire (Qaqayawiri) o Caquiaviri, en donde Túpak Inka Yupanki “manda poner”, en medio de todo el ejército de 100.000 hombres, a las wak’as y a los vencidos “habidos en buena guerra” (Santa Cruz Pachacuti Yamqui 1992: 235-236).

Pedro Mercado de Peñalosa (uno de los corregidores de Pacajes) hasta 1585 escribió que Túpak Inka Yupanki “vino en persona con gente de guerra” para conquistarlos. Por consiguiente, “en un pueblo antiguo” llamado Llalawa (Llalagua), el referido inka tuvo “la primera batalla con todos los indios de los Pacaxes” y después de haber peleado los venció, sujetó “y mató mucha cantidad de hombres, y los que escaparon con la vida” posteriormente poblaron la dicha provincia con los niños y mujeres (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 338). También es importante resaltar la conquista de Kupakawana por Túpak Inka Yupanki, especialmente la “Isla Titiqaqa” cercando desde el pueblo de Yunguyo y con el fortalecimiento de gente de Guamición ocupó el puesto de Tikina, aunque

“era imposible de tomarla” sin sujetar primeramente a Kupakawana y después tomó a este pueblo con la ayuda de algunos Lupaqas y Pakaxas (Ramos Gavilán 1976: 92). Esto quiere decir que hubo una sangrienta batalla puesto que casi todos los varones adultos fueron exterminados por los soldados del Inka, y con esta acción de fuerza se pudo consolidar la conquista del Qullaw y particularmente la de Pakaxa.

Tupak Inka Yupanki, después de su victoria, procedió primeramente a nombramiento de mallkus y jilaqatas. Luego dividió a los pueblos (markas) de Pakaxa en dos parcialidades: anansaya y urinsaya. Hizo “recoger todo el ganado” que había en la jurisdicción de Pakaxa, señalando con colores para su partición: una mitad le destinó para el culto al Sol en agradecimiento por la victoria que le había dado y, la otra parte, a los truenos, o sea a la divinidad Illapa (tercera de las grandes divinidades inkaicas conformada por el padre, hijo del medio e hijo menor), a quien tenía “en gran veneración después del Sol”. Igualmente “le señaló tierras para sementeras” dedicadas al “Apu Illapa” (que quiere decir señor de los truenos) “y le puso sacerdotes que tuviesen cuenta de hacer los sacrificios que dejó señalados para el Sol” (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 338); Guamán Poma de Ayala 1980: 46 y Millones 1982: 242). Además de la contribución de tributos (fuerza de trabajo) al Estado y con destino a las wak’as, el referido inka ordenó que se dedicasen a las labores agrícolas, especialmente al cultivo de papas, kinwa (jupha) y qañawa. De la lana del ganado camélido debían confeccionar ropa de cumbi y abasca. El reparto de tierras a las comunidades de Pakaxa indudablemente se hizo en varios lugares, ya sea en el Altiplano y en los valles. Así, las tierras de Qantapa, situadas en las cercanías de Tiwanaku, según los caciques de Waqi y Laxa habían sido repartidas por el inka entre sus comunidades¹¹, aunque sobre la posesión de ellas durante el coloniaje se siguió un largo pleito. Tupak Inka Yupanki le señaló a los pakaxas las “tierras de maíz en los valles de Cochabamba y Cavari”, en las costas de Arica y Arequipa (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 338). También Wayna Qhapaq distribuyó tierras en el valle de Cochabamba a algunas markas de Pakaxa (Wachtel 1981: 49-51).

Tupak Inka Yupanki dominó “a su imperio toda la tierra”, desde Quito hasta Chile. Este inka fue el primero en visitar “la famosa Titicaca y la autorizó con su presencia. También visitó el reino su hijo nombrado Wayna Qhapaq ensanchando su reino

11 ANB, EC. 1630, Nº 2. Los indios de Laja contra los de Waqi, sobre las tierras de Cantapata en Umasuyu.

hasta Pasto y más allá de Quito y por otro lado hasta los Cayambis y Rurarupa (Ramos Gavilán 1917: 16).

El habitat de los **Pakaxa** era tierra llana, arenosa con algunos cerros a la parte del mediodía, fría y seca, con pocas aguas y algunas salobres, pero había suficientes pastos para el “abundante ganado de la tierra” (camélido andino). Pues las llamas y alpacas constituían de hecho “bienes de reserva para las épocas difíciles como carestías, heladas y otras calamidades” (Flores Ochoa 1977: 22). Además de llamas y alpacas, existían numerosos rebaños de vicuñas. En cuanto al cultivo de las plantas alimenticias de la región **Pakaxa**, había gran variedad de papas (ch'uqi), kinwa (jupha) y qañawa.

El señorío **Pakaxa** a fines del siglo XVI, por efecto del coloniaje, solamente estaba constituido por las marcas (repartimientos) de **Qallapa**, **Qaqinkura**, **Qaqayawiri** (Caquiaviri o Ajawiri), **Machaqa la Chica** y **Machaqa la Grande**, **Tiwanaku**, **Waqi** y **Wiyacha**. En este sentido, el espacio dual de **Pakaxa** aparece desestructurado; primero con la desvinculación de **Umasuyu**, esta parcialidad fue convertida en una provincia colonial. Y luego con la formación de la Provincia **Sikasika**, las marcas como **Q'araqullu**, **Sikasika**, **Jayu Jayu** y **Qalamarka** han sido desvinculadas de **Pakaxa**.

I. 6. Las marcas de **Pakaxa**

Las marcas o ayllus grandes de **Pakaxa** de **Urqusuyu** que integraban a los ayllus **jatha** estaban reflejadas de la siguiente manera.

Qaqayawiri que aparece como sucesor de **Tiwanaku** en la capital de los **Pakaxa**, está asentado al pie de un cerro grande y “en tierra seca y arenosa” (qaqarata=descolorido). Tiene poca agua que nace en medio del cerro, pero posee buenos pastos a su alrededor y también en toda su jurisdicción para el fomento de la ganadería, especialmente para la crianza de ganado camélido y ovino (introducido por los españoles). Había poca leña para el combustible. Además de esos recursos, poseía algunas salinas y minas de tierras colorantes (sama).

Durante el Inkario, **Qaqayawiri** fue la cabecera de los **Pakaxa** donde “solían asistir” los gobernadores del Inka “por ser gente entendida que los demás **pacaxes**” (Mercado de Peñalosa (1585?/1965: 335). Posteriormente, sugieron nuevas marcas

como **Qallapa** y **Qaqinkura**; éstas, según un relato mítico, han sido reconocidas por sus pobladores como hijos de Qaqayawiri (Rivera s.f. nota 7). En las postrimerías del Tawantinsuyu, Wayna Qhapaq llevó alguna gente de Qaqayawiri al valle de Cochabamba, especialmente para repartirle tierras en las chacras de **Qulchaqullo** y **Wilüma** (Wachtel 1981: 49-51). Y durante el coloniaje, Qaqayawiri sin duda seguía siendo cabecera de la provincia de Pacajes y, al igual que las demás de esa, tenía acceso a las tierras de los valles de Inkasiwi (Inquisivi). Así, a fines del siglo XVII, la parcialidad de los Mirakas (anansaya) continuaba poseyendo las tierras denominadas **Quriri** en el valle de Kawari, en la actual provincia Inquisivi¹².

Por su parte, **Tiwanaku** está asentado entre dos cerros denominados Achuta y Chilla-Kimsachata. Por su mejor ubicación ecológica, a diferencia del anterior, tenía y aún tiene buenos pastos para el ganado de la tierra (llamas) y tierras para el sembrado de una variedad de papas, kinwa (jupha) y qañawa. Allí se encuentran las ruinas de Tiwanaku, que para Mercado de Peñalosa son

“unos edificios y guacas antiguas, que es cosa de admiración ver el arte y modo y grandeza de piedras con que se comenzaron a edificar aquellos edificios, y por esta razón fue memorable este pueblo de Tiaguanaco, por haberse hecho en él un edificio tan suntuoso y grande, que puede ser contados por una de las maravillas del mundo, por ser hecho de piedras grandes, y en la labor y asiento dellas no se halla mezcla de cal, ni arena, ni barro, y están tan juntas y bien asentadas, que apenas se puede meter por las juntas una punta de un cuchillo” (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 336).

En el texto transcrito se puede advertir cuatro características de la metrópoli de Tiwanaku. Primeramente se resalta la construcción de edificios que en conjunto expresa como “tan suntuoso y grande”. En segundo lugar, se identifica “las guacas”, es decir la presencia de divinidades o dioses. En tercer lugar, se observa la tecnología o “el arte” que causa la admiración. En cuarto lugar, la utilización de “piedras muy grandes” en la construcción y la técnica de la junta de ellas. Por su parte Cieza de León, más que todo fijándose por la construcción de edificios, dice lo siguiente:

12 ALP, EC. 1760, f. 7v. Juan Choque Guamán, cacique y gobernador de la parcialidad de los Mirakas del pueblo de Qaqayawiri, declara en su testamento que las tierras de Quriri (Corire) que están en el valle de Kawari (Cavari) pertenecen al común de su parcialidad.

“Tiaguanaco no es pueblo muy grande, pero es mentado por los grandes edificios que tiene, que es cierto son cosa notable y para ver cerca de los aposentos principales está un collado hecho a mano armado sobre cimientos de piedra” (Cieza de León 1973: 234).

En la proximidad de esas ruinas (o “apartados de estos edificios”), según el mismo cronista, estaban construidos “los aposentos de los incas y la casa donde nació Mango Inca, hijo de Guaynacapa...” (Cieza de León 1973: 235). Lo cual quiere decir que la presencia inka era una realidad, especialmente desde la conquista de Tupak Inka Yupanki. Guaman Poma de Ayala, remontando al origen de los incas, afirma que “vinieron de la laguna de Titicaca y de Tiahuanaco y que entraron en Tambotoco, y de allí salieron ocho hermanos ingas”, vale decir cuatro varones y cuatro mujeres (Poma de Ayala 1615/1980: Vol. 1, 64-66). Entonces, esta situación, como acabamos de anotar el origen y posterior presencia inka en Tiwanaku, tiene su trascendencia histórica; puesto que además está relacionada con el asentamiento de una panaka inka en Kupa Kawana y al mismo tiempo con un asentamiento de mitimaes de cuarenta “naciones” (o nacionalidades). En las postrimerías del Tawantinsuyu, Wayna Qhapaq llevó gente de los señores “**Soras, Quillacas, Carangas y Collas**” al valle de Cochabamba; entre los qullas figuraba la gente de Tiwanaku que fue repartida en las chacras de Qulchaqullu (entre dos mitades: arriba y abajo) y Wiluma (Wachtel 1981: 49-51).

Después de la invasión hispana, el virrey Toledo a través de su acción política reduccionista de indios, convirtió a la comunidad de diez ayllus de Tiwanaku en un repartimiento de ocho ayllus: tres de urinsaya (**Wanqullu, Waraya y Achaka**) y cinco de anansaya (**Aparu, Chamwi, Kasa, Qulliri y Achuta**). Pero los ayllus de Tiwanaku, indudablemente desde los tiempos preinkaicos, tenían acceso a las tierras de otros pisos ecológicos. Así, los de urinsaya poseían una estancia llamada **Chiqachata**¹³, situada en el término del mismo pueblo. Por otra parte, toda la comunidad de ayllus de Tiwanaku disfrutaban las tierras de **Lukripampa**, situada en el término del pueblo de Kiyawaya de la provincia de Larecaja. Asimismo las chacras y tierras en los pueblos de Qullana y Qüjuni, ubicadas al pie del cerro nevado de Illimani en la provincia Sikasika (actual Murillo); y las chacras de pan llevar en los valles de **Kawari y Kapiñata** de la actual provincia de Inquisivi, (Saignes 1975 y Rivera s.f.).

13 ALP, EC. 1658, fs. 1-5. Martín Paxsipati, cacique principal y gobernador del pueblo de Tiwanaku, sobre la restitución de la estancia de Chiqachata (Chicachata).

Qallapa, considerada como cabecera del repartimiento del mismo nombre, está ubicada “en un valle metido en tierras arenosas cercado de unos cerrillos pequeños por las tres partes” (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 334). Su origen se remonta a la época incaica, puesto que Wayna Qhapaq llevó una parte de su gente al valle de Cochabamba para las labores agrícolas en las chacras de Qulchaqullu y Wilüma (Wachtel 1981: 49-51). Dentro de su jurisdicción, estaban otras comunidades como Julluma y Kurawara; éstas con sus respectivos ayllus conformaban al mismo tiempo el repartimiento de Qallapa. Del mismo modo que las demás *markas* de Pakaxa, los miembros de los ayllus de Qallapa tenían acceso a las tierras de los diferentes pisos ecológicos en los valles interandinos. Por ejemplo, poseían tierras y mitimaes en los valles de **Kamakuru**, **Chulumani** y **Katuari** (yungas de coca) e **Inkasiwi** y otros mitimaes en los de **Kawari**, **Titipacha** y **Wikuntaya** de la “provincia de los quirvas”¹⁴. Al noroeste de la ciudad de La Paz, a 15 kilómetros aproximadamente, Qallapa también tenía gente y tierras con el mismo nombre¹⁵.

Qaqinkura “está asentada en un alto hacia la parte del mediodía” del repartimiento del mismo nombre. Tiene poca agua, pero es salobre. La tierra es seca, no tiene mejores pastos a su alrededor existe poca leña para el combustible. En su jurisdicción, después de la visita de Toledo, fue fundado un nuevo pueblo bajo la denominación de **Qalaqutu**, y de esta manera estableció un nuevo repartimiento del mismo nombre. Qaqinkura tuvo su origen durante el inkario que fue poblado por mandato “del inga Topa Yupanqui” (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 335). Al igual que las demás comunidades de Pakaxe, tenía tierras y mitimaes en los valles de **Kawari**, **Titipacha** y **Charuta**¹⁶. Igualmente unas tierras y mitimaes en los Yungas, especialmente, para el sembrado de coca¹⁷. Según la historia oral, los diez ayllus de Qaqinkura, hasta después de 1944, aún seguían distribuyendo entre las tierras de **Arkupunku** en la provincia Inquisivi¹⁸.

14 ALP, CR. 1564, 1570, 1572 y 1574. Cobro de tributos de los mitimaes de Qallapa (Callapa) y Jayu Jayu (Ayo Ayo).

15 Comunicación personal de Juan Rosendo Condori.

16 ALP, CR. 1564, s.f. Cuenta de los indios mitimaes en la “provincia de Incasivi y Quirvas”, pertenecientes a las encomiendas de la puna.

17 ALP, RE. 1630, leg. 33, f. 84. Tasa de especies del repartimiento de Qaqinkura (Caquingora).

18 Comunicación personal de Silverio Condori, comunario de Qaqinkura (1985).

Waqi, cuyo nombre le puso el Inka Tupak Yupanki, está asentada junto a la cordillera de Jesús de Machaca y ubicada en el camino real que conducía a Potosí. Su ubicación preferencial está en la parte húmeda del Tititaca que tiene suficiente agua y pastos a su alrededor. Pero en toda su jurisdicción existía poco ganado de la tierra (llamas) porque la mitad de su gente era **uru** dedicada a la crianza de mayor cantidad de puercos. Por su parte, los aymaras de la misma comunidad además de la crianza de algún ganado camélido sembraban bastante cantidad de papas, kinwa (jupha) y qañawa, “y a la orilla de la laguna algún maíz”. Si sabe que algunos habitantes de Waqi eran alfareros que se dedicaban hacer “cántaros, tinajas y ollas” (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 337). También en esta población estaba establecido un **tambo real** “donde hubo aposentos de los incas” (Guaman Poma de Ayala 1615/1980, Vol. III: 1006; Cieza de León 1973: 233). Del mismo modo que las demás comunidades de Pakaxa, poseía tierra y mitimaes en los ayllus de **Qullana**, **Qüjuni** y **Achuqalla**¹⁹.

Wiyacha como **Qaqinkura**, según Mercado de Peñalosa, fue poblado por el Inka Tupak Yupanki. La comunidad de Wiyacha, asentada en tierra llana del altiplano pacaño, estaba ubicada en el camino real que conducía a Potosí. Tenía y tiene buenos pastos y suficiente cantidad de agua, pero poco ganado de la tierra (llamas). En su jurisdicción existía poca leña para el combustible que se conoce con el nombre de **Kanllakawa**.

Existían pocas tierras apropiadas para el cultivo de papas y kinwa, “y en el pueblo de Canoma” (Achuqalla) tenían sembradíos de maíz (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 337). Es evidente que los comunarios de Wiyacha, al igual que los de otras de Pakaxa, tenía acceso a las tierras de otros pisos ecológicos; especialmente, en los valles de Achuqalla y Mikapaka (o Waywasi) éste último ubicado en el Rfo Abajo de La Paz²⁰. Algunas tierras en la jurisdicción del pueblo de **Surat’a**²¹.

19 AHM-LP, RE. 1612-1615, LEG. 904, f. 49. Fernando Ticona, cacique principal del pueblo de Achuqalla, y los principales de los ayllus Waqi, Jachacachi y Wiyacha reclaman su participación de las aguas de la laguna para regar sus sembradíos. ALP, CR. 1673, s.f. Juan Choque Mamani y Alonso Alvarez, caciques gobernadores del pueblo de Waqi, reclaman por sus indios mitimaes retirados en los pueblos de Qüjuni (Cohoni), Qullana y Achuqalla.

20 AHM-LP, RE. 1612-1615, leg. 904, f. 49. (Ibid); Cf. ALP, EC. 1652, s.f. Pedro Callisaya, cacique principal y gobernador del pueblo de Wiyacha, denuncia a un español nombrado Andrés Alegres sobre la usurpación de las tierras de su comunidad.

21 ALP, EC. 1658, fs. 1-5. Restitución de las tierras de Lukripampa (en Sorata-l arecaja) a los indios del ayllu Tiwanaku e igualmente a los del ayllu Wiyacha.



Reunión de Jilakatas en el Altiplano - Foto de Alfonso Gumucio D. - Archivo Histórico de La Paz - UMSA

Machaqa (la Chica), asentada en un llano junto a la cordillera actualmente denominada Jesús de Machaca, tiene suficiente agua, humedad y buenos pastos para el fomento de la ganadería. El espacio-territorio de Machaqa durante el siglo XVI estaba integrado por dos parcialidades: Machaqa la Chica (anansaya) y Machaqa la Grande (urinsaya) (Mercado de Peñalosa 1585?/1965: 335; Cook 1975: 44). Los comunarios de ambas parcialidades tenían tierras en los valles de Kawari y Kapiñata de la “provincia de los quiruas” (actual provincia de Inquisivi) y los de Machaqa la Chica en los valles de **Surat’a** y **Amwaná** de la provincia de Larecaja. Pero cuando nos ocupemos de las fincas de sus caciques, veremos que parece que la mayor parte de ellas sin duda pertenecían a los comunarios.

Las marcas de **Q’araqullu** y **Sikasika**, asentadas en la puna próxima a los valles interandinos de las provincias de Sikasika e Inquisivi correspondiente a la parte Urqusuyu, posteriormente como hemos referido han sido desvinculadas del señorío Pakaxa. Q’araqullu tenía más para pagar una parte de sus tributos, porque tenía acceso a los valles de **Ichuqa**, **Wille** y **Willacha**²²; del mismo modo Sikasika poseía tierras en el valle de **Wamwaru**, río **Taukachi** frente al actual pueblo de Inquisivi y otra en **Wikuntaya**, **Qupachullpa** y **Jawara** junto a la población de **Kawari**²³.

Las marcas de Pakaxa que pertenecían a la parte Umasuyu, sin duda, fueron **Jachakachi**, **Warina**, **Pukarani**, **Jayu Jayu**, **Qalamarka**, **Llaxa**, **Kupakawana** y **Karawuku**. Las cuales están asentadas y extendidas al lado oriental del lago Titicaca que conformaron la provincia colonial de Omasuyos. Tienen buenas tierras para el cultivo de las plantas alimenticias en abundancia, como ser: la papa, kinwa y qañawa, y abundantes pastos porque es la zona de agua (uma). Los mismos cultivos estaban asegurados a través del sistema de aynuqas extendidas hasta las cabeceras de los valles, además sembraban y siembran el maíz en algunas partes de las orillas del lago Titicaca. Aunque no tenemos datos que nos aseguren cuál fue el sistema de contribución de tierras para el cultivo y pastoreo antes de la invasión europea, pero al igual que en toda la región andina, el sistema de aynuqas no solamente debió ser practicado localmente en los ayllus de la puna sino también se extendía hacia los valles aprovechando los diferentes pisos ecológicos. De esta manera las actividades agrícolas y como el pastoreo entre los ayllus no solamente

22 En los muchos documentos de los Guarachi existen referencias sobre las tierras de la comunidad de Jesús de Machaca en los valles de Larikaxa e Inkasiwi. Ver Saignes 1985.

23 ALP, RE. 1591-1592, leg. 7, f. 439. “Título y merced de la encomienda de don Antonio de Ulloa Contreras de los indios del repartimiento de Caracollo”.

se reducían a sus lugares de asentamiento original, sino estaban extendidos hasta los valles mesotérmicos (jawir aynacha) de Larikaxa o Yungas y khirwas de Chukiyawu, Inkasivi, Kawari y Kapiñata, donde tenían sus chacras de maíz (tunqu) y coca (kuka), además de otros cultivos. Así las comunidades de Lupaqa y Pakaxa tenían gente y tierras en los valles de Surat'a, Ilawaya, Kumwaya y Amwaná de la provincia de Larecaja; Yunkas, Chukiyawu, Achuqalla, Qullana, Qūjuni, Inkasiwi, Kawari y Kapiñata de las provincias de Sikasika e Inquisivi. Por ejemplo, la comunidad de Pukarani tenía tierras y mitimaes en la jurisdicción del pueblo de Surat'a, llamadas: Takachi, Kuranta y Jukuiani²⁴.

I. 7. El mallku

Tanto los Lupaqa como los Pakasa indudablemente estaban gobernados por unos señores o jefes de diferentes categorías de acuerdo al tamaño de sus organizaciones socio-políticas andinas: ayllu, marka y señorío o provincia. En base al vocabulario de Bertonio (1612/1984) podemos establecer cuatro categorías de señores o jefes político-administrativos del señorío Pakasa o Pakaxa, los cuales se distinguen en el siguiente orden jerárquico:

1. **Qhapaq**: rey o señor de un reino (Estado).
2. **Apu mallku**: señor de un señorío regional o provincia.
3. **Mallku**: "señor de vasallos" de una marka.
4. **Jilaqata**: "principal del ayllu".

Según Agustín de Zárate, los "señores principales" eran conocidos con el título genérico de **kuraka**, para Bertonio el **mallku** quiere decir "cacique o señor de los vasallos" y para González Olguin los títulos **curaca** y **pachac curaca** simplemente significa "señor del pueblo" y "señor de un pueblo" respectivamente. Sin embargo, según la percepción de los miembros de los señoríos el kuraka o mallku era la autoridad político-administrativa de una comunidad de ayllus conocida como la marka. Para Waman Poma de Ayala, existían varias categorías de señores andinos. Así, los señores con el título de **Apu** eran gobernadores de provincia (señorío o

24 ALP, EC. 1718, f. 753. Visita y composición de las haciendas de la provincia de Sicacica.

Estado regional), mientras el **mallku** sería jefe o autoridad de una marka entre los aymaras de Pakasa. Según Diego González Olguin (1608/1989) el **Apu** quiere decir "señor grande o juez superior o curaca principal, capay apu, Rey". La otra explicación sería relacionada al número de gente que manejaba; así **waranqa kuraka**, que quiere decir señor de mil indios, es la categoría que corresponde al kuraka o mallku local. El señor de esta categoría estaba eximido del pago de tributo y otras obligaciones sólo correspondían al común de los tributarios. De modo que, el mandón mayor de quinientos, mandón de cien y los mandoncillos de cincuenta, diez y cinco tributarios, eran considerados lo mismo que los indios tributarios (Waman Poma de Ayala 1980: 688). En la provincia de los Charka (o federación de cuatro señores menores), la categoría de los señores, durante el inkario, se manifestaba de acuerdo al número de súbditos que tenían bajo su gobierno (10.000, 8.000, 6.000, 5.000, 1.000, 500 y 100 tributarios).

Waldemar Espinoza Soriano apoyándose en el horizonte inkario adjudica el título de jatunkuraba (señor de señores) de 10.000, 8.000, 6.000 y 1.000 tributarios. Estos señores podían tener 10 segundas personas subordinadas a su autoridad o sea por cada 1.000 tributarios. Y cada pischkakuraka podía tener hasta cuatro kurakas subordinados (Espinoza 1969: 4).

En la región Pakaxa el mallku no actuaba solo sino que tenía un colaborador que se llama **yanapaki** ("ayudador" o "compañero") con rango de segunda persona. Según Bertonio **yanapiri** significa "favorecedor". En este caso el yanapaki probablemente no tenía una categoría de autoridad responsable de sus actos por estar al mandato de su jefe. Por su parte, cada ayllu tenía un jefe o "mandón (de cien indios" nombrado **jilaqata** (Cabeza de Vaca 1586/1965: 246; Ver: Mercado de Peñalosa (1585?/1965: 338). Generalmente el jilaqata era el jefe del ayllu, es decir cada ayllu tenía su propio jilaqata, indudablemente subordinado al mallku. El jilaqata o jilanku al igual que los demás mandoncillos de cincuenta, diez y cinco tributarios; según Waman Poma, pertenecían a la categoría de tributarios. Por tanto, no gozaban los privilegios concedidos al mallku, pero seguramente formaba el consejo de jilaqatas para el gobierno de la marka bajo la dirección o la conducción de aquel.

Con el reconocimiento de la comunidad de ayllus (la marka) como súbditos de un jefe o señor (mallku) que englobe su autoridad a las demás autoridades de menor jerarquía (jilaqata), indudablemente fueron estableciéndose diferentes niveles de

estructuras socio-políticas en la sociedad andina, muy probablemente este proceso empezó funcionar a partir del imperio o expansión de la cultura Tiwanaku en base a la obligación recíproca entre el jefe de la marka y los ayllus de ella, es decir en el sentido de complementariedad entre el mallku y el jilaqata. De esta manera el mallku cumplía ciertas obligaciones contraídas a través de los jilaqatas con su comunidad (marka) y posteriormente con el Estado inka, las cuales se basaban en el principio de reciprocidad. El mallku era miembro integrante de su comunidad y cuyos miembros estaban ligados a su autoridad mediante lazos de parentesco, leales y obligaciones recíprocas (Spalding 1974: 35); ejercía su autoridad sobre los grupos (ayllus) sujetos a él y sin duda como tal además constituía como coadyuvador en la organización de trabajo estatal en base al sistema de mit'a (turno) para promover la fuerza de trabajo para las obras de infraestructura, como ser: la construcción de caminos, puentes, acueductos, andenes, etc. Utilizando el mismo sistema, tenía derecho "a usar la energía humana de su comunidad" en provecho de sus intereses personales o familiares (Murra 1975: 29). Entre tanto el trabajo en el ayllu debió ser organizado por sus miembros en base al sistema del ayni y la mink'a, todo ello probablemente bajo la coordinación de su jilaqata.

De todos modos, el mallku junto con sus jilaqatas ejercía el gobierno político y administrativo de su comunidad local. Su función de autoridad política y administrativa fue respetada por el Inka aunque subordinada a los mecanismos del Estado. De ese modo, también la sucesión o nombramientos de mallku o kuraka en las diferentes comunidades andinas tuvo que estar subordinada a la decisión del Inka. La tendencia de sucesión hereditaria de señores locales antes y durante el inkario podía ser patrilineales (de padre al hijo), patrilaterales (de tío al sobrino) y fraternales ("de hermano a hermano") (Cabeza de Vaca 1931: 26; Rivera y Platt 1978: 105). Esas modalidades después de la invasión hispana fueron reguladas por las autoridades de la audiencia de acuerdo a los interesados en la sucesión de mallku o kuraka, sujetándose generalmente a las líneas directas: paterna y materna.

Como se sabe, en el inkario, los señores locales estaban sujetos al gobernador de cada provincia, y éstos cumplían las órdenes del Inka. Según Metraux, los kuraka

"de cierto rango generalmente los jefes del diez mil familias, así como los gobernadores designados por el Inca, cada año, en el mes de mayo, debían ir al Cuzco para hacer su corte al Emperador o informar de su gestión. Esas visitas coincidían con la entrega del tributo, y lo probable que los funcionarios

acompañaran a los indios que lo transportaban a la capital. Los curacas debían entregar polvo de oro, mineral de plata o piezas de orfebrería al emperador, en señal de homenaje” (Metraux: 78 y 80).

Sin embargo, no todo funcionaba de acuerdo al dictado del Inka sino que existían serias dificultades que impedían las relaciones normales con las provincias del Tawantinsuyu, las cuales principalmente eran tres: 1) el poder local, 2) grupos desvinculados de sus señores de origen y 3) la poca efectividad del poder central (inka) para controlar las nuevas conquistas o expansiones. De todas maneras, las divergencias políticas entre el Inka y los señores locales (markas) se manifestaban como consecuencia del problema de la disminución o limitación del poder a los de la categoría de mallku especialmente. Los grupos étnicos que han perdido toda clase de vínculos con sus señores locales de origen (mallkus), estaban sometidos al sistema de mitimaes constituyéndose uno de los factores de distorsión social y política en el inkario. Por otra, en el interior mismo del poder local, según Spalding “había claras y sustanciales diferencias en el poder y los privilegios otorgados a los kuraka étnicos de diverso tamaño y organización, que iban desde los pastores” (Spalding 1974: 35). Esas diferencias indudablemente también eran factores de desequilibrio de poder entre las varias categorías de jefes o señores andinos. De modo que, las divergencias o sumisión de algunos señores locales durante el gobierno de los últimos inkas habían aumentado considerablemente y era difícil ejercer su control porque el territorio del Tawantinsuyu abarcaba toda la meseta andina, la costa y la amazonia oriental; lo cual exigía una mayor atención y el estricto control de la sujeción de los pueblos sometidos a la fuerza, quienes estaban prestos a rebelarse en cualquier momento.

Sin duda el Mallku en la región aymara, a pesar de estar subordinado a los mecanismos del poder centralizado por el Inka, no perdió todo su poder local (mando o autoridad) sobre los grupos étnicos o ayllus y su derecho a la sucesión hereditaria de acuerdo a las reglas establecidas que hemos anotado anteriormente, aunque todo ello dependía del Inka. Y sufrirá el cambio con la invasión española y con la desaparición del Inka; el mallku sufrirá notablemente “una disminución del poder” (Wachtel 1973: 129), tal como hemos de analizar en el siguiente capítulo de este trabajo.

Ahora veamos algunos ejemplos sobre los mallkus que gobernaban poco antes y después del inkario, caracterizando por su mayor o menor poder, y otros durante la invasión hispana.

Antes del inkario, en los señoríos lacustres de Tititaca (Qullaw, Lupaqa y Pakaxa) y los del sureste del Perú (Charka, Qharaqhara, Chuis y Chicha), de acuerdo a lo expresado anteriormente, existían algunos señores con el título de APU que gobernaban regiones amplias englobando varias marcas o poblaciones, aunque mientras otros solamente eran jefes de un grupo étnico o marka. Así, en la región de Qullaw antes del inkario hubo dos grandes mallkus: Zapana y Kari, que según Cieza de León, conquistaron “muchos pucarás” que luego los convirtieron como sus fortalezas (Cieza de León 1973: 227). Vale decir tenían sometidas varias comunidades de ayllus (markas). Después, ellos tuvieron grandes batallas con los de Qhana y Qanchi, hasta que llegaron incluso a pelear entre ellos. Zapana sometió a “su señorío muchas gentes” del Qullaw (Urbano 1981: 46 y 47). Por otra parte, los Kari y Chipana que aparecen como mallkus de las marcas Porco, Ata Murumuru, Macha y Karakara (situadas en la jurisdicción de la provincia de Paria), durante la expansión inkaica fueron incorporados al Tawantinsuyu por el Inka Qhapaq Yupanki (Vázquez de Espinosa 1969: 380). También Kari y Kusi eran mallkus importantes de las siete provincias (markas?) de Lupaqa. Aunque se creía que Kari era “rey o mallku exclusivo de los Lupaqa” (Murra 1975: 208). Martín Kari que se titulaba Apu Kari, era considerado “como segunda persona del Inga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile” (Diez de San Miguel 1567/1964: 106). Pero según Nicanor Aranzaes, durante el reinado del Inka Tupak Yupanki, también existía un mallku llamado Kari que estuvo a la cabeza de la sublevación de los Chukiyawu contra la dominación inkaica. Lo que quiere decir que algunos mallkus de Lupaqa, Porco Ata Murumuru, Macha, Karakara y Chukiyawu, se titulaban Kari. Claro está en Chukiyawu, mucho antes que Túpak Yupanki, hubo un jefe local llamado Tintuyu, éste se rebeló contra el Inka Yawarwakak (Aranzaes 1915: 736 y 794).

Según una documentación colonial, **Apu Warachi** aparece como uno de los mallkus más poderosos porque fue un soberano o “señor absoluto” de todas las “provincias independientes” de los inkas, es decir “señoreaba todo Charcas desde Desaguadero hasta los contornos de Potosí y Chuquisaca”²⁵, “y a quien como a tal respetaban y obedecían muchísimas naciones de indios”²⁶. Vale decir su gobierno abarcaba la parte sur de los Pakaxa, todo el señorío de los Charka (conformado por

25 BCUMSA, Doc. 191, f. 4v. Memorial de los méritos y títulos de la familia de Don Joseph Fernández Guarachi, descendiente de Qhapaq Yupanki, de Wirakucha Inka, Maya Qhapaq y demás monarcas del Cuzco.

26 Ibid.

las marcas de Sakaka, Chayanta, Tikipaya, Tumata, Muxkari, Quchapampa y Santiago de Paso) y los señores de Killaka y Sura (Espinoza Soriano 1969: 5 y 8). El mencionado Warachi, a la aparición del primer Inka Manku Qhapaq, había enviado a dos hijos suyos, Kupatiti y Llankititi, a Machaqa la Chica (Jesús de Machaqa) contra los indios de Jatunqulla que se había apoderado de este pueblo. Los mencionados hijos de Warachi, después de haber exterminado con su gente a esos indios, dejaron en referido Machaqa a “doscientos indios” considerados “más valerosos” que después serían los ayllus Jilatiti (Qullana) y Sullkatiti, quienes permanecían hasta después de la conquista española. Luego de ese acontecimiento, los referidos Kupatiti y Llankititi volvieron al pueblo de **Jatunkillaka** y **Asanaki** situado en la provincia de Paria, donde estaba el palacio de su padre, allí presentaron su informe a éste sobre “lo procedido con los enemigos”, y luego Warachi ordenó a su hijo menor Llankititi que “residiese y gobernase” en el pueblo de Machaqa la Chica “y no dejase pasar a la gente de Hatuncolla y que así lo hizo y gobernó muchos años” (Urioste de Aguirre 1978: 133 y Gisbert, Arze y Cajías: 144)²⁷.

Ahora veamos cuál fue la actitud de algunos señores aymaras durante la invasión hispana.

Tikaqala, mallku de la parcialidad de hurinsaya de Qaqinkura, en el momento de la invasión hispana, se encontraba en la capital inkaica. Es decir cuando Pizarro y sus soldados llegaron al Perú, el mencionado mallku se encontraba en el Cuzco y de donde regresó a su comunidad convencido que sería imposible presentar una resistencia a los españoles, recomendándoles a los demás jefes la rendición incondicional; tal proposición política no fue del agrado de los mallkus de Qallapa, Qaqayawiri y Machaqa, quienes en una emboscada mataron a Tikaqala y luego procedieron al exterminio de todos los miembros de su familia para que no quedasen un solo sobreviviente coheredero. Pero uno de los hermanos del mencionado mallku, Aukiwamani, logró escapar de la muerte huyendo al “pueblo de Lluta” en la costa del Pacífico, donde los Pakaxe tenían sus tierras juntamente con los Lupaqa, situado entre “Arica y Tacna” (Mercado de Peñalosa 1965: 338; Rivera y Platt 1978: 105).

Los mallkus de los Charka y Qharaqhara que gobernaban hasta el momento de la invasión hispana (1538), fueron Kuysara (considerado como entreguista) y Muruq'u (jefe de los Karakara). El abuelo de Kuysara fue Kupakatiaraka, mallku que dio

27 Ibid. f. 12v.

obediencia al Inka Yupanki. Según Fernando Ayawiri, cacique principal en 1582 “de la nación de Charcas y del repartimiento de Sacaca”, sus antecesores fueron señores y capitanes de los inkas y después de ellos del señorío de Charka que comprendía las marcas (repartimientos) de Sakaka, Chayanta y Cochabamba. Lo cual está demostrado en los siguientes términos:

“... demás de doscientos años a esta parte mis pasados y antecesores fueron señores de los ingas y después de ellos, porque soy hijo de dos Alonso Ayaviri y nieto de Coysara y bisnieto de Cooco y tataranieta de Copacatiaraca y chusma (sic) de Haracha y otros muchos señores naturales que fueron de la nación de los Charcas y de toda esta provincia de los Charcas de línea recta de varón como es público y notorio y me ofrezco a provarlo” (Espinoza Soriano 1969: 29).

En este caso los pobladores que componían las cuatro nacionalidades (Charka, Karakara, Chuis y Chicha) han sido soldados desde los tiempos de los Inka Yupanki, Túpak Yupanki, Waynakana y Wáskar Inka. Todos ellos participaron en la conquista de los **chachapoyas, cayambis, cañares, quitos y quillaycincas** (Espinoza Soriano 1969: 24).

Durante la invasión hispana, el mencionado Kuysara (o kunsara), señor de todos los Charka, desde el pueblo de Awkimarka fue juntamente con el Inka Paullo, Hernando Pizarro y los demás capitanes y soldados españoles “sirviéndoles y haciéndoles camaricos de todo lo necesario hasta el pueblo de Chuquisaca”. Lo mismo Muruq'u, señor de los Karakara, sirvió con su gente a los españoles “desde la mitad del camino llamado Guaynacoma” hasta Chuquisaca. Estando en Chuquisaca, Kuysara como “señor principal de toda la Provincia de los Charcas” informó a Hernando y Gonzalo Pizarro sobre “todas las cosas que tenía el inga” en esa, tales como unas minas de plata en el asiento de Purku, las minas de oro en el río de Chitumarka, las minas de cobre en Aytakara, las minas de estaño en Chayanta y las demás cosas. En agradecimiento por esa información, Hernando y Gonzalo Pizarro le regalaron a Kuysara “un vestido, una manta de damasco verde con su camiseta de terciopelo verde con sus flocaduras de oro y unos borseguies de raso y un sombrero colorado que a la razón se usava y un estuche grande de caja de cuchillos” (Espinoza Soriano 1969: 26).

Otro de los señores andinos que colaboró a los invasores hispanos fue Chalco Yupanqui de Kupakawana, gobernador de Qullasuyu, nombrado por el Inka Wayna Qhapaq, en esos momentos gobernaba “desde Vilcanota hasta Chile”. Cuando pasaron los españoles por su jurisdicción bajo el mando del capitán Diego de Almagro, él no tuvo inconveniente en acompañarlos mostrando los caminos “hasta Chile”. Pero, como tal gobernador fue obligado a gastar “cuanto tenía de su hacienda con los dichos españoles y haciendo que los indios por donde pasaba le obedeciese e hiciese camaricos por lo todos los Charcas y los indios chichas y otros indios de otras provincias le diesen posada”. Por ese motivo, Manku Inka ordenó “matar al dicho Chalco Yupanqui con Ticso Inga por la obediencia que dio a Diego Almagro”²⁸.

II. CACICAZGO COLONIAL

II. 1. Conquista española de cara al territorio de los Pakaxa

Apenas lograda la toma del Cusco por la hueste hispana, Francisco Pizarro envió una comisión de reconocimiento a la región Qulla y al lago sagrado de Chukuitu (Titiqaqa). Esa comisión estaba compuesta por dos soldados españoles: el capitán Diego de Agüero y Sandoval y el marinero Pedro Martín. El documento que contenía el informe oficial de la referida comisión en la actualidad no existe, sino el relato del cronista Pedro Pizarro que se refiere a la gente del Qullaw que estaba asentada “en tierra fría” alrededor del lago Titiqaqa dedicada al cultivo de algunas plantas alimenticias, a la crianza de llamas y la conservación de gran cantidad de wanakus y wik’uñas (Busto Buthurburu 1978: 106-108 y Pizarro 1986: 110).

Desde luego, en Pakaxa, la primera noticia sobre la llegada de los españoles al Cusco fue comunicado por Tikaqala, mallku de la parcialidad de Urinsaya de Qaqinkura, a la gente de Pakaxa con la recomendación de no presentar alguna resistencia a los extranjeros “sino servirlos y obedecerles por ser gente fuerte” y equipado de “muchas armas y caballos”. Esa proposición extraña no fue del agrado de los mallkus de Qallapa, Qaqayawiri y Machaqa, por tanto, éstos emboscaron en el camino al mencionado mallku que estaba de regreso del Cusco a su comunidad y lo mataron; luego procedieron al exterminio de todos los miembros de su familia

28 Ibid. f. 3v.

para que no quedase un solo sobreviviente coheredero. Sin embargo, uno de los hermanos del mencionado mallku asesinado, nombrado Aukiwamani, logró escapar de la muerte huyendo al “pueblo de Luta”, situado en la costa del Pacífico, donde los pakaxas tenían el dominio territorial, entre “Arica y Tacna” (Mercado de Peñalosa 1965: 334 y 338; Rivera y Platt 1978: 112).

En 1535, el territorio de Pakaxa fue el escenario del paso de la expedición de Diego de Almagro hacia Chile. Uno de los colaboradores andinos de ésta expedición, según Joseph Fernández Guarachi²⁹, fue el gobernador del Qullasuyu, Chalco Yupanki que residía en Kupakawana, quien había sido nombrado como tal por el Inka Wayna Qhapaq, cuya jurisdicción gubernamental comprendida “desde Vilcanota hasta Chile”. No sabemos de sus primeros contactos con los conquistadores, sino desde el momento del paso de la hueste hispana por su jurisdicción, bajo el mando del capitán Diego de Almagro, cuando fue obligado a acompañar a éste como guía “mostrando los caminos” hasta Chile. También se vio obligado a gastar sus propios recursos “cuanto tenía de su hacienda con los dichos españoles y haciendo que los indios por donde pasaba le obedeciese e hiciese camaricos”, especialmente los charkas, chichas y otros debían dar la posada. Al verse en esta situación, el referido gobernador del Qullasuyu, además de gastar sus bienes, tuvo que ordenar a los Pakaxa, Charka y Chicha “que no se alterasen ni fuesen contra el capitán Don Diego de Almagro que iba al descubrimiento de Chile en nombre de su Majestad”. Evidentemente Coysara, mallku de los Charka, y su hijo Ayaviri con los demás indios de sus parcialidades “fueron a la jornada de Chile” como personal de servicio de los capitanes Diego de Almagro y Pedro Valdivia. Mientras la resistencia a la invasión hispana había empezado con la rebelión de Manku Inka, quien hizo “matar” a Chalco Yupanki en Pocona (Cochabamba) “con Ticsu Inga por la obediencia que dio a Diego de Almagro” (Espinosa Soriano 1969: 30-31)³⁰. Ese hecho, en 1597, fue confirmado por el nieto de Chalco de que su abuelo por haber favorecido “a los dichos españoles” y haberse aliado con ellos, por este motivo Manku Inka “envió a un capitán suyo que se llamaba Tiso con gran suma de gente para que le matase (Hemming 1982: 287)³¹.

29 BCUMSA, Doc. 191. Memorial de los méritos y títulos de la familia de Don Joseph Fernández Guarachi, Testimonio otorgado en 1805 en La Paz.

30 BCUMSA, Doc. 191, fs. 3v-4 y 41v. Citado anteriormente.

31 Ibid. f. 41v.

Desde luego, el referido gobernador del Qullasuyu estaba obrando traidoramente al someterse al poder español, y lo cual molestaba a Manku Inka para que determinara su pena de muerte como un castigo ejemplar.

Fue comprensible la reacción de los pakaxas contra la invasión hispana. Pero los qullas se habían inclinado a dar su apoyo a los conquistadores. De manera que, después de la batalla de Salinas, Hernando y Gonzalo Pizarro por orden de Francisco al ir en defensa de los qullas, en 1538 encabezó una considerable fuerza expedicionaria hasta Chukuitu y el río Desaguadero; uno de los objetivos fue para destruir a los rebeldes inkaicos y los lugares (Crespo 1972: 20 y Hemming 1982: 284).

De todas maneras, según un documento, vino Hernando Pizarro con varios sus compañeros e indios auxiliares para conquistar a los pakaxas, pero éstos antes de someterse unidos con los lupaqs, en el río Desaguadero presentaron una resistencia a los extranjeros y aún llegaron a tomar un prisionero español, que fue sacrificado a sus divinidades. A pesar de ello, los españoles comandados por Hernando Pizarro y Diego de Rojas, lograron someter a los pakaxas y lupaqs con la ayuda de los cinco mil indios amigos o auxiliares (Paredes 1931: 4-6)³². Sin duda esta acción de fuerza permitió a los conquistadores a consolidar el sometimiento de los pakaxas al “yugo peninsular”.

II. 2. El cacicazgo

El cacicazgo colonial andino ha merecido muchos estudios de parte de historiadores y antropólogos norteamericanos, europeos y latinoamericanos. Algunos han considerado a los caciques como una pieza maestra del coloniaje y otros calificaron como intermediarios entre la comunidad indígena y las autoridades coloniales, pero jugaron su rol como legítimos representantes de sus comunidades incluso atendiendo las demandas de sus súbditos.

Por su parte, la Corona de España, desde el momento de la conquista, se vio enfrentado por una complejidad de distintos señoríos o estados regionales con instituciones sociales, económicas y políticas complejas. Entonces en vez de

32 Documentos inéditos para la Historia de Chile etc., colecciones y publicados por J. T. Medina. Tomo VII, págs. 420-422. Citado por R. Paredes.

destruir o reemplazar a ellas con estructuras europeas en su totalidad, prefirió utilizarlas “en la medida de lo posible al servicio de su política colonizadora” (Ots Capdequi 1965: 11). Primeramente, las razones de mayor peso para ello, indudablemente, fue el buen desempeño de algunos jefes (kurakas o mallkus) de determinadas etnias o señoríos que prestaron su decidida colaboración a los soldados españoles durante sus expediciones de la conquista (Espinoza Soriano 1986: 14-17), porque han sido sugestionados o querían recuperar su poder perdido durante el inkario, y en segundo lugar, porque ellos en el Tawantinsuyu cumplían su función de articulador de las relaciones socio-económicas entre el ayllu o la marka y el Estado Inka. Después, durante la colonia, esa función cumplía el cacique a través de obligaciones impuestas por el conquistador. El cacique de hecho era el intermediario entre la comunidad indígena y el Estado español. Esas dos razones, pesaban indudablemente mucho en la decisión de los monarcas españoles para que procurasen mantener “la vigencia de las primitivas costumbres jurídicas” de los indígenas sometidos al régimen colonial, reconociendo a los descendientes de los señores andinos su derecho en la sucesión de cacicazgo en sus repartimientos, puesto “que éstos en su gentilismo eran nobles, y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban” generalmente con su fuerza de trabajo. En este sentido hubo dos categorías de indios: unos con privilegios otorgados por las autoridades de la Audiencia y otros simplemente declarados como tributarios, lo cual significaba una desigualdad bien definida. Es decir, unos considerados como indios nobles o caciques gobernadores que podían ascender “a los puestos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos y de guerra” y gozaban “sus antiguos fueros o privilegios”. Entretanto, los otros considerados como indios “menos principales” siendo “tributarios” no gozaban ningún privilegio, sino que eran obligados dar vasallaje a su señor o cacique (Konetzke 1962: 66-69)³³. Obviamente los monarcas españoles tuvieron que aceptar el reconocimiento del kuraka o mallku andino respetando la autoridad que gozaba y sus privilegios desde el inkario, y de esta manera el cacique se convertía no solamente en gobernador de sus súbditos sino también fue el primer eslabón de la administración tributaria al cumplir con su obligación en el cobro de tributos de sus súbditos (Escobedo 1979: 102). Aunque los conquistadores hicieron todo esfuerzo para destruir los restos de resistencia del Estado o poder neoinka, el cual indudablemente se consolidó con la muerte de Túpak Amaru I en 1572; sin embargo, la memoria y la tradición inka entre la población andina se mantendrá aún hasta nuestros días.

33 ALP, EC. 1697-1700. Real Cédula dada en Madrid a 22 de marzo de 1697 por el señor Don Felipe II obedecida y mandada publicar y guardar por la Real Audiencia de La Plata en 10 de mayo de 1700.

La resistencia indígena enraizada en sus instituciones socio-culturales y políticas no era fácil de doblegar, entonces el mismo Virrey Toledo debió enfrentar de inmediato al problema de “la inseguridad del control español sobre la población nativa” (Rowe 1957: 1). Para solucionar ello era necesario restituir a los kuraka o mallku “en el señorío de sus tierras” (Matienco 1967: 15) y demás privilegios que les correspondían gozar. De modo que, la Corona de España desde 1557 tomó la carta sobre la institucionalización del cacicazgo, ordenando a las audiencias reales para que si “algunos naturales de las Indias” que hayan sido “en tiempo de su infidelidad caciques y señores de pueblos”, luego de su conversión a la religión cristiana, sean respetados la conservación de “sus derechos”; especialmente “a los caciques o principales descendientes que pretendían suceder a sus antecesores en el cacicazgo”. De la misma manera, a todos aquellos caciques que han sido “despojados injustamente de sus cacicazgos y jurisdicción, derechos y rentas” (Rostworowski 1961: 6).

Sin duda, el cacicazgo no era exactamente una continuación del anterior a la conquista hispana, aunque aparentemente en los primeros momentos del coloniaje, durante el régimen de encomiendas, “las sucesiones de los cacicazgos continuaron como durante el incario” (Rostworowski 1961: 7), porque después el nombramiento se centralizaba en las audiencias reales, generalmente de acuerdo a los intereses de la Corona de España. Como efecto de la distorsión social, política y económica andina, la conservación de privilegios de los señores locales han sido transformados y equiparados a la concepción colonizante española, lo cual de ninguna manera significó una continuación del proceso anterior a la invasión hispana, ya que inmediatamente se produjo cambios en los criterios de la sucesión de los cacicazgos, ya que los interesados en obtener el cacicazgo tuvieron que presentar una serie de probanzas ante las autoridades de la Audiencia. Entonces mucho dependía en última instancia de la decisión de la misma Audiencia Real para confirmar cualquier nombramiento de caciques. Tampoco las obligaciones contraídas por los caciques con las autoridades políticas del Estado español podían ser una continuación a la anterior situación, porque ellas generalmente estaban orientadas hacia los intereses del conquistador y luego a los de las autoridades coloniales. Esto no quiere decir que la resistencia ideológica andina, a través de ciertas prácticas ceremoniales y las formas de organización socio-políticas al interior de la comunidad indígena desaparecido, sino que se practicaba de una manera estratégica para mantener la identidad cultural y la reestructuración de la sociedad andina.

La mit'a como mecanismo de obtener la fuerza de trabajo personal de los indios y la contribución de sus tributos eran notablemente diferentes a las de la época precolonial. Los mismos caciques, aunque algunos seguían en base a la nobleza autóctona, ya no podían seguir con las costumbres de sus antecesores porque de hecho estaban obligados a aceptar el cristianismo y los patrones socio-culturales europeos. De esa manera el nuevo cacique por más que era descendiente o de ascendencia de algún mallku o inka no podía seguir con las prácticas ceremoniales propias y políticas de sus antepasados precoloniales. De modo que las ceremonias religiosas y otras formas de expresión cultural se conservaban dentro de la comunidad indígena como una forma de resistencia de largo alcance.

Aunque Rowe cree que “los caciques tenían un incentivo especial para mantener y transmitir tradiciones culturales inca, pues su actuación se basaba en que sus antepasados habían pertenecido a la nobleza inca” (Rowe 1957: 1). Indudablemente en base a ese criterio las cortes españolas repetidamente otorgaban títulos de nobleza y escudos de armas a algunos caciques que prestaban su fidelidad y probaban su ascendencia inka o apu, pero la gran mayoría nada tenía que ver con esas distinciones. En ese sentido la nobleza indígena fue transformada y asimilada al estilo español pero con una fuerte trascendencia inka; de esta manera la magnificencia inkaica en la provincia de Pacajes colonial tuvo mucha importancia para algunos caciques de notable prestigio. Esto se ve en los cacicazgos de Jesús de Machaca, Kupakawana y Qalaku.

Fepile II, a través de la Real Cédula de 22 de marzo de 1697, ordenó a los virreyes, arzobispos y obispos, audiencias y gobernadores de las Indias respetar el derecho de continuar con los privilegios a los indios descendientes de aquellos caciques principales “que en su gentilidad” eran nobles y “a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban”, cuya nobleza todavía se conservaba y respetaba “en lo posible sus antiguos fueros o privilegios”, reconociéndolo por todo “el título de los caciques”. Igualmente “a los indios menos principales y descendientes de ellos”, porque en quienes concurría “la pureza de sangre como descendientes de la gentilidad sin mezcla de infección u otra reprobada”, se les debía “contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras” como los que gozaban “en España los limpios de sangre”³⁴. Claro está, no se puede negar a la Corona española su política de privilegiar de esa manera a aquellos indígenas colocados al servicio de su

34 Ibid.

dominación, puesto que el cacicazgo fue instituido en base a los principios de la política indígena para requerir de los nombrados o elegidos como cacique el cumplimiento de sus obligaciones, especialmente en la cobranza de tributos y el entero de mitayos para las minas de Potosí y otras. Por otra parte, desde fines del siglo XVI ya había predisposición para favorecer a los caciques con una educación regular, a fin de que éstos asimilen la cultura de los conquistadores. De modo que a partir de 1619 el gobierno español creó escuelas “para los hijos de caciques”, cuyos centros de enseñanza fueron administrados por los jesuitas, quienes evidentemente con el celo cristiano proveyeron “una excelente educación para las situaciones existentes” (Rowe 1957: 3). Esas escuelas principalmente estaban dedicadas “para enseñar a los indios la lengua castellana”. Felipe II, en 1691, había instruido a las autoridades indianas que “diesen cuatro años de término a los que estando en alguna de ellas no supiesen la lengua para que la aprendiesen”³⁵. Aprender a leer y escribir era uno de los objetivos para “comprender y entender” la doctrina evangélica. El aprendizaje de la lengua castellana fue obligatoria, así como fue “con la lengua general que aprendieron todos por mandato del inga” (Matienzo 1567/1967: 21). De modo que hasta fines del siglo XVIII, por efecto de la escolarización de los hijos de caciques, en la región andina la mayoría de los caciques eran ladinos en la lengua castellana y algunos de ellos habían alcanzado incluso una educación superior de su época, como veremos más adelante.

Desde 1532 hasta la llegada del virrey Francisco de Toledo al Perú, transcurrieron cerca de cuatro decenios del predominio de la encomienda. En ese lapso los señores andinos indudablemente experimentaron los primeros reveses de su poder local. Muchos de los antiguos mallkus se sentían amenazados de ser destituidos o reemplazados de sus cargos con los nuevos nombrados o elegidos por las autoridades de la Real Audiencia.

Hacia 1546, la Corona de España estaba preocupada porque en sus audiencias de las Indias algunos españoles que tenían indios encomendados por los caciques provocaban las quejas de éstos por el cobro excesivo de tributos y otros agravios sojuzgantes. Igualmente los religiosos que acudían a enseñar la doctrina cristiana en los pueblos indígenas buscaban achaques a los caciques, con la pretensión de destruir, hacían “todo el daño” sin causa algún exigiendo pedimentos y acusaciones sin justificaciones a ellos ante las autoridades ordinarias; todo ello por complacer

a los españoles privándoles de sus cacicazgos, no permitiendo hacer uso de su derecho ni “proveer en ello”. En vista de ello la Corona de España, mediante su Real Cédula del 14 de septiembre de 1546, instruyó lo siguiente:

“Por la qual declaramos y mandamos que en el entretanto que por nos otra cosa se provea y mande a los acaldes hordinarios de cualesquier villas ciudades y lugares de las dichas nuestras audiencias islas y tierra firme, no se entrometan a suspender ni privar a ningun cazique de sus cacicazgos porque la determinación de ello queremos que sea reservada a las nuestras Audiencias Reales, en cuyo distrito acaesiere el dicho delito que el tal cazique hubiere cometido, o al oydor que fuere a visitar la Provincia donde lo suso dicho acaesiere so pena que el alcalde hordinario, que se entrometiere a hazer la dicha pribaición, por el mismo caso pierda el oficio y demás de ello incurra en pedimento de cinquenta mil maravedis para cámara y fisco”³⁶.

Es decir los alcaldes ordinarios de las villas (ciudades) que atendían la justicia de los vecinos, no debían entrometerse en los asuntos del cacicazgo; ya que para ello estaba la Audiencia que tenía toda su competencia para el nombramiento o la suspensión de caciques a los indígenas o a sus progenitores que ostentaban el cargo.

Los caciques de Chukuitu, Kari y Kusi, el 15 de febrero de 1577, mediante una carta pedían al Rey que no le quiten su gobierno, es decir su poder sobre sus súbditos³⁷. Además del temor de ser despojados de su “cargo de cacique” en cualquier momento, se encontraban enfrentados a las exigencias de sus encomenderos, que habían soportado muchos agravios de los encomenderos y el despojo de sus bienes e incluso “a veces mujeres e hijos por la poca justicia que había” durante el régimen de la encomienda³⁸. Igualmente, los caciques principales de la Provincia Charcas en 1582 se encontraban muy preocupados por la disminución de su poder local o sentían ser “quitado todo el mando y señorío” sobre sus súbditos o vasallos. Entonces reclamaban la restitución de los privilegios que gozaban antes de la llegada de los españoles, como ser la tenencia de tierras o haciendas y la gente de servicio que tenían los principales, diciendo:

36 ALP, Testimonio de 1792, 8 fojas. Provisión del virrey del Perú en favor corregidor de Arequipa.

37 AGI, leg. 40. Carta de representación a su Majestad de dos caciques de Chukuitu. Chukuitu a 15 de febrero de 1577.

38 Ibid.

“que antes de los ingas y después de ellos fuimos, porque el día de hoy no nos tratan conforme a la calidad de nuestras personas especialmente a los señores naturales de vasallos de diez mil indios y a los demás caciques y señores referidos en estos nuestros capítulos, y que seamos concedidos todos los privilegios, gracias, franquezas y libertades que a los hijodalgo se le deven concedidas por los católicos reyes de España” (Espinoza Soriano 1969: 13).

Como podemos notar claramente, los referidos caciques se sentían disminuidos de su poder y entonces se quejaban no recibir los tratos preferenciales conforme a su rango anterior a la invasión española. En vista de ello, insistían que debían ser concedidos todos los privilegios correspondientes como lo hacían a los hijodalgo “los católicos reyes de España”. Además, tenían el rango militar durante el inkario porque han sido jefes de hasta diez mil hombres guerreros, por tal razón tenían el derecho de reclamar el respeto de ese privilegio.

El virrey Toledo, para consolidar el régimen colonial en el mundo andino, dictó muchas ordenanzas sobre la cuestión indígena, las cuales se dijo que fueron “inspirados en el derecho existente”. Toledo para que sus disposiciones tengan efectos favorables y sean fructíferas de acuerdo a los intereses de la Corona de España, se afanó “en llevar a cabo una averiguación detallada de las costumbres y oficios de los señores principales, de los tributos y servicios que debían prestar los indios a los caciques” (Rostworowski 1961: 5). Entonces luego de realizar las investigaciones requeridas, especialmente a través de la visita general del Perú llevada a cabo entre 1570 y 1575, obtuvo una información detallada sobre el nombramiento de los señores, el papel que cumplían éstos con sus vasallos y los servicios que prestaron a los inkas antes de la invasión hispana. Toledo llegó al convencimiento de que los inkas nombraban el kuraka “a los que tenían más beneméritos anteponiendo “a los hijos o deudos de los últimos poseedores” del cargo, lo cual ahora indudablemente favorecía a los intereses de la religión cristiana (Días Rementería 1977: 215). De manera que, para Toledo los inkas que los gobernaba antiguamente daban la investidura de cacicazgo no siempre “en los hijos mayores” que dejaron sus antecesores sino en el que reunía el “buen entendimiento” o “en otros indios de más habilidad y suficiencia para ello”, a quienes “los nombraba o proveía conforme a la capacidad”³⁹. Esto como indicador indudablemente era muy importante para elegir el cacique, pero esa creencia no podía asegurar el

39 Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 19282, Doc. 22. “Título que el señor virrey don Francisco de Toledo mandó despachar para los caciques de estos reynos”. 17 de septiembre de 1575, f. 133.

resultado esperado aunque se decía que los indios tenían a sus caciques para obedecer e imitar, lo cual para Toledo significaba suponer que todos los indios igualmente imitarían (Díaz Rementería 1977: 215).

A esta altura muchos mallkus precoloniales ya eran viejos y de modo que se necesitaba nombrar a otros o ratificar a algunos de ellos que tenían suficiente capacidad de acuerdo a los intereses de la Corona de España para ejercer el cargo de cacique. Toledo mismo ordenaba la ratificación de algunos que estaban cumpliendo su función de acuerdo al deseo de las autoridades españolas.

Así, en 1575, el capitán Cáceres, visitador del repartimiento de Carabuco de la encomienda de doña María Navarro, luego de averiguar que don Hernando Pilco Guanco podría ser cacique principal por reunir los requisitos exigidos de tener “habilidad y suficiencia del buen ejemplar para usar el dicho cacicazgo”, nombró a éste por tal cacique del referido repartimiento de la parcialidad de Urinsaya, manifestándole:

“para que seáis tal cacique como lo fue vuestro padre y tal os doy la investidura del dicho cacicazgo principal para que lo useis vos y no otro indio alguno de hoy día de la fecha de este en adelante por todos días de vuestra vida o hasta tanto que por su Majestad o por si en su Real nombre otra cosa provea y mande sin que este se entienda adquirir ni adqueráis por voz e por vuestro cacicazgo o por ninguna vía ni manera que sea porque solamente aveis de gozar y usar del por todos los días de vuestra vida y no más”⁴⁰.

Como se podrá notar esta investidura de cacique sólo era para el interesado hasta cuando tuviera capacidad de ejercer, es decir limitado hasta tanto que su Majestad ordene lo contrario. Por tanto, no tenía el derecho de sucesión hereditaria en favor de sus hijos. En la ceremonia de la investidura cacical, no faltaban las reiteradas instrucciones para que los caciques en el ejercicio de su cargo eviten toda la práctica de idolatría o hechicería, la borrachera y otras prácticas contrarias a la religión cristiana. Por otra parte, todos los indios tributarios estaban obligados a obedecer, respetar y acatar las órdenes de su cacique. También se insistía reiteradamente sobre el cumplimiento con el cobro de tributos conforme a la tasa.

40 Ibid.

Casi del mismo modo en 1572 se había procedido al nombramiento de cacique en el repartimiento de Guanoquite de la parcialidad de los Mascas Urinsaya en el Cusco, pero tal elección recayó en el hijo del cacique anterior (Díaz Rementería 1977: 219-221). Como podemos advertir tanto en Carabuco como en el Cusco el nombramiento del cacique fue solamente para la parcialidad de Urinsaya y se supone que hay cacique en la parcialidad de Anansaya, lo cual quiere decir que en cada repartimiento compuesto por Anansaya y Urinsaya existía su respectivo cacique o dependía de la cantidad de tributarios.

Se advierte en la visita general de Toledo, efectuada entre 1570 y 1775, en el nombramiento de caciques, que en su generalidad se trataba de evitar la sucesión hereditaria, aunque la preferencia estaba entre los hijos de los caciques, tomando en cuenta para ello la habilidad y capacidad de los candidatos. Sin embargo, en el texto de la visita general de Toledo pareciera que el nombramiento se realizaba entre los tributarios, y con esto indudablemente confirma que no se daba mucha importancia a la sucesión hereditaria (Cook 1975). Lo importante para los candidatos al cargo de cacique, además de ser buen cristiano, tenían que ser “de mejores costumbres” de su repartimiento, esto indudablemente de acuerdo a las disposiciones de las autoridades políticas y eclesíásticas españolas. Sobre esta problemática, la Corona, luego de conocer el parecer de Toledo acerca del cacicazgo en el Perú, a través de su Real Cédula del 12 de febrero de 1589 le comunicó al Conde del Villar, en estos términos:

que “mi virrey de las dichas provincias del Perú me ha escrito que el virrey don Francisco de Toledo averiguó en los cacicazgos no se sucedía por herencia en tiempo de la infidelidad de los indios, sino que el Inca los daba a los más beneméritos” (Díaz Rementería 1977: 215-216).

La política de anteponer a los hijos o deudos de los caciques muertos con otros o preferentemente con uno de sus hijos parecía ser adecuada y de esta manera se evitaba el litigio de “las sucesiones” de los cacicazgos. Sin embargo, la Corona no estaba de todo convencida de la idea de Toledo, entonces solicitó el parecer del referido Conde sobre el tema (Ibid.). Desde luego, no era tan fácil sino se tomaba muy en cuenta lo que el Inca decidía entre los dignos de galardón o merecimiento y la preferencia de los señores locales por la costumbre de la sucesión hereditaria. En este sentido la Corona española se inclinó en favor de la sucesión hereditaria que por los beneméritos. Como consecuencia de ello, se produjo dos tendencias sobre

la elección de caciques; puesto que por un lado Toledo apoyándose en el supuesto proceder de los inkas prefería una elección selectiva en base a la capacidad o el benemérito de los candidatos; y mientras por otro, se trataba de hacer respetar el criterio de la Corona, considerando que era mejor conservar la sucesión hereditaria porque ésta fue la más practicada y tenía la mejor fuerza entre los indios comunes. Por ello, para el licenciado Alonso Fernández de Bonilla, de todas maneras era “casi imposible averiguar” por la falta de una adecuada información para conocer la historia de “las costumbres de los indios del Perú con relación a su forma de gobierno o la elección de su jefe o señor. Aunque momentáneamente era mejor respetar “la posesión” de los jefes en que se hallaban al momento de su conversión a la fe católica y al vasallaje del rey de España por “no ser justo inquietarlos en ella”. Entonces era mejor el que sucedía por herencia y derecho de sangre en el gobierno, porque éste tenía, entre los demás de la comunidad gran fuerza y de esta manera se respetaba o reconocía a los verdaderos caciques; sólo el único obstáculo principal para llegar al cargo era idolatría de ellos “para con sus incas, caciques y señores, a quienes aún de muertos reverenciaban con adoración” (Ibid. 216).

En la práctica, a los señores andinos (convertidos en cristianos y vasallos del rey de España) se les respetaba en sus derechos nativos; por ejemplo, la sucesión “por la herencia y derecho de sangre” adoptado al criterio europeo. En ese entendido se consideraba que los caciques elegidos “entre la gente común no serían respetados” porque podían ocasionar sediciones entre ellos. Así, el Rey de España mediante la Real Cédula de 5 de septiembre de 1598 solicitó al virrey del Perú, Luis de Velasco, una relación sobre “si hay una misma costumbre en todas partes, y si mejor gobierno de los indios, bien espiritual y temporal suyo, convendría darse otra orden en la dicha sucesión, y cuál sería la mejor y de mayor satisfacción” (Ibid. 217). Es decir buscar la mejor conveniencia a través de una ordenanza que satisfaga a la Corona de España.

Sin embargo, para aquellos caciques considerados como viciosos, por no tener suficiente para gobernar o que hubieran cometido algunos delitos graves, eran procesados por las autoridades españolas que estaban facultadas para privarles de su gobierno y de su cacicazgo, ya sea temporal o definitivamente (Ibid. 217). Lo cual muchas veces ocasionaba pérdida del cacicazgo e incluso afectaba a sus descendientes. A pesar de ello, algunos descendientes de los señores de la línea materna, pudieron recuperar el cacicazgo que habían perdido sus antecesores. De todos modos, de acuerdo a la Real Cédula de 22 de febrero de 1602, en su

generalidad los caciques “entre los indios” se heredaban “por sucesión de padres a hijos, hermanos y parientes próximos”, pero esas modalidades de sucesión solamente por un “tiempo limitado” (Ibid. 218). En todo caso los caciques y sus descendientes, a pesar de los factores adversos a sus intereses, nunca se quedaron o descuidaron en reclamar su derecho al cacicazgo en sus pueblos ante las autoridades de la Real Audiencia haciendo todo posible hasta conseguir sus objetivos.

En la práctica, la fórmula empleada por Toledo para la concesión de título de caciques, además de tomar en cuenta la elección selectiva, estaba orientada hacia el respeto por la sucesión hereditaria, aunque esto tuvo que estar sujeto a la aprobación de las autoridades de la Real Audiencia.

Como hemos indicado el asunto de la sucesión del cacicazgo estaba en la competencia de las autoridades. De ese modo, los corregidores no debían entrometerse “en causas de cacicazgos y principelazgos”. Así, en 1639, la Audiencia de La Plata (Charcas) fue terminante en hacer cumplir lo dispuesto por la Corona. En esa ocasión se examinaba los autos de Felipe Choqueticlla, capitán general de la provincia de Paria y cacique gobernador de la parcialidad de hanansaya del repartimiento de los killakas y asanakis sobre el conocimiento de sus privilegios. Siendo que de acuerdo con lo dispuesto por las cédulas reales y ordenanzas, no debían conocer sus causas los corregidores ni alcaldes de las ciudades⁴¹.

Posteriormente, la sucesión de cacicazgos continuaba generalmente en los hijos varones, respetándose las disposiciones emanadas sobre ella. Sobre el respecto, la Corona de España mediante la Real Cedula de 3 de febrero de 1748, ordenó al virrey del Perú su conservación, porque desde que se “descubrió las provincias del Perú” los caciques han estado en posesión y costumbre “de que sus hijos” los sucedían “en los cacicazgos” (Ibid. 218-219). El virrey conde de Superunda, Manso de Velasco respondiendo a la mencionada cédula el 15 de abril de 1749, dijo “me ordena vuestra Majestad que de ningún modo se haga novedad en la sucesión de los cacicazgos en los descendientes de los legítimos poseedores guardándose las mismas reglas que en los mayorazgos” (Ibid. 219). De esa manera, las disposiciones emanadas de las autoridades superiores del gobierno español al respecto se han mantenido sin mayores alteraciones hasta las rebeliones indígenas de fines del siglo XVIII.

41 ALP, EC. 1792. Citado anteriormente.

En ese entendido, después de las rebeliones indígenas de 1780-82, de acuerdo a la cédula reservada de 9 de mayo de 1790, las audiencias debían continuar “en el conocimiento de las causas de cacicazgos, con tal que no se funde en nombramientos anteriores de virreyes, o presidentes, y que estos no los puedan nombrar jamás” (García Gallo 1979: 159). Esto confirma la prohibición de la declaratoria de nobleza a los indios por el entroncamiento de inkas a causa de la rebelión de Tupak Amaru II (Konetzke 1962: 669).

II. 3. Funciones y obligaciones

El interés del Estado español en América, como principal objetivo político y económico de hegemonía sobre los pueblos originarios, fue la obtención del poder y la riqueza. Desde luego, los europeos en América estaban obligados en hacer producir la riqueza en las tierras usurpadas a los originarios y a éstos exigir la prestación de su fuerza de trabajo, especialmente en la extracción de minerales, construcción de ciudades, además de la prestación de servicios gratuitos en la casa del encomendero, corregidor, intendente, cura y cacique. Por su parte los indígenas tributarios como hemos de ver en este trabajo además de estar obligados al cumplimiento del servicio de la mit'a minera en Potosí, estaban obligados a contribuir con su tributo ya sea en dinero como en especie. Para el efectivo cumplimiento de todo ello, los españoles desde los primeros momentos buscaron la cooperación de los caciques a quienes encomendaron el reclutamiento de mitayos y el cobro de tributos en sus respectivas comunidades o repartimientos. En este sentido, la reducción de poblaciones o ayllus en núcleos indígenas fue realizada por el virrey Toledo con el objetivo de facilitar precisamente el cobro de tributos, reclutamiento de mitayos y adoctrinamiento de indios en la religión católica, puesto que “la conversión de los indios” en la fe cristiana fue una de las preocupaciones principales de los monarcas españoles en su política colonizadora. Esta actitud está reflejada ampliamente “en las llamadas leyes de Indias” (Ots Capdequi 1965: 13).

En cada repartimiento, se conservaba dos parcialidades como sistema de composición espacial dual andina; la una denominada ANANSAYA, y la otra, URINSAYA. Cada parcialidad constaba con un determinado número de ayllus, gobernado por un cacique secundados por segundas personas y jilaqatas de cada ayllu. Sin embargo, las dos parcialidades no podían ser separadas, sino que se mantenían unidas generalmente por un solo cacique-gobernador.

Las obligaciones del cacique con su comunidad estaban regidas indudablemente por el principio de reciprocidad, cumplidas a través de los jilaqatas; mientras las obligaciones con el Estado español eran impuestas por las autoridades españolas: el encomendero y el corregidor de cada provincia. En este sentido, las relaciones eran verticales; entonces las órdenes venían desde arriba y eran acatadas casi sin oposición para mantener a los indios sujetos a su autoridad cacical, también era responsable de la administración de las tierras de la comunidad y el control de los indios de ella, prohibiendo que cometan pecados públicos (amancebamientos, latrocinios, borracheras, juntas, idolatrías y otras supersticiones) que eran considerados como “ofensas” a ambas majestades, la Santa Fe Católica y las “loables costumbres”.

Después de las rebeliones indígenas de 1781, los caciques indudablemente estaban obligados además a “celar y cuidar” a los indios para que se vistieran el traje español y hablen la lengua castellana, procurando que entre ellos “se civilicen en la nacionalidad con el trato de los españoles” y se preocupen “que se dediquen en la labranza y agricultura de sus chacras y aumento de sus bienes y ganado”⁴². Todo ello conducía al indígena a una sistemática sumisión y a un proceso de aculturación o alienación cultural. Pero, de todas maneras, en este proceso existe la resistencia que permite preservar ciertas pautas de reestructuración de valores y adquisición de nuevos elementos de supervivencia.

Para el mejor cumplimiento de sus obligaciones los caciques debían reunir ciertos requisitos indispensables y tener siempre buenos antecedentes morales que respalden sus pretensiones al cacicazgo; los principales requisitos eran los siguientes:

a) Antecedentes morales y políticos

Los descendientes o hijos de los caciques para ser nombrados como tales tuvieron que presentar sus probanzas y testigos que respalden sus afirmaciones sobre sus antecedentes morales, méritos y capacidades intelectuales. Así las buenas relaciones que tuvieron sus antecesores con las autoridades españolas, el fiel cumplimiento de sus obligaciones y la colaboración a la obra cristiana de sus indios. Algunos hijos de los caciques no podían obtener el empleo de cacique por no reunir esos antecedentes como requisitos.

42 ALP, EC. 1786. f. 1. Nombramiento del cacique Manuel Cuba para las parcialidades de Urinsaya y Anansaya del pueblo de Qaqayawiri (Caquiaviri).

b) Presentación de antecedentes

Los postulantes para conseguir tanto el reconocimiento de nobleza como el cargo de cacique estaban obligados presentar ciertos antecedentes sobre el cacicazgo de sus antecesores a fin de que su posición social y económica se mantenga en la sociedad indígena. En muchas ocasiones los antecedentes por sí solos no eran suficientes para probar sus buenas condiciones morales y la capacidad de un pretendiente a cacique. De modo que la presentación documental y la confirmación de los testigos sobre el cacicazgo era uno de los aspectos fundamentales y formales para demostrar el interés que tuvieron los protagonistas en los estrados judiciales antes de alcanzar el cacicazgo.

c) Presentación de fianza

Para ejercer el cargo de cacique el interesado estaba obligado presentar una fianza. Y los garantes debían ser personas solventes, es decir personas que podían garantizar a su ocurrente generalmente con sus bienes.

II. 4. Cacicazgo de la provincia de Pacajes

Al igual que en las demás provincias coloniales andinas de la región del Qullasuyu, el cacicazgo en la provincia de Pacajes, en los primeros momentos de la colonia indudablemente funcionaba en cierta medida regulada por las normas establecidas durante el inkario. De todas maneras, el cacicazgo fue estructurado en base a la institución de kuracazgo andino de acuerdo a los intereses de la Corona de España a través de las Leyes de Indias y administrado su funcionamiento por la Real Audiencia de Charcas. La tendencia generalizada era la sucesión hereditaria de los señores locales (kuraka o mallku) antes y durante el inkario, pudiendo ser patrilineales (de padre a hijo), patrilaterales (de tío a sobrino) y fraternales (de hermano a hermano) (Rivera y Platt 1978: 105). Esas modalidades durante el coloniaje fueron reguladas mediante las probanzas de acuerdo a los intereses de los que pugnaban a la sucesión de caciques, sujetándose a las líneas directas: paterna y materna.

Evidentemente no cualquier miembro de una comunidad de ayllus (marka), denominado repartimiento, podía ser cacique sino fuera de ascendencia "indio

noble” o cacique de sangre como una categoría jerárquica o superior. Sin embargo, según el virrey Toledo, las autoridades indígenas (caciques) debían ser nombradas siguiendo los lineamientos de los inkas, puesto que el inka nombraba kuraka (señores locales) no entre los hijos mayores sino entre los “más de buen entendimiento tenía o en otros indios que el escogía de sus deudos o de otros de más habilidad” y todo ello “conforme a la capacidad” de cada uno de los candidatos (Rivera y Platt 1978: 113; Pease 1992: 118).

El Tawantinsuyu, constituido por cuatro suyus (Chinchasuyu, Antisuyu, Qullasuyu y Kuntisuyu), conformaba una unidad política y espacial. Cada uno de ellos estaban conformado por los diferentes señoríos a nivel de Estados regionales y cada uno de ellos a su vez estaba integrado por las markas (comunidad de ayllus) divididas en parcialidades duales: Anansaya y Urinsaya. En este sentido, en la provincia de Pacajes, cada ayllu estaba gobernado por un *jilaqata*; cada parcialidad de una marka por un *mallku*, sin embargo falta saber si había o no en cada marka dos mallkus, uno en la parcialidad anansaya y otro en urinsaya, antes de los inkas; en cada señorío había un *apu mallku*; en cada suyu inkario un gobernador (*tubrikuk*) y a nivel del Estado, un *Qhapaq*.

El cacicazgo aymara en la provincia de Pacajes, instituido en base a la institución de kurakazgo andino tuvo sus contradicciones políticas, culturales y factores distorsionantes en las relaciones socio-económicas al interior de la comunidad indígena. Los caciques o gobernadores indígenas, como empleados de la Corona de España, cumplían sus obligaciones contraídas con “su Majestad” muchas veces a costa de sus súbditos indígenas que contribuían su fuerza de trabajo y sus tributos para la Real Hacienda. Vale decir, los caciques de cada repartimiento o pueblo estaban encargados del cobro de tributos y la numeración de mitayos para el servicio de la mit’a minera de Potosí.

Para cumplir esas obligaciones, los caciques estaban eximidos del pago de su tributo y del servicio de la mit’a en calidad de tributario y mitayo. Sin embargo, el cacicazgo, como consecuencia de ello, en algunos pueblos de la provincia de Pacajes tuvo su crisis, especialmente en los pueblos de San Andrés y Santiago de Machaqa, Wiyacha, Tiwanaku y Waqi, esto más que todo como consecuencia de la depresión de la población tributaria ocasionada por el cobro excesivo de tributos y del servicio obligatorio de la mit’a. El cacicazgo en cada uno de los repartimientos o pueblos de la provincia de Pacajes y sus relaciones de parentesco, divididos en dos

parcialidades: **Urqusuyu y Umasuyu**⁴³, con sus respectivos ocho pueblos de la siguiente manera:

<u>Pakaxas urqusuyu</u>	<u>Pakaxas umasuyu</u>
Qallapa	Laxa
Qaqayawiri	Pukarani
Qaqinkura	Warina
Machaqa la Chica	Jachakachi
Machaqa la Grande	Wankasku
Wiyacha	Waichu
Tiwanaku	Janqulaymi
Waqi	Karawuku

Los caciques de estos pueblos pueden estar clasificados en dos grandes grupos de acuerdo a esas dos parcialidades. De todas maneras, la gente mitaya se agrupaba en esas dos parcialidades en dos parroquias de Potosí (Concepción y San Pedro). En cuanto a los pueblos hubo marcas que seguía acogiendo en su seno a los pueblos nuevos de ellas, por ejemplo: Qaqinkura al pueblo de Qalaqutu y Machaqa Grande a Santiago de Machaqa. En esos pueblos, había caciques que en el cumplimiento de sus obligaciones con el Estado español se distinguieron con sus obligaciones con poca dificultad y mientras otros no podían lograr ello y casi todos ellos perdieron su cacicazgo. Por otra parte, había caciques que supieron aprovechar las oportunidades dadas por el sistema adquiriendo propiedades importantes que les permitía resistir a la disminución de mitayos y tributarios. También podemos percibir que había caciques de ascendencia inkaica o de nobleza indígena más respetados por sus súbditos y otros considerados como advenedizos o mestizos.

43 AGI, Audiencia de Charcas, leg. 51. Indios de mit'a que sirven en los ingenios y minas de Potosí que están alojados en diferentes parroquias. En este caso, los pakaxas de urqusuyu estaban alojados en la parroquia de Concepción y los de umasuyu en la de San Pedro.

Desde luego, el prestigio cacical de la provincia de Pacajes tiene sus variables en su forma de categorizarlos de la manera siguiente:

- a) Caciques de sangre de ascendencia inka.
- b) Caciques de sangre de ascendencia de algún apu aymara preinkaico.
- c) Caciques sin ascendencia de algún indígena noble
- d) Caciques mestizos con ascendencia cacical.

II. 5. Relaciones de parentesco

A partir de la llegada de los españoles al mundo andino, el concepto de familia indudablemente adquirió más fuerza con el matrimonio, la dote y la reciprocidad interfamiliar para poder resistir a las adversidades del régimen colonial. El concepto de herencia de los bienes y la sucesión cacical iba adquiriendo cierto interés preferencial entre los caciques. Así el concepto de cacicazgo estaba estrechamente vinculado a la sucesión hereditaria de cacique como una forma de perpetuar el privilegio y el poder cacical. Por consiguiente, el concepto de parentesco adquirió una importancia familiar entre los caciques en sus relaciones familiares, sociales, económicas y políticas.

A partir de la visita del virrey Toledo se planteó dos posiciones de interpretación sobre la sucesión o elección de los kuraka o caciques en los Andes. Una sostenida por Toledo que, según su percepción, durante el inkario los kuraka fueron elegidos por el inka de acuerdo a su capacidad o mérito. Sin embargo, no todos los kuraka eran elegidos por el inka. En este caso, según Franklin Pease, “puede afirmarse que sólo determinados curacas fueron nombrados por el inka” (Pease 1992: 23). Mientras la otra tendencia, sustentada por las autoridades españolas, de acuerdo a las conveniencias políticas coloniales, era mejor la sucesión hereditaria de los kuraka. Esta tendencia sin duda fue predominante durante el coloniaje, aunque con algunas variantes de poco peso. La elección de cacique entre los descendientes cacicales no siempre fue realizada a base de la primogenitura y en casos extremos se elegía entre los indígenas tributarios, pero en forma interina.

Revisando la documentación generada durante el coloniaje, los caciques, como consecuencia de la presentación de sus probanzas ante las autoridades de la Audiencia de Charcas para legalizar o reclamar su cacicazgo, se puede percibir claramente, cómo procuraban mantenerse en el grupo de élite indígena (Rasnake 1989: 113). El cacicazgo de Pakaxa al igual que en otros lugares del mundo andino ha generado una serie de parentescos entre los caciques. La elección de caciques generalmente se basaba en la sucesión hereditaria, tomando en cuenta para ello la ascendencia paterna y materna. Esto no quiere decir precisamente una concepción de linajes paralelos: patrilineal para los hombres y matrilineal para las mujeres (Zuidema 1989: 51), sino más bien era conveniente tomar esas dos líneas con la perspectiva de no interrumpir la continuidad del cacicazgo. Aunque en el tronco genealógico de una familia cacical falte una ascendencia de la línea paterna. En Pakaxa, la línea paterna fue importante en toda su magnitud para la sucesión y, en este sentido, el elemento femenino fue básico para el entronque entre los caciques, especialmente para ampliar y reforzar el parentesco cacical entre los caciques de diferentes troncos o cacicazgos.

a) El parentesco

El concepto de relación de parentesco en el mundo andino fue concebido indudablemente como una forma de mantener la continuidad de familias o grupos de parentesco en el ayllu, en una marka o en una región o provincia. Su objetivo fue para hermanar tanto a los grupos de parentesco del ayllu y a los ayllus de la marka o las marka de una región o provincia, permitiendo de esta manera el funcionamiento de sus relaciones sociales, económicas y políticas. Desde luego el ayllu "jatha" fue la génesis de relaciones de parentesco para el proceso socio-económico y político de la sociedad andina. La estrecha relación de parentesco entre los miembros del ayllu con una tendencia endógena y la relación política de los jilaqata-mallku en una marka con la jerarquización en la dimensión horizontal debió permitir el desarrollo de las relaciones socio-económicas y políticas a través de las relaciones de complementariedad, reciprocidad y solidaridad.

En este sentido, el cacicazgo permitió el mayor afianzamiento de las relaciones de parentesco, más que todo, entre los caciques de una comunidad de ayllus y de diferentes comunidades o repartimientos, principalmente durante el siglo XVIII, a través de entronques matrimoniales. Por consiguiente las relaciones de parentesco permitió mantener la continuidad de la familia extendida de los caciques.

El parentesco y la cuestión económica estaban estrechamente ligados a la vida cotidiana de los caciques. Porque la relación de parentesco permitía a los caciques consolidar su prestigio familiar y económico reforzado con el otorgamiento de ciertos privilegios coloniales en base a mecanismos de parentesco con sus antepasados prehispánicos. Así tener alguna ascendencia inkaica era importante porque esto estaba muy ligado al cacicazgo. En este sentido el parentesco entre los descendientes de los caciques de hecho estaba vinculado a la sucesión cacical. Es cierto que no todos los descendientes de los caciques podían llegar a ser caciques de importancia, sino solamente lograban cargos de menor jerarquía como segunda persona o simplemente indio principal. Pero la relación de parentesco entre las familias vinculadas al cacicazgo de cualquier condición económica fue importante por su distinción con relación a la población tributaria. Entonces se puede percibir la cuidadosa observación que tenían los caciques en cuanto a la importancia de su ascendencia familiar que indudablemente tuvo sus variantes, especialmente como consecuencia de entronques matrimoniales. El parentesco de los caciques estaba relacionado generalmente al control del poder cacical o privilegio familiar. Así los Guarachi de Jesús de Machaca han sostenido permanentemente de ser descendientes de Apu Guarachi, uno de los Mallku de los Pakaxa y de Killaka.

Este Apu poco antes de la conquista inkaica señoreaba “todo Charcas” “desde el Desaguadero hasta los contornos de Potosí y Chuquisaca”⁴⁴. Pero más tarde, una parte de los Guarachi se sentían tener ascendencia inka por la línea materna, puesto que uno de ellos a mediados del siglo XVII se emparentó con uno de los troncos cacicales de Kupakawana (de ascendencia inka), es decir a través del matrimonio, esto indudablemente con el objeto de fortalecer e incrementar sus bienes con la dote materna.

Otros caciques de Pakaxa también sostenían que eran descendientes de uno de los inka que conquistó a los Pakaxi. Así los del pueblo de Qalaqutu afirmaban ser “descendientes de los ingas nobles” del Perú, es decir “del Gran Tupa Yupanqui”⁴⁵. En 1545, los hermanos Felipe Tupak Yupanki y Gonzalo Pucho Guallpa Inga habrían conseguido de la Corona de España la declaratoria de nobleza inka y un escudo de armas. Felipe Tupak Yupanki sirvió de ascendente inka a los Cusicanqui

44 BCUMSA, Doc. 191. f. 12. Citado anteriormente.

45 ALP, EC. 1779-1783. fs. 2-57. Expediente de Agustín Cusicanqui sobre que poseía el cargo del empleo de cacique interino del pueblo de Calacoto, pero que fue despojado por el corregidor de Pacajes, don Mariano Mauri.

de Qalaqutu, mientras Gonzalo Pucho Gualpa Inga fijó su residencia en Lambayaque (Perú) y no sabemos acerca de su descendencia. La relación de parentesco de los Cusicanqui no solamente estaba circunscrito a Qalaqutu, sino también era extensivo a Tiwanaku con los Canqui. En el pueblo de Waqi, uno de los cacicazgos de apellido Choque Mamani (o Guamani), según los documentos republicanos del presente siglo, tendría la ascendencia del último inka del Tawantinsuyu. De acuerdo a los datos que consigna el expediente moderno, Pedro Chuquiguamani (indio principal en 1647) pertenecería a la sangre noble del pueblo de Waqi de la provincia de Pacajes, puesto que sus antepasados “desde la gentilidad” fueron descendientes de “Apu Inka Atahualpa según acreditan los documentos” de su abuelo “don Felipe Chuquiguamani Inca, hijo natural del rey Inca Atahualpa”⁴⁶.

El análisis de la relación de parentesco entre los caciques de Pakaxa no solamente está vinculado a la ascendencia de sus antepasados que podían ser los inka (Tupak Inka Yupanki, Sincharoca y Atawallpa), sino también a otros aspectos de la sociedad colonial. Así la relación de parentesco estaba vinculada a los intereses de la sucesión cacical, la cual es más importante entre los caciques. Esta servía igualmente para gozar los privilegios facilitados por el sistema colonial, especialmente para poseer y acumular los bienes. Los entronques a través de matrimonios entre los hijos e hijas de diferentes caciques, ya sea de un mismo pueblo como de diferentes pueblos, especialmente para acceder al derecho de la dote.

b) Formas de generar el parentesco

Se percibe desde luego dos formas de generar el parentesco. Una forma que era común o general de generar el parentesco entre los caciques en la provincia de Pacaxes fue sencillamente la sucesión cacical por la línea paterna. Pero para generar el parentesco no solamente servía la línea paterna sino también la materna. En este sentido todos los candidatos a caciques por su filiación paterna tenían la seguridad de ser elegidos lo cual estaba garantizada por el apellido paterno, pero de acuerdo a la importancia del ascendiente que podía ser varón o mujer. Si el descendiente era mestizo el apellido podía ser cambiado por el de español o sencillamente se introducía como una variante para resaltar probablemente la distinción de nobleza,

46 ALP, EP. 1939. Testimonio.

por ejemplo, el apellido Fernández en el caso de los Guarachi. De todas maneras el ascendiente servía de base para legitimar no solamente el parentesco sino también el cacicazgo.

La otra forma de generar el parentesco entre los caciques fue a través de los entronques matrimoniales de un pueblo o distintos pueblos. Los hijos de estos matrimonios no perdían su derecho al cacicazgo de su pueblo por la línea paterna, además el parentesco se ampliaba por la línea materna con derecho al cacicazgo y a los bienes maternos. En este caso, en Pakaxe, algunos caciques estaban casados en sucesivas nupcias con distintas mujeres de diferentes familias cacicales, ellas en su mayoría eran hijas de caciques de prestigio. Esta situación evidentemente, no solamente significaba emparentarse por cuestiones cacicales sino podía ser por razones económicas, sociales, políticas y familiares. En este entendido el parentesco como resultado de matrimonios fue sin duda un mecanismo de entroncamiento importante para mantener el poder cacical o de grupo a nivel local y regional de caciques emparentados. Así el parentesco entre los caciques de Jesús de Machaqa, Tiwanaku, Qalaqutu, Laja y Pukarani fue el resultado del matrimonio de sus descendientes, incluyendo a Chukuitu con Kupakawana. Por otra parte, generaban nuevas genealogías como consecuencia de la crisis de algunos troncos cacicales y de esta manera se permitía el surgimiento de nuevos troncos de cacicazgo pero sin ascendencia inka o indígena noble. En este caso aunque se perdieran los troncos antiguos, el emparentamiento a través de matrimonios entre los caciques permitía orientar al parentesco hacia las cuestiones sociales y económicas, incluso se reforzaba el emparentamiento con gente criolla en las postrimerías del coloniaje.

Hemos dicho que el ascendiente de los Guarachi era Apu Guarachi. No se sabe sobre la relación de parentesco de los descendientes inmediatos de Apu Guarachi que fueron dos: Copatiti y Llanquititi, este último fue considerado como gobernador de Jatunqulla y fundador de Machaqa la Chica. Hacia 1548 Fernando Ajata Camaqui aparece como cacique de Machaqa la Chica. Este tuvo un hijo nombrado Fernando Cayo Guarachi que aparece en 1588 como cacique del mismo pueblo. A éste sucedió su hijo nombrado Pedro Fernández Guarachi como cacique principal y gobernador de su pueblo, casado con María Cassisa. De este matrimonio nacieron dos varones nombrados Gabriel y Diego Fernández Guarachi. Entre los caciques Guarachi de Jesús de Machaqa que sobresalieron estuvieron Gabriel y Joseph Fernández Guarachi. El primero de ellos era sin duda el cacique más importante del pueblo de Jesús de Machaqa entre 1644 y 1673, más que todo, por su actuación

como capitán general de mitayos varias veces de la provincia de Pacajes. Este estuvo casado con María Hachama. Este matrimonio tuvo solamente dos hijas legítimas: Lucrecia y María Fernández Guarachi. De manera que se produjo el caso de sucesión cacical de tío a sobrino, por que tanto no tuvo un sucesor legítimo a pesar de tener hijos naturales (varones) que no tenían derecho a la sucesión cacical. Por causa de esta situación el cacicazgo pasa al hijo de su hermano nombrado Pedro Fernández Guarachi que se casó con Juana Quispe Sissa, hija del prestigioso cacique de Kupakawana, Juan Maita Qhapaq Atauchi y de María Quispe Sissa. Pedro Fernández Guarachi figura como cacique principal y gobernador de su pueblo entre 1667 y 1676 y también ejerció el cargo de capitán general de la mita de Potosí en representación de la provincia de Pacajes. El matrimonio Fernández Guarachi-Quispe Sisa tuvo dos hijos varones: Joseph y Miguel Fernández Guarachi. Por consiguiente, Joseph como hijo primogénito llegó a ser cacique principal y gobernador del pueblo de Jesús de Machaca (1721-1733). Mientras que Miguel Fernández Guarachi aparece como segunda persona. A Pedro Fernández Guarachi también no le escapa de tener algún hijo fuera del matrimonio; por tanto, tuvo una hija natural nombrada Bárbara Fernández Guarachi que se casó con Bonifacio Fernández Guarachi, hijo natural de Gabriel Fernández Guarachi.

Ahora veamos el parentesco de un tronco cacical del pueblo de Qaqayawiri (Caquiaviri). Es interesante ver la disputa del cacicazgo entre los descendientes de dos ramas de un tronco genealógico de apellido Sirpa. En este caso Francisco Sirpa, ascendiente de los demás Sirpa, aparece casi a finales del siglo XVII como cacique principal y gobernador del pueblo de Qaqayawiri. Este tuvo un hijo legítimo, su sucesor nombrado Diego Sirpa que logró obtener el cargo de cacique-gobernador de ese pueblo y éste a su vez tuvo un hijo (Francisco Sirpa), quien evidentemente fue cacique y gobernador (1705-1727) del mismo pueblo. Este estuvo casado con Rosa Paxsipati (hija de Tomás Paxsipati de Tiwanaku). De esta manera los descendientes de Sirpa y Paxsipati se emparentaron. Francisco Sirpa también tuvo un hijo legítimo quien le sucedió como cacique principal y gobernador de la parcialidad de Urinsaya "Chacos y Collanas" de Qaqayawiri. Según el documento consultado el parentesco de este cacique, es el siguiente:

"Don Fernando Sirpa cacique principal de este pueblo de Caquiaviri de la parcialidad de Urinsaya hijo legítimo de Don Francisco Sirpa mi padre ya difunto que a poco murió en la ciudad de La Paz... obtuvo dicho mi padre el dicho gobierno y cacicazgo como hijo legítimo y heredero de don Diego

Sirpa mi abuelo que fue cacique y gobernador de dicha parcialidad hijo primogénito legítimo de Francisco Sirpa mi bisabuelo que también fue gobernador y cacique de ella..."⁴⁷.

Entre tanto la otra parte del mismo tronco estaba representado por Andrés Sirpa (indio principal), hijo de Antonio Sirpa (cacique principal) también de la parcialidad de Urinsaya. Hacia 1749, Andrés Sirpa fue confirmado como "hijo legítimo y primogénito de don Anthonio Zirpa, ya difunto cacique principal de Urinsaya Chacos y Collana de la Provincia de los Pacaxes" y su "abuelo" era "don Francisco Zirpa, asimismo finado"⁴⁸. En este caso los descendientes de dos ramas del tronco Sirpa reclamaban el derecho de cacicazgo de la misma parcialidad y de esta manera el parentesco de los Sirpa estaba perfectamente confirmado.

c) Los entronques

Es notable percibir el fenómeno acentuado de entroncamientos entre las familias durante el coloniaje, especialmente desde fines del siglo XVII en la provincia de Pacajes. Este tipo de relaciones de parentesco estaba vinculado indudablemente a los intereses económicos a través de las dotes matrimoniales y sin embargo por una parte estaba orientado hacia el cacicazgo y por otra a la constitución de grupos de élite indígena con cierto poder de dominio sobre los demás componentes de la comunidad indígena. A continuación veamos el entroncamiento de algunas familias cacicales más representativas de la provincia de Pacajes.

El cacicazgo de Kupakawana se remonta a la época de los Reyes Inka, indudablemente al inka Sinchiroca. De esta ascendencia surgió María Ogllo que se identificó como nieta del inka Sinchiroca. Posteriormente, como descendiente de este inka, aparece Baltasar Chuquimia casado con Ana Tía Llanki Choque, hija de Alonso Llanki Choque (cacique principal de ese pueblo), éste se consideraba como nieto de Martín Llanki Choque (segunda persona) casado con María Anaya, descendiente por línea recta por ser hija de García Vaca Maita, su ascendiente fue Apoma Qhapaq Inka

47 ANB, EC. 1745, Nº 42. Autos seguidos entre Fernando Sirpa y Andrés Sirpa sobre el cacicazgo del pueblo de Qaqayawiri.

48 ANB, MINAS, t. 127, 1752, Nº 1. Don Andrés Sirpa, indio principal del pueblo de Qaqayawiri, provincia de Pacajes, sobre las casas que sus antecesores edificaron en los sitios de mañanos y cancha grande, en la parroquia de la Purísima Concepción de Potosí, sitios que desde la primera erección de dicha villa se asignaron como apeadero a los indios mitayos de su pueblo.

Gentil. De esta manera se produjo el entroncamiento entre las familias cacicales de Baltasar Chuquimia y Llanki Choque. Con este entronque parece desaparecer los Llanki, pero los Chuquimia continúan en el cacicazgo de Kupakawana hasta 1740 aproximadamente. Antes de esa fecha, Juan Crisóstomo Chuquimia Inga, a través de su matrimonio con Francisca Cari Asiro Pacca, hija de Sebastián Cari Asiro, entronca su parentesco con los Pacca que como ascendiente tenían a Francisco Nina Chambilla (1573?).

En este caso el entronque se puede considerar como una afirmación de la relación de parentesco en función del concepto de reciprocidad y solidaridad a nivel local, entonces no necesariamente en función del cacicazgo porque los Pacca parecen no estar interesados en la sucesión cacical. En Kupakawana existe otro grupo de caciques Atauchi, indudablemente era un grupo familiar muy importante por su ascendencia inka. En este caso su ascendencia se remonta a Cristóbal Pallotopa Inga. Los Titu Atauchi del siglo XVII en el siguiente siglo se identificaron como descendientes de Guillermo Titu Atauchi, pero posteriormente se amestizaron llevando los apellidos Fernández Chuy. Uno de ellos fue Alonso que llegó a ser cacique gobernador no solamente de Kupakawana sino también de los pueblos de Laja y Pukarani, ubicados cerca a la ciudad de La Paz. También es interesante conocer que una de las hijas de Carlos Fernández se casó con el cacique de Karawuku, Agustín Siñani, pueblo que está ubicado en el Noroeste del lago Tititqaqa. De esta manera se produjo el entroncamiento entre los Fernández Chuy de Kupakawana y Siñani de Karawuku, ampliando no solamente la red de parentesco sino también orientado indudablemente, al dominio regional. Entonces quiere decir que los caciques Fernández Chuy a partir de Ildefonso probablemente trataron de dominar la región comprendida entre los pueblos de Kupakawana, Laja y Pukarani, incluso hasta las proximidades de la ciudad de La Paz. A fines del siglo XVIII, la hija del cacique Pedro Titu Atauchi, María Michaela, estaba casada con Manuel Antonio Chuquimia y de esta manera indudablemente se reforzaba el parentesco de ambos troncos.

Hacia 1740, Juan Chuquimia Inga, cacique principal del pueblo de Kupakawana, también fue cacique principal y gobernador de Juli, provincia de Chukuito, en la parcialidad de los inka Chambillas y Chinchayas. Este cacique resulta ser el quinto nieto de María Ogllo, nieta del inka Sinchiroca, "Rey y señor que fue natural de estos reinos". Esto quiere decir, los Chuquimia tenían dominio el suroeste del lago Tititqaqa.

Los caciques Siñani del pueblo de Karawuku parecen pertenecer a un solo tronco genealógico que dominaron con su cacicazgo durante el colonaje hasta fines del siglo XVIII. Hacia 1538, Siñani y Choqueguanqa aparecen como hijos de Huayhua y éste había servido a Wayna Qhapaq (Paredes 1968: 18). Este personaje prehispánico debió ser seguramente el mallku de Karawuku. Los descendientes de Siñani (Fernando después de su bautismo) tuvieron la continuidad cacical de ese pueblo sin interrupción hasta fines del siglo XVIII. A partir de Andrés Siñani, casado con Josefa Vargas, parece entrar la mestización. La referida Vargas después de su viudez (sin duda de Andrés) aparece casada con Paulino Ramos, natural de Ilave, Provincia de Chukuitu. Agustín Siñani (hijo de Andrés) se casó con Anastasia Fernández Chuy y de esta manera amplió su parentesco hacia Kupakawana.

Los descendientes de Túpak Inka Yupanki fueron los caciques Cusicanqui de Qalaqutu. A fines del siglo XVIII, uno de los Cusicanqui tuvo su entronque a través del matrimonio con la familia cacical de Qaqayawiri, se trata del yerno del cacique principal y gobernador de la parcialidad de Urinsaya de Qalaqutu, Juan Josef Cusicanqui, conocido por nombre Josef Esteban de Herrera, cacique principal y gobernador de Qaqayawiri. En este sentido el entronque del referido cacique de Qalaqutu permitía ampliar su parentesco no solamente a Qaqayawiri sino también a Tiwanaku. El otro caso se trata del parentesco entre los descendientes de los caciques de Laja y Tiwanaku. El matrimonio de la hija de Francisco Baltasar Achuxra, cacique principal y gobernador de Laja de la parcialidad de Anansaya, Cecilia, con Ascencio Torres, cacique y gobernador de Tiwanaku, a fines del siglo XVIII, fue otra forma de vincular el parentesco a nivel regional. La otra hija de Francisco Achuxra, Mariana se casó con Ignacio Fernández Guarachi, cacique principal de Jesús de Machaqa. De esta manera se amplió el parentesco de los Achuxra a los pueblos de Jesús de Machaqa y Laja. La tercera hija del referido cacique se llama Eugenia se casó con Agustín Condori, cacique principal de Pukarani. En este caso, no solamente se amplió el parentesco del referido Achuxra a Jesús de Machaqa y Tiwanaku, sino también a Pukarani. Esto supone que hay una idea de dominio de los Achuxra sobre los referidos pueblos indudablemente con posibilidades de acceso al cacicazgo de cada parcialidad o pueblo.

En conclusión, el parentesco entre los caciques de Pakaxa, al igual que entre los demás grupos cacicales del mundo andino, indudablemente estaba relacionado con la ascendencia de un *apu* o *inka* prehispánico y la distribución de los bienes dotales o herencias entre los descendientes. Esta situación estaba garantizada durante el

coloniaje a través de la misma legislación indiana. El orgullo de ser descendiente de algún **inka** o **indio noble** era muy notable, lo cual permitió a los caciques a mantenerse en su dominio económico y político sobre los demás de la población tributaria. Esto quiere decir que los diferentes grupos cacicales por descender de “los reyes o señores” prehispánicos se distingúan de los demás indígenas de categoría tributarios.

Por otra parte la mujer ha sido uno de los componentes de **chachawarmi** (pareja) para formar **jaqi** (persona), cuya importancia social jugaba su rol a partir del matrimonio para crear la relación de parentesco entre los miembros del ayllu andino; en este caso que nos ocupa, entre los caciques no solamente a nivel local, sino también incluso a nivel de una región, especialmente a través de entronques matrimoniales. La mujer que se casaba significaba el aporte de la dote y la reproducción de descendencia. También la mujer ha servido para la mestización de algunos caciques, principalmente en las postrimerías del coloniaje. Es decir los caciques de buena posición económica y de prestigio se casaron con criollas y mestizas.

BIBLIOGRAFIA

- ARANZAES, Nicanor:
1915 **Diccionario Histórico del Departamento de La Paz.** Casa Editora Talleres Gráficos "La Prensa". La Paz.
- BARRAGAN, Rossana:
1982 **Etnicidad y verticalidad ecológica de Sicasica, Ayo Ayo y Calamarca (siglos XVI-XVII),** MUSEF. La Paz.
- BERTONIO, Ludovico:
1612/1984 **Vocabulario de la lengua aymara.** CERES. Cochabamba.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese:
1973 "L'espace aymara: urco et uma". En: **Anales E.S.C.** Paris.
- 1975 "Tributo y etnías en Charcas en el época del virrey Toledo". En: **Historia y Cultura N° 2.** La Paz.
- 1980 "Les Hommes d'en Haut" Structures Spatio Temporelles et rapports sociaux. (Siglo XV-XVII). Tesis de Doctorado de 3er. ciclo, Paris.
- 1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI).** Hisbol. La Paz.
- BUSTO BUTHURBURU,
José Antonio:
1978 **Historia General del Perú: Descubrimiento y Conquista.** Librería Studium S.A. Lima.

- CABEZA DE VACA, Diego:**
1585/1965
- Descripción y relación de la ciudad de La Paz.** En: Relaciones geográficas de Indias-Perú. Biblioteca de autores españoles, Tomo CLXXXIII. Madrid-España.
- 1931
- Descripción y Relación de la ciudad de La Paz.** En: Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz N° 61-62. Editorial "Universo". La Paz.
- CAPOCHE, Luis:**
1968
- Relación general de la villa Imperial de Potosí.** BAE, CXXII. Madrid-España.
- CIEZA DE LEON, Pedro:**
1973
- La crónica del Perú.** Biblioteca Peruana. Ediciones PEISA. Lima.
- 1977
- El Señorío de los Incas.** Colección de Autores Peruanos. Lima.
- COOK, Noble David (ed):**
1973
- Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo.** Universidad Nacional de San Marcos. Lima.
- CHOQUE CANQUI, Roberto:**
1979
- Las haciendas de los caciques Guarachi en el Alto Perú (1673-1734).** En: América Indígena, Vol. XXXIX, N° 4. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- CRESPO, Alberto:**
1972a
- La mita de Potosí.** En: Revista Histórica N° 22.
- 1972b
- El corregimiento de La Paz (1548-1600).** Editorial "Urquiza Ltda. La Paz.

- DIAZ REMENTERIA, Carlos J.: 1977 **El Cacique en el virreinato del Perú (estudio histórico-jurídico)**. Departamento de Antropología y Etnología de América. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci: 1567/1964 **Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567**. Visión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú. Lima.
- ESCOBARI de QUEREJAZU, Laura: 1982 **La heráldica incaica y los caciques Cusicanqui de Pacajes**. En: **Presencia Literaria**, La Paz, 17 de enero.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar: 1969 **El Memorial de Charcas**. En: **Revista de la Universidad Nacional de Educación**. Sema. Lima.
- 1972 "Alonso Ramos Gavilán": vida y obra del cronista de Copacabana. En: **Historia y Cultura N.º** Lima.
- 1972 "Copacabana del Collao": un documento de 1548 para la Etnohistoria Andina. En: **Boletín de L'institut Francais D'etudes Andines N.º 1**.
- 1981 **El reino aymara de quillaca-asanaque, siglos XV y XVI**. En: **Revista de Museo Nacional**, Tomo XLV. Lima.
- 1986 **La destrucción del Imperio de los Incas**. Amaru Editores. Lima.

- 1991 **El señorío de aymara en el reino Lupaca, siglos XV-XVII.** En: Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica. Tomo III. Editor: Humberto Rodríguez Pastor. CONCYTEC. Lima.
- FLORES OCHOA:
1978 **Pastores de puna: uywamichiq punremakun.** IEP. Lima.
- GARCIA-GALLO, Concepción:
1979 **Las notas a la recopilación de Leyes de Indias. De Salas, Martínez de Rozas y Boix.** Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación. Madrid.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego:
1989 **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Editorial de la Universidad. Lima.
- GISBERT, Teresa:
1980 **Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.** Gesbert y Cía. S.A. Libreros Editores. La Paz.
- GISBERT, Teresa; Arze, Silvia y Cajfás, Martha:
1977 **Arte Textil y Mundo Andino.** Gisbert y Cía. La Paz.
- GUAMAN POMA de AYALA, Felipe:
1980 **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.** Tres volúmenes. Siglo Veintiuno. México.
- HEMMING, John:
1982 **La Conquista de los Incas.** Fondo de Cultura Económica. México.

- HUIDOBRO B., José y
CHACON ITURRI, Ruth:
1982
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar:
1967
- 1978
- KONETZKE, Richard:
1962
- LUMBRERAS, Luis Guillermo:
1979
- MATIENZO, Juan de:
1567/1967
- MENDOZA, Diego de:
1665/1976
- MERCADO DE PEÑALOSA, Pedro:
1965
- METRUX, Alfred:
1975
- MILLONES, Luis:
1982
- La cultura Mollo: un concepcion sistemática
En: Documento INARNº 35. Copacabana.
- Introducción a la Americanista: Crítica
y Teoría.** Editorial Universitaria.
Cochabamba.
- La verdadera historia de los incas.**
Editorial "Los Amigos del Libro". La Paz.
- Colección de Documentos para la historia
de la formación social de hispanoamérica
(1493-1810). Tomo II.** Madrid.
- Los orígenes de la Civilización en el Perú.**
Editorial Milla Batres. Lima.
- Gobierno del Perú.** Paris-Lima.
- Crónica de la provincia de San Antonio
de los Charcas.** La Paz.
- "Relación de la Provincia de los Pacajes".
En: **Biblioteca de autores españoles, Tomo
CLXXXIII.** Madrid.
- Los incas.** Centro Editor de América Latina.
Buenos Aires.
- Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra:**
Estudios comparativo de dos complejos
religiosos en el Area Andina. En: **El
Hombre y Su Ambiente en los Andes
Centrales.** Senri Ethnological Studies Nº
10. National Museum of Ethnology. Osaka,
Japan.

- MORNER, Magnus:
1990 “Etnicidad, movilidad social y mestizaje en la historia colonial hispanoamericana”. En: **Ethnicity in Latin America. University /Uppsala Universitet. Centre for Latin American Studies. CELAS.**
- MURRA, John V.:
1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP. Lima.**
- OTS CAPDEQUI, J. M.:
1965 **El Estado español en las Indias. Fondo de Cultura Económica. México.**
- PAREDES, Manuel Rigoberto:
1931 “Descripción de la Provincia de Pacajes”. En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz, N° 59-60. La Paz.**
- 1955 **Tiahuanacu y la provincia de Ingavi. Ediciones ISLA. La Paz.**
- 1968 **Los Siñani. Ediciones ISLA.**
- PÄRSSINEN, Martti:
1993 “Torres funerarias decoradas en Canaviri”. En: **Pumapunku N° 5-6. La Paz.**
- PEASE, Franklin:
1992 **Curacas, reciprocidad y riqueza. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.**
- PONCE SANGINES, Carlos:
1990 **Panorama de la arqueología boliviana. La Paz.**
- PIZARRO, Pedro:
1986 **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.**
- PORTUGAL ORTIZ:
1986 **Informe de la prospección a Pacajes (Etapa 1). Ponencia presentada en la Cuarta Reunión Internacional de Arqueología Boliviano-Peruana Copacabana.**

- RAMIREZ, B:
1978
1978
- RAMOS GAVILAN, Alonso (Fray):
1976
- RASNAKE, Roger:
1989
- RIVERA C., Silvia:
s.f.
- RIVERA C., Silvia y PLATT, Tristan:
1978
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ
CANSECO, María:
1961
- ROWE, John Howland:
1986
- SAGARNAGA MENESES,
Jedú Antonio:
1993
- SAIGNES, Thierry:
1975
- “Descripción del reino del Perú”. En:
Maúrtua, I.
- Historia de Nuestra Señora de Copacabana**. Academia Boliviana de Historia. La Paz.
- Autoridad y poder en los Andes: Los kuraquna de Yura**. HISBOL. La Pz.
- Pacajes el control vertical de la ecología: historia y proyecciones actuales de un modo de utilización del espacio
- “El impacto colonial sobre un pueblo: crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya), durante el siglo XVI”. En: **Avances N° 1**. La Paz.
- Curacas y sucesiones: Costa Norte**. Lima.
- “Probanza de los incas nietos de conquistadores”. En: **Histórica**, Vol. IX. N° 2. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- “La chullpa de Viacha”. En: **Pumapunku N° 5-6**. La Paz.
- “La Ecología Aymara. Los Aymaras y el control ecológico vertical”. En: **Presencia Literaria**. La Paz, 5 de octubre de 1975.

- 1980 “Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita”. En: **Historiografía y Bibliografía Americanistas**, Vol. XXIV. Sevilla.
- SANTA CRUZ PACHACUTI
YAMQUI, Juan de:
1992 “Relación de antigüedades deste reino del Perú”. En: Varios: **Antigüedades del Perú**. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.
- SANTOS ESCOBAR, Roberto:
1987 La contribución de Apu Chalco Yupanki, gobernador: de Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapó, principio de Chile. **Colección de Folletos Bolivianos. HOY**, Vol. III, N° 24. La Paz.
- SPALDING, Karen:
1974 **De indio a campesino**. IEP. Lima.
- TORERO, Alfredo:
1972 “Lingüística e historia de los Andes del Perú y Bolivia”. En: **El reto del multilingüismo en el Perú**. Compilador: Alberto Escóbar. IEP. Lima.
- URBANO, Henrique:
1981 **Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas**. Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de Las Casas”. Cusco.
- URIOSTE de AGUIRRE, Marta:
1978 “Los caciques Guarache”. En: **Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.** La Paz.
- VASQUEZ DE ESPINOZA,,:
1978 **Compendio y Descripción de las indias Occidentales**. BAE. Tomo CCXXXI. Madrid.

WACHTEL, Nathan:
1978

Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas. IEP. Lima.

1981

“Los mitmas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac”.
En: **Historia Boliviana I/1.** Cochabamba.

ZUIDEMA, R. Tom:

Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina. FOMOCIENCIAS. Lima.

otro representante de la marginalidad criolla, el cronista arzans

PATRICIA ALEGRIA URIA

Si bien un número significativo de españoles se dedican hacia los siglos XVI, XVII y XVIII a relatar sobre lo que han visto u oído en estas tierras, de hacer su historiación sobre lo que ocurre en el continente americano, otra facción de sujetos, tiende a hacer lo mismo. A estos, sin embargo, los diferencia su origen.

Oriundos de estas tierras, indígenas algunos y mestizos los restantes pertenecen a una cultura que es disminuida, negada en el contexto de la sociedad colonial y por tal razón escriben a contra pelo.

Quieren insertarse e insertar a los suyos dentro del nuevo proceso histórico social. Por ser indios y mestizos sufren marginación pero por su cultura o nacimiento ocupan un lugar no anónimo dentro de la sociedad de los vencidos. Analizan la descomposición que los rodea, la critican aunque en su análisis se noten divergencias a veces muy profundas. Los cronistas indios se valen del pensamiento cristiano para exigir la igualdad humana y social. Otro punto afín entre ellos es que ninguno menoscaba la superioridad moral de los antiguos habitantes del Perú. Una dificultad propia de los cronistas indígenas es el lenguaje, el castellano les supone un escollo no fácil de superar pues conlleva unas normas y tradiciones historiográficas europeas que les son ajenas y contradictorias. Por tal motivo el dibujo se convierte en un metalenguaje que les servirá para expresarse y nunca como un mero adorno.

Las fuentes a las que acuden son principalmente indias. Tales algunas de las conclusiones a las que arriba Francisco Carrillo en un estudio dedicado a los cronistas nativos, mestizos e indígenas del Perú como Blas Valera, Garcilazo de la Vega, Santa Cruz Pachacuti, Titu Cusi Yupanqui y otros (1991).

Si hacemos estas precisiones respecto a los historiadores mestizos e indígenas y no así a los cronistas nacidos en la península es porque este rasgo de oriundez lo compartirán con el autor al cual nos dedicaremos ahora, el criollo potosino Bartolomé Arzáns.

Una interrogante que quisiéramos despejar en el presente estudio es si esta oriundez contribuye a formar una fisura, un resquicio a la sociedad colonial que fracture su homogeneidad. En palabras de Mabel Moraña, una apropiación del código dominante por parte de un criollo, en este caso concreto, en el modo de narrar los acontecimientos acaecidos en la Villa Imperial de Potosí en la época virreinal.

Y la intentamos despejar viendo a grosso modo toda la obra de Arzáns - su amplitud, algunas veces, representa un escollo - pero deteniéndonos sobre todo en un periodo sangriento en la historia potosina, el de las guerras civiles entre vicuñas y vascongados. Tal será el corpus de nuestra lectura primera.

Arzáns, Criollo

Su ascendencia española - sus abuelos habían emigrado de España trayendo a Potosí hijos nacidos allí, otros les nacían en Potosí, concretamente el padre de Bartolomé - es confirmada en el relato. "Porque cuando mis señores abuelos vinieron a estas Indias más trajeron carga de hijos que de bienes de fortuna para sustentarlos. (...) Y aunque es verdad que mis venerados abuelos adquirieron en esta Villa bienes de fortuna, como tuvieron 10 hijos (los cuatro nacidos en la villa de Bilbao en el señorío de Vizcaya, uno en la ciudad de Toro en Castilla La Vieja, dos en la Sevilla de aquellos reinos de España, y los tres en esta Villa de Potosí),... (Arzáns, T.I., 243)

Según L. Hanke y G. Mendoza, Bartolomé llegará a ser maestro de escuela de bajos recursos económicos, con una formación lograda en las bibliotecas de las congregaciones religiosas cuyo acceso no le estaba vedado. De allí sus vastas

lecturas y su amplio conocimiento de la cultura greco-latina y de los autores cristianos.

La concepción y la escritura de su "Historia" le llevarían casi la mitad de su vida. Guardaría celosamente su obra por razones varias, de tal modo que esta no se llegaría a conocer estando aún Arzans con vida. Ni la estrechez económica constituirá una razón de peso para publicarla como se lo habían ofrecido dos o más personas.

Orgullosa de ser potosina, hace relación de los acontecimientos en tono laudatorio. Alaba principalmente al Cerro Rico que tantas riquezas había generado y generaba para Potosí. Como el castellano es su primera lengua no enfrenta los tropiezos lingüísticos que padecen sus coterráneos peruanos mestizos e indígenas. Encomia la educación y buena crianza que sus padres le proporcionaron aunque lamenta que por los escasos recursos : "no pude lograr ejercitarme en la gramática ni retórica" y por eso : "en esta Historia la falta de encumbrado estilo, las flores y lenguaje que sobran a otros autores." (Arzans, T.I., 243). Lo cual no resulta cierto puesto que su prosa es ágil y bien ornamentada con los recursos retóricos propios del momento : metáforas, hipérbolos, hipérbatos, epítetos, comparaciones y otros.

Posiblemente se pueda establecer una equivalencia entre su profesión, sus recursos económicos y su ubicación en la estructura social potosina de entonces. No hay que olvidar que la parte superior de dicha estructura la ocupan las autoridades civiles y los azogueros o dueños de ingenios quienes mayormente son españoles, chapetones en la terminología de la época y del propio Arzans. Los criollos, como hemos aclarado en el trabajo dedicado a poesía, no llegan a ocupar lugares jerárquicos en el ámbito civil y tampoco en la estructura económica.

Este a grandes trazos, es el sujeto cuya visión queremos revisar. Criollos como él en el quehacer teatral logran apropiarse de la imagen de la virgen de Copacabana para hacer una simbiosis de la cultura andina y europea.

Otro criollo, Juan Sobrino, imprime en un drama una perspectiva distinta a la dominante en lo relativo al mundo indígena. Esta diferente perspectiva la aplica también a sus textos poéticos¹.

1 Este tema lo tratamos en nuestro trabajo sobre poesía colonial (1995)

Recientemente Beatriz Rossells ha demostrado en la *Gastronomía en Potosí y Charcas* el aporte de la criolla Josepha Escurrechea en la labor de redimensionamiento cultural a través de la composición culinaria. Su recetario aparte de 'reproducir platos' del menú de la nobleza española de principios del XVIII que servían de modelo en las más alejadas posesiones del imperio proporciona 'indicadores' precisos de los cambios realizados en la gastronomía española en territorio andino y de las adquisiciones, apropiaciones y mezclas de productos métodos y sabores." (Rosells, 1995 : 62)

Por una similar razón, es decir, por una actitud positiva hacia la religiosidad andina la figura del religioso criollo Fr. Alonso Ramos Gavilán es realizada por Verónica Salles (1992).

Tales actitudes de los criollos en la sociedad homogeneizante del barroco potosino nos indujo a planteamos la posibilidad de una percepción análoga en el "historiador" potosino Bartolomé Arzans. Como corpus para esta lectura hemos delimitado el periodo que en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* comprende los años 1600 - a 1625, o sea, aquel en que se desarrollaron las cruentas guerras civiles entre vicuñas y vascongados a las que con ayuda de Crespo (1976) y Mendoza (1954) hemos aludido ya en nuestro trabajo sobre poesía colonial.

Puesto que las guerras exacerbaban los ánimos y violentan las pasiones, más aún cuando uno de los bandos en contienda acoge a muchos criollos en su seno, nos ha parecido este un periodo rico en significaciones a la hora de analizar la figura del narrador.

Teresa Gisbert apunta que el manuscrito de Arzans que posee el palacio de Madrid está constituido por 2 volúmenes, el primero de 559 folios y el segundo de 152. El primer volumen se compone de diez libros y el segundo de tres. Este es el manuscrito que sale a la luz en la edición de la universidad de Brown gracias a Hanke y Mendoza, consta de 3 tomos.

El primer volumen abarca lo que va desde 1545 hasta 1700 y el segundo desde 1700 hasta 1736.

En la memoria de los hechos que ejecuta el narrador el punto de partida contempla el descubrimiento de la América, luego, algo sobre el Incario, la fundación de la

villa y sus devenires desde ésta hasta el momento en que le toca vivir y presenciar los hechos a él.

Arzáns recoge en su memoria con el empleo del “yo” autobiográfico, a la cotidianeidad de la Villa. Se vale para esto de diversas fuentes. Las más mencionados son aquellas pertenecientes al portugués Antonio de Acosta, al andaluz Juan Pasquier y al criollo Juan Sobrino. Otras obras son la de Bartolomé Dueñas y la del capitán Pedro Méndez, de las que, por cierto, sólo tenemos conocimiento por Arzáns ya que no fueron encontradas hasta ahora.

Pero no son únicamente las fuentes escritas las que utiliza, la tradición oral también enriquece su crónica. Los más mencionados en este sentido son los vecinos cercanos de la Villa.

De muchos acaecimientos él mismo ha sido testigo ocular, lo que es mencionado quizá para producir el efecto de verosimilitud en el relato. A modo de ejemplo, en una representación callejera él se sitúa en el locus de la dramatización y relata que él mismo ha presenciado esa hermosa representación.

Oscar Rivera Rodas refiriéndose a este tema señala dos fases en cuanto al tratamiento temporal de la crónica, la primera que se refiere al pasado lejano, es decir, los hechos comprendidos entre 1545 a 1685 y para la cual el cronista necesariamente se vale de fuentes historiográficas; y la segunda “que corresponde al periodo más o menos atestiguado por el autor y en la que se presenta la coetaneidad del acontecimiento histórico y de la escritura”. (Rivera, 1986, 10)

Los historiadores anotan 1676 como fecha de nacimiento de Arzáns y 1736 como fecha de su muerte. En cambio la cronología de las Guerras Civiles abarca aproximadamente desde el 1600 hasta el 1625, por lo tanto no existe contemporaneidad entre la temporalidad existencial del autor y la de las Guerras Civiles.

¿ENUNCIACION HISTORICA O DISCURSIVA?

La no coetaneidad entre el hecho narrado y el acto de la escritura determina que en esta, el narrador recurra más a los anafóricos que a los deicticos . Tanto los

pronombres “El”, “Ellos”, “Su”, “Se”, “Si”, los adverbios “entonces”, “allí”, como las construcciones “al día siguiente....”, “en ese momento”, unos días más tarde”, “poco después”, “el mismo día” - anafóricos todos - sean utilizados preferentemente por el narrador.

“Apartóse de allí a tomar su caballo y montando en él...” (T.I.,261) “El día siguiente, disimulando doña Gregoria el agravio, le envió a doña Juana...”(T.I.,291)

“El día siguiente salieron muy bien armados más de 100 hombres vascongados y navarros por las calles de la Villa y mataron cuantos criollos, castellanos, extremeños y andaluces encontraron...”(T.I.,324)

“Un día llevaba preso el alcalde Diego de Villegas...”(T.I.,331)

Su reiterada aparición en el discurso parece confirmar que realmente estamos ante una enunciación histórica. Según Lozano, Peña Marín y Abril (1986) quienes a su vez parafrasean a Benveniste, la presencia de los anafóricos - en lugar de los défcitos - junto con determinados tiempos verbales y formas personales, conforma la “enunciación histórica” u objetiva, pretendidamente exenta de toda subjetividad.

Los tiempos verbales a los que alude Lozano son el pretérito imperfecto, el pluscuamperfecto y el pretérito perfecto simple, formas verbales igualmente usadas por el narrador.

“Atónito y pesaroso el indio, no sabía qué hacerse y sólo decía que hasta allí había sido ignorancia de la verdad.”(Arzáns T.I.,314)

“...llegó a esta Imperial Villa don Francisco Sarmiento de Sotomayor...Fue muy notable la entrada de este caballero en cuyo tiempo se comenzaron las memorables guerras de los vicuñas...” (Arzáns T.I.,311)

Dichos tiempos verbales y anáforas continuamente aparecen intercalados con los tiempos verbales de la enunciación discursiva o experiencial que usa el narrador a la hora de hacer sus comentarios personales.

“Yo confieso la verdad y digo que contra toda mi voluntad escribo daños que se le hicieron a una nación tan sumamente esclarecida y que tanta nobleza ha tenido y tiene esta Imperial Villa por ella, así con los que de aquellas ilustres provincias vienen y se avecindan , como por los hijos que aquí dejan (de que yo tengo mucha parte y me precio de tenerla),...(Arzáns, T.I., 314).

Estos tiempos, es decir el presente, el pretérito perfecto y el futuro establecen de este modo un lazo viviente entre el acontecimiento pasado y el presente en que se sitúa su evocación.

Este es el caso del pretérito perfecto, forma autobiográfica por excelencia. **“Trece son los autores que han escrito estas guerras civiles de los vicuñas...”**(Arzáns T.I, 322). Se puede pensar entonces que la intención del narrador - el cual pretende ser fiel al acontecimiento relatado - es crear un efecto de verosimilitud en el relato sea por la vía de las fuentes historiográficas, sea por la repetición en el uso de los elementos anafóricos. En el ejemplo que ponemos a continuación se puede apreciar el paso de la enunciación histórica a la discursiva.

“Reconocido el sitio que (según el capitán Pedro Méndez y Acosta) fue en la plazuela de San Agustín (habría entonces que ahora no sé cuál sería), salieron una noche en la cual alumbrándoles la luna...”(Arzáns T.I., 324)

En consecuencia, la relación de los hechos de este periodo discurre continuamente entre lo histórico propiamente y lo experiencial.

LAS FUENTES

Aquí cabe preguntarse cuál es la posición de este narrador respecto a los personajes de los bandos en pugna.

De acuerdo a lo anotado en el texto, ocho son las fuentes históricas fundamentales, de una de las cuales, escrita en verso, se indica como el sujeto de la escritura a Juan Sobrino.

En nuestro trabajo sobre Poesía de la Colonia (1995) nos hemos referido ampliamente a una doble faceta aspectual de Sobrino: soldado vicuña y poeta, contrario a todo el poder económico y político detentado por el grupo vascongado.

No escatima Arzáns en atribuir el rasgo semántico de bondad, lealtad y valentía a Sobrino, a propósito de un incidente que este tuvo con un vasco y en el cual alevosamente es disparado por Juan de Mondragón. Aclara el narrador que Mondragón era amigo y compadre de Sobrino: “En poder de los ruines y desagradecidos no duran más los buenos de hasta tanto que pueda ser su fin lisonja de otros peores. Estos dos compadres vivían juntos y Juan Sobrino lo mantenía de todo cuanto es necesario a un hombre para pasar esta vida” (I, 358).

Es indudable la simpatía que siente Arzáns por este poeta. No ocurre lo mismo en el caso de otro texto que de igual manera trata sobre el mismo tema. Estamos aludiendo a Fray Juan de Medina a quien se le atribuye la autoría de **Relación de las guerras civiles de Potosí para el católico rey de España y de los Indios don Felipe IV el Grande**.

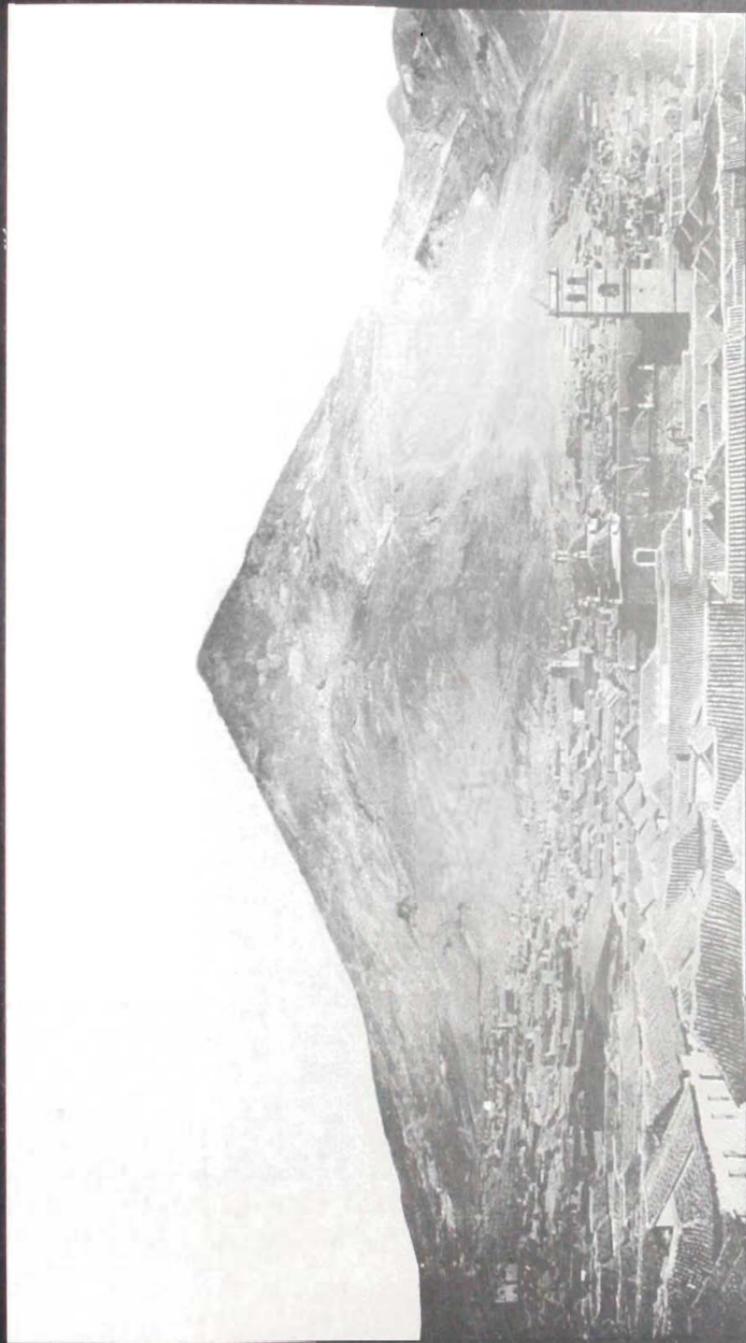
El narrador comenta: “En ella quiere su paternidad abonar a los vascongados con deshonor de las demás naciones, pues dice que la destrucción de los cántabros habitadores de esta Imperial Villa fue por defender la real corona,...”. Y añade aún más “..... y pues la justicia de este peruano reino fomentaron a los vicuñas sus contrarios [...] merecía el tal volumen ser aniquilado de suerte que no quedase ni aún memoria de él...” (I, 322)

Atribuye su desmedida pasión a favor del grupo vascongado a su extracción también vizcaína. Aquí se fundamenta en Sobrino y Bartolomé Dueñas quienes brindan amplia información sobre Medina diciendo entre otras cosas que era de Bilbao y reprendiendo su escrito.

A esta poca simpatía de Arzáns por Fr. Juan de Medina quizá obedezca el que luego su texto no aparezca como fuente consultada.

Por única vez en este periodo, pero tal vez no por semejante motivo, aparece mencionada la Historia Pontifical de Fr. Marcos de Guadalajara de cuya obra extracta el cronista algunos párrafos que refieren los motivos y algunos hechos significativos de las Guerras Civiles (316)

Junto a la de Sobrino, los textos de Pasquier, Dueñas y Acosta se citan constantemente. La “común tradición de los vecinos de esta Villa”; o sea, la tradición oral figura asimismo como un espacio privilegiado para el acopio de información.



Vista de Potosí, 1870 - Foto del Archivo Histórico de La Paz - UMSA

LOS COMENTARIOS

Hemos visto cómo el narrador intercala tanto la enunciación histórica con la enunciación experiencial aunque haciendo prima a la primera posiblemente con el propósito de otorgar más objetividad a lo relatado. (Sin embargo, es pertinente aclarar que no tocamos en este trabajo la contaminación del discurso histórico con la ficción).

En cuanto a los textos usados como base de documentación notamos una cierta inclinación a utilizar aquellos que favorezcan al bando vicuña y no así al vascongado.

Por tal motivo en este apartado queremos analizar los comentarios generales efectuados por el narrador.

Se puede observar a lo largo del discurso abundantes disgresiones morales que generalmente encabezan cada capítulo o cierran algún hecho. En los comentarios emitidos por el narrador se estigmatiza tanto al bando vicuña como al vascongado. La intención primordial sobre todo apunta a reforzar la idea de que la guerra así como las otras calamidades que azotan a Potosí son consecuencia de los pecados de sus habitantes. Muy acorde es esta idea con el contexto marcadamente religioso de la época.

Pero si bien los adjetivos “malvado”, “ruin”, “gallardo”, “bizarro” califican a los integrantes de cada bando, - quizá por el afán de objetividad del narrador para ajustarse a lo característico del discurso histórico - deja escapar un comentario en el cual vale la pena detenerse.

Este comentario figura en el texto, como emitido por Francisco Castillo, general de los vicuñas, persona que -conforme a los editores de la edición Brown que utilizamos, L. Hanke y Gunnar Mendoza - “es apócrifa” . (Nota de pie de página, 388, I).

En el libro VII de la primera parte se da a conocer a la persona de Castillo como valiente, arriesgado y un tanto soberbio: **“Don Francisco Castillo su contrario no traía lucimiento ninguno más que una capa de escarlata, quizás por cubrir la negra aunque fuerte de sus toscas armas, y en la cabeza solo un morrión pequeño. El caballo era bayo, chileno, fuerte, descansado y muy diestro”** (T.I.,364)

Por su valentía primero es nombrado cabeza del grupo vicuña, luego capitán y al final, general. Debió hacer estragos en el bando opuesto pues el narrador lo nomina también como un tirano que persigue con extremo a la nación vascongada “que tanto lustre ha dado siempre a esta Imperial Villa” (370, T. 1).

En tanto que la primera parte de este discurso está citado en estilo directo, para la segunda parte se emplea la perífrasis. Entre ambos enunciados median escasos días y los consideramos como partes de un solo discurso por la unidad temática existente entre ellos.

La primera parte enuncia :

“Señores, amigos soldados y compañeros míos: Ya veo que no es reputación en los príncipes y sus ministros intentar lo que no ha de llegar a ejecución, pero puede ser lleguen en nosotros. Ya veis las calamidades que padece nuestro Potosí por causa de estos vizcaínos y como (si Dios nuestro Señor no acude con el remedio se esperan mayores desdichas por lo que habéis oído, pues dicen sean destruidas nuestras casas y fortalezas y aniquiladas nuestras vidas. Efectos son de los abominables informes de nuestros pérfidos enemigos, pues llegaron a decir (según nos escriben de Lima) que ha sido levantamiento contra la corona real y que por haberse opuesto a nuestros intentos ha sido su [204] destrucción.

“Bien os acordáis señores que el año de 1622 cuando el general don Francisco Sarmiento entró en casa de Oyanume halló en su almacén 500 arcabuces, 300 lanzas 4 cajas de guerra, 8 banderas e infinita munición ¿Para qué diremos que serían estas militares armas? Pues a todos fue notorio sus soberbias intenciones, y que en varias juntas que hicieron determinaron destruir particularmente a los andaluces, criollos, extremeños y castellanos pero nuestra buena suerte nos permitió sucediese lo contrario que sólo Dios sabe apartar la luz de las tinieblas porque es enemigo de confusiones de torcidas intenciones y de toda mentira pues si por su divina permisión no les hubiéramos bajado su engreída cerviz, nos hubieran echado de nuestra amada Villa y ellos se hallaran señores de ella, como antes casi lo eran; y así

os podéis jactar de haber hollado a esta nación, que en esta Villa se tenía por invencible, cuando ella más presumía de que en todo el orbe siempre eran triunfadores de sus enemigos.

“Y poco es contra toda razón el mal que nos quieren hacer ahora por sus siniestros informes, será forzoso arrimarnos a la ley natural defendiendo nuestras vidas sin querernos rendir por el rigor que nos amenaza; que aunque nadie ha de tener dominio sobre los ministros de justicia si no es Dios y la ley, con todo eso, si quisieren sosiego en la tierra vean en el real consejo entrambas causas, y médiase con prudencia, porque si así no fuere y vinieren contra nosotros capitanes y soldados, lo primero que se ha de hacer es recoger toda la gente capaz de tomar armas, y en particular (por ser gusto mío) todos los criollos de esta Villa que están esparcidos en los contornos, y juntos todos, si vosotros, señores castellanos, andaluces y extremeños que os halláis presentes nos quisiéredes ayudar como a hijos y deudos, os los estimaremos como es justo, y si no bien podéis desde luego ser contrarios nuestros, que a todos procuraremos oponernos.

“Juntos, pues, solicitaré tener a los indios de mi parte, que los hay sinnúmero en este Potosí y sus contornos, que suspendiéndoles el trabajo del Cerro sé que nos ayudarán lo más necesario en este caso será recoger toda la plata que se pudiere, y con ella echaremos 10 ó 2,000 indios para que en breve tiempo se haga una fortaleza donde ya tengo pensado (con dos medianos castillos y cuatro torres) meteremos bastimentos cuantos se pudieren; agua bastante nos la dará el venero donde se ha de formar y levantar el fuerte: esto es por si fuéramos cercados, que primero que a tanto lleguen (si vuestro valor no desmaya) han de trastornar la tierra de arriba abajo, pues ya veis las diferencias que hay de estas tierras a las de España, y en las guerras que hubo en los principios de la pacificación de este reino, si tantos murieron al rigor de las armas muchísimos más perecieron con el de la hambre, cansancio e intolerable fatiga y descomodidad del camino, pues todas aquellas guerras que sólo entre españoles hubo costaron más de millón y medio de indios. Caballos y armas tenemos, y todo lo necesario se recogerá. A las reales cajas, quintos y demás cosas pertenecientes a su majestad no se toque ni se impida todo lo que

fuere de su real servicio, como hasta aquí se ha hecho para que más se acredite nuestra lealtad y se verifique la falsedad de nuestros contrarios. Este mi parecer: ved ahora lo que determináis y me holgaré respondáis conforme a la razón.

A su vez la segunda parte del comentario indica:

“díjoles Castillo que estaba resuelto a llevar adelante y en forma la guerra, hasta morir con lo suyos en defensa de su patria la cual estaba infestada de malos hombres, que con sólo haber nacido en España se tenían por grandes caballeros siendo muy al contrario sus obras, y que pues no hacían estimación de una tierra que tan a manos llenas les daba las riquezas y estimación quería que les costase el sudor y aun la vida a los que de allí en adelante viniesen a Potosí en busca de la plata, y que si por malos informes de vizcaínos se había de ver destruida la lealtad que siempre habían tenido a su rey y señor natural, que harían lavar aquella mancha de honra con sangre de sus enemigos”. (I, 388)

Análogamente al juicio que habfan vertido para la persona de Castillo, Hanke y Mendoza suponen que las razones de su discurso son asimismo apócrifas aunque las ideas en sí mismas no.

Deducen ellos que en el peor de los casos quien lo manifiesta es el propio Arzáns.

La creación de este personaje por parte del autor pone de relieve el carácter ficticio de la crónica, carácter que de por sí es fundamental en todo el texto como han demostrado Rivera Rodas y Leonardo García. Pero en este caso la ficción es puesta al servicio de la historia y no al revés.

Aún en el presupuesto de que Castillo haya existido acorde con la caracterización que de él elabora el narrador, esto no es lo primordial sino toda la doctrina de la cual es portavoz.

Quizás esta mimetización del autor con el personaje - autor que en el caso de la crónica coincide con el narrador por la utilización de la primera persona gramatical, el “yo” - encuentra su explicación en que el narrador necesita exponer una doctrina

circulante en ese momento en el ámbito vicuña. Y lo hace de esta manera por dos razones.

La primera, porque para ser creíble necesita dar un sustento histórico a sus ideas: así nombra y corporeiza a su actuante y segundo porque formular las ideas directamente implicaba recibir represalias. Se ve en la necesidad de inventar tal vez no por su vida misma cuanto por la suerte que pueda correr su crónica. El mismo relata alguna experiencia dolorosa con un juez que se enteró de que Arzáns había escrito sobre “ciertos daños hechos a unos pobres por quitarles el poco dinero que tenían” por lo que tuvo que esconder sus manuscritos durante un tiempo. Esta no es la única ocasión que sucede algo similar, de ahí que el narrador debe transformar innumerables veces los nombres reales de sus personajes en nombres ficticios.

Acusando un tono moderado instituye como sujeto al bando vicuña - criollos andaluces, extremeños, castellanos - cuyo objeto de deseo no es otro sino permanecer en Potosí y defenderse de los vascos.

En esta búsqueda, los “otros”, es decir, los vizcaínos devienen en oponentes por anhelar la destrucción de los vicuñas. El rasgo semántico que mejor los singulariza es el ser detentadores del poder y su afán por la riqueza.

Dentro del contexto colonial fundamentalmente teocéntrico, el autor del discurso coloca al Dios católico como ayudante trascendente y a los indios mitayos como ayudantes concretos, estos pondrán al servicio de la causa criolla el trabajo físico para construir una fortaleza donde se depositen armas, municiones y alimentos.

El sujeto de la escritura deja bien en claro que los vicuñas no pretenden la sedición contra la Corona Real, por el contrario piden la mediación de los ministros de la iglesia y de la ley.

En la segunda parte del comentario enunciado en estilo indirecto, nuevamente el sujeto - representado en Castillo - es la hueste vicuña y el objeto de deseo, la defensa de su “PATRIA”.

Por lo visto este ideograma de Patria circulaba ya en los ámbitos criollos y redefine el espacio potosino, no sólo como aquel ajeno prodigador de riqueza cual sucede

en el caso de los vascongados u de otras naciones en circunstancias distintas, sino como el propio, como el “nuestro”.

Así, los criollos - y con ellos el cronista quien afirma con vehemencia en otra parte de la Historia que él es criollo - van recorriendo un proceso, comenzado quizás contemporáneamente a las guerras civiles, de formación de una identidad particular, distinta a la de sus progenitores.

El hacer suya esta tierra que los vio nacer, por parte de los criollos contrasta con la actitud de transitoriedad y de búsqueda de enriquecimiento que caracteriza a los nacidos en la península.

Para finalizar quisiéramos puntualizar que nos enfrentamos, en el relato de las guerras civiles, a un autor que, recurriendo a la creación de un personaje ficticio, combatiente del grupo vicuña, logra un efecto de enmascaramiento. Todo con el fin de expresar un pensamiento subyacente en la marginalidad criolla al cual el se adhiere vigorosamente.

Aunque Arzáns guarde algunas diferencias respecto a los cronistas criollos, mestizos e indígenas peruanos se asemeja a ellos en algo fundamental, en el deseo de insertarse e insertar tanto a los criollos como a los indígenas en un proceso social del cual hasta ese momento estaban siendo excluidos.

BIBLIOGRAFIA

- ARZANS Orsúa y Vela, Bartolomé:
1965 **Historia de la Villa Imperial de Potosí**
3 Tomos. Providence, Rhode Island.
- CARRILLO, Francisco:
1965 **Cronistas Indios y Mestizos.** Editorial
Horizonte. Lima, Perú.
- CRESPO Alberto:
1975 **La guerra entre Vicuñas y Vascongados**
Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.
- GARCIA, Leonardo:
1988 **Origenes de la Narración símbolo en
Latinoamerica.** La historia de la Villa
Imperial de Potosí de Bartolomé Arzáns.
Revista Encuentro, Año 1, Nº 1. La Paz,
Bolivia.
- MORAÑA, Mabel:
1989 **Para una relectura del Barroco
Hispanoamericano.** en REVISTA DE
CRITICA LITERARIA. Año XV, número
29, Lima Perú.
- MENDOZA, Gunnar:
1954 **Guerra civil entre Vascongados y otras
Naciones de Potosí.** Cuadernos de la
colección de la Cultura Boliviana. Potosí,
Bolivia.
- LOZANO, Jorge; PEÑA Marín;
ABRIL, Gonzalo:
1986 **Análisis del Discurso.** (hacia una semió-
tica de la interacción textual). Editorial
Cátedra. México.
- ROSELLS, Beatriz:
1966 **La Gastronomía en Potosí y Charcas
Siglos XVII y XIX.** La paz, Bolivia.

ORQUERA, Yolanda Fabiola:
1993

Orden y subversión de la crónica del Perú. En MEMORIAS JALLA. Editorial Plural. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. U.M.S.A. La Paz, Bolivia.

SALLES Verónica:
1992

Buscando armonía en dos Universos Religiosos. En, Economía y simbolismo en los Andes. Compilado por Arze y otros. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico. HISBOL / IFEA / SBH - ASUR. La Paz, Bolivia.

años de ambigüedad: propuestas y límites de la política y legislación de tierras durante la consolidación republicana (umasuyu y paria, 1825-1839)

RAUL CALDERON JEMIO

La historia no nos enseña nada; somos nosotros los que, aprendiendo de ella, nos enseñamos a nosotros mismos. la historicidad, la historia, somos nosotros. Somos nosotros los maestros y los discípulos en esta escuela que es nuestro planeta.

No nos limitamos a andar a tientas en la oscuridad. El rayo que ilumina las zonas oscuras de nuestro pasado es el reflector de nuestra conciencia.

Agnes Heller²

¹ El presente trabajo es principalmente la traducción del Capítulo 2 (pp. 63-105) de la tesis doctoral del autor, "In Defense of Dignity: The Struggles of the Aymara Peoples in the Bolivian Altiplano, 1830-1860", defendida en la Universidad de Connecticut en Storrs, en 1991. Han sido incluídas nuevas citas bibliográficas y reflexiones adicionales. Sin embargo, cabe destacar que el planteamiento central de 1991, se sigue manteniendo sin mayores modificaciones. Este esfuerzo es parte de la traducción de toda la tesis mencionada, que el autor viene realizando con patrocinio del I.E.B.

La Prof. Martha González revisó los términos Aymara del texto, colaboración que es altamente apreciada y agradecida.

En la toponimia local y provincial, y palabras referidas al ayllu, se ha seguido la gramática Aymara. Los apellidos se mantienen castellanizados.

También se agradece a Erick D. Langer por su lectura del presente artículo y sugerentes comentarios.

² **Teoría de la historia**, México, D.F., Distribuciones Fontamara, S.A., 1993.

I

En el estudio de las transiciones de una época a otra, los historiadores han tendido a presentar los períodos analizados como totalmente diferentes y, sobre todo, a resaltar lo que varía. Se ha empleado contraposiciones, dicotomías, esquemas para ofrecer explicaciones acerca de procesos complejos, con frecuencia parcelándolos y distorsionándolos. Un ejemplo es el manejo de la oposición de lo “antiguo”/ “moderno”, que ha llevado a cortes y errores en la aproximación al pasado. El problema ha radicado en la utilización extrema de estas nociones cual si fuesen excluyentes, así como las cargas altamente valorativas en uno y otro sentido que se les ha dado, cuando en los intrincados juegos de la realidad y las imágenes, ha habido mucha más flexibilidad acompañada de ambigüedad. En la considerada antigüedad, existió dinamismo y se produjeron transformaciones. A su vez, algunos de los signos más importantes de las épocas modernas no son innovaciones sino elementos recuperados del pasado³.

Además, en la investigación histórica algo que muchas veces se ha perdido de vista es que en la modernización, en ámbitos no-occidentales o con un fuerte componente con tal carácter, ella no necesariamente ha sido un choque destructivo entre lo que proviene del pasado y lo externo y nuevo. También en la relación entre las élites y las mayorías, por acción de unas u otras, o de ambas, los procesos han tratado de ser llevados de manera en general, o concretamente, más flexible, gradual o implicando la mantención de lo tradicional junto a lo reciente; lo cual no significa ausencia de situaciones conflictivas matizadas por negociaciones y acuerdos⁴.

Lo planteado puede aplicarse a trabajos referidos a los ayllu o comunidades andinas. Así como en la aproximación a lo “antiguo” y “moderno”, los historiadores han caído en dicotomías y la polarización, el estudio de la temática comunal no ha estado libre de este riesgo. Se ha analizado los procesos sobredimensionando lo que fue la tradición comunitaria y su preservación. O, por el contrario, se ha enfatizado

3 Este planteamiento ha sido derivado de Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991, p. 145.

4 *Ibid.*, p. 161; también véase, William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Grijalbo, S.A. de C.V., 1993.

la transformación, la difusión de la noción de propiedad individual y una virtual desaparición del ayllu. Un autor más cauteloso, como Simón Yampara Huarachi, aunque resalta la resistencia de los comunarios a partir de la mantención de valores propios basados en la solidaridad y reciprocidad, advierte que también han experimentado transformaciones en su sistema tradicional y modo de vida, como respuesta a experiencias históricas. Además, afirma que la organización comunal, lejos de ser estática, tiene una dinámica particular cuyo propósito es colmar necesidades a nivel familiar y colectivo⁵. Desde otra perspectiva, Enrique Mayer y Marisol de la Cadena, quienes se concentran en la tensión y conflictos al interior de las comunidades como producto de los intereses de las familias, recomiendan que no se descuide la atención al sistema de tipo colectivista. Ellos insisten que la comunidad no ha sido remplazada todavía y ha continuado teniendo un importante papel social, económico y político⁶.

En el caso de los procesos atravesados por los ayllu aymara de las décadas republicanas iniciales, poco se ha considerado las dificultades, vacilaciones y ambigüedades que caracterizaron los proyectos referidos a ellos de los primeros regímenes. Tampoco se ha tomado muy en cuenta la respuesta comunal, a nivel local, a las medidas gubernamentales. Una aproximación más abierta y detallada a esta interacción, como proceso, ayuda a comprender de manera más óptima la política y legislación de tierras correspondiente a aquella época, su impacto en los ayllu y las acciones de éstos últimos. Hace falta evaluar las varias veces paradójicas instrucciones gubernamentales y la forma en que fueron ejecutadas, con dudas, temores y acomodadas a las circunstancias y prioridades del momento, lo cual en oportunidades significó contrapasos o que fueran dejadas pendientes. También es importante ponderar cómo los comunarios no se cierran en conceptos correspondientes a su tradición para defenderse de presiones, sino que acuden a nociones y prácticas que emplea el estado criollo y las presentan como parte de esfuerzos por preservar el legado de sus mayores, o por adoptar nuevas estrategias para defender su autonomía y dignidad. El análisis de las propuestas gubernamentales sobre tierras, entre 1825 y 1839, con énfasis en la época del gobierno de Andrés de

5 "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales de los andes" y "'Economía' comunitaria andina", en Hans van den Berg y Norbert Schiffrers (comps.), *La cosmovisión aymara*, La Paz, U.C.B./Hisbol, 1992, pp. 221-240 y 143-186 respectivamente.

6 Se puede revisar su trabajo, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina: zonas de producción y organización social*, Lima, I.E.P., 1989.

Santa Cruz y Calahumana, y las respuestas de los ayllu de la provincia Umasuyu, de La Paz, y Paria, de Oruro, ofrecido a continuación, es un tema adecuado para permitir la ratificación de lo señalado⁷.

II

Inmediatamente después que Bolivia lograra su Independencia, el gobierno trató de llevar adelante un programa liberal, buscando superar el legado colonial. Las nuevas propuestas no concuaron con tradiciones de diferentes sectores de la sociedad y los resultados económicos y políticos estuvieron lejos de las expectativas de los gobernantes. Los intentos de introducir reformas a las áreas rurales, constituyen un claro ejemplo.

En la década de 1830, sin embargo, la situación cambió. Un proyecto de gobierno que generó consenso, recurriendo a la flexibilidad y ambigüedad para mantener la estabilidad y legitimar sus medidas, logró lo que la agenda liberal no pudo. Encabezado por el ya experimentado político Andrés de Santa Cruz y Calahumana, combinó elementos de la tradición andina y colonial con innovaciones que fueron parte de la modernización decimonónica de Europa, y logró consolidar los cimientos financieros y administrativos de la república.

Como parte de su programa, el gobierno crucista mantuvo a los originarios en su papel de pilar de la economía boliviana, reorganizando el sistema tributario heredado de la colonia. A cambio, fue promulgada legislación aparentemente favorable a los indígenas, que al menos en la letra tenía el propósito de proteger sus derechos sobre las tierras que poseían.

Sin embargo, el estudio de casos de la provincia Umasuyu, de La Paz, y Paria, de Oruro, permite notar que en la puesta en práctica inmediata de la legislación existieron grandes problemas. Las piezas legislativas tenían falencias y, además,

7 Algunas obras orientadoras son: Nicolás Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima I.E.P., 1978; Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, I.E.P., 1982; Jorge Alejandro Ovando Sanz, *El tributo indígena en las finanzas bolivianas del siglo XIX*, La Paz, Imprenta del Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 1985. Para el tema del gobierno de Andrés de Santa Cruz y Calahumana, un valioso trabajo de referencia es el de Roberto Querejazu Calvo, *Andrés Santa Cruz. Su vida y su obra*, La Paz, Librería Editorial "Juventud", 1992.

existía poco interés de las autoridades gubernamentales locales por ejecutarlas. Consiguientemente, los ayllu aymara que mantenían un alto grado de unidad y apego a sus tradiciones comunales, en especial los de Umasuyu, recurrieron a acciones directas y la lucha judicial para defenderse de terratenientes y autoridades. En sus esfuerzos, los comunarios inclusive llegarían a aliarse con algunos funcionarios gubernamentales con quienes tenían intereses convergentes.

III

Antes de que Bolivia se proclamara república independiente, mediante decretos de 8 de abril de 1824, y 4 de julio de 1825, emitidos en Trujillo y Cusco respectivamente, Simón Bolívar otorgó a los indígenas la "propiedad" con carácter individual de las tierras que ocupaban, instruyó la venta por parte del estado de los terrenos comunales supuestamente sobrantes, y reglamentó la repartición de parcelas entre los miembros de los ayllu. Además, la última orden prescribía que las mencionadas porciones de terreno no podían ser enajenadas por sus propietarios por un período de 25 años. El 29 de agosto de 1825, menos de un mes después de la declaratoria de la Independencia, los decretos bolivarianos mencionados fueron incorporados a la legislación boliviana. Además, el 22 de diciembre de 1825, el presidente Bolívar abolió el tributo indígena y lo reemplazó por un impuesto per cápita y otro sobre la propiedad que todos los individuos debían cancelar⁸.

A partir de principios del pensamiento económico liberal, como el derecho a la propiedad privada y el individualismo, el gobierno pretendía dar dinamismo a la actividad productiva, que en algunas regiones había sido interrumpida por la prolongada lucha independentista. Los resultados, empero, dejarían mucho que desear⁹.

8 Una síntesis de las medidas bolivarianas se incluye en los antecedentes del decreto emitido posteriormente por el presidente José María de Achá, el 28 de febrero de 1863 en Oruro, Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana, Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones e índices. Segundo cuerpo, Tomo VI, Comprende el año de 1863, Sucre, Tipografía del Progreso, 1865, pp. 76-77. Josep Ma. Bamadas en Apuntes para una historia aymara, Cuadernos de Investigación CIPCA, No. 6, La Paz, CIPCA, 1978, destaca la importancia de la pieza de 1863. También véase: Ovando Sanz, pp. 9-25; Sánchez-Albornoz.

9 Ovando Sanz, p. 26.

El afán por introducir la propiedad privada a las zonas rurales a inicios de la presidencia de Antonio José de Sucre, encontró en su camino la tradición colectivista de los ayllu. Además, el nuevo sistema impositivo fue diseñado apresuradamente y era bastante improvisado. La confusión y el descontento empezaron a extenderse por las áreas rurales, mientras que al mismo tiempo el presupuesto empezó a agotarse. En pocos meses, la situación se hizo insostenible. Mediante ley de 20 de septiembre de 1826, el Congreso General Constituyente declaró la suspensión de los decretos bolivarianos. Poco tiempo después, mediante orden del 12 de abril del siguiente año, el gobierno anuló la distribución de tierras de los ayllu que se hubiera realizado hasta ese momento. En diciembre de 1827, el fisco estaba tan necesitado de fondos que restituyó el antiguo tributo, recurriendo al eufemismo de “contribución indígenal” para nombrarlo. Esta decisión marcó el final de las reformas liberales en las áreas rurales, y nuevamente la cancelación tributaria estaría vinculada a las tierras comunales por algún tiempo¹⁰.

IV

Pese a la revocatoria de las medidas liberales, a nivel local siguieron surgiendo problemas para los comunarios aymara. No faltaron funcionarios provinciales que oportunista e ilegalmente intentaron enriquecerse.

Por ejemplo, los ayllu Täraqu y Tapakari del cantón Püpu, de Paria, iniciaron proceso al juez provincial, Pedro Antonio Oblitas. Las acusaciones presentadas por el representante legal de las comunidades eran dos: el magistrado había ordenado apresar injustamente a un comunario y confiscado tierras que le correspondían a él y su esposa. Además, cuando autoridades comunales intentaron reclamar, el juez respondió con amenazas.

De acuerdo a lo declarado por el representante de los ayllu, Oblitas también había sacado ventaja al proveer de abastecimientos al ejército, empleando recursos comunales por los cuales no cancelaba el debido precio, para después especular con ellos. Asimismo, sin ninguna instrucción superior, tomó tierras, ganado y otra propiedad de los miembros de los ayllu, e intimidó violentamente a las autoridades originarias para evitar que hagan reclamos. Pese a esto, con gran empeño, los comunarios lograron que

10 Ibid., pp. 26-28; Sánchez-Albormoz.

se destituya al juez corrupto el 20 de octubre de 1828. Mas lo irónico es que el magistrado apeló algunos años después y recuperó su antiguo puesto¹¹.

Abusos frecuentes también fueron cometidos por gobernadores, corregidores y otras autoridades vinculadas a la recolección de la contribución indígenal, pues debido a la premura con que fuera restablecido el sistema tributario, el gobierno carecía de lineamientos para ello. Por tanto, los contribuyentes estaban expuestos a arbitrariedades y extorsiones. Una de las prácticas más comunes era entregar al tesoro departamental menos dinero del recaudado. La deficiente supervisión del proceso permitía tan cuestionables acciones¹².

V

Hacia 1828, la situación produjo descontento entre diferentes clases sociales. No sólo eran las mayorías las que estaban en un momento difícil, sino también la élite criolla empezó a sufrir debido a la crisis económica de la república y la inestabilidad política.

Después de la renuncia de Sucre y algunos gobiernos de muy corta duración, representantes de la élite congregados en el Congreso Constitucional de 1828, acordaron invitar a Andrés de Santa Cruz y Calahumana, hijo de la ex-cacica de Warina, a asumir la presidencia. El ya foguero militar y político aceptó el llamado y tomó la conducción de Bolivia en mayo de 1829. Empleando la experiencia adquirida durante un corto paso por la presidencia del Perú, Santa Cruz y Calahumana inmediatamente trabajó con el objetivo de generar consenso alrededor de su proyecto. Con tal propósito, declaró "amnistía" política y se presentó ante la

11 "Copia legalizada del auto pronunciado por S.G. la Corte Superior de Justicia en la causa de Capítulos promovidos por unos Indígenas del Común de Taraco y Tapacarí[,] Cantón de Poopó[,] Provincia de Paria contra su Juez de Letras Pedro Antonio Oblitas, realizada en La Paz el 3 de Marzo de 1830", A.N.B., Ministerio del Interior (M.I.), T. 27, No. 3.

12 Véase los considerandos de Andrés de Santa Cruz y Calahumana, **Reglamento de revisitas y empadronamientos de indígenas contribuyentes** (decreto de 28 de Febrero de 1831), La Paz, S.E., 1831, p. 1.

población boliviana como un árbitro, o “mediador”, en los conflictos que se habían desencadenado en la república¹³.

Principalmente el gobierno de Santa Cruz y Calahumana buscó fortalecer la economía boliviana y organizar la administración estatal. El Presidente persiguió esos objetivos como parte de un gran proyecto que, por lo menos aparentemente, tomó en cuenta las tradiciones e intereses de diferentes sectores de la sociedad¹⁴.

Inicialmente, a través de una serie de medidas proteccionistas, el gobierno trató de reactivar los circuitos comerciales heredados de la colonia, que iban más allá de la frontera republicana. Para ello, estimuló la explotación de plata, acuñó moneda devaluada que sólo tenía valor internamente, y estableció tarifas altas sobre productos del país¹⁵.

Como complemento, el gobierno buscó consolidar las bases administrativas del estado, concentrándose en los niveles departamentales y provinciales, que no habían recibido mucha atención previamente. El Presidente, elaboró reglamentos detallados para los cargos de prefecto y gobernador. Santa Cruz y Calahumana tenía esperanza de que con una mejor administración, terminarían los abusos cometidos contra la población originaria y se daría fin a la lentitud que caracterizaba los trámites oficiales¹⁶.

13 Querejazu Calvo; Santa Cruz y Calahumana, *Mensaje del Presidente de Bolivia a la Asamblea Nacional en 1831*, La Paz, Imprenta de Educandas, 1831, p. 1. Los términos entre comillas provienen del último documento.

14 Véase René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, D.F., Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., 1986, pp. 119-121; Raúl Calderón Jemio, “Andrés de Santa Cruz y Calahumana: Una figura boliviana del siglo XIX” en *Hoy*, 1 de diciembre de 1992, La Paz, p. 5.

15 Antonio Mitre, *El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX*, La Paz, Hisbol, 1986, pp. 15 y 25-26; Erick D. Langer, “Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el norte argentino (1810-1930)”, en *Historia y Cultura*, No. 17, abril de 1990, pp. 70 y 77-78; Gustavo Adolfo Prado Robles, *La apertura de la economía boliviana al comercio mundial (1825-1925)*, Santa Cruz, Universidad Autónoma Gabriel René-Moreno, 1988, pp. 8-9; Fernando Cajías de la Vega, *La provincia de Atacama, 1825-1842*, La Paz, I.B.C., 1975; Phillip Taylor Parkerson, *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839*, La Paz, Librería Editorial “Juventud”, 1984, p. 50; Tristan Platt, *Estado tributario y librecambio en Potosí (siglo XIX): mercado indígena, proyecto proteccionista y lucha de ideologías monetarias*, La Paz, Hisbol, 1986, pp. 16 y 34.

16 Santa Cruz y Calahumana, *Mensaje del Presidente de Bolivia a la Asamblea Nacional en 1831*, p. 4. Querejazu Calvo.

VI

Hacia 1831, el gobierno de Santa Cruz y Calahumana logró un alto grado de estabilidad política, y en criterio del Presidente, era necesario consolidar la situación mediante legislación adecuada. Por tanto, cuando le correspondió dirigirse al Congreso, para brindar su informe anual, instó a los representantes a redactar leyes acordes con las tradiciones del país y que respondieran a las necesidades del momento¹⁷. Un año después, en ocasión similar, el gobernante señaló que su gestión se había mantenido dentro del marco de la normatividad, constituyéndose en ejemplo para todas las clases sociales del país. Agregó que todos los bolivianos debían obedecer la ley con el propósito de consolidar un “pacto social” que garantizara la paz y prosperidad¹⁸.

Por sobre todas las cosas, Santa Cruz y Calahumana estaba interesado en fortalecer la economía boliviana. Sin embargo, planteó hábilmente su proyecto como si preservara las costumbres más arraigadas y fuera un acuerdo que tomara en cuenta a las diferentes clases sociales. De esa manera, dio legitimidad a sus acciones y redujo las posibilidades de disenso¹⁹.

La legislación de 1831 referida a tierras de la población originaria constituye una muestra del uso de la ambigüedad por parte del Presidente. Manteniendo su imagen de “mediador” -como él se autodenominara-, recomendó al Congreso aprobar piezas legislativas que mejoraran la situación de la población indígena. Empero, de manera simultánea el gobierno estaba necesitado de recursos financieros y recurrió

17 Ibid., p. 10.

18 Santa Cruz y Calahumana, *Mensaje del Presidente de Bolivia a las Cámaras Constitucionales*, Chuquisaca, Imprenta Fabricada en Chuquisaca, 1832, p. 4.

19 Santa Cruz y Calahumana, *Mensaje del Presidente de Bolivia a la Asamblea Nacional en 1831*, p. 6. Valentín Abecia Baldivieso, a pesar de que señala que la legislación cruceña careció de enfoque social, lo cual es debatible, reconoce que estuvo basada en diferentes tradiciones: “Difere [escribe] en muchos aspectos del Código Napoleón, tiene, sin embargo, el mismo plan y su orientación es individualista y racionalista, aunque también sigue en alguna materia a la legislación canónica y el derecho castellano”; “La obra legislativa del Mariscal Santa Cruz”, en Honorable Municipalidad de La Paz, *Vida y obra del Mariscal Andrés de Santa Cruz y Calahumana*, Vol. III, La Paz, Editorial Casa Municipal de la Cultura “Franz Tamayo”, 1992, pp. 77-99, véase especialmente, pp. 89-90, 93, 95, la cita proviene de la p. 92.

a los originarios para obtenerlos, reorganizando el sistema de recolección del tributo. Además, con el propósito de legitimar la medida, haciéndola más aceptable entre la población directamente afectada, el Presidente apeló a la “reciprocidad” y otorgó a los tributarios -al menos en teoría- propiedad de las tierras comunales que poseían, introduciendo al mismo tiempo elementos del derecho propietario individual²⁰.

Mediante el decreto de 28 de febrero de 1831, dado en La Paz, el presidente Santa Cruz y Calahumana instruyó restaurar el sistema de recolección de la contribución, a través del registro del número más elevado de indígenas como tributarios. Como justificación de la medida, indicó que en el pasado inmediato, el desorden y la confusión dieron lugar a abusos de autoridades provinciales y a la apropiación ilícita de dinero del estado. A esto añadió que había un mal empleo de los recursos por parte del aparato estatal. El decreto ordenaba que cada cinco años todos los contribuyentes y sus familias debían ser registrados detalladamente en padrones. El Presidente esperaba que listas bien elaboradas garantizarían una recolección precisa y correcta de la contribución²¹.

En la redacción del decreto, Santa Cruz aplicó su principio político fundamental, que era la cuidadosa combinación de tradición con innovación. Las instrucciones incluidas para la preparación de listas de tributarios estaban basadas en las empleadas en la colonia. Con el propósito de hacer el sistema más práctico, fueron eliminadas las ampulosas referencias a los “Códigos Españoles” y se introdujeron modificaciones basadas en nuevos métodos de contabilidad²².

20 Erick D. Langer, “El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX”, en *Historia y Cultura*, No. 14, octubre de 1988, p. 62. Para un análisis del “pacto de reciprocidad” entre los comunarios y las altas instancias gubernamentales, con referencia al norte de Potosí, véase Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*. Barnadas, pp. 43 y 48, y Sánchez-Albornóz señalan que la legislación cruceña sobre tierras estaba dirigida a implantar la propiedad individual en las áreas rurales; aunque el último autor reconoce que en ella también hay una carga de ambigüedad, véase Sánchez-Albornóz, pp. 205 y 211. Ovando Sanz, de manera muy perceptiva, destaca el carácter ambivalente de las mencionadas leyes, pp. 40-44.

21 Ovando Sanz, p. 40; Santa Cruz y Calahumana, *Reglamento de revisitas y empadronamientos de indígenas contribuyentes*.

22 Santa Cruz y Calahumana, *Reglamento de revisitas y empadronamientos de indígenas contribuyentes*, p. 1; Sánchez-Albornóz, p. 195.

De acuerdo al decreto de 28 de febrero de 1831, el registro de contribuyentes debía dar como resultado una lista precisa, que incluya detalles respecto a “[...] los cantones, pueblos, ayllus, chacras y estancias”, y sobre todo en lo referente a los comunarios “originarios” y “forasteros” que contaban con “las tierras comunes”, “forasteros” que no disponían de “ellas”, y sus respectivas familias. Las categorías empleadas se remontan a las medidas toledanas del siglo XVI. Los “originarios” eran los miembros originales de los ayllu; los “forasteros” con “tierras” eran población foránea asimilada, con acceso directo a recursos; los “forasteros” sin “tierras” dependían de familias originarias o con una posición holgada, a las cuales colaboraban. Se tenía que cuidar que los indígenas que disfrutaran de terrenos “de comunidad” fuesen matriculados como tales, con la finalidad de que pagaran la contribución de acuerdo a su categoría, generalmente la suma de 10 pesos anuales por unidad familiar. Por su parte los comunarios sin tierras, los yanakuna de haciendas, y los uru, debían pagar por familia, cinco pesos anuales, aunque en algunos casos los últimos podían contribuir más. En cuanto a la elaboración de los padrones, ésta tenía que ser planificada cuidadosamente y conducida de manera ceremonial. La orden presidencial correspondiente y el nombramiento del Tesorero debían difundirse a través de edicto público en la capital de provincia y en todas las villas. El anuncio también incluiría las fechas en las cuales los tributarios tenían que presentarse ante el Gobernador para ser anotados en el padrón. Los comunarios irían acompañados de sus esposas, hijos y otros miembros de su familia. Con el propósito de que no se produjeran engaños, el Párroco estaría presente e identificaría a aquellos que intentaran evadir el pago. Asimismo, tenía obligación de presentar sus libros parroquiales para verificar la información de los padrones. Finalmente, con el mismo objetivo, los corregidores y los segundas de los ayllu entregarían las listas que habían empleado en el cobro de la contribución, que estaban basadas en la antigua nómina y modificaciones que introdujeran con el paso de los años²³.

Siguiendo el modelo legado por Sucre, e intentando mostrar su interés por la población originaria, el 4 de mayo de 1831, el Presidente envió una circular a los prefectos de todos los departamentos. En ella, instruyó que debían evitar que los comandantes de división del ejército exijan que miembros de los ayllu les den servicios. Santa Cruz y Calahumana enfatizó que cada unidad militar estaba

23 Santa Cruz y Calahumana, *Reglamento de visitas y empadronamientos de indígenas contribuyentes*, pp. 1-7. La cantidad pagada por cada categoría de contribuyentes ha sido tomada de “Matrícula general de habitantes de la Provincia de Omasuyos practicada por el Cno. Jé. Ma. de Beltrán en el año de 1832”, A.N.B., Tribunal Nacional de Cuentas (T.N.C.), *Revisitas*, No. 325, La Paz, Umasuyu.

autorizada a tener máximo tres dependientes indígenas, que colaboraran en la enfermería, y que a ellos se les daría la misma ración de los soldados regulares. Asimismo, el Primer Mandatario ordenó a los prefectos que aseguraran que los militares cancelen por los productos que solicitados a los comunarios²⁴.

El 28 de septiembre, en La Paz, el Congreso Constitucional aprobó una ley que definía detalladamente las tareas de los prefectos, gobernadores, corregidores y alcaldes, con especial concentración en el papel de las autoridades en la percepción de la contribución indígena. La pieza legislativa resaltaba que el Prefecto era responsable de frenar los abusos de los recaudadores en contra de los tributarios, que ya eran habituales. En particular, la ley ordenaba que la máxima autoridad departamental revise los libros de cuentas cuidadosamente, con el propósito de detectar cualquier exigencia ilegal en los cobros²⁵.

Con gran sutileza, el Presidente, cuyo objetivo también era obtener apoyo de la élite originaria -a la cual estaba vinculado familiarmente- hacia sus medidas tributarias, logró que el Congreso Constitucional apruebe otra de las piezas legislativas que redactó, la cual declaraba a los ex-caciques, y sus herederos, dueños de las tierras comunales tradicionalmente reservadas para ellos, denominadas ayma. Este era un reconocimiento, por parte del gobierno, de la preeminencia de las antiguas autoridades originarias²⁶.

Pero Santa Cruz y Calahumana no se quedó ahí, pues igualmente le interesaba dar legitimidad a su política tributaria, obteniendo apoyo de las bases originarias. Con tal propósito, y de una manera poco explícita que se presta para diferentes interpretaciones, seguidamente quiso mostrar interés por los tributarios y mediante

24 Calderón Jemio, "Sucre, el ejército libertador y las mayorías. Una muestra de integridad personal", en Antonio José de Sucre. *La hazaña de la libertad*, No. 5, *La Razón*, 27 de febrero de 1995, La Paz, pp. 68-71; Colección oficial de leyes, decretos, órdenes, resoluciones &c. que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Reimpresión de orden del gobierno, con anotaciones y dos índices, Tomo II, Comprende la época del mando discrecional de S.E. el presidente Andrés Santa-Cruz, La Paz, Imprenta del Colegio de Artes, Dirigida por el Ciudadano Bernardino Palacios, 1834, p. 422.

25 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes, resoluciones &c. que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Reimpresión de orden del gobierno, con anotaciones y dos índices, Tomo III (dividido en dos Vols.), Vol. I, Que comprende desde Julio de 1831 y el año de 1832, La Paz, Imprenta del Colegio de Artes, Dirigida por el Ciudadano Bernardino Palacios, 1835, pp. 129-130.

26 *Ibid.*, pp. 137-138.

la misma medida legislativa otorgaba a los “indígenas contribuyentes” la propiedad, sin especificar en qué calidad, de las tierras que habían poseído sin disputas por un período de más de 10 años. La ley prometía que el Ejecutivo pronto presentaría un reglamento para efectivizar sus postulados. El texto de ella, sería leído por los párrocos y autoridades cantonales a la población indígena²⁷.

VII

El gobierno, sin embargo, no preparó el reglamento complementario para llevar a la práctica la ley, dejando una incógnita: Nunca especificó si la tierra sería entregada a familias o las comunidades. Hay quienes consideran que, siguiendo la orientación de los decretos bolivarianos, la intención era de manera directa anular legalmente al ayllu e introducir la propiedad individual, convirtiendo en tal las sayaña y liwa qallpa ocupadas por unidades familiares durante generaciones²⁸. Otros reconocen el carácter más ambivalente de la ley, y señalan que con el aparente pretexto de proteger a los indígenas, introdujo elementos para que fueran abandonando la organización comunal²⁹. También destacando la ambigüedad de la pieza legislativa, están aquellos que plantean la probabilidad de que el Presidente quisiera otorgar títulos de propiedad comunal, con lo cual se impediría la fragmentación y respetaría la tradición andina, siguiendo un patrón de relación estado-ayllu, que fuera mantenido en la colonia. Tomando en cuenta la prioridad que el gobierno había dado a la contribución indígena, como fuente de ingresos estatales, esta posibilidad no puede ser dejada de lado³⁰.

27 Ibid.

28 Bamadas, pp. 43 y 56.

29 Sánchez-Albornoz, p. 205 y 211.

30 Ovando Sanz, pp. 40-44; éste autor no descarta que la ley hubiera buscado introducir la propiedad individual a las áreas rurales. El esquema del párrafo que cierra esta nota debe mucho a los planteamientos del citado investigador. También, véase Langer, “El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX”, pp. 61-62.

Sea como fuere, al no ejecutar la ley³¹ y dejar la duda, el gobierno eludió el conflicto con los comunarios, que mantenían en gran medida una tradición de tipo colectivista. Al mismo tiempo, no chocó con los nuevos principios liberales y la noción de propiedad privada rural que introdujeron años atrás Bolívar y Sucre.

Hay que agregar que las medidas gubernamentales a favor de la población originaria no fueron acatadas por las autoridades provinciales y locales. En los casos de Umasuyu y Paria, los funcionarios gubernamentales mantuvieron antiguas prácticas. En la primera provincia, estuvieron generalmente al lado de terratenientes en las disputas entre éstos y los ayllu.

VIII

El conflicto entre el ayllu Batallas y la hacienda Ayqachi, del cantón Warina, Umasuyu, muestra como las órdenes del Presidente no fueron seguidas por los funcionarios provinciales. Desde inicios del siglo XIX, la comunidad y los patrones hacendados habían tenido roces por la posesión de las tierras de Piñuqu, o Anunta, que eran legítimamente comunales. En la versión de las autoridades originarias de Batallas, durante años los terratenientes habían intentado invadir esos terrenos. Debido a que la hacienda fue creada en tierras comunales, enajenadas por un cacique desleal, los linderos no estaban definidos y eso era aprovechado por los nuevos propietarios³².

El 14 de octubre de 1829, la disputa se tornó violenta. El dueño de la hacienda, Mariano Patiño, el alguacil cantonal, cuatro guardias, y más de 100 colonos armados de garrotes, atacaron las viviendas de miembros del ayllu. Los agresores

31 Ovando Sanz, p. 41; esto también lo indica el decreto de 28 de febrero de 1863, p. 77, y Bamadas, p. 48, quien comenta la anterior pieza legislativa.

32 "Expediente promovido por los Indígenas de la comunidad de las Batallas de Huarina [...] quejándose de violencias y agravios que les infiere el poseedor de la estancia de Aigachi, su colinadante", Archivo de La Paz (A.L.P.), Juzgado de Pukarani (J.P.), Paq. No. 2, 1827-1831, Warina, 1831, No. 16, fols. 15 r.-16 r.

hirieron a tres comunarios y una comunaria, demolieron cuatro casas, y llevaron consigo una yunta y cuatro borricos³³.

Probablemente por la intervención de autoridades de gobierno en el ataque, el ayllu tuvo cautela y esperó casi dos años antes de hacer la denuncia e iniciar acciones legales. El 23 de junio de 1831, los representantes comunales hicieron conocer sus quejas formales al Prefecto de La Paz y el Juez de Umasuyu, pidiendo la devolución del ganado tomado por los colonos. Asimismo, conminaron a Patiño a presentar sus títulos de propiedad, para que las autoridades verificaran si efectivamente era dueño de las tierras de Piñuqu. Sin embargo, los funcionarios del gobierno intervinieron a favor del hacendado. De manera más que sospechosa, designaron al alguacil que había participado en el ataque de 1829, para que inicie una supuesta investigación. Esta, como era de esperar, quedó pendiente y sería archivada sin fallo³⁴.

Mientras tanto, en Paria, al igual que en otras provincias de Oruro, hubieron problemas como consecuencia de la negligencia del Gobernador. El 15 de febrero de 1830, el Prefecto orureño se quejaba al Ministro del Interior del pobre trabajo realizado por las autoridades provinciales bajo su supervisión. Los gobernadores tardaban en la ejecución de órdenes, o directamente no obedecían. En particular, el Gobernador de Paria, se había convertido en fuente de preocupación de sus superiores, pues no sólo ignoraba los instructivos que recibía, sino que abandonaba su puesto el momento menos pensado, sin ningún tipo de anuncio previo³⁵.

A partir del hecho de que algunas autoridades provinciales no consideraran las medidas gubernamentales, sería un error asumir que las zonas rurales estuvieron aisladas y al margen de las decisiones estatales. La legislación y órdenes del gobierno central tuvieron impacto en dichas áreas, en oportunidades distinto del esperado por sus autores, y produjeron la correspondiente respuesta de la población. Esta interacción fue también parte de la cotidianidad de los comunarios, que comprendía el análisis y la réplica a procesos más amplios³⁶.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Anselmo Ribas, prefecto de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 15 de febrero de 1830, A.N.B., M.I., T. 31, No. 23.

36 La evidencia empírica encontrada a través de la investigación, y las profundas reflexiones de Heller sobre el "saber cotidiano", fueron base para la elaboración de los planteamientos que anteceden a esta nota.

En Umasuyu, el artículo de la ley de 28 de septiembre de 1831, que otorgaba a los ex-caciques propiedad de las ayma, produjo problemas adicionales para los ayllu. A mediados del siglo XVIII, los caciques habían empezado un proceso de toma de tierras comunales reservadas para ellos, transformándose en terratenientes. Estas acciones se intensificaron con la prohibición de cualquier forma de privilegios originarios, y la pérdida de prestigio por parte de las autoridades indígenas después de la represión del levantamiento de Amarus y Kataris y la posterior abolición del cacicazgo mediante los decretos bolivarianos. En su afán por recuperar poder social y económico, muchos miembros de la élite originaria rompieron los lazos con su gente, pasando a ser hacendados en las primeras décadas republicanas³⁷.

Este comportamiento se convirtió en una fuente de conflictos entre ex-caciques y los ayllu que buscaban mantener sus tierras comunales. La ley aludida ayudó a los primeros, lo que no debe sorprender pues el Presidente era hijo de una ex-cacica prominente y tenía lazos fuertes con las familias indígenas de mayor poder.

Los ex-caciques de Umasuyu empezaron a utilizar la ley para intentar legitimar su previa toma de las ayma. Además, confiados ocuparon más terrenos reservados para su uso e incluso tierras comunales regulares. El problema se hizo tan agudo, que hubieron autoridades gubernamentales que intentarían frenar las acciones arbitrarias de miembros de la élite aymara³⁸.

Por otro lado, la sección de la ley que otorgaba la propiedad a los “contribuyentes”, no benefició a los comunarios. El 20 de octubre, menos de un mes después que fuera promulgada, los representantes del ayllu Ch'uxasiwi, también conocido como K'iskachi, del cantón Ayqachi, se quejaron al Presidente de la ocupación de sus tierras por los colonos vecinos. Los agresores eran de las haciendas Lakaya,

37 Silvia Rivera Cusicanqui, “De la ayma a la hacienda: Cambios en la estructura social de Caquiaviri”, en Martha Urioste de Aguirre (comp.), *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza L.*, La Paz, Edición en mimeógrafo, 1978, p. 260. Rivera Cusicanqui ha estudiado las presiones que experimentaron los caciques, y sus respuestas, en el cantón Kaquiawiri, provincia Inqawi; sus esclarecedores aportes y generalizaciones pueden aplicarse a otras zonas altiplánicas. También véase las valiosas contribuciones de Roberto Choque Canqui, “Historia”, en van den Berg y Schiffers (comps.), *La cosmovisión aymara*, p. 70, y *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, La Paz, Hisbol, 1993. Un tratamiento general de la toma de tierras comunales por parte de ex-caciques es presentado por Abecia Baldivieso, p. 89.

38 José María Galdo, inspector de tierras de Umasuyu e Inqawi, al Ministro del Interior, también a cargo del Ministerio de Finanzas, Laxa, 25 de junio de 1844, A.N.B., Ministerio de Hacienda (M.H.), T. 96, No. 21.

Lilimani, Qhiriphuyu, Kunila, Kumana, Kaskachi y Ariwaya, casi un-tercio de las propiedades de ese tipo en todo el cantón. Los invasores no sólo ocuparon terrenos que no les pertenecían, sino destruyeron propiedad de los comunarios y los golpearon. También se apropiaron de ganado y mataron animales que no pudieron llevar con ellos. Las autoridades provinciales y cantonales permitieron las acciones y no adoptaron ninguna medida en contra de los responsables. La pugna se prolongaría durante décadas³⁹.

Habiendo pasado un año de la promulgación de la mencionada ley, se produjo otra situación conflictiva en Umasuyu. El 29 de enero de 1833, José Siñani, Dámaso Siñani, Pedro Chambi, Joaquín Machaca, Tomás Vargas y Francisco Choque, originarios del ayllu Ikiyäka, del cantón Pukarani, reclamaron por abusos del abogado Esteban Balboa, ante la Prefectura de La Paz. Meses antes, el jurisperito había acudido a la máxima instancia de gobierno departamental para denunciar que las tierras de Qalachaka del ayllu Antapata estaban vacantes, logrando convencer a las autoridades prefecturales de ponerlas en remate.

De acuerdo a los representantes de Ikiyäka, la denuncia y posterior compra de los terrenos, por parte de Balboa, eran completamente irregulares, pues se realizaron apresuradamente y sin notificar al ayllu afectado. A esto agregaron que la adquisición ilegal perjudicaba a la comunidad, pues cuando Balboa se posesionó de las tierras de Qalachaka, también ocupó las aynuqa de Kusiquña y Laguna que le pertenecían. En estos terrenos, 30 familias de originarios y 70 de forasteros tenían sus liwa qallpa. Los comunarios concluyeron que si las mencionadas unidades familiares eran privadas de sus fuentes de producción, caerían en la ruina⁴⁰.

Con frecuencia, los ayllu combinaron los reclamos legales con acciones de fuerza. El 29 de enero de 1833, Balboa presentó su versión del conflicto y se quejó de que cuatro días antes el Comisario, los jueces y el Corregidor de Pukarani estaban listos para darle posesión de las tierras que adquirió, pero la ceremonia fue interrumpida.

39 "Expediente seguido por el Administrador del Monasterio de [las] Concebidas sobre despojo de los Terrenos nombrados Vilaque parte integrante de Lacaya, despojados por los comunarios de Chojasivi", A.L.P., J.P., Paq. No. 6, 1840-1845, Ayqachi, 1841, No. 67, fols. 1 r.-v.

40 "Expediente civil promovido por los Comunarios del Ayllu Iquiaca de Pucarani contra el Cno. Manuel Esteban Balboa sobre nulidad del remate de las tierras de Calachaca, y restitución de las de Vilacollo, Tiratira, Cosecotaña y Beatapata", A.L.P., J.P., Paq. No. 3, 1832-1834, Pukarani, 1833, No. 26, fols. 3 r.-4 r.

El acto había sido programado para las once de la mañana, de acuerdo a la costumbre. Cuando las autoridades se disponían a empezar, empero, un grupo de más o menos 100 miembros de los ayllu Ikiyäka y Qutaquta llegaron en una actitud beligerante y obligaron a detener el ceremonial preparado.

Buenaventura Machaca y Agustín Choque se habían encargado de reunir al grupo, visitando casa por casa y anunciando que era necesario frenar a las autoridades, cuya conducta era inmoral y respondía a los intereses de Balboa. Agregaron que todo el proceso de adquisición llevado adelante por el hacendado era resultado de una conspiración de individuos en función de gobierno, que actuaban sin contar con el permiso de sus superiores⁴¹.

Según el minucioso relato de Balboa, los rebeldes no se contentaron con detener la ceremonia, sino que desconociendo la presencia de las autoridades los dos cabecillas mencionados, colaborados por Ascencio Siñani, Manuel Segales y Joaquín Machaca, dirigieron a los comunarios hacia la población de Pukarani, siguiendo un plan preparado previamente. El grupo entró al pueblo en actitud desafiante. Algunos de los amotinados montaban a caballo, como si estuvieran dispuestos a combatir. Las acciones tenían un gran contenido simbólico, pues los aymara estaban superando el legado de las leyes coloniales que prohibían a los originarios montar o llevar armas. Una vez que se encontraban en las calles de Pukarani, los comunarios se dirigieron a la casa del Gobernador interino, con la intención de hacer conocer sus demandas de manera directa⁴².

Los comunarios mantuvieron su estado combativo por dos días. Según Balboa, el número que los cabecillas habían logrado reunir era la fuente de confianza y coraje. Esos días, los rebeldes abiertamente desafiaron a las autoridades de gobierno al no seguir sus órdenes. Además, el grupo amotinado controló Pukarani marchando a diferentes horas por sus calles y periferia, sin perder oportunidades para amedrentar a los vecinos del pueblo. El pánico creció entre los pukaraneños, quienes se cerraron en sus viviendas temiendo represalias. Por su parte, los cabecillas rebeldes mantuvieron largas reuniones, cuyo propósito era elaborar nuevos planes para resistir la adquisición realizada por Balboa. Además, volvieron repetidas veces a la casa del Gobernador interino y lo humillaron al tratarlo sin ninguna formalidad ni

41 Ibid., fols. 77 v.-78 v.

42 Ibid.

respeto a su rango. Sin embargo, estos esfuerzos serían insuficientes pues las autoridades no revertirían su decisión de otorgar las tierras al hacendado⁴³.

La frustración no desanimó a los comunarios de Ikiyäka. Algún tiempo después, el 27 de noviembre de 1835, cuatro originarios, Inocencio Péres, Tomás Vargas, José Tinta y Manuel Tinta, y tres forasteros, Pedro Quispe, Augustín Choque y Pascual Machaca, iniciaron un nuevo proceso contra Balboa. Dos de los comunarios que presentaron este reclamo legal, ya tuvieron un papel importante en 1833. Vargas era uno de los representantes del ayllu que hizo la primera denuncia contra Balboa, y Choque fue un cabecilla de la frustrada rebelión. Esto muestra que los esfuerzos para frenar los avances de la hacienda estuvieron lejos de ser improvisados o simplemente espontáneos. Además, sugiere una convergencia de intereses de los originarios y forasteros (muy probablemente estos últimos con derecho a tierras)⁴⁴.

En el nuevo litigio, los representantes de Ikiyäka ratificaron los cargos previos y agregaron detalles. Pusieron al descubierto que Balboa había tratado de legitimar su ocupación de las tierras del ayllu sobornando al jilaqata, Pedro Sacari⁴⁵.

Años más tarde, el ayllu persistiría en su afán por recuperar las tierras perdidas.

En 1839, Manuel Tinta en nombre de la comunidad, pidió a las autoridades declarar ilegal y nula la ocupación de los terrenos de Wilaqullu, Tiratira, Kusiqutaña y Wiyatapata por Balboa. La inclusión de los nombres de otras tierras en la lista anterior, muestra que el hacendado llevó adelante nuevas tomas de propiedad comunal. Tinta, con un lenguaje decidido exigió la inmediata devolución de esas tierras. Mas, de la evidencia disponible se puede inferir que esta solicitud no prosperó⁴⁶.

43 Ibid.

44 "Expediente civil girado por los comunarios del ayllu Iquiaca contra el Doctor Manuel Esteban Balboa sobre la nulidad de la venta de terrenos de Beatapata-", A.L.P., J.P., Paq. No. 5, 1836-1840, Pucarani, No. 53, fols. 2 r.-v.

45 Ibid.

46 "Expediente civil promovido por los Comunarios del Ayllu Iquiaca de Pucarani contra el Cno. Manuel Esteban Balboa sobre la nulidad del remate de las tierras de Calachaca, y restitución de las de Vilacollo, Tiratira, Cosecotaña y Beatapata", fols. 139 r.-141 r.

En 1833, cuando el ayllu Ikiyäka hizo los esfuerzos más grandes por defender sus tierras, se desencadenó otra disputa en Umasuyu, que muestra que para favorecer a las haciendas las autoridades gubernamentales incluso ignoraron la demarcación entre Perú y Bolivia. El incidente puso frente a frente al ayllu aymara Siwalaya, de la parte peruana de la península de Qhupaqhawaña, y la vecina hacienda Wak'auyu, situada en el lado boliviano.

Anteriormente, la valiosa hacienda había pertenecido a la orden franciscana. Al inicio de su gestión, el presidente Santa Cruz y Calahumana había confiscado la propiedad y la remató para obtener fondos adicionales destinados al menmado tesoro. Una próspera hacendada de la zona, Andrea Banda adquirió la propiedad. En aquel momento, cuando Wak'auyu fue medida por autoridades del cantón para consolidar formalmente la transferencia, terrenos pertenecientes a Siwalaya fueron declarados parte de la hacienda. Los encargados de la mensura aprovecharon que los linderos no estaban muy claros para asignar tierras comunales a la señora Banda⁴⁷.

El ayllu tomó esta decisión como una seria afrenta y no tardó en responder. A mediados de abril de 1833, comunarios de Siwalaya atacaron Wak'auyu, confiados en su superioridad numérica. En las acciones causaron el deceso del mayordomo de la hacienda, Rafael Velásquez, e hirieron a varios colonos. Los miembros del ayllu recuperaron la posesión de sus terrenos y permanecieron en estado de alerta para rechazar cualquier nuevo intento de ocupación de las tierras comunales⁴⁸.

IX

Aunque en la práctica se lograra poco, cuando promediaba su gestión, el presidente Santa Cruz y Calahumana continuó mostrando una imagen de aparente interés por la población originaria. En 1834, de manera paternalista, proclamó que su gobierno había adoptado medidas para mejorar la situación de los “huerfanos, esclavos e

47 La información acerca de la expropiación y venta de la hacienda de Wak'auyu viene de Manuel Rigoberto Paredes, *La Provincia de Omasuyu*, La Paz, Ediciones “Isla”, 1955, p. 51. Los datos sobre el conflicto entre Wak'auyu y el ayllu Siwalaya son de Francisco María de Pinedo, prefecto de La Paz, al Ministro del Interior, La Paz, 19 de abril de 1833, A.N.B., M.I., T. 45, No. 26.

48 Pinedo al Ministro del Interior, La Paz 19 de abril de 1833.

indígenas"⁴⁹. Con la ambigüedad que caracterizó sus acciones previas, sin embargo, el Primer Mandatario adoptó medidas contrarias a los ayllu. A través de una de ellas, basada en los principios de la propiedad y personería jurídica individual, restringió la capacidad de las comunidades para presentar demandas y llevar adelante procesos legales.

El 7 de febrero de 1834, el Ministro del Interior mandó una circular a todas las prefecturas y juzgados, referida a la manera correcta en que los ayllu debían plantear sus denuncias. Como justificación aparente, señaló que había representantes de comunidades que iniciaban sumarios bajo la influencia de vecinos de pueblo de reputación cuestionable. Estos últimos, en criterio del Ministro, vivían de provocar y fomentar disputas por tierras, mientras que los comunarios supuestamente distorsionaban la realidad y hacían acusaciones falsas, complicando las situaciones. Debido a todos estos problemas, el Presidente había instruido que ningún tribunal acepte reclamos hechos en nombre de los ayllu, si es que no eran presentados como casos individuales, iniciados por individuos particulares. Los comunarios debían hacer conocer sus demandas mediante un apoderado legal. En caso de no hacerlo, debían pagar daños y perjuicios a los acusados si los cargos carecían de fundamento⁵⁰.

Como se ha visto más arriba, la medida no estaba justificada. El Ministro exageró el carácter conspiratorio del papel de los vecinos de pueblos. Por otro lado, subestimó a las autoridades de los ayllu, considerándolas pasivas y fáciles de manipular. En Umasuyu había conflictos por la tierra, y no era necesario que comunarios o no-aymara recurran a ficción de ningún tipo. Cabe añadir que, debido a los mecanismos de control que existían, las autoridades de los ayllu en general eran autónomas y representaban a su gente, aunque en oportunidades recurrieran a la ayuda de personas ajenas a la comunidad.

Pareciera más que el gobierno de Santa Cruz y Calahumana se preocupó por la proliferación de peticiones judiciales, debida a problemas de tierras y tenía la intención de restringir la capacidad de los ayllu para iniciarlas. Con las nuevas disposiciones, si deseaban nombrar un apoderado legal, las autoridades de un ayllu

49 **Gua de forasteros de la República Boliviana para el año de 1834, s.l., s.c., 1834, pp. 26-27.**

50 **Circular No. 3 del Ministerio del Interior a las Prefecturas y Juzgados, La Paz, 7 de febrero de 1834, Circulares, 1834, A.N.B., M.I., T. 70, No. 8, s.f. Abecia Baldivieso hace referencia a este instructivo de manera breve.**

debían acudir a una corte provincial y seguir los pasos regulares, complicados por cierto, que además implicaban tiempo y erogaciones económicas. Esto se convertiría en uno de los puntos débiles de las comunidades, cuando llevaron peticiones al ámbito judicial. Con frecuencia, hacendados que eran denunciados por comunarios se defendieron cuestionando la legalidad del nombramiento del representante de los demandantes.

X

Tres años más tarde, en un hábil movimiento pendular y cual si buscara reivindicarse ante la población originaria, el gobierno de Santa Cruz y Calahumana lanzó nuevas medidas, esta vez más favorables a los ayllu. La época no debería sorprender, pues era el momento en que el Primer Mandatario estaba consolidando su ambicionado proyecto de la Confederación Perú-Boliviana, y estaba urgido de recursos financieros así como de apoyo político⁵¹.

Mediante decreto emitido en La Paz, el 6 de abril de 1837, el Presidente restableció el protectorado de indígenas, con el propósito de mejorar la situación de la población tributaria. Como justificación, apuntó que aquella había empeorado con la abolición de las leyes coloniales españolas. A esto agregó que la Constitución republicana poco sirvió para frenar abusos en contra de los indígenas⁵².

De acuerdo al decreto, todos los tributarios y sus familias estarían bajo protección estatal en casos judiciales en los cuales fueran parte acusadora o acusada. La intervención de un Protector de indígenas era obligatoria en todos ellos. En las capitales departamentales, los agentes fiscales debían ocupar el puesto. En las provincias, funcionarios especialmente designados lo asumirían. Los Protectores recibirían un sueldo de 100 pesos por año, provenientes del alquiler de tierras

51 Para el tema de la Confederación Perú-Boliviana, véase Parkerson; también puede consultarse el estudio de Cajías de la Vega.

52 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices, Tomo IV, Que comprende el tiempo corrido desde 22 de julio 835 hasta fin de diciembre de 837, Sucre, Imprenta de López, 1857, pp. 251-253.

comunales excedentarias. Si el Protector estaba ausente, los fiscales podían remplazarlo. El decreto sería leído en aymara o qhishwa por los párrocos después de Misa, durante cuatro domingos consecutivos⁵³.

El 7 de abril, Santa Cruz y Calahumana lanzó otro decreto que ratificaba la ley de 28 de septiembre de 1831, en su sección que otorgaba a los tributarios la propiedad de las tierras que poseían. El Primer Mandatario manifestó que la ley no había sido tomada en cuenta por los juzgados y era momento de ponerla en práctica. Advirtió que la autoridad que no la respetara, recibiría el trato de “usurpador[a]” de tierras comunales y, consecuentemente, sería suspendida por un año. El decreto clarificó, hasta cierto punto, aspectos que la ley dejó pendientes. Señaló que en casos judiciales, los jueces tenían el deber de reconocer la propiedad de las tierras que los “contribuyentes” habían poseído por un mínimo de 10 años, sin disputa alguna. Empero, al no dar pasos posteriores, como la entrega de títulos de propiedad, el gobierno dejó en manos de los magistrados decidir reconocer, o no, el mencionado derecho propietario⁵⁴.

Casi un año después, mediante decreto de 26 de enero de 1838, Santa Cruz y Calahumana prohibió la venta de tierras de los tributarios. Parecería que la medida buscó defender a los comunarios “contribuyentes”, frenando la toma de sus posesiones por parte de hacendados. Sin embargo, la medida estaba motivada por la necesidad gubernamental de ingresos. Lo prueban los argumentos del Presidente, quien señaló, que los indígenas estaban vendiendo ilegalmente sus terrenos, sin acatar el decreto de 4 de julio de 1825, que prescribía que habiéndolos recibido como propiedad, no podían transferirlos hasta el año 1850, y sin que se hubiera preparado el reglamento para viabilizar la ley de 28 de septiembre de 1831. A esto agregó que las ventas eran contraproducentes para el tesoro estatal y la población tributaria, pues el primero quedaba privado de la contribución indígenal, o de una mayor suma que era la que pagaban los originarios con derecho a terrenos, y la segunda perdía sus tierras. En la sección final, Santa Cruz y Calahumana ordenó a las autoridades departamentales y provinciales ejecutar rigurosamente el decreto⁵⁵. La preocupación del Primer Mandatario por asegurar mayores ingresos para las

53 Ibid.

54 Ibid., pp. 256-257.

55 *Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices, Tomo V, Comprende el año de 1838, Sucre, Imprenta de López, 1857, pp. 44-46.*

arcas fiscales era previsible, pues en aquel entonces estaba atravesando el momento más crítico de su carrera política. Tenía que neutralizar la creciente oposición de la élite del norte peruano, así como la de su contraparte del sur boliviano, ambas afectadas por el proyecto confederativo. A esto hay que agregar la presión internacional, pues Chile y Argentina ya habían dado inicio a campañas militares en contra de la integración de Perú y Bolivia, que las fuerzas de la Confederación debían resistir. Por tanto, el gobierno crucista requería fondos que le permitieran mantener al ejército y encabezar los dos países⁵⁶.

Esta inquietud gubernamental es reflejada claramente por la orden del 15 de febrero de 1838, dada en La Paz, que instruyó a los apoderados fiscales la preparación de nuevos padrones. El Primer Mandatario advirtió que los tributarios que evadieran el registro y los pagos, y quienes los ocultaran o cobraran la contribución sin inscribirlos, con el propósito de apropiarse del dinero, serían severamente castigados. Santa Cruz y Calahumana también pidió a los gobernadores de provincia y apoderados fiscales y tesoreros, investigar los casos de usurpación de terrenos de originarios y restituir éstos a sus dueños inmediatamente, o tramitar la devolución ante el Juez de la provincia⁵⁷.

El razonamiento detrás de la orden más que filantrópico, era similar al que justificara el decreto de 26 de enero. Para legitimizarla, el Primer Mandatario afirmó que gracias a la reorganización del sistema tributario, Bolivia disfrutaba de una sólida "paz". "Los impuestos personales [señaló] forman la principal y más efectiva renta de la hacienda pública, y el Gobierno que tiene comprometida su palabra para [r]establecer el crédito nacional, levantar obras de utilidad pública y defender por ahora la dignidad e independencia de la República, amenazadas por nuestros enemigos exteriores, correspondería mal a las esperanzas de la Nación y faltaría a sus empeños, si no cuidase de los progresos de las rentas nacionales y de su más fácil, pura y exacta recaudación. A este propósito nada es más conducente, que la legalidad en los empadronamientos y la extirpación de las arbitrariedades, fraudes y connivencias, que en los últimos períodos, han disminuido notable y

56 Para más información, véase Parkerson. La oposición de la élite nor-peruana es analizada por Paul Gootenberg, "North-South: Trade Policy, Regionalism and Caudillismo in Post-Independence Peru", en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 23, Parte 2, mayo de 1991, pp. 273-308.

57 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices, Tomo V, Comprende el año de 1838, pp. 89-94.

sucesivamente las cabezas y preparado la extinción de la contribución personal”⁵⁸.

A mediados de 1838, Santa Cruz y Calahumana mostró hasta qué punto llegaba su interés en la población indígena. El 7 de julio, en La Paz, revocó el decreto de 1837, que restablecía el protectorado de indígenas. Para fundamentar su medida, el Primer Mandatario afirmó que los resultados de la mencionada instancia habían sido desalentadores. Los excesos en contra de la población originaria no habían disminuido y los mismos protectores habían cometido atropellos. Por consiguiente, todos los casos judiciales en curso debían proseguir, de acuerdo a las leyes previas a la reinstauración del protectorado. Los fondos que se destinaban al pago de los funcionarios de la mencionada institución deberían en adelante ser destinados al financiamiento de escuelas elementales en las poblaciones provinciales⁵⁹.

En síntesis, la nueva legislación, más allá de mostrar una imagen de dinamismo y movimiento por parte del gobierno, no cambiaría profundamente la situación. Lo que sí se consolidaría nuevamente es el sistema de recaudación tributaria.

XI

Entre 1835 y 1839, los ayllu de Umasuyu y Paria siguieron bajo ataque y continuaron sus esfuerzos de resistencia, lo cual ratifica lo mencionado más arriba. El 29 de mayo de 1835, Juan José Selayeta, dueño de Paxchani-molino, cantón Jachakachi, Umasuyu, se quejó al Juez de Laxa por la ocupación de su hacienda efectuada por los miembros de los ayllu Japuwillk'i e Ikirana, del cantón Warina, quienes clamaban que las tierras ocupadas les pertenecían legítimamente. Los comunarios permanecieron algún tiempo en los terrenos, sin acatar las órdenes que dieron las autoridades gubernamentales.

Unos meses más tarde, Selayeta y la co-propietaria de la hacienda, su cuñada

58 Ibid., pp. 89-90. Esta orden se halla citada en Ovando Sanz, p. 44 y 50.

59 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices, Tomo V, Comprende el año de 1838, pp. 249-250.

Manuela Cardón, presentaron una nueva denuncia. Esta se refería a que después que los ayllu manifestaron buena voluntad y se replegaron, llevaron adelante otra ocupación el 25 de agosto. En la nueva acción, los comunarios mostraron incluso mayor determinación y, puesto que era época de siembra, procedieron a cultivar las tierras en disputa⁶⁰.

Habiendo transcurrido más de un año, el 6 de octubre de 1836, el Juez de Umasuyu falló a favor de los hacendados. El Magistrado decidió que los comunarios debían abandonar las tierras que ocuparon, y condenó a los principales responsables a un mes de cárcel y una multa de 50 pesos. Esta determinación, sin embargo, no desanimaría a los miembros de los ayllu. Ellos intentarían retomar los terrenos en los años próximos. Alrededor del 27 de noviembre de 1839, Miguel Valero, apoderado de Selayeta, y la señora Cardón, reclamaron porque los comunarios de Japuwilk'i e Ikirana otra vez ocuparon parte de la hacienda. La denuncia, además, indicaba que los miembros de los ayllu no habían acatado el fallo de 1836, y constantemente hostigaron a los colonos, cometiendo actos violentos⁶¹.

En 1837, en Paria, los prósperos miembros de un ayllu de Püpu, pidieron una investigación sobre la conducta prepotente del gobernador de la provincia, Juan Sánchez. Las diligencias realizadas ilustran el tipo diferente de conflicto que se produjo en la jurisdicción orureña entre la población originaria y autoridades provinciales.

El 24 de abril, la Prefectura de Oruro recibió una queja formal de Juan Canaviri, del ayllu Taräqu, referida a abusos cometidos por el gobernador en contra de su hermano, Mariano. Unos días antes, el 22 de abril, este último había sido enviado a prisión por averiguar acerca del estado de una investigación previa sobre las tierras de Alantaña, que los Canaviri poseían, pero habían sido ocupadas por otra familia originaria rica con ayuda de las autoridades⁶².

60 "Expediente Civil sumario de despojo seguido por el Cno. Juan José Selayeta contra los indígenas comunarios de los Ayllus de Apuvillque e Icrana del Cantón Huarina, de los terrenos pertenecientes a [la] finca Aya guati o Pachani Molino del Cantón Achacachi", A.L.P., J.P., Paq. No. 4, 1834-1836, Jachakachi, 1835, No. 36, fols. 1 r.-62 v.

61 Ibid.

62 Buenaventura Morales, por Juan Canaviri, al Prefecto de Oruro, s.l., s.f.; testimonio de José Leandro Chaves, residente de Püpu, 6 de mayo de 1837, A.N.B., M.I., T. 62, No. 28, fols. 1 r.-2 r. y 12 r.

El conflicto databa de años anteriores. Autoridades provinciales habían otorgado a los Canaviri los terrenos, probablemente por ser descendientes de caciques. No obstante, después el Gobernador anterior hizo entrega irregular de Alantafña a la familia Vino. También, pese a los reclamos de los afectados, el propio Sánchez se negaba a revertir la orden. Por tanto, en marzo de 1835, los Canaviri expusieron su queja en la Prefectura de Oruro, logrando se iniciara una averiguación por orden de la máxima autoridad departamental. Sobre la base de la indagación, el Prefecto había ordenado al gobernador Sánchez que devuelva las tierras a los Canaviri; mas la autoridad provincial ignoró la orden y se quedó arbitrariamente con el expediente⁶³.

Los Canaviri persistentemente solicitaron se cumpla el instructivo, o por lo menos que les devolvieran sus documentos, pero sólo obtuvieron respuestas rudas de parte de Sánchez. La última vez que pidieron sus papeles, fue el 22 de abril de 1837. En esa oportunidad, el Gobernador reaccionó violentamente y expulsó a los originarios de su casa, amenazándolos con un sable; además, les dijo que podían ir donde quisieran con su queja. Cansado de las arbitrariedades, Mariano Canaviri respondió que asegurarían que el superior de Sánchez resolviera el conflicto. Ofendido, este último hizo apresarse al primero⁶⁴.

Debido a razones que no se conocen, pocos días después del incidente, Sánchez dejó su cargo. Con el propósito de defenderse, el 25 de abril de 1837, arguyó que la investigación sobre las tierras en disputa no había concluido y que, por tanto, no podía devolver los documentos a los Canaviri. Agregó que hizo arrestar a Mariano debido a su supuesta conducta insolente y reacciones. Finalmente, dijo que en el pasado la familia Canaviri había recurrido a engaños para enriquecerse, y que lo hacía nuevamente aprovechándose del Prefecto⁶⁵.

El mismo día que Sánchez hizo conocer estos argumentos, el Prefecto falló en favor de los Canaviri. Ordenó al nuevo gobernador liberar a Mariano inmediatamente, y preparar un informe sobre el incidente del 22 de abril, así como una investigación sobre las tierras de Alantafña⁶⁶.

63 Ibid.

64 Morales al Prefecto de Oruro, s.l.,s.f.

65 Juan Sánchez al Prefecto de Oruro, Oruro, 25 de abril de 1837, A.N.B., M.I., T. 62, No. 28, fol. 2 v.

66 Gavino Ibañez, prefecto de Oruro, al Gobernador de Paria, Oruro, 25 de abril de 1837, A.N.B., M.I., T. 62, No. 28, fols. 2 v.-3 r.

Menos de un mes después, sin embargo, el Prefecto retrocedió, asumiendo una posición más ambigua. El 20 de mayo, indicó que el caso no estaba claro como para iniciar un proceso a Sánchez. Además, para evitar responsabilidades, solicitó al Vicepresidente emitir una resolución al respecto. El Secretario del Segundo Mandatario derivó el asunto al Ministro del Interior, quien no tomaría decisión alguna, de acuerdo a la evidencia disponible⁶⁷.

XII

En 1838, cuando el nuevo padrón de Umasuyu era preparado, otros problemas entre los antiguos caciques y los ayllu surgieron. Estos resultaron de la otorgación de propiedad de las ayma a los primeros y la poco demarcada posesión por parte de miembros de los ayllu, que en varios casos usufructuaban dichas tierras.

El tesorero provincial Juan de Verastegui, a cargo del registro de los tributarios de Umasuyu, empezó a preocuparse por el creciente conflicto, considerando además las instrucciones del presidente Santa Cruz y Calahumana de febrero. Consecuentemente, el 12 de julio de 1838, mandó, desde Laxa, una serie de preguntas al Gobernador Juez del Censo Tributario, quien supervisó la operación entera en el país. Entre otras interrogantes, Verastegui deseaba saber, si los descendientes de antiguos caciques debían ser inscritos como tributarios o dueños liberados de la contribución indígena, de acuerdo a la ley de 28 de septiembre de 1831. Asimismo, quería saber en qué categoría estaban los originarios que ocupaban ayma. No tenía certeza acerca de si continuaban siendo comunarios, o debían ser clasificados como yanakuna de los antiguos caciques. También le interesaba saber qué se debía hacer en situaciones en que los ex-caciques, o herederos, solicitaran la expulsión de los miembros del ayllu de sus tierras⁶⁸.

67 Decreto de Gavino Ibañez, prefecto de Oruro, Oruro, 20 de mayo de 1837; Ibañez al Secretario del Vice-Presidente, Oruro, 22 de mayo de 1837, y nota escrita al margen de dicha misiva por el Secretario, Chuquisaca, 30 de mayo de 1837, A.N.B., M.I., T. 62, No. 28, fols. 20 r.-v. La carta citada no está foliada.

68 Juan de Verastegui, tesorero de la provincia Umasuyu, al Gobernador Juez del Censo Tributario, Laxa, 12 de julio de 1838, A.N.B., M.H., T. 67, No. 13.

El 20 de julio, el Administrador del Tesoro respondió mediante nota al Prefecto de La Paz, indicando se ponga en plena vigencia la ley de 28 de septiembre de 1831, en lo referido a la propiedad de las ayma. En el caso de los originarios que ocupaban estas tierras, debían ser declarados yanakuna y pagar una tasa más baja, supuestamente para ejecutar la medida. Esto último era más que otra cosa interpretación personal de la pieza legislativa por parte del Administrador, pues en ella no se incluía tal detalle. La explicación del funcionario gubernamental, en todo caso, beneficiaba a los ex-caciques o herederos, pues les proporcionaba una fuente de mano de obra estable, compuesta de originarios convertidos en colonos de hacienda; por otro lado, dañaba a los ayllu que perdían miembros que participaban en el trabajo colectivo y tributaban⁶⁹.

XIII

Mientras los ex-caciques se convertían en hacendados con ayuda gubernamental, cambios simultáneos se produjeron a nivel provincial. Los corregidores los remplazaron en el cobro de la contribución, y empezaron a recibir algunos de los antiguos privilegios, consistentes en terrenos reservados para ellos y turnos de los comunarios para trabajarlos. Esto puede ser entendido como parte de una más de las estrategias, y esfuerzos, de los ayllu por defender sus tierras comunales, pues el reconocimiento de los mencionados privilegios sería la base de alianzas entre la población originaria y las autoridades estatales, basadas en la reciprocidad e intereses convergentes.

Pese a la prohibición presidencial, los corregidores incrementaron sus ingresos de diferentes maneras. Los ayllu daban servicios y productos, sobre la base de turnos mensuales. Cada comunidad debía designar rotativamente dos varones y dos mujeres, que trabajaran en la casa del Corregidor. Simultáneamente, tenía que entregar papa, ch'uñu, ocas, ovejas, cerdos, cuyes y pollos⁷⁰. Todo esto era una

69 Manuel Cossio, administrador del tesoro, al Prefecto de La Paz, La Paz, 20 de julio de 1838, A.N.B., M.H., T. 67, No 13.

70 Acerca de las exacciones del Corregidor del cantón Warina, a inicios de la República, véase Rogelio Choquehuanca Coloma, *Apuvillque en la historia Aymara*, La Paz, Hisbol-Radio San Gabriel, 1987,

carga adicional para los ayllu. Mas, algunos, lo tomarían como base para aliarse con las autoridades gubernamentales y tenerlas a su lado en las luchas contra terratenientes grandes y pequeños.

En Umasuyu, varias de esas alianzas surgirían. En la primera mitad de 1839, por ejemplo, un residente del cantón Laxa, Miguel Quino y Halanoca, acudió al Juez de Jachakachi para quejarse porque sus tierras de Laymawi Pampa, Kukuya Chullpa o Muju Qutaña, y Quntu Jawira Pampa, habían sido ocupadas por la fuerza. Encabezados por el Corregidor de Laxa, Inocencio Pérez, y los jilaqata de los ayllu Sullkataka y Qullantaka, Luis Alejo y Manuel Pacoguanca, 40 comunarios protagonizaron la toma de los terrenos.

Quino estaba ausente cuando se produjo el incidente y sólo su esposa trató de disuadir a los miembros de los dos ayllu. El grupo, sin embargo, la apartó. Luego, el Corregidor ordenó a los comunarios arar las tierras con 40 yuntas. Quino, de acuerdo a su denuncia, estaba sorprendido, pues hasta ese momento había poseído los terrenos sin mayores sobresaltos⁷¹.

Para contrarrestar a nivel legal las quejas del supuesto propietario, el 28 de junio de 1839, el jilaqata de Qullantaka mandó un testimonio escrito al Corregidor de Laxa, en el cual declaraba que anteriormente Quino había usurpado los terrenos de Laymawi Pampa y Wilajaqi, pertenecientes a su ayllu. A esto, la autoridad comunal agregó que respondiendo al atropello, Manuel Sulcalla y su persona habían presentado una demanda. No obstante, este testimonio fue considerado insuficiente por el Juez de Jachakachi que, en julio de 1839, emitió un fallo a favor de Quino. El Magistrado ordenó al ayllu Qullantaka desocupar inmediatamente las tierras. La resolución fue ratificada por el Presidente de la Corte Superior de Distrito de La Paz⁷².

pp. 12-13. Platt ha estudiado los privilegios de los corregidores de Chayanta en la misma época, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)", en Steve J. Stern (comp.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 287-292.

71 "Queja presentada por Miguel Quino y Halanoca, vecino del cantón Laja, contra el Corregidor y los hilacatas de las comunidades Sullkataka y Collantaca por usurpación violenta de tierras", A.L.P., J.A., Paq. No. 5, 1836-1838.

72 Ibid.

XIV

En la situación de ambigüedad analizada, el gobierno de Santa Cruz y Calahumana pudo mantener estabilidad junto con un buen nivel de ingresos, durante la mayor parte del tiempo. Sus problemas, como se vió, no provendrían precisamente del descontento de la población indígena. Serían principalmente factores externos y la oposición de la élite que llevarían a su caída.

Los ayllu, por su parte, resistieron esforzadamente en defensa de sus tierras. Empero, no obtendrían ninguna victoria en el campo legal. En la muestra de cinco casos judiciales en los que comunidades se enfrentaron a hacendados en Umasuyu, los veredictos fueron favorables a los últimos en tres oportunidades, y no hubo ninguna decisión en dos. Los ayllu de Paria no tuvieron mejores resultados en sus enfrentamientos con autoridades corruptas. En dos denuncias hechas por los comunarios, en un caso se absolvió al funcionario acusado y en el otro no hubo ninguna decisión.

Sin embargo, hay que evitar interpretar estos resultados en términos absolutos de victoria/derrota, pues no implicarían una rendición de los comunarios aymara ni una desaparición automática de los ayllu. Éstos más bien buscarían nuevas estrategias para responder a los desafíos que se les presentaran. Es que en medio de la ambigüedad, la población comunaria adquirió valiosa experiencia en el terreno legal, que le serviría en las siguientes décadas. Además, la legislación cruceña, con todos sus vacíos e interrogantes, se convertiría a la larga en nuevo punto de referencia, cuando los ayllu acudieron a nociones de reciprocidad y exigieron protección de sus tierras. También los comunarios irían forjando importantes lazos con los funcionarios estatales a nivel local.

Por su parte, el gobierno de Santa Cruz y Calahumana se protegería en la falta de definición. Ofreció una imagen de dinamismo y afán de resolver problemas de diferentes sectores, con el propósito de generar consenso y mantenerlo. Pero, dilató la ejecución de sus medidas. De esta manera, no entró en conflictos agudos con

ningún grupo y hábilmente acumuló poder. Dio una apariencia de innovación al manejar principios y categorías de la propiedad individual. Mas no procedió a dividir las tierras de comunidad, ni enfatizó la abolición de ésta última, pues necesitaba el tributo pagado por los comunarios originarios y forasteros con tierras. Santa Cruz y Calahumana osciló entre la modernización y la tradición para complacer a diferentes sectores sin despertar su oposición. Esto se aprecia claramente en su legislación referida a tierras y el impacto que tuvo. Y no sería la última vez que en la historia republicana, en este rubro, la élite gobernante actuaría de una manera caracterizada por las ambigüedades y sutiles dilaciones.

*la vida cotidiana en las comunidades
aymaras. ejercicios metodológico
comparativo en fuentes antropológicas e
históricas. trabajo de campo y
expedientes judiciales*

MARIA LUISA SOUX

"...Si se quiere encontrar el rastro de la vida cotidiana de los marginados, no se debe ir a buscarlo en los textos legales ni en los periódicos, sino en la documentación de los tribunales, donde tal vez no aparezcan fielmente reflejados sus argumentos, pero sí sus conflictos".

(Josep Fontana. La Rábida. 1996.)

INTRODUCCION

El pueblo aymara, debido a la riqueza que presenta, ha sido tema de una infinidad de trabajos de investigación. Los primeros interesados en develar la profundidad y las diversas dimensiones de esta cultura fueron los cronistas de los siglos XVI y XVII, quienes estudiaron a los aymaras con el fin de promover un amplio

movimiento de catequización y controlar los intentos de resistencia¹. Los cronistas describieron la vida y creencias de este pueblo tomando siempre como parámetro el pensamiento occidental y considerándolos como un pueblo atrasado e idólatra. A pesar de esto, las obras de los cronistas son fuentes valiosas para conocer la vida cotidiana y los valores que persistieron resistiendo el proceso de hispanización y cristianización.

A lo largo de casi 500 años, el pueblo aymara siguió llamando la atención de los estudiosos. Así, por ejemplo, debemos citar los trabajos de los viajeros del siglo XIX que los describieron como un pueblo flojo que trabajaba únicamente obligado por el pago del tributo y que, desde el punto de vista económico, era inutilizable para el progreso². A fines del siglo XIX, misiones científicas como la Crequi Monfort realizaron mediciones antromórficas para establecer la inteligencia del aymara³. Las descripciones, casi sin excepción mostraban al aymara con valores como la resignación, la apatía o la seriedad, sólo rota en situaciones de fiesta y bajo el influjo del alcohol. La explicación a este comportamiento fue a veces el consumo de la coca, como lo comentaba la norteamericana María Robinson Wright a principios de este siglo (Robinson; 1907).

No fue sino en la década de 1960 cuando, en base a trabajos de campo, se empezó a conocer, de una manera menos prejuiciosa, la riqueza de la cultura aymara. Los trabajos pioneros de William Carter y posteriormente, de una serie de antropólogos empezaron a mostrarnos la otra cara de los aymaras. La persistencia de valores como la reciprocidad y la redistribución, la riqueza del mundo simbólico y ritual aymara y, también, la gran influencia que había tenido en la vida cotidiana de todos los bolivianos. Desde ese momento, se puede contar con una serie de trabajos valiosos que con base en un amplio conocimiento y larga vivencia entre los aymaras

1 Sobre este tema ver el trabajo de Norbert Schiffrers: "Cronistas del siglo XVI-XVII como fuentes de la investigación aymara", en *La Cosmovisión aymara*. Hisbol. 1992 P. 17-57. En este artículo Schiffrers analiza las diversas crónicas, las "visitas" y las "Relaciones" como fuentes para el estudio de los aymaras, profundizando en la obra de Cristóbal de Molina, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan de Betanzos, Polo de Ondegardo, Pedro Cieza de León, Pedro Sarmiento de Gamboa, Felipe Huamán Poma de Ayala y Garcilazo de la Vega.

2 Ver, por ejemplo las apreciaciones de viajeros como Wiener o Bresson que visitaron nuestro país a fines del siglo XIX

3 La misión Crequi Monfort realizó estudios sobre la cuenca del Titicaca, realizando una serie de investigaciones sobre la capacidad craneana de los aymaras.

han descrito aspectos de la vida cotidiana, relaciones familiares, creencias, rituales, etc. que hacen hoy de los aymaras una cultura cada vez más viva.

Un otro elemento fundamental que debe ser tomado en cuenta es que, sobretudo en los últimos años, esta visión ha sido retomada por los propios aymaras, contando en la actualidad con trabajos escritos por los mismos protagonistas. Investigadores aymaras en varias disciplinas de las ciencias sociales han analizado diversos temas de su cultura, tales como su historia, tecnología, organización política y social, creencias, rituales y filosofía⁴. De esta manera, el aymara ha asumido con voz propia la descripción y el análisis de su propia cultura.

Si retomamos en el tiempo y buscamos esta voz en la historia, podemos encontrar con un Juan Santa Cruz Pachacuti para la época colonial, que podría hablarnos de un profundo universo simbólico y ritual, pero, para épocas posteriores encontramos un gran vacío historiográfico. Cómo conocer, por ejemplo, la vida cotidiana de las comunidades aymaras en los siglos XVIII y XIX?

Esta preocupación ha sido la base y el motivo de la presente investigación.

Si bien en un primer momento se empezó a trabajar con el objetivo de analizar a través de fuentes judiciales el tema del control social, poco a poco se vio que los expedientes proporcionaban mucha riqueza de información en torno a la vida cotidiana del aymara, desde diversas perspectivas. Así, podíamos encontrar datos sobre la extensión de la propiedad, las diversas formas de tenencia, los principales productos, las relaciones familiares, el juego del poder, como también de aspectos mucho más ligados a la vida de cada día como los ciclos vitales -infancia, adolescencia, madurez, vejez-, los ritos de pasaje, los conceptos sobre salud o enfermedad, los valores comunales, la visión de la religión y muchos otros que hacen en su conjunto el universo del aymara.

El trabajo, por lo tanto se ha circunscrito a determinar ciertos temas y abordarlos desde dos perspectivas; la primera, desde la perspectiva antropológica actual, basada en métodos específicos como son el trabajo de campo, encuestas, la participación comunitaria, etc y, posteriormente, analizar los alcances y límites de

4 Ver, por ejemplo los trabajos de Roberto Choque y del grupo del Taller de Historia Oral Andina en historia, Víctor Hugo Cárdenas en educación, Mauricio Mamani en antropología, Simón Yampara en economía, Juan de Dios Yapita en lingüística, Tomás Huanca en sociología, etc.

trabajo sobre los mismos temas en base a la utilización de fuentes y métodos históricos. En el caso presente se ha limitado el trabajo a dos tipos de fuentes donde el protagonista podría, a pesar de una serie de trabajes de tipo legal o burocrático, inscribir algo de su propia vivencia. Estas fuentes son los expedientes de los juzgados provinciales de primera instancia y los segundos, los registros notariales, ambos sobre el siglo XIX.

No se ha escogido otro tipo de documentación que trata también de los aymaras - por ejemplo, los padrones republicanos- porque éstos se sitúan más en la esfera de lo oficial⁵.

Los fondos estudiados son amplios y el trabajo es minucioso, ya que los datos se hallan diseminados por los expedientes. El tiempo no ha permitido que se trabaje con toda la documentación, por lo tanto, éste constituye sólo un primer avance y, como dice el título, un ejercicio de carácter metodológico que podrá servir a posteriores investigaciones sobre el tema.

LA POSESION DE LA TIERRA

La tierra es, indudablemente, la posesión de mayor valor en cualquier sociedad rural. Si se tiene la tierra, es posible pertenecer a la sociedad, ganar prestigio, así como asegurar el porvenir de toda la familia. La falta de acceso a la misma plantea una situación de orfandad y miseria, no sólo desde la perspectiva económica, sino también social y política. Esta situación ha sido claramente identificada por los trabajos de campo realizados en la región andina. Carter y Mamani⁶ sostienen:

En Irpa Chico hay buenas familias y las hay malas, hay ricos y pobres, jefes y seguidores; y sosteniendo y compenetrando todo está la facilidad o dificultad con que los irpachiqueños tienen acceso al recurso más estratégico de sus vidas: la tierra. (p.39)

5 En el presente caso los fondos utilizados se hallan en el Archivo de La Paz y son: Fondo judicial de Pucarani (Omasuyos), Fondo Judicial de Lunbay (Sicasica) y Registros notariales de La Paz. No se han tomado en cuenta los Padrones Republicanos que se hallan en el mismo archivo. Próximos trabajos podrán ser encarados utilizando nuevas fuentes judiciales que se hallan actualmente en el archivo de La Paz: fondos judiciales de Corocoro (Pacajes), de Achacachi (Omasuyos) y de Puerto Acosta, antes Huaycho (Omasuyos), así como el fondo notarial de Sorata.

6 Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara. Editorial Juventud. La Paz, 1982.

Las fuentes judiciales nos proporcionan muchos datos sobre la importancia que tiene la tierra en la vida del aymara. Esta puede ser motivo de innumerables conflictos entre individuos de una misma comunidad, entre comunidades y haciendas, entre comunidades entre sí y entre éstas y el Estado. Gustavo Rodríguez⁷ ha trabajado esta problemática en el valle de Cochabamba. En el caso específico de los aymaras podemos citar los trabajos de Raúl Calderón y Ximena Medinaceli⁸. En ambos vemos que los indígenas sostienen muchísimos juicios en relación a la tenencia y posesión de la tierra. Un anterior trabajo nuestro⁹ ha analizado las mismas fuentes para ubicar los intentos por crear propiedad privada en las tierras comunales.

Los títulos de propiedad son los documentos más importantes que se guardan en la comunidad. En Irpa Chico, por ejemplo, Benito Choquehuanca, guardián oficial de los documentos poseía títulos de la comunidad desde 1575 (p. 10). Los documentos forman parte del patrimonio colectivo, hecho que ha sido comprobado en varios casos de juicios actuales de las comunidades.

Los expedientes judiciales del siglo pasado presentan también títulos coloniales para demostrar la propiedad o posesión de la tierra. Así, por ejemplo, los comunarios de Sullcataca en Laja y los de Catavi en Lloco LLoco presentaron ante las autoridades republicanas títulos resultantes de la visita de Juan Bravo del Rivero, en 1717, en sendos juicios que seguían contra hacendados colindantes¹⁰.

En las fuentes consultadas son varios los discursos que plantean la importancia de tener acceso a la tierra para lograr no sólo la subsistencia familiar, sino también para conseguir una posición estable dentro de la comunidad. Dentro de estos discursos queda claro el hecho de que la posesión de la tierra es un privilegio dentro de la comunidad y que este privilegio debe ser apoyado por una serie de obligaciones,

7 "Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el valle bajo cochabambino (1825-1900)". Data 1. La Paz.

8 "Conflictos sociales en el Altiplano paceño entre 1830 y 1860" Data 1. 1991. La Paz de Calderón y "Comunarios y yanaconas. Resistencia pacífica de los indios de Ormasuyos (siglo XIX)". Tesis inédita de Medinaceli.

9 "El problema de la propiedad en las comunidades indígenas. Patrimonio y herencia". Actas del Congreso el siglo XIX en Bolivia y América Latina. En prensa.

10 Juzgado de Pucarani. 1832. Caja 1 y 2.

tanto con los mismos comunarios como con el Estado. Los argumentos que se dan para explicar y defender la posesión cruzan todas las relaciones.

Un caso esclarecedor es el juicio entablado por Francisco Ralde contra el ciudadano Dámaso Pacheco por una sayaña en el ayllu Cata del cantón Sapahaqui, Ralde utiliza diversos argumentos para sostener la posesión de la tierra. Entre éstos encontramos:

...Habiendo contraído matrimonio con María Llanos, hija legítima de Isidro Llanos, contribuyente originario, se me empadronó en clase de tal bajo la adjudicación de la sayaña nombrada Cata...(fs. 12)

Este argumento trata claramente del derecho sucesorio sobre las tierras y también sobre la obligación tributaria. La sucesión de la posesión sobre la tierra se muestra como uno de los derechos individuales más fuertes, aún en el caso de tierras que, finalmente, pertenecen a la comunidad.

Un segundo argumento plantea la directa relación existente entre el tributo y la posesión de la tierra, lo que Tristan Platt ha denominado un Pacto de Reciprocidad. Este argumento fue utilizado repetidas veces por Ralde. Así, por ejemplo decía:

...las disposiciones promulgadas al respecto de la posesión de los terrenos de comunidad sólo comprendían a los indígenas que por su situación y estado tienen la necesidad de contribuir... (fs. 12v).

...el terreno que alego es parte integrante de la sayaña, que desde tiempo inmemorial ha pertenecido a mis antecesores y por los que me ha venido en sucesión y en la que he estado en pacífica posesión por más de veinte años pagando la respectiva contribución y desempeñando las obligaciones de mi cargo. (fs.19v).

Un tercer argumento giraba en torno al trabajo puesto en la producción de la tierra. La tierra no tiene valor si no es a través del trabajo y del tiempo invertidos en ella. Ralde decía:

En aquellos (los tablones en litigio) tengo establecidos mejoras considerables, plantaciones de todo corte, como árboles frutales, sauces, un tunal... los

cercados respectivos, ya que según cómputo racional ascienden en su valor a cantidad mayor, pues no son plantas que la naturaleza produce espontáneamente y si al tamaño del trabajo del hombre y los gastos que le son consiguientes. (fs.12v)

Finalmente, un otro argumento habla de los perjuicios que podía ocasionar la pérdida de la tierra a toda su familia. Ralde sostenía:

Perjuicios son estos por su naturaleza irreparables atendida la situación que me ocupa, rodeado de cinco hijos menores para cuya alimentación es necesario tocar los últimos restos de la industria, y si esto no eccita(sic) los principios de humanidad y beneficencia, al menos debe considerarse por V.G. que aquellos los educo para otros tantos servidores de la República. (fs.18)

La cita anterior nos da un último argumento, ligado a los anteriores y es el de la necesidad de recursos para la educación de buenos “servidores de la Patria”.

Los ejemplos son numerosos. En todos los juicios referentes a problemas de linderos, sucesión y compraventa de tierras se encuentran discursos parecidos para mantener la posesión -y si es posible la propiedad- sobre la tierra.

TIPOS DE PROPIEDAD Y DE TENENCIA

Todos los estudios de campo realizados en comunidades andinas han establecido la existencia de dos formas de tenencia de la tierra, una de carácter familiar y la otra de carácter comunal, haciendo la aclaración que, en todos los casos, la tierra se determina como de propiedad de la misma comunidad y que el comunario posee la tierra siempre y en cuanto se mantenga como miembro de la comunidad. Simón Yampara¹¹ describe de la siguiente manera la estructuración interna y los sistemas de tenencia:

El uso de las tierras del ayllu está clasificado en varias formas. Entre ellas tenemos por una parte, la SAYAÑA y la SARAQA y, por otra, la AYNUQA y la QALLPA.

11 Simón Yampara Huarachi: “Economía” comunitaria andina. en La Cosmovisión aymara. Hisbol/UCB. 1992

Las primeras son formas de usufructo familiar, más o menos comparables con el “solar campesino” donde estaría ubicada la JIPHINÑA. Allí se encuentra la vivienda de las familias y el establo de sus ganados. El tamaño depende, sobre todo, del sector del altiplano en que se encuentre el ayllu y la comunidad. La sayaña es más familiar, aunque no deja de pertenecer a la comunidad, mientras que la saraq es parcialmente comunitaria; sería sinónimo de lo que hoy se conoce como “Estancia”, pero tampoco deja de ser familiar.

La aynoqa y la qallpa pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas, a su vez, pueden ser agrícolas y de pastoreo. Casi normalmente el conjunto de las qallpas forma las aynoqas agrícolas... (p.158)

Carter y Mamani hacen también una relación bastante detallada de las sayañas y las aynoqas. En ella se establece, con trabajo de campo, que la sayaña tiene carácter familiar, pero añade que se tiene también títulos de propiedad que se remontan “por lo menos desde el último saneamiento de títulos en 1871¹²”.

Los autores citados describen para 1982 un proceso de división acelerada de las sayañas, de tal manera que los descendientes “sólo tienen porciones de los lotes originales” (p.23).

Sobre las aynoqas hacen una clara distinción entre los pastizales, ubicados en tierras marginales y las aynoqas de carácter agrícola, cuyos derechos de acceso se remontan a muchas generaciones. Aunque los títulos e impuestos las toman como propiedad comunal, el gozo de sus beneficios es de carácter individual o familiar. “Las investigaciones hechas en Irpa Chico no han mostrado cómo se llegó a la propiedad privada en las aynoqas” (P.26).

En las comunidades de valle, específicamente en las de los Yungas, la antropóloga Alison Spedding sostiene que a diferencia del altiplano, “Terrenos con cultivos permanentes (huertas, cafetales y cocalos) representan la forma más importante del capital en los Yunkas” (p.42) y que la principal forma de adquisición de este derecho es el de la herencia. Sostiene también Spedding que, a diferencia de las

12 Parece ser que existe alguna contradicción con la fecha de 1871, ya que en ese año, precisamente, se devuelve las tierras comunales a los ayllus luego de los remates llevados a cabo por el gobierno de Melgarejo. Una fecha más coherente que coincide con un proceso de entrega de títulos sería 1881, en que se puso en ejecución la Ley de Exvinculación, entregándose títulos individuales a los llamados “excomunarios”.

zonas altas, las mujeres heredan la tierra al igual que los hombres (Carter Mamani argumentan que la tierra en el Altiplano se divide por igual a todos los hijos hombres y que se deja una porción equivalente a lo heredado por cada hijo para dividir entre todas las hijas mujeres). De todas maneras, el tema de la sucesión en las comunidades actuales no ha sido aún estudiado con toda profundidad.

Los dos temas tratados más arriba -formas de tenencia y de sucesión- aparecen como fuentes de conflicto permanente en los expedientes judiciales y testamentos del siglo XIX. Ximena Medinaceli en su tesis presenta la siguiente cita en un juicio por tierras en el cantón Huarina:

Reconozco mi sagrado deber de defenderme contra la inmoderada pretensión cuya irracionalidad está manifiesta en el referido mapa que con tanto descaro se ha presentado, como si una sayaña pudiera tener una separación semejante a una heredad medida y deslindada. Las sayañas desde su primitivo origen no han sido sino lugares de habitación destinadas para la estancia de un contribuyente, sin más asignación que unas cuadras para mantener su ganado. Las demás tierras como pastales, o lo que llaman vulgarmente aynoqas son del común, pertenecen a todos los del ayllu y nadie tiene derecho a reputarse propietario porque allí está el usufructo. (Huarina. No. 104. 1849. f.50, citado por Medinaceli f. 11.

Los dos tipos de posesión están claramente definidos. En el caso anterior, la extensión de las sayañas parece ser bastante mayor que el de las aynoqas, hecho común en muchas comunidades del altiplano, posiblemente debido a su carácter más ganadero que agrícola. En las comunidades del valle de Sapahaqui, por el contrario, sólo encontramos tierras de aynoqa en las zonas altas, mientras que las bajas, donde se encuentran cultivos perennes, están divididas en sayañas. Finalmente, tal como muestran los expedientes y testamentos, en la región de Yungas, las aynoqas son prácticamente inexistentes. La tierra se halla dividida en tablones o catos y el usufructo es enteramente familiar.

Veamos algunos ejemplos:

Fernán Oporto, agregado de la comunidad Chiripe del cantón Sagárnaga (Coroico) en la región de Yungas, dejaba en su testamento como bienes una sayaña llamada Haspiri con una mita (cosecha trimestral) de veinte cestos de coca.

Pablo Mendoza, de la comunidad Pailala, ayllu Cuchumpaya en Chulumani poseía, según su testamento: las tierras de Paylalani, adquiridas por compra, otro terreno comprado en el mismo lugar de Miguel Paredes, varios catos de cicales que había entregado a sus hijos e hijas como bienes al momento de su matrimonio, una casa en Chulumani y otra en la misma ciudad de La Paz. Este originario, distaba bastante de ser un indígena pobre.

El análisis de la posición de Mendoza nos remite a otro tema importante de analizar y es el de la acumulación de tierras en manos de un individuo o una familia. Citemos algunos casos:

Oporto, el agregado de la región de Coroico establecía sobre la situación de sus sayañas:

...pero ha venido a decaer en quince cestos con la () de pagar el tributo de agregado de cinco pesos por año, pero como la sayaña dicha fueron dos pequeñas y se ha unido una, no embargante esto he tenido de pagar diez pesos y lo pongo para su constancia. (ALP/PN. caja 2)

La cita muestra no solamente la existencia de sayañas en propiedad y con la posibilidad de dejar en herencia, sino también un nuevo proceso de concentración de tierras, que si comparamos con otras fuentes como los catastros de la década de 1880, podemos ver que fueron cosa común en los Yungas¹³.

El tema de la concentración de tierras parece ser también común en los valles de Sapahaqui. En el juicio entre Ralde y Dámaso Pacheco, se puede encontrar el siguiente testimonio:

Si el indígena Isidro Llanos (con quien también mantiene un juicio Ralde) posee en el ayllu Cata dos sayañas de originario de bastante capacidad llamadas la una también Cata y la otra Aguallamaya, en el ayllu Ilavi tres de igual clase y son Lacalasa, de Antonio Ortega que murió, Laicacota, y la otra conocida por la sayaña de Diego Flores.

...Si de igual modo posee el contrario dos sayañas de media tasa, la una Milloraya en el ayllu Cata que fue propia de Miguel Gonzales y Chucura que pertenecía a Manuel Junio en el ayllu Ilavi... (ALP/JL.1843.C.5.E.1. fs.70)

13 Sobre este tema ver María Luisa Soux: "La coca liberal". Ed. Cid. 1992.

En el Altiplano, a pesar de la presencia de originarios ricos, no he encontrado casos tan espectaculares como los citados más arriba, y menos la posesión de sayañas en más de una comunidad. Una explicación de este fenómeno podría estar alrededor de la existencia de tierras comunales importantes, por un lado y, por el otro, la presencia de un mayor control social en las comunidades que impidiera una mayor diferenciación económica. El tema debe tratarse con mayor profundidad.

TRABAJO Y PRODUCCION

Como vimos más arriba, la tierra se realiza a través del trabajo. El trabajo no sólo asegura la posesión o tenencia de la tierra, sino que también aumenta su valor.

Alison Spedding en su libro *Wachu Wachu*, sobre los aymaras de los Yungas dice que esta interacción entre tierra y trabajo es tan fuerte que en el aymara no existe un término abstracto que corresponda a trabajo. "Trawaxu, prestado del castellano como sustantivo, significa el terreno que una persona posee y en el cual trabaja" (p.68). Lo mismo ocurre con el término yapu, campo o chacra, que es más que un pedazo de tierra, es un terreno que está siendo cultivado.

La misma distinción podría establecerse con el término de purum o poroma, que significa tierra virgen, es decir que no está siendo sometida al trabajo del hombre. Purum es, al mismo tiempo el sinónimo de antiguo o también de salvaje, tal como lo ha trabajado Therese Bouysse.

Juan van Kessel en su artículo sobre la tecnología andina¹⁴ expresa los siguientes conceptos de lo que significa en las comunidades aymaras actuales el trabajo y la producción:

El proceso productivo es cultivación de la naturaleza; es celebración ritualizada de sus procesos, en los que el hombre participa realizando su propia existencia (p.210)

El fin de la actividad económica es el autoabastecimiento colectivo e individual, y el mayor grado de autarquía. Por eso la "empresa" está orientada hacia la comunidad y es auto-centrada.

14 Juan van Kessel: Tecnología aymara: un enfoque cultural en: "La cosmovisión aymara". Hisbol/UCB. 1992

La norma empresarial es: mayor seguridad económica, dentro del marco de la cosmovisión, la mitología y la tradición aymaras.

Se trata siempre de una empresa familiar, insertada en una economía comunal. Normas ético-sociales controlan y dirigen la “empresa”. (p. 211)

Sobre la producción agrega:

Se produce en pequeña escala y de acuerdo al medio andino, con orientación a la mayor variedad; con uso más intensivo y más detallado de los recursos disponibles en el medio; con técnicas naturales de producción contra enfermedades, plagas o impactos climáticos; con abonos naturales diversificados; usando en forma intensiva el trabajo humano. (p. 212)

Estos principios se oponen en gran medida al pensamiento occidental, que resume la idea de una producción a gran escala, dirigida hacia un mercado y cuyo fin es no sólo la subsistencia, sino, fundamentalmente la producción de excedentes.

La visión de van Kessel puede ser correcta en cuanto a ciertas comunidades aymaras de altura, no ocurre lo mismo con comunidades de valle, como las yungueñas, en las cuales, debido a que los productos principales son de carácter mercantil (coca o café), su producción está ligada al mercado.

Veamos ahora lo que dicen las fuentes judiciales sobre el tema del trabajo. En primer lugar, la identificación de los litigantes, en caso de ser aymaras, aparece como “indígena” y “labrador”, aunque posteriormente pudiera mostrarse que su principal actividad económica fuera otra, por ejemplo la de pastor o artesano. Parecería que no se concibiera otro tipo de actividad fundamental que no fuera el trabajo de la tierra. En segundo lugar, aparece siempre representado como pobre pero trabajador. Finalmente, podemos encontrar algunos discursos que argumentan al trabajo realizado como fuente del derecho de posesión.

Veamos algunos ejemplos: Cruz Mamani en un juicio seguido contra su suegra Josefa Escalante por una sayaña en el ayllu Cata de Sapahaqui decía:

Yo no puedo ceder mi trabajo de ocho años en perjuicio de mi natural subsistencia y la de mi familia, exponiéndome a quedarme sin nada como ya me ha sucedido (JL.1834.C.3.E.1. fs. 2)

Igualmente, en el juicio entre Micaela Jarandilla y Manuel Cruz, se muestra el testamento de Isidro Jarandilla que dice:

...doscientos cincuenta árboles de duraznos, cual en principio era un puruma todo río que me dio D. Melchor Alvarez y a fuerza de mi trabajo lo reformé...

...este río era enteramente lleno de chumes, parecía un monte que a fuerza de mi sudor y trabajo () de suerte que cada año trabajaba con mingas a fuerza de mi plata, que harán la miseria de cincuenta y cinco años poseo dicho terreno peleando cada año con los ríos que por años que enteramente los llevaba los ríos, así fue conservada hasta esta edad... (ALP/JL.1848-52. C.5. E2)

El trabajo era también utilizado como argumento para explicar los retrasos en el juicio o el desconocimiento de algún documento importante. Cruz Mamani, en el juicio citado más arriba señalaba: “no habiendo podido acudir inmediatamente (al requerimiento del juez) porque estaba componiendo la sequia (sic) del Carmen”

En los expedientes estudiados no se ha encontrado de una manera clara la idea de la ritualización del trabajo, lo que no invalida que efectivamente fuera así, en todo caso, el hecho de que algunos trabajos específicos como el barbecho y la cosecha se realicen de forma organizada y muchas veces de manera colectiva, implica ya una cierta ritualización.

En relación a que los aymaras producen sobretodo con el fin de la autosubsistencia y buscando la mayor variedad, veamos lo que dicen los trabajos de campo:

En Irpa Chico, comunidad ubicada en el cantón Viacha, en medio del Altiplano paceño y cuyo paisaje es descrito por los mismo autores como agreste y en el que domina “el color de la tierra y las piedras”, se cultivan los siguientes productos: la papa como producto básico de la cual cultivan treinta variedades entre “dulces” y “amargas”, producto con el cual se prepara también el chuño y la tunta; otros tubérculos en las laderas más cálidas (oca, allucu e isaño); cinco variedades distintas de quinua, cebada

en berza, cebada en grano, habas y arvejas. Sin embargo, no todas las familias pueden cultivar todos estos productos, debido al tipo de tierras que poseen, algunos deben contentarse con producir únicamente papa, quinua y cebada en berza. Los otros productos los deben conseguir en el mercado o mediante truco. Para este intercambio, sin embargo, rara vez utilizan productos agrícolas, ya que prefieren usar el ganado.

“El ganado equivale para ellos a una reserva de dinero que aumenta constantemente; rara vez se lo considera como una fuente de alimentación y proteínas para la familia -es demasiado valioso para ser así desperdiciado” (p. 112)

Indudablemente, las ovejas son la base de su ganadería, aunque también crían vacas, cerdos, y una que otra llama.

En los Yungas, el ideal de la autosuficiencia no es posible cumplir, debido sobre todo a la dificultad de criar ganado, y al clima húmedo y cálido. La lana de las ovejas se llena de muni y el costo de criar vacas es muy grande debido a gastos veterinarios. Sin embargo, “todos crían gallinas y conejos (...) y algunos tienen patos y chanchos (Spedding; p.93). En cuanto a productos agrícolas, tres son los cultivos dedicados al mercado: coca, café y naranjas, mientras que para el autoconsumo cultivan yuca, racacha, walusa, plátano y “chacarismos”.

Los expedientes judiciales y notariales sobre el Altiplano hablan de los siguientes productos: papa (además de chuño y tunta), cañagua, quinua y cebada. En cuanto a la ganadería se citan ovejas, llamas (cameros de la tierra), vacas, burros o borregos y cerdos. (ALP/PN. caja 2, ALP/JP. 1834-36.C.4.L.41, y otros legajos).

Como puede verse, los productos no han variado mayormente en más de cien años. La única diferencia estaría en la pérdida de la cañagua como producto importante y en la sustitución de la misma por las leguminosas.

Ximena Medinaceli, en base a varios expedientes del archivo judicial de Pucará ha elaborado cuadros sobre los productos agrícolas, ganaderos y artesanales y sus precios. Tomando en cuenta sólo los dos primeros tipos de productos tenemos: totora, chuño, cañagua, quinua, papa, cebada, maíz blanco y tunta. Entre los ganaderos: burro yunguero, burro viajero, mula, oveja, yegua, toro, caballo, buey arador, llama hembra y macho. (p. 122, 123)

En la región de Yungas, por el contrario, los cambios han sido mayores. Los testamentos estudiados citan como producto importante únicamente a la coca, y en algunos casos a los “chacarismos”¹⁵. Sabemos por otras fuentes¹⁶ que durante la primera mitad del siglo XIX el único producto rentable de los yungas fue la coca, puesto compartido en algún momento con la extracción de cascarilla. El café llegó a los Yungas a fines del siglo XVIII pero se mantuvo como un producto de las huertas de las haciendas hasta la segunda mitad del siglo; por su parte, la naranja, si bien era un producto que se cultivaba en la región, no tenía un valor comercial debido a los problemas de transporte. No va a ser sino después de la construcción del camino carretero, en 1935, que la naranja tenga un valor comercial.

Los expedientes judiciales sobre el valle seco de Saphaqui plantean la existencia de un control agrícola de carácter vertical. Se tienen dos tipos distintos de terrenos, unos, llamados tablones que se hallan tanto en la zona alta como en la baja y en los cuales se producen papas en las alturas (a veces también en qallpas de aynoqas) y trigo, maíz y leguminosas en las tierras de valle. El otro tipo de propiedad es el de las huertas -con árboles perennes: duraznos, ciruelas, manzanos y peras- y los tunales, en zonas secas y periféricas. La producción de vid parece haber sido exclusiva de las haciendas colindantes del cantón Caracato.

SISTEMAS COMUNALES DE TRABAJO

Un tema que ha sido tratado con profundidad por numerosos estudios antropológicos ha sido el de los dos principios que guían la vida social del aymara, es decir: la reciprocidad y la redistribución.

Estos dos principios se hallan presentes en todos los aspectos de la vida y, así como la vida se realiza en el trabajo, éstos se reflejan también en los diversos sistemas de trabajo comunal. Tal como lo establece Simón Yampara, “es evidente que no puede haber familias aisladas o separadas del conjunto de la comunidad” (Yampara; 1992:232). Por lo tanto, si bien la base del trabajo rutinario puede ser la familia, tal como sostiene, por ejemplo, Thomas Garr para ciertas comunidades

15 Archivo de La Paz. Protocolos notariales. Caja No. 2. testamentos de Fermín Oporto de la Villa de Sagámaga (Coroico) y de Pablo Mendoza del cantón Chulumani, ayllu Cuchumpaya.

16 Inventarios de las haciendas de Yungas, catastros de la provincia, etc. Sobre este tema consultar: María Luisa Soux: “La coca liberal” y María Luisa Soux: Historia del café en Bolivia (inédito)

aymaras de la región de Puno¹⁷, entre los aymaras bolivianos, sean de puna o de valle, el trabajo comunitario o, en último caso, de una familia extendida, es fundamental en momentos especiales del trabajo agrícola como son el barbecho y la cosecha.

Estudiosos de la cultura aymara como William Carter, Mauricio Mamani, Xavier Albó, Alison Spedding, Simón Yampara, y otros en Bolivia y, un número aún mayor en el sur peruano han realizado investigaciones en torno al principio de reciprocidad y al trabajo comunitario. Yampara ha clasificado once formas distintas de cooperación e intercambio en el trabajo, cada una con sus propias características. Entre estas cabe citar: ayni, minka, jayma, chuqu, umaraca, yanapa, sataqa, waki.

En los Yungas, los sistemas de trabajo recíproco predominantes son el ayni, la minka y la faena (Spedding:1994).

No nos detendremos a establecer con precisión en qué consiste cada uno de estos sistemas, sino, más bien, quisiéramos resaltar el hecho de la persistencia de estas formas de trabajo frente a un proceso de fortalecimiento de sistemas asalariados o serviles de trabajo.

Las fuentes judiciales nos dan, para la primera mitad del siglo XIX, varios datos sobre sistemas de trabajo. Estos son algunos ejemplos:

En el juicio seguido por don Felipe Urfa Illanes contra los comunarios del ayllu Collantaca de Laja¹⁸, el primero argumenta su acusación de despojo a través de testigos que describen cómo el 24 de marzo (de 1810) los indios de la comunidad del pueblo de Laja en tumulto entraron a barbechar con diez parejas de bueyes en tierras del ayjadero de Antacagua. De esta descripción debemos tomar en cuenta varios elementos: a) la acepción utilizada por los testigos “en tumulto”, podría significar en este caso no una acción agresiva o violenta, sino, más bien, la idea del trabajo en conjunto, ligada al principio de la faena. b) el barbecho con diez parejas de bueyes. Por la descripción se trata indudablemente de un trabajo colectivo en tierras también colectivas, posiblemente se trataba de una aynoqa, cuyas callpas entran todas al mismo tiempo en etapa de barbecho c) en tierras del ayjadero... Por

17 Thomas Garr: “La familia campesina y el Cosmos sagrado” en revista Allpanchis No. 4. 2a edición. 1977.

18 Archivo de La Paz. Juzgado de Pucarani. Caja 1 Ex. 6

fuentes posteriores¹⁹ se sabe que el ayjadero, debido a su mayor humedad, era la zona más privilegiada de las haciendas y, por lo tanto, era de uso privativo del hacendado, no es, por lo tanto, raro, que en este juicio fuera tierra cotizada por ambos bandos.

En otro juicio seguido entre tres comunarios de Collantaca contra Andrés Velarde sobre un terreno donde construyó su vivienda²⁰, el acusado Velarde quien aparentemente había construido su casa en tierras de dotación (aynoqas), argumentaba: “ mis contenedores que son mis propios parientes, **me ayudaron en la fábrica** (de la casa) y luego me quieren echar de ella”. (subrayado nuestro).

Este caso nos muestra otro de los elementos del trabajo cooperativo como es la ayuda en la construcción y el techado de la casa. Este tipo de trabajo se lo realiza más a nivel familiar que comunal²¹.

Finalmente, una última cita que se encuentra en la tesis de Medinaceli y dice:

Digo que dicho día estuve en compañía de mi sobrino Diego, mi hermano José María, mujeres y tres hijos cultivando los terrenos del primero y segundo, porque debió (sic) **cumplir así con los compromisos que teníamos entre nosotros...** (Comunidad Yayes) (Aygachi No. 241. 1863. fs.4v.)(resaltado en la cita).

El texto de la cita está describiendo sin lugar a dudas el sistema de ayni a nivel familiar.

EL CICLO DE VIDA

Una de las fuentes antropológicas más completa sobre el ciclo de vida del hombre andino ha sido la publicación de la revista Allpanchis que dedica todo el Número 4 al ciclo vital en la familia andina. A pesar de que esta publicación data de la década

19 Testimonio oral de Martha Nardin sobre las haciendas de la región de Comanche. en Rossana Barragán, Seemin Qayum, María Luisa Soux: De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la élite de La Paz en el siglo XX. SAG. 1997

20 Archivo de La Paz, Juzgado de Pucarani. 1828. C.1.E.9. :

21 Ver sobre el tema los trabajos de Simón Yampara y Xavier Albó sobre el mundo aymara, igualmente, sobre el mundo quechua el estudio completo de Juan M. Ossio sobre la comunidad de Andamarca.

de 1970 y algunos elementos descritos pudieran haber cambiado, tiene la riqueza de que todos los artículos están basados en trabajo de campo en las mismas comunidades. El ya clásico "Irpa Chico" de Carter y Mamani, responde también a un largo trabajo de campo en la comunidad. Otra fuente muy rica es el mimeógrafo publicado por el Ministerio de Asuntos Campesinos y USAID titulado "Nuestros conocimientos" (1980) que, por el contrario, se basa en la elaboración de diarios de vida de los mismos campesinos participantes del proyecto. Con ambas metodologías, por lo tanto, se está trabajando con información de primera mano.

NACIMIENTO Y NIÑEZ

El nacimiento de un niño está marcado por una serie de costumbres y ritos que van desde cuidados especiales para la embarazada hasta ritos específicos con la placenta²². Igualmente, los problemas que pudieran presentarse en estos momentos son vistos como resultado de acciones irresponsables u errores de la madre, por lo que se cuida expresamente que la mujer no los haga²³. Estos cuidados y ritos están relacionados directamente por la búsqueda de una seguridad para la madre y el niño, fundamental en una sociedad donde los índices de mortalidad materno infantil son aún muy altos.

Al contrario del trabajo antropológico, las fuentes históricas son muy parcas, por no decir inexistentes sobre este aspecto fundamental de la vida del aymara. Los niños son desconocidos en un universo legal y conflictivo y aparecen únicamente cuando son motivo de alguna disputa, generalmente por la herencia. El problema de la mortalidad materno-infantil, por el contrario, aparece con bastante regularidad en los documentos judiciales, sobretodo en los testamentos.

22 Carter-Mamani describen, por ejemplo, que durante los últimos meses de embarazo la mujer es ayudada por su esposo en los trabajos más pesados, que si el bebé está mal ubicado se realizan una serie de masajes o el mecer a la mujer sobre un aguayo o poncho, que la madre, luego del parto debe alimentarse sobretodo de cordero y otros alimentos considerados "calientes", etc. Entre los ritos y creencias relatan cómo los hombres, a excepción del esposo, no pueden entrar al parto porque retrasarían el trabajo, cómo la placenta debe ser lavada cuidadosamente por un anciano de la comunidad para que el niño no tenga defectos posteriormente o cómo se puede deshacer una maldición que podría hacer más difícil el trabajo de parto, hilando una lana negra hacia la izquierda.

23 Entre estos errores podemos citar: el tejer o hilar, que puede provocar que el cordón umbilical se enrede, el preparar con antelación la ropa del niño, que podría hacer que éste muera a temprana edad, el presenciar la ceremonia del bautismo, que traería mala suerte al recién nacido. (Carter-Mamani: Irpa Chico; p. 143-144; Allen-Albó: "Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi" en Allpanchis 4. p.67)

Marcelo Aguilar, comunario del pueblo de Laja, por ejemplo, indica en su testamento que es viudo de dos matrimonios, y que la hija del primer matrimonio había fallecido (ALP/JP C.4.L.41)

Isidro Jarandilla, comunario del Ayllu Cata en Sapahaqui, también indicaba en su testamento ser viudo y que uno de los tres hijos de su primer matrimonio había muerto. (ALP/JL. C5.E2)

Pablo Mendoza, del Ayllu Cuchumpaya en Chulumani decía en su testamento:

Declaro que fui casado en primeras nupcias con Eulalia Quispe y durante este enlace procreamos cuatro hijos, los mismos que fallecieron muy tiernos, sin dejar ninguna sucesión...

Así mismo declaro que segunda vez me casé ... con Francisca Pachatico... y durante el matrimonio procreamos un hijo nombrado Isidro Mendoza que en la época existe en Irupana...

Que habiendo enviudado de la referida Francisca Pachatico pasé a terceras nupcias con Micaela Cuentas ...y durante este matrimonio hemos procreado once hijos de los cuales han fallecido en tierna edad siete y existen cuatro de legítimo matrimonio...

Como muestran los anteriores casos, la natalidad y la mortalidad infantil parecen ser menores en el Altiplano y valles secos que en los Yungas. Esta apreciación ha sido confirmada por algunos estudios de historia demográfica y reconstrucción de familias realizados en los ayllus Copagira (Laja) y Cuchumpaya (Chulumani)²⁴ que muestran que se produce una especie de equilibrio natural entre natalidad y mortalidad. Por otro lado, todas las fuentes históricas nos hablan de la insalubridad yungueña y la necesidad constante de migración desde el Altiplano.

Los ritos de la niñez más importantes son el bautizo y el corte de pelo o rutuchi. El bautizo se lo realiza entre los tres o cuatro días de nacido hasta más o menos el año y el bautizo del primer hijo es el más importante ya que se nombra como padrinos

24 María Luisa Soux: "Demografía histórica del ayllu Cuchumpaya", "Historia generacional de Copagira" y "Estrategias demográficas de resistencia, estudio comparativo en Altiplano y Yungas. 1825-1850" Trabajos de investigación inéditos.

a personas de reconocido prestigio dentro de la comunidad. El rutuchi se lo lleva a cabo entre los dos y tres años y tiene fundamental importancia porque el niño pasa a pertenecer desde ese momento a la familia como una persona capaz de ayudar en el trabajo, al mismo tiempo el niño recibe los primeros bienes que formarán posteriormente su patrimonio (sobretudo ganado menor y algo de dinero).

Las fuentes históricas estudiadas no dicen nada sobre estos dos ritos, ya que se inscriben más dentro del ámbito privado; sin embargo, otro tipo de fuentes históricas, sobretudo los registros parroquiales, nos dan algunos datos para la investigación como la edad del bautizado y el nombre de los padrinos.

El niño desde muy joven empieza a ayudar en las actividades familiares. El primer trabajo se lo realiza en el hogar (barrer, limpiar el chuño, traer agua) y posteriormente sale a cuidar el ganado (Carter-Mamani; 150). En Yungas, los niños van desde muy temprano al cocal. Alison Spedding lo describe así:

Las guaguas yungueñas van al cocal fajadas, colgadas en sus aguayos en el árbol de sikili. Cuando llegan a los cinco o los seis juegan haciendo wachu y masiendo con la chonta (Spedding; p.76)

En ambas regiones se da como un hecho que un niño a los ocho o diez años es lo suficientemente responsable para asumir, incluso, roles de adulto. Los padres educan a sus hijos para ser respetuosos y trabajadores y los peores defectos que pueden tener son el capricho y la flojera.

La situación de responsabilidad de los niños no parece haber sido diferente en el siglo pasado, como se puede ver en las siguientes citas,

...estuve en compañía de mi sobrino Diego, mi hermano José María, mujeres y tres hijos cultivando...(cit. por Medinaceli)

El dicho día me hallé con mis padres recogiendo piedras de nuestro terreno que labraba mi padre... (cit. por Medinaceli)

la situación legal de los niños como menores de edad limitan la riqueza de las fuentes. Los niños aparecen en las mismas cuando existe algún problema de herencia y forman parte de los argumentos esgrimidos para mantener la posesión de algún terreno. No son pocos los discursos que hablan de la necesidad de una

sayaña para mantener a sus hijos menores de edad, o de la viuda que pide no se le quite la propiedad con que mantiene a sus hijos, como fue el caso de Manuela Limachi en el juicio contra Micaela Jarandilla, que decía:

La miserable indígena Manuela Limachi, viuda del finado Manuel Jarandilla de la parcialidad de Hilabe, con mi mayor respeto ante la nueva justificación de U. me presento y digo: Que mi padre legítimo Esteban Limachi, inspirado del amor paterno, viéndome sumida en una total decadencia, cargada de dos hijos barones(sic) que me ha dejado mi recordado marido... (ALP/JL. C5.E2)

Los niños tenían una situación legal muy precaria en relación a la tenencia de la tierra, esto debido fundamentalmente a que no pagaban el tributo. Cuando el padre moría dejando hijos menores de edad, la situación de los menores se volvía muy inestable. Para solucionar este problema, los tutores o la madre hacían todo lo posible para inscribir a su hijo en la matrícula de contribuyentes aumentándole su edad real. En los padrones encontramos por este motivo muchos jóvenes que aparecen de 18 años, aunque en realidad tuvieran menos.

Un caso que ilustra lo anterior es el de Francisco Ralde, contribuyente originario del ayllu Cata en Sapahaqui quien tuvo que empadronar a su hijo menor Lino Ralde para evitar que parte de su sayaña fuera entregada al vecino don Dámaso Pacheco en calidad de tierra sobrante²⁵ (ALP/JL.C5.E1)

El cumplimiento de los deberes con los padres era sagrado. Si el hijo no ayudaba desde niño o si se iba de la casa, podía perder sus derechos a la tierra. Pablo Mendoza de Cuchumpaya, por ejemplo, desheredó prácticamente a su hijo del segundo matrimonio, Isidro Mendoza

...que se me huió(sic) desde tierna edad, y por más diligencias que he hecho para que esté bajo de mi abrigo, no he podido conseguir, ya que siempre se me ha ido a estar en la compañía de Dionisio Castro. Que por noticias únicamente se que se ha casado sin autoridad ni licencia mía, ni como hijo me ha respetado ni ayudado en cosa alguna de mi labranza...

25 Como consecuencia de la llamada Ley de enfiteusis de 1842 y que en realidad era una simple medida administrativa, el Estado se arrogó el derecho de disponer de las tierras sobrantes de las comunidades, muchas veces sin tomar en cuenta que eran en realidad tierras en descanso que pertenecían a alguna sayaña. Frente al peligro de perder parte de sus sayañas, algunos originarios optaron por pagar doble tributación, lo que convenía al Estado.

Mando al hijo que tengo Isidro Mendoza que está en Irupana de quien he hecho mención por su ingratitud veinte pesos que le entregarán mis albaceas. (ALP/PN. Caja 2)

La posible “huída” de Isidro, en este caso, podría deberse a su situación de huérfano y, si se puede leer entre líneas, a una franca discriminación por parte de la tercera mujer de Pablo Mendoza, Micaela Cuentas.

La educación era también preocupación de los padres, pero a diferencia del trabajo de campo, las fuentes judiciales se fijan más en una educación relacionada con el poder. Aparecen discursos como la de formar hombres útiles a la nación o, sino, la de formar cristianos. El mismo Pablo Mendoza, por ejemplo, nombró como tutora de sus hijos menores a su esposa, ya que sus hijos “Melchor y José Santos...se hallan en estado de educarlos y la madre los inclinará al servicio de Dios y al trabajo que se inclinasen” (ALP/PN, caja 2)

La educación formal parece haber sido muy pobre. La gran mayoría de los litigantes indígenas no saben hablar el español y menos firmar, por ese motivo, el papel de los apoderados, de los abogados y, algunas veces de algunos comunarios con mayores conocimientos, es fundamental, aunque a veces éstos jugaran en contra de los intereses de los mismos representados, como sucedió en el juicio entre los comunarios del ayllu Catavi de Llocolloco contra el propietario de la hacienda Lequere²⁶.

EL MATRIMONIO

El aymara se realiza como persona no de una manera individual, sino en pareja. Dentro del principio de la dualidad andina, la unidad hombre-mujer, base de la sociedad, forma al *jaqi* u hombre. El hombre y la mujer sólo pueden considerarse adultos y miembros plenos de la comunidad desde el momento en que se casan. Los hombres solteros no se hallan completos, son *chullas*. Con el mismo principio, un vecino del pueblo o de la ciudad, sólo es “caballero” si está casado, si se es soltero, no importa la edad, seguirá siendo considerado “joven”; y lo mismo sucederá con las mujeres y el tratamiento de “doña”.

26 Este juicio fue perdido por los comunarios porque el apoderado, que era paisano del hacendado litigante y compadre del juez de paz, no presentó los documentos de propiedad en el tiempo fijado por ley. ALP/JP. C2.E19.

Con estos principios y valores el matrimonio, por lo tanto, es un momento muy importante del ciclo vital del aymara y está rodeado de una serie de costumbres y ritos. Los gastos de matrimonio son, quizás los más altos en la vida de una familia. En las diversas ceremonias que rodean el acto matrimonial se pone en juego el poder y el prestigio de las dos familias, entre las que surge inevitablemente una competencia que termina a veces en conflictos y peleas.

Los antropólogos han realizado innumerables trabajos de campo sobre el matrimonio en el área andina²⁷. Todos coinciden en algunos aspectos comunes que podríamos resaltar:

- La vida sexual anterior de ambos jóvenes no es un impedimento para celebrar una unión duradera a través del matrimonio.
- El rito matrimonial puede comenzar de dos maneras diferentes, ya sea a través de una acción de hecho, -como el rapto de la joven (en el altiplano) o el encerrarse en una casa y hacer el amor aprovechando alguna fiesta (como en Yungas)- o una ceremonia familiar que consiste en la *sart'a* o *sart'awa rimaykukuy* (o *rimanacuy* en quechua), es decir la petición por parte de la familia del novio al padre de la novia.
- Luego de la petición o de la aceptación del hecho consumado, la nueva pareja empieza a hacer vida marital, ya sea en casa de los padres del novio, como ocurre generalmente en el altiplano, o en casa de los de la joven, como ocurre muchas veces en Yungas. En esta época los jóvenes deben probar a sus respectivas familias políticas que son capaces de trabajar y de mantener una unión estable. Muchas veces los primeros hijos nacen durante este período.
- Luego de esta etapa que puede durar de unas semanas a varios años se celebra la boda. La ceremonia más importante es sin duda la del matrimonio religioso no importando mayormente la ceremonia civil. Para esta ceremonia deben

27 Se puede ver sobre el tema entre otros: para el área quechua: Juan M. Ossio y varios trabajos sobre Andamarca, Zulma Zamalloa González "Ciclo vital en Sayllapata", Carlos A. Vivanco Flores "El matrimonio indígena, Daisy Nuñez del Prado "La reciprocidad como ethos de la cultura quechua", los tres últimos en la revista *Allpanchis* No. 4; para el área aymara: los trabajos de Xavier Albó, "Irpa Chico" de Carter y Mamani, "Wachu Wachu" de Alison Spedding. Todos estos trabajos describen todas la ceremonias del matrimonio y el juego de intereses que se halla detrás. Sobre el tema existen también documentales antropológicos y videos.

ahorrar bastante ya que demanda muchos gastos necesarios e imprescindibles porque se encuentra en juego todo el prestigio y, por consiguiente, el futuro de la nueva pareja. Se debe tomar en cuenta todos los elementos y ritos necesarios ya que cualquier cambio en las costumbres podría traer serios problemas en las relaciones familiares y comunales.

- El ayni juega un papel muy importante en la ceremonia de matrimonio. Los regalos y el trabajo ofrecido por los familiares y amigos de los jóvenes serán cuidadosamente anotados y devueltos posteriormente.
- La competencia entre las dos familias se lleva a cabo en diversas esferas; desde el tipo de comida que se servirá el primer día de fiesta que corre por cuenta de la familia de la novia, en comparación con la del segundo, que corre por cuenta de la del novio; hasta el tipo y el valor de los regalos que la pareja recibirá por parte de sus respectivas familias.
- El matrimonio termina de consolidarse recién en el momento en que la joven pareja logra construir una casa propia y tener sus propios terrenos de cultivo o, en Yungas, plantar su propio cocal.

Las fuentes históricas se han centrado, nuevamente, más en el aspecto legal, el de prestigio y en la posesión de bienes, que en los aspectos ceremoniales o rituales. En los documentos estudiados no he encontrado descripciones de ceremonias ni tampoco de las fiestas de matrimonio. Los datos, mas bien giran en torno al nivel social del contrayente, de los bienes entregados y, en un caso, de los gastos ocasionados. Analicemos con ejemplos los casos citados:

Los juicios sobre herencias, llevados a cabo generalmente entre parientes, hacen hincapié en la necesidad de que el novio sea, por lo menos del mismo status que la novia. Los matrimonios “desiguales” son vistos o aprovechados por los otros parientes para negar el derecho a determinada tierra. En el caso de Micaela Jarandilla del ayllu Cata, por ejemplo, se argumentaba que su hijo del primer matrimonio no tenía derecho a un terreno porque su padre había sido un forastero de los Yungas (ALP/JL, C5.E2). Este argumento podría no tener valor legal ya que el terreno en cuestión había sido heredado por el lado materno, pero el argumento servía en la esfera del control social.

En la misma o peor situación se encontraban los hijos nacidos fuera del matrimonio, sea que se quedaran con la madre o con el padre. Si había algún heredero legítimo, el hijo natural perdía prácticamente todos sus derechos a la herencia, aunque podía ser considerado heredero si era único. Veamos algunos ejemplos:

Marcelo Aguilar, indígena de Laja declaró en su testamento tener los siguientes hijos: una hija, Micaela, de su primer matrimonio; tres hijos, José Manuel, Buenaventura y Polonia, del segundo; Pedro y María, hijos naturales de su segunda esposa y una hija natural suya llamada Manuela. Hasta este momento parecería que Aguilar no sólo reconocía a todos sus hijos por igual, sino también que lo hacía con los hijos de su esposa; sin embargo, la diferencia aparecía en el momento de repartir el patrimonio. En primer lugar repartió la mayoría de sus bienes entre sus hijos del segundo matrimonio, mejorando notablemente al menor por haberlo cuidado en su vejez, en segundo lugar, dejó únicamente cinco ovejas a su hija natural y, finalmente, no dejó nada ni para su hija Micaela, del primer matrimonio, ni para los hijos naturales de su esposa. (ALP/JP. C4.L41)

En cambio, Salvador Fernández, tributario de la parroquia de San Sebastián que no había tenido hijos durante su matrimonio, dejó como herederos universales de sus bienes "...a mi hija natural María de los Santos Fernández y a Plácido Fernández o Illanes a quien lo tengo adoptado por hijo y lo he criado debajo de mi auspicio desde la edad de un año, el mismo que existe actualmente en mi compañía". (ALP/PN. Caja 2. fs 62).

En el problema de los bienes entregados a los recién casados, los documentos son mucho más explícitos, a través de la figura de la dote. Varios de los testamentos y expedientes estudiados tratan de la entrega de bienes, sobretodo ganado a las mujeres y el usufructo de la tierra a los hombres, aunque en los Yungas y en el valle de Sapahaqui se entregaba también tierras a la mujer.

Marcelo Aguilar de Laja, por ejemplo, entregó a su hija Polonia cincuenta ovejas y a su hijo José Manuel cincuenta ovejas y una vivienda techada en el pueblo. Estas entregas eran tomadas en cuenta en el momento del reparto final de los bienes, al morir el padre.

Pablo Mendoza, tributario originario de Cuchumpaya declaraba, por su parte en su testamento:

Declaro en descargo de mi conciencia, y para que conste desde ahora y siempre que a Jacinto mi hijo que se halla casado con Marfa Escobar le he dado a cuenta de su haber o legítima unos cicales nuevos, platanares así mismo nuevos, con otras cosa más, como son dos cucharas de plata, un par de espuelas de plata, un machete, una acha(sic), tres chontas de masi y otra chonta de caba(sic), dos bacas(sic) lecheras, un pellón, freno, llumillo y todo corriente con dos vestidos mas de paño, sin contar con otras especies **inmediatamente que se separó de mi compañía con motivo de su casamiento** (ALP/PN. caja 2. fs.42v)

Igualmente que a Bernardina que es casada con Tiburcio Pinto **al tiempo de su enlace** le he dado un cocalito con mas un terreno de tres catos y medio...

Si la situación económica del padre no permitía entregar tierras en propiedad, o si, debido al control social ejercido por la comunidad, no se permitía la posesión de tierras sin pago de un tributo de originario, aparecía la figura de la posesión precaria, hasta el momento en que el padre pasaba a reservado o el hijo conseguía un terreno propio a través de la subrogación, como ocurrió con el indígena del ayllu Pujri, Asencio Quino. (ALP/JP. C4.L34.)

El costo de la fiesta y los gastos del matrimonio eran también tomados muy en cuenta. Mariano Aguilar, por ejemplo sostenía:

Declaro que a José Manuel mi hijo sin tener presente sus malas acciones faltándome al respeto en repetidas ocasiones, no le hago cargo alguno de haber pagado los derechos de su matrimonio los que fueron treinta y tantos pesos como a español, los que los dono...

Finalmente, si el matrimonio no resultaba, era posible la separación. Entre los expedientes estudiados, hemos encontrado casos de separación, aunque fueron más comunes en otros grupos sociales como vecinos o hacendados. En el caso de aymaras hemos encontrado un sólo caso, el de Salvador Fernández, de San Sebastián, quien declaraba:

Declaro para lo que hace el fuero interno y externo de mi conciencia, que con mi mujer Pascuala Bozo he seguido pleitos en distintas oficinas a pedimento de mi propia mujer por distintas materias, de cuyas resultas he vivido

separado de ella el espacio de ocho años, al menos desde que salí de la cárcel, donde me constituí a fuerza de sus escritos, y con este motivo, por autoridad de la justicia he estado solo, y mi mujer de consiguiente con separación de viviendas y en distintos barrios... (ALP/PN. caja 2.f.61)

Este único caso de separación no significa, de ninguna manera que no existieran conflictos matrimoniales, e incluso crímenes y violencia familiar. Este fue el caso presentado en el juicio entre Cruz Mamani y Josefa Escalante, su suegra, por la posesión de una sayaña en el ayllu Cata de Sapahaqui. En el juicio, la Escalante argumentaba:

Este hombre ha sido casado cinco años más o menos con mi citada hija en el día fallecida por unos golpes temerarios que continuamente le daba. Aún a mi me ha maltratado por tres ocasiones por haber defendido a mi pobre hija ya finada. (ALP/JP. C3.E1.)

PODER Y PRESTIGIO

El prestigio es fundamental dentro de las comunidades, es la base del control social, y, por lo tanto, una persona con prestigio puede llegar a tener mucho poder, aunque no sea una autoridad en sí. En Yungas, por ejemplo, las mujeres de prestigio, que han logrado crear una red de trabajo e interés común en torno a ellas, son las personas de más poder en sus comunidades, sin embargo, por el hecho de ser mujeres, y, también como parte de su propia estrategia de poder, no participan activamente en las reuniones y no aceptan cargos oficiales, sino que ejercen su poder a través del rumor.

En el mundo aymara se logra alcanzar prestigio y subir en la consideración de los demás a través de la reciprocidad. El que quiere recibir debe antes dar. Por este motivo, las parejas que deseen ganar prestigio deberán ayudar en los trabajos de ayni y minka de sus parientes y vecinos. A través de esta actividad, y la de participar activamente en las fiestas y reuniones de la comunidad, irá escalando a través de una serie de cargos y ganando prestigio. Para cada uno de estos pasos se debe reunir suficiente dinero para pagar todos los ritos y ceremonias que acompañan el cargo.

En las comunidades más tradicionales del Altiplano, los cargos están claramente jerarquizados aunque varían de una región a otra, Los primeros cargos tienen, por

lo general una duración corta, se trata de ser cabecilla de bailarines o preste de una fiesta menor. Si bien estos cargos demandan muchos gastos, la responsabilidad dura solamente el tiempo de la fiesta. Los cargos posteriores exigen mayor responsabilidad y mucho trabajo, ya que se van tumando por el lapso de un año²⁸.

Como consecuencia de la Reforma agraria del 53 y de la sindicalización del campo, en muchas comunidades originarias y en las comunidades ex haciendas, estas autoridades comunales -sobre todo las que tienen relación con la producción económica y el poder político- se han entremezclado y confundido con los puestos sindicales. Así, el antiguo kamana pasará a ser el secretario de campo del sindicato y el hilacata se confundirá con el Secretario General, además se han sumado a estas autoridades otras secretarías propias de los sindicatos obreros como la de relaciones, de actas, de deportes, etc.

En Yungas, en Takipata, comunidad estudiada por Spedding, las autoridades estaban organizadas en una mesa directiva formada por el Secretario General y unos seis u ocho miembros (secretario de Actas, de Relaciones, de Justicia, de Deportes, de Vinculación Femenina, Vocal, etc) (Spedding; p. 160)

En los últimos años, como consecuencia de la crisis sindical y de los movimientos étnicos, las autoridades tradicionales han retomado nuevamente su lugar.

Las fuentes judiciales nos dan una serie de datos sobre las autoridades, el poder y el prestigio en el mundo aymara.

En primer lugar, en cuanto al prestigio, cabe resaltar la importante distinción tributaria y su relación con el status dentro de sus comunidades. En el lugar más alto se hallaban los llamados originarios, que poseían una serie de ventajas como tener mejores tierras, poderlas legar o tener acceso a mejores callpas, pero que, como contraparte, pagaban un tributo mayor y cumplían una serie de trabajos en favor de su ayllu. Más abajo se hallaban las otras categorías como los agregados con tierras, agregados sin tierras, forasteros, vagos (en tierras de valle) y urus (en zonas cercanas al Titicaca), que si bien pagaban menos tributo, se hallaban en un status

28 Carter-Mamani en Ipa Chico hacen una detallada descripción de los cargos y su jerarquía. En orden ascendente éstos deben ser: cabecilla de bailarines, preste de una fiesta menor, kamana o vigilante de las ayoñas de la comunidad, alcalde escolar, hilacata y, finalmente, preste de la fiesta mayor de la comunidad, San Salvador.

menor y eran continuamente discriminados por los primeros. En las haciendas, todos eran “igualados” bajo la categoría de yanaconas y pagaban un tributo igual al de los agregados.

Los discursos de discriminación son abundantes en los juicios. Veamos algunos:

En el juicio entablado entre Josefa Escalante contra su yerno Cruz Mamani en Sapahaqui, el yerno se defendía así:

(La autoridad tiene) prevención contra mí, a quien clarifica forastero cuando he pasado alcalde y regidor. (ALP/JL. C3.E1)

En otro juicio entre los comunarios de Collantaca (Laja) contra Andrés Velarde, los originarios de la comunidad, que se quejaban sobre la construcción de una vivienda en las tierras de dotación argumentaban:

Sabemos hacertivamente (sic) que éste (Velarde) es sólo un becino (sic) de Laja y que no tiene otra investidura para salir entre la clase nuestra que haber sido admitido contra la Ley en la matrícula última en la clase forasteros o vecinos... (ALP/JP. C.1.E.9. f.2)

Finalmente un tercer ejemplo. En un juicio entre el originario Mariano Choque contra cuatro agregados, todos de la comunidad Ilata de Huarina, Choque decía:

...Y hoy día será lícito que se desmembre sino que desaparezca el todo de la sayaña: esto es de una sayaña originaria y a petición de indígenas meramente agregados? Será lícito que se altere así el orden público y la paz de las familias? (ALP/JP. C.7.E.105)

Así como el prestigio se centra en la reciprocidad, la situación de originario tenía la misma fuente de legitimidad. La principal era el mantenimiento de sus privilegios a cambio del pago de tributo mayor y el cumplimiento de tandas. En los juicios aparecen continuamente el haber cumplido, inclusive con la mita a Potosí. Mariano Choque, en el juicio citado más arriba decía:

He allanado la tasa mayor bajo la esperanza de que el uso de la tierras me ha de retribuir, he prestado servicios en favor del Estado, he vivido bajo la opresión de todos mis mandones bajo la misma esperanza.

Todo parece indicar que del grupo de originarios salta lo que los documentos judiciales llaman “principales”, los cuales van a empezar a asumir la voz de la comunidad luego de la decadencia del sistema cacical a fines del período colonial; sin embargo, en un documento procedente del juzgado de Pucarani hemos encontrado un agregado que figuraba también entre los principales, aunque este caso parece haber sido una excepción.

A través de los documentos judiciales se ha esbozado un primer acercamiento al problema de las autoridades comunales²⁹. El proceso, a grandes rasgos, parece seguir los siguientes cambios. Los cacicazgos de sangre fueron reemplazados por cacicazgos mestizos o españoles como consecuencia de las sublevaciones de 1780-81. Estos caciques que no contaban con la legitimidad comunal dieron paso, en medio de las luchas por la independencia a dos nuevos detentadores del poder; por un lado, a caciques interinos y, por el otro, a los cabildos indígenas. Finalmente, luego de la Independencia, y de la desaparición del protector de indígenas, los juicios fueron llevados ya sea por parte del hilacata y los alcaldes o, también por indígenas del común con poder de los otros comunarios. El tema da para mucho más y las fuentes judiciales son muy ricas para el análisis.

VEJEZ Y MUERTE

El hogar alcanza su cumbre de riqueza y poder cuando los hijos se acercan a los veinte años y estrategias bien manejadas de matrimonio traen a la casa la mano de obra adicional del yerno (tullqa) o la nuera (Yuchch'a...) Padres afortunados pueden mantener este nivel quizás por una década... pero tarde o temprano los hijos se van, y los padres quedan solos con sus poderes físicos ya muy disminuidos. Los cocales que eran tan productivos, ya son, como sus dueños, awichas (abuelas en aymara) que dan muy poco, pero

29 Este tema forma parte tanto el actual trabajo de investigación en el IEB que gira en torno a las autoridades coloniales, republicanas y comunales en la época de transición de colonia y República, como la tesis de maestría en Historia Latinoamericana que estudia las estructuras de poder comunal a principios del siglo XIX.

bastan para las necesidades de la unidad doméstica reducida (Spedding; 40)

La cita anterior da cuenta de cómo el ciclo vital va acabando tal como se había empezado. De una manera simbólica y real Alison Spedding va haciendo un paralelo entre el ciclo de vida de la coca y el de las personas. Este estudio es, quizá, uno de los pocos que tratan con algo más de profundidad la situación de los viejos en la cultura aymara. Los otros estudios revisados hablan muy poco de esta etapa de la vida, hecho que nos hace pensar hasta qué punto el anciano pierde importancia en una sociedad donde la base de vida comunal y del prestigio es el trabajo.

Mucho se ha especulado en el sentido de que son los ancianos los que mantienen la tradición y las costumbres, hecho que se manifiesta, por ejemplo en que los yatisir mantienen su posición hasta edad avanzada, sin embargo, en los últimos años (y muy posiblemente en todo momento de la historia), se han producido fricciones y enfrentamientos generacionales, sobretodo en relación a la tradición y al poder dentro de las comunidades. Los "abuelos" pueden ser considerados dentro de las familias, aunque han perdido aún ahí gran parte de la capacidad de decisión; pero, a nivel comunal, parecen haber perdido parte del prestigio ganado a lo largo de su vida.

Carter-Mamani tratan específicamente el tema de los conflictos generacionales, aunque no profundizan en otros aspectos como el de la forma de vida y trabajo de los ancianos. Los otros estudios prácticamente ignoran el tema.

Los motivos por los cuales la vejez parece ser dura entre los aymaras son explicados por Alison Spedding de la siguiente manera:

Cada hijo al casarse, recibe en usufructo una parte de los terrenos familiares, y la división final de los terrenos suele hacerse antes de la muerte de los padres, o al menos antes de que muera el sobreviviente de los dos. En sus últimos años los viejos están, en sentido práctico, sin tierras, y dependen de la caridad, no siempre muy confiable, de sus hijos.

Por contradictorio que parezca, las fuentes judiciales parecen ser más ricas que el trabajo de campo en el tema de la vejez. Y la causa se debe, sobre todo, a la situación tributaria.

Las leyes coloniales y republicanas establecieron que entre los 18 y los 50 años el hombre debía tributar una cierta cantidad al Estado. Antes de esa edad, se lo consideraba “próximos” y después pasaban a la categoría de “reservados”. El hombre de más de cincuenta años era considerado entonces como anciano.

Esta situación tributaria, favorecía en los hechos la sucesión de la tierra inter vivos. Ya hemos visto que los padres entregaban a sus hijos ciertos bienes y terrenos al momento de su matrimonio, posteriormente, cuando el padre llegaba a los cincuenta y se reservaba, debía entregar a uno de sus hijos, o a falta de estos, a un yerno, su categoría tributaria -ya sea de originario o de agregado- con la figura de la subrogación. Desde ese momento el hijo que había recibido la subrogación pasaba a ser considerado el “jefe de familia” para la comunidad y el Estado y esta posición lo hacía acreedor de los derechos que antes había tenido el padre.

Esta figura produjo una serie de conflictos de carácter intracomunal. Como bien dice Spedding, los ancianos no podían confiar plenamente en el cuidado y el respeto de sus hijos y, por otro lado, su situación legal se hallaba comprometida e inestable. Entre los documentos revisados se han encontrado bastantes que tratan de juicios sobre despojo de tierras de reservados. Esto se producía con mayor frecuencia cuando el anciano o anciana no había tenido hijos y su tierra era cotizada por otros parientes o vecinos. Veamos algunos ejemplos:

Ximena Medinaceli cita un caso ocurrido en el cantón Collocollo en que se dice:

...el tumulto o asonada (donde) armados de chicotes y hondas han acometido la casa de Margarita Colque y le han dado de patadas y garrotazos porque como está en edad avanzada varios indígenas pretenden sucederle en la sayaña (ALP/JP. 1864. No. 302. f.34. cit por Medinaceli. p.120)

Otro caso sucedió en el Ayllu Collantaca de Laja, en el cual el abuelo, que ya había pasado a la categoría de reservado, con el fin de no perder la posesión de la tierra hizo inscribir en el padrón a su nieto quien había tenido que pagar el tributo desde niño. En este caso, el alcalde pedáneo de Laja hizo repartir nuevamente las tierras argumentando que ni el abuelo ni el nieto podían ser tributarios. (ALP/JP. 1827.E.8)

Los conflictos eran tan numerosos que el Estado tuvo que tomar algunas medidas, entre ellas el determinar que, a pesar de que el Estado podía perder cierta cantidad

de dinero, con el fin de evitar ancianos “mendigos”, se debía mantener a los reservados en la posesión de sus tierras, respetando los hijos la propiedad del padre hasta su fallecimiento.

Las fuentes antropológicas son muy ricas describiendo las ceremonias y ritos que se llevan a cabo en el momento de la muerte. Al ser uno de los momentos claves en que el hombre aymara se encuentra con sus ancestros y con sus divinidades, todo el paso de esta vida a la otra está regulada estrictamente. Si no se cumplen todos los ritos que establecen las costumbres, la situación del fallecido puede ser espantosa. Circulan muchos cuentos e historias sobre fantasmas y condenados que quedaron en esa situación porque no se cumplieron los ritos establecidos.

En muchos aspectos, las ceremonias y rituales de la muerte han sido traspasados por elementos cristianos. Así, es común vestir al difunto o finado con hábito y a los niños con alas para que se puedan transformar en “angelitos”³⁰. Los otros ritos presentan también mucha relación con las creencias cristianas. Así, por ejemplo, los rezos, que aunque son dirigidos por un anciano de la comunidad y en idioma aymara, están inspirados en las oraciones cristianas; los ritos de la misa de ocho días y de la fiesta de los difuntos, conjugan elementos cristianos y andinos muy entremezclados.

Los trabajos estudiados hablan de los tres momentos más importantes: el primero el que se produce inmediatamente después de la muerte, que engloba todo el velorio y el entierro y que está rodeado de una serie de ritos; el segundo se produce a los ocho días y consiste fundamentalmente en el lavado de la ropa del difunto; finalmente, el tercero, que tiene lugar durante tres años consecutivos luego de la muerte, durante la fiesta de difuntos, el 2 de noviembre. Con estos ritos y pasajes, se piensa que el difunto va a poder pasar sin problemas a la otra vida³¹.

Las fuentes judiciales y notariales han mantenido un fuerte tamiz para describir este tipo de ritos y ceremonias. Al formar parte del universo andino, hay poca información en las fuentes judiciales; mas bien, por el contrario, éstas hacen

30 Este mismo término de angelito fue utilizado el siglo pasado en los registros de bautizo para nombrar a los niños que habían muerto de pequeños y, muchas veces, sin recibir el bautismo.

31 Sobre estos temas ver sobre todo Irpa Chico de Carter Mamani, pp. 329-355 y Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi de Allen y Albó, pp. 49-53. También Religión aymara de Hans van den Berg, p. 295.

hincapie en el aspecto religioso-cristiano. Los testamentos estudiados son clarísimos. Sin excepción todos empiezan con términos parecidos a los expresados en la siguiente cita:

...cristiano, apostólico, romano y como tal me huelgo haber vivido y protesto vivir y morir en la santa fé que he profesado desde mis antepasados. Creo como hijo de la Iglesia católica en el inefable misterio de la beatísima y Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un sólo Dios verdadero, en el agusto y santísimo sacramento del Altar, en la encarnación del verbo divino, en la Purísima Concepción de María Santísima señora nuestra, y en los demás misterios que cree y manda creer y confesar nuestra Santa Madre Iglesia. Elijo por mi abogada a la soberana Reyna de los Angeles María Santísima, Señora Nuestra, al Santo Angel de la Guarda, santo de mi nombre y a los demás santos y santas de la corte celestial, para que intercedan por mi alma y la pongan en la carrera de Salvación. (ALP/PN. Caja 2. f.41)

Como se ve, sin lugar a dudas, este fue un discurso típico que salía de la tradición cristiana y de mentalidad y las manos del notario. Muy probablemente, los ritos y ceremonias que se llevaban a cabo no fueron muy distintos a los descritos por los trabajos de campo. Puede deducirse esto de algunos otros juicios que hablan del alto consumo de alcohol durante los entierros y la fiesta de difuntos.

CONCLUSIONES

Somos concientes que los temas tratados en el presente trabajo apenas han sido esbozados, sin embargo, el fin del mismo no ha sido sino el presentar las posibilidades, alcances y límites de dos formas diversas de abordar la problemática de la vida cotidiana del hombre aymara. Al comparar la metodología antropológica con la histórica y, sobre todo, al hacer un análisis de las fuentes disponibles en ambas disciplinas, se ha pretendido únicamente abrir un espacio para nuevos estudios que profundicen un tema tan fundamental en el aymara de ayer y hoy: la vida cotidiana que día a día va acumulando bienes, enseñanzas y costumbres y que ha permitido que la cultura aymara subsista pese a varios siglos de dominación.



Viejita - Foto del Archivo Histórico de La Paz - UMSA

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS:

ARCHIVO DE LA PAZ (ALP)

Fondos Provinciales: Archivo del Juzgado Pucarani. (JP)

Fondos provinciales: Archivo del Juzgado Luribay. (JL)

Protocolos notariales: Protocolos notariales de la ciudad de La Paz. (PN)

BIBLIOGRAFIA:

ALBO, Xavier y William Carter:
1988

“La comunidad aymara, un mini Estado en conflicto”. En Albó Xavier (comp): **Raíces de América, el mundo aymara**. UNESCO.

ALLEN, Guillermo y Javier Albó:
1972

“Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi”. En **Allpanchis No. 4**. Cusco

ANTEZANA, Alejandro
1988

Estructura agraria en el siglo XIX. Ed. CID. La Paz

BONILLA, Heraclio et al:
1987

Comunidades campesinas. Cambios y permanencias. Consejo Nacional de ciencia y tecnología. Lima

BURGA, Manuel:
1983

“La sierra central peruana (1821-1870) una economía regional andina” en revista **Allpanchis No. 22**. Cusco.

- CALDERON J, Raúl:
1991
- CARTER, William y
Mauricio Mamani:
1982
- CENTRO DE INFORMACION Y
PROMOCION DEL CAMPESINADO:
1976
- CHOQUE CANQUI, Roberto:
1992
- GARR, Thomas:
1972
- GOLTE, Jurgen y
Marisol de la Cadena:
1983
- HARRIS, Olivia, Broke Larson y
Enrique Tandeter ed.:
1987
- KLEIN, Herbert:
1995
- KOESTER, Gerrit:
1992
- “Conflictos regionales en el altiplano paca-
ño entre 1830 y 1860” en Revista **DATA**
No. 1.
- Irpa Chico. Individuo y comunidad en la**
cultura aymara. Ed. Juventud. La Paz.
- Yungas, los otros aymaras.** Mimeografiado
- “Historia”. En Hans van den Berg y Norbert
Schiffers (comp): **La cosmovisión aymara.**
Hisbol/UCB. La Paz.
- “La familia campesina y el cosmos sagrado”
en **Allpanchis No. 4.** Cusco
- “La codeterminación de la Organización
social Andina”. en revista **Allpanchis No.**
22, vol XIX.
- La participación indígena en los merda-**
dos surandinos. CERES. Cochabamba.
- Haciendas y ayllus en Bolivia s. XVIII y**
XIX. IEP. Lima.
- “Los aymaras: características demográficas
de un grupo étnico indígena antiguo en los
Andes Centrales”. en Hans van den Berg y
Norbert Schiffers (comps): **La cosmovisión**
aymara. Hisbol/UCB. La Paz.

- LEMA, Ana María (coord) y otros:
1994 **Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la Nación por un Aldeano hijo de ella. Año de 1830.** Plural Editores/UMSA. La Paz.
- LLANQUE CHANA, Domingo:
1972 “La mujer campesina en el altiplano aymara”. En **Allpanchis No. 4.** Cusco
- MEDINACELI, Ximena:
1972 “Estrategias de resistencia en el altiplano paceño. Omasuyos, siglo XIX”. Tesis inédita, UMSA.
- NUÑEZ DEL PRADO, Irene:
1972 “La reciprocidad como ethos de la cultura indígena”. En **Allpanchis No. 4.** Cusco
- OSSIO, Juan:
Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Estudio en la comunidad de Andamarca. Lima
- OSSIO, Juan:
1983 “La propiedad en las Comunidades Andinas”. En revista **Allpanchis No. 22.** Cusco.
- SALAZAR RECIO, Inocencio:
1972 “Unión familiar y salud en el pueblo aymara”. En **Allpanchis No. 4.** Cusco
- SOUX, María Luisa:
1994 “El problema de la propiedad en las comunidades indígenas. Patrimonio y herencia. 1825-1850”. Ponencia presentada al Congreso El siglo XIX en Bolivia y América Latina. Sucre. (en prensa)
- SOUX, María Luisa:
1996 “Individuo, familia y comunidad. El derecho sucesorio entre los comunarios de La Paz. 1825-1850” en **Estudios Bolivianos No. 2.** IEB/UMSA. La Paz.

- SPEDDING, Alison:
1994 **Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz.** Hisbol, Cocayapu, Cipca. La Paz.
- URQUIDI, Arturo:
1982 **Las comunidades indígenas en Bolivia.** Librería Editorial Juventud. La Paz.
- VAN KESSEL, Juan:
1992 "Tecnología aymara: un enfoque cultural". En Hans van den Berg y Norbert Schiffers (comp): **La cosmovisión ayamara.** Hisbol/UCB. La Paz.
- YAMPARA HUARACHI, Simón:
1992 "Economía" comunitaria aymara". En Hans van den Berg y Norbert Schiffers (comp): **La cosmovisión aymara.** Hisbol/UCB. La Paz.
- ZAMALLOA GONZALES, Zulma:
1992 "Ciclo vital en Sayllapata". En **Allpanchis No. 4.** Cusco.

penalidad y modernidad: evolución del sistema punitivo en Bolivia (fines del siglo XIX - principios del XX)

EUGENIA BRIDIKINA

INTRODUCCIÓN

No hace mucho la temática de los penales era un campo ocupado exclusivamente por los representantes de la ciencia jurídica. Sin embargo, en los últimas décadas podemos notar un interés hacia el tema por parte de los sociólogos, psicólogos, antropólogos, historiadores.

El tema de las cárceles, que hasta ahora era rechazado por la sociedad misma, se convierte en una de las más actuales de las ciencias sociales modernas. Por otro lado, las ideas de Foucault sobre el tema del “crimen y el castigo” han dado un impulso fundamental a las investigaciones históricas. El aporte principal de sus trabajos es el análisis de la penalidad y criminalidad, tomado como un fenómeno histórico. Esta línea ha seguido el argentino Newman Elías, los italianos Darío Melossi y Massimo Pavarini, la norteamericana Janet Semple, el peruano Carlos Aguirre. En general, estos trabajos tratan los orígenes del sistema penitenciario, evolución de la pena privativa de libertad e implantación del Panóptico en particular.

Sin embargo, las nuevas tendencias de la historiografía moderna, respecto a estos nuevos estudios no se presentaron en Bolivia. Un intento de romper el esquema de la historiografía tradicional es la tesis de licenciatura de Martha Paredes sobre la delincuencia y cárceles en la época colonial, “Administración de justicia y conflicto de poderes: delincuencias y cárceles en la Audiencia de Charcas s. XVII-XVIII”.

El trabajo contiene un análisis de penas y delitos en la colonia, siendo el objeto de estudio las cárceles coloniales. El hecho es que las sanciones variaban de acuerdo a la condición social y económica de las personas, constituyendo la hipótesis más importante del estudio.

La investigación reciente de Rossana Barragán es también un importante intento de análisis de los Códigos Santa Cruz, su evolución y el aporte en el proceso de la formación del Estado.

Este análisis ha permitido plantear que la sociedad republicana fue una mera continuidad colonial, siendo la legislación del siglo XIX expresión lógica del modelo social.

Sin embargo, este modelo social tiene algunos cambios a fines del siglo XIX y a principios del XX. La investigación de Pilar Mendieta “El darwinismo social y la exclusión política del indio a principios de siglo: el proceso de Mohoza (1899-1904)” muestra como la élite implanta la nueva ideología de carácter racista. Esta nueva ideología era parte del sistema de “vigilar y castigar”, siendo el juicio de Mohoza un ejemplo muy claro de esto. Una nueva edición del libro de Roberto Choque conjuntamente con Esteban Ticona sobre rebelión de Jesús de Machaca aporta al tema con nuevos documentos, referidos a los métodos de la represión y castigo, donde una parte importante la ocupa la cárcel de San Pedro. En este caso la tradición e historia oral juegan un papel sumamente importante.

Al principio, la presente investigación fue planteada como una historia de la cárcel de San Pedro, pero en la medida del avance de la investigación surgieron varios temas alrededor del tema principal.

¿Qué papel juega la cárcel en el conjunto del sistema punitivo? ¿Como ha evolucionado el sistema carcelario desde la colonia?

¿Por qué la Penitenciaría de San Pedro se construye a fines del siglo XIX?

¿Qué diferencia existe entre la cárcel y el Panóptico?

¿Como las ideas de Panopticismo fueron implantadas en San Pedro? etc.

El marco cronológico de este trabajo fue pensado en el periodo histórico de 1880-1920, considerado como el tiempo de la formación del Estado moderno en Bolivia, siendo el sistema penitenciario una de las piedras angulares para su construcción. Sin

embargo, las preguntas planteadas obligaron a expandir la investigación tanto temáticamente, como cronológicamente. La evolución del sistema carcelario requería conocimientos de la historia colonial. Se vio la necesidad de analizar la evolución del cuerpo legislativo desde la colonia hasta principios del siglo XX.

Este análisis pudo demostrar, que la construcción del Panóptico de San Pedro, pensado como el modelo nacional del sistema penitenciario, está relacionado con los cambios económico-sociales, que a fines del siglo XIX perturbaban a la sociedad boliviana.

Por otro lado, la construcción del Panóptico lleva consigo muchos cambios en materia penal, como por ejemplo el Reglamento de las cárceles de 1897. El Panoptico, pensado como un medio de prevención de los crímenes por un lado, y por el otro como un medio para la civilización de indígenas, en poco tiempo se convierte en un albergue tanto para criminales como para presos políticos.

Los juicios famosos de los años 1900-1920, (Mohoza, Jesús de Machaca), donde se entremezclan la rebelión y el crimen, el “crimen del siglo”, el asesinato del general Pando, están estrechamente relacionados con la cárcel de San Pedro. Estos juicios nos sirven para análisis del proceso judicial boliviano y los dogmas jurídicos dominantes en aquel tiempo.

El análisis de la criminalidad a principios del siglo puede mostrar que el propósito del nuevo sistema penitenciario ha fracasado, pues el análisis de los periódicos del siglo, muestra una significativa violencia tanto en la ciudad, como en el campo. Sin embargo, la persistencia en la cárcel marcaba la vida de una persona. Y de aquí surge otra pregunta ¿si pudo el Panoptico cumplir su papel “civilizador” y prevenir el crimen?

Según los temas planteados, el trabajo tiene tres partes: en la primera se hace el análisis de la evolución del Código Penal respecto a las penas y condenas. En la segunda parte se muestra a la prisión como un castigo de la privación de la libertad, que destituye al castigo corporal. La parte central del trabajo está relacionada con el Panóptico como un modelo carcelario y como la parte del cuerpo disciplinario que se extendió a todas las esferas de la sociedad a fines del siglo XIX.

Finalmente, a través de la criminalidad del principio de siglo, se analizará los cambios, no siempre positivos dentro de la sociedad, el crecimiento de la violencia en las ciudades y en el campo, en las calles, en los caminos, en las líneas ferroviarias, contra los patrones y dentro del mismo núcleo familiar. Por otro lado, se demostrará la impotencia del sistema judicial boliviano de controlar estos fenómenos y la incapacidad de la sociedad misma para resolverlos.

I. SISTEMAS PUNITIVOS COMO FENOMENO DE LA SOCIEDAD

1.1. Antecedentes. Penalidad durante la colonia

El conjunto de las leyes que estuvo vigente en América colonial se denomina Derecho Indiano, es decir las leyes dictadas para el gobierno de las Indias desde el siglo XVI hasta el siglo XIX.

La legislación española aplicada en las colonias americanas, sufría una fuerte influencia de las leyes medievales, pues las penas aplicadas eran las de confiscación de bienes, tormento, mutilación y la de muerte por cosas nimias, así como la ingerencia que tomó la Iglesia por medio de la Inquisición. (Bonifaz, 1956:347).

La sustanciación de las causas, la aplicación de las penas dependía de los delitos contra las personas: homicidios, heridas, injurias; o contra la propiedad: hurtos, robos, abigeatos y daños; de carácter sexual: adulterios, seducciones, vacilaciones, raptos y sodomia y en último lugar, las de carácter político como: sediciones, etc. (Bonifaz: 347).

Las sanciones variaban de acuerdo a la condición social y económica de las personas, ya que aún en las Leyes Indias estaban instituidas las diferencias y el rigor de la justicia se ejecutaba con el más débil; o en el de más bajo nivel; así, cuando se determinaba la sanción, por ejemplo, para el delito de violación la ley decía: "si el hombre es honrado, pierde la mitad de sus bienes, si es vil recibe azotes y destierro, si es siervo muere por fuego". (Paredes, 1991: 280)

La pena de muerte se ejecutaba por degollación, garrote, horca, la picota y el rollo. La más frecuente era la pena del garrote, es decir pena de muerte ejecutada por medio de una ligadura fuerte, presión del collar alrededor del cuello del ajusticiado, con el siniestro resultado del aplastamiento de la región cervical; es la compresión

que se hace en las ligaduras, retorciendo la cuerda con un palo. Se hizo la diferencia entre el garrote noble y vil para significar la pena impuesta a cierto tipo de reo, según la estratificación social existente. El garrote noble debía guardar relación con el condenado a quien llevaban en caballería mayor, ensillada y con gualdrapa negra; el denominado vil era conducido en caballería menor o arrastrado, según la sentencia dictada. El primero de ellos sería decapitado y el segundo ahorcado. (Paredes, 1991:280).

Miguel Bonifaz afirma también que aún la forma de dar muerte variaba por la raza: la horca estaba generalmente destinada a los negros y el garrote por ser menos infamante, a los blancos. (Ibid.)

Así, la criolla potosina del siglo XVII, Magdalena Téllez, por el delito de asesinato de su esposo junto con sus dos esclavas negras, fué condenada a pena de muerte y ejecutada en Chuquisaca. La escena de ejecución la describen de modo, que ella y su esclava “subieron al patíbulo y sucumbieron con el ajustamiento del collar de hierro en sus gargantas”. Otra esclava que también participaba en el crimen, estaba embarazada, al dar a luz a la criatura, fué ahorcada, pues esta pena correspondía a ella según su posición social. (Querejazu Calvo, 1990:263)

La historia nos muestra las escenas terribles del gran teatro punitivo de la colonia. Los más clásicos, los más crueles, los más sangrientos espectáculos punitivos representan la muerte de los líderes de la sublevación indígena de 1780-1782.

Francisco Tadeo Diez de Medina en su diario anotaba:

“A Bartolina Sisa, mujer del feroz Julián Apaza o Tupac Catari, se la condena en pena ordinaria de suplicio y que sacada del cuartel a la plaza mayor por su circunferencia, atada a la cola de un caballo con una soga de esparto al cuello, una coraza (cucurucho que se ponía por afrenta en la cabeza de los reos) de cuero y plumas y una aspa afianzada sobre un bastón de palo, en la mano, y a la voz deregonero que publique sus delitos sea conducida a la horca y se ponga pendiente de ella, hasta que naturalmente muera y después se claven su cabeza y manos en picotas con el rótulo correspondiente y se fijen para el público escarmiento, en los lugares de Cruz Pata, alto de San Pedro y Pampajasi, donde estaba acampada y presidía sus juntas sediciosas y, hecho, sucesivamente, después de días, se conduzca la cabeza a los pueblos de Ayoayo y Sapaqui, de su domicilio y origen, en la

provincia de Sicasica, con la orden para que se queme después de tiempo y se arrojen las cenizas al aire donde se estime convenir”. (Del Valle de Siles, 1990: 257) Así mismo con mucha crueldad se ejecutó al líder de la sublevación, Tupac Catari, que “fué sacado de la prisión arrastrado de la cola de un caballo, con soga de esparto al cuello y conducido a la plaza pública donde se le había de despedazar por cuatro caballos y que después de muerto se condujese la cabeza a la ciudad de La Paz y se tuviese en la horca por tres días y luego se colocase en el alto que llaman de Quilliquilli, para público escarmiento. Que el brazo derecho se remitiese al pueblo de Achacachi, el izquierdo al de Sicasica, la pierna derecha al de Caquiaviri y la izquierda al de Chulumani, para que se fijasen en los parajes más públicos. El tronco del cuerpo, que se mantuviese en la horca y después se redujese en cenizas y se aventase”. (Ibid: 322).

Aquí la muerte-suplicio era una especie de arte para retener la vida en dolor, subdividiéndola en mil muertes, pues sobre la horca, la hoguera y la rueda se agonizaba durante largo tiempo. (Foucault, 1985: 39).

El espectáculo punitivo durante la ejecución de la pena de muerte tenía como objetivo hacer sufrir lo más posible al reo, a través de las torturas físicas, que acompañaban a la ejecución, la vergüenza a la que el reo era sometido, la forma cruel de la propia ejecución y el terror que en el sujeto inspiraba lo que vendría después. La duración de la ejecución y su crueldad dependía de la gravedad del crimen cometido, de la persona del delincuente y la categoría de sus víctimas.

Otra meta de aquel teatro punitivo fue la de asustar, deprimir a los espectadores, que observaran el “gran espectáculo”. Así, a los líderes de la sublevación indígena se les ejecutó “a presencia de un crecido número de indios que quedaron asombrados de aquel castigo aplicado a un indio que tanto habían respetado y que había tenido particular habilidad para reducirlos a sus malignidades”. (Del Valle de Siles, 1990:322)

Otras penas menores fueron las de las mutilaciones, cortar la lengua, arrancar los dientes, sacar las orejas (o desorejar), marcar la cara, el desollamiento y la de azotes. Entre las mutilaciones se cuenta la amputación de la mano, el dedo del pie (dedo cortado) que se hizo muy célebre y afrentoso y por último la del presidio, obras públicas y las pecuniarias (Bonifaz, 1956: 348).

Penas contra la integridad corporal tenían como objetivo causar el sufrimiento físico del delincuente e impresionar al público, como consecuencia del sufrimiento público.

Para la ejecución de estas penas menores se utilizaba diferentes instrumentos como cadena collera, cepo, correa, grillos. Las penas como mutilaciones y marcas, más que penas propiamente dichas, servían como medio de identificación de los criminales, por ejemplo para detener la reincidencia.

Muchas de las penas sobrevivieron hasta principios del siglo XIX, mientras que en otros países de Europa habían sucedido importantes cambios en toda la economía del castigo. Era época de grandes “escándalos” para la justicia tradicional, época de los innumerables proyectos de reforma; nueva teoría de la ley y del delito, nueva justificación moral o política del derecho de castigar, redacción de los códigos “modernos” Rusia, 1769; Prusia, 1780, Pensilvania y Toscana, 1786, Austria, 1788; Francia, 1791, año IV, 1808 y 1810. Por lo que toca a justicia penal, una nueva era. (Foucault, 1985: 15).

Los más importantes cambios en el ámbito del derecho penal fueron la desaparición de los suplicios, las transformaciones de las instituciones y de los códigos generales. Se definió también el carácter correctivo de la pena, suavizando el suplicio hasta su definitiva desaparición.

Los más célebres penalistas, como Ferri y Garófalo, insistieron en la necesidad de tomar en cuenta no sólo el delito, sino al delincuente y su peligrosidad. El delito cometido era importante sobre todo sin tomar en cuenta la capacidad de elegir que tiene el criminal.

Esto elevó a que posteriormente se distinguiera entre pena -que miraba sobre todo al pasado- y medida de seguridad -que miraba sobre todo al futuro-, tomando en cuenta los dos aspectos. (Cajfas, 1990: 9).

La individualización de la pena es también un avance de la ciencia penal, pues al juzgar el caso, había que tener una especial consideración con el delincuente, tomando en cuenta su personalidad.

Por otro lado, desaparece el espectáculo punitivo. El ceremonial de la pena se queda en el pasado. La restauración pública en Francia fué abolida por primera vez en 1791, y después, nuevamente en 1830 tras de un breve restablecimiento; la picota se suprime en 1789, y en Inglaterra en 1837. (Foucault, 1985:67)

1.2. Las cárceles coloniales

Las cárceles como sistemas punitivos eran muy frecuentes durante la colonia. El libro de las Recopilaciones de las leyes de Indias, en su Título VI, trata de las cárceles y carceleros. Así, las leyes disponen que en cada ciudad, villa y lugar se hagan cárceles; que en ellas haya aposentos apartados para mujeres; que exista en ellas una capilla y que ésta sea decente; que los alcaldes y carceleros den fianzas. La Ley XV dispone que la carcelería sea conforme a la calidad de las personas y delitos, ya que dice: si se mandare prender a algun Regidor o caballero o persona honrada, guardando las leyes, los hagan poner en las cárceles públicas o casas de alguaciles y no en las galerías donde los hubiese. (Paredes, 1991:83).

Es decir, que los recintos penitenciarios también eran sometidos a la idea de la estratificación social.

Aparte de las cárceles públicas, que tenían muy poca seguridad, existían los recintos carcelarios privados, como los obrajes, las panaderías, las minas, las haciendas de coca, los conventos, las cárceles en casas particulares.

Los obrajes servían como recinto carcelario casi exclusivamente para penar a los indígenas, cumpliendo diversas condenas. Las panaderías eran recintos carcelarios para los sentenciados a cumplir una condena no sólo para los indígenas, sino para reos por deudas y otros delitos (por ejemplo, los esclavos fugitivos).

En el trabajo de las minas el presidio del Socavón en Potosí era el lugar donde se remitía a los reos con el espíritu de "atreimiento y cuidado" desde varios puntos de la Audiencia de Charcas. Eran asegurados en la noche con grillos, además de la cadena en su collera. (Ibid:240)

En el siglo XVIII había otra forma más de encarcelamiento: las haciendas de cocales. Uno de esos lugares fué el Presidio de Chuquioma en las haciendas

cocaleras de Mizque “para la sujeción de tanto vagabundo”, que atentaba contra la tranquilidad del lugar. (Ibid:243)

Otro tipo de reclusión carcelaria en conventos y monasterios tuvo la finalidad de servir como “reclusión para clérigos que hubieran violado una norma eclesiástica o para castigar a los herejes. La pena debía cumplirse en la soledad de una celda y con la obligación de guardar silencio. Esta conducta disciplinaria tuvo su origen en la organización conventual de sus miembros. Habían casos en que algunos señores hacían justicia por sus propias manos y tenían verdaderas cárceles en sus casas. Por lo tanto, la cárcel en España y en América, tenía el carácter tanto público, como privado. El régimen penitenciario en la cárcel pública era menos riguroso, que en los recintos privados, porque ahí entre otras cosas, no tenían obligación de trabajar. Pues, al igual que en Francia y otros países de Europa, los trabajos se hacían con grillos y otros instrumentos de tortura.

En la cárcel pública las condiciones eran más soportables, no se torturaba a los presos, sobre todo aquellos de alta posición social, porque estaba determinado que los españoles de cierto rango y los caciques no debían ser enviados a las cárceles privadas. En muchos casos los presos de las cárceles privadas pedían ser trasladados a las cárceles públicas. (Ibid)

Además la seguridad de las cárceles públicas eran precarias, porque eran muy frecuentes las fugas de los presos.

1.3 Evolución del código Penal después de la independencia

El código vigente en Bolivia en el siglo XIX, fué promulgado en 6 de noviembre de 1834, el anterior a éste, promulgado juntamente con los demás códigos de la nueva República por Andres de Santa Cruz, el 2 de abril 1831.

Según Medrano Ossio (1960:30) éste Código boliviano no era sino, con ligeras adaptaciones o modificaciones, el mismo que apareció en España el año 1822. Por lo tanto, los antecedentes doctrinales son los mismos que sirvieron para el código español aludido o sea las antiguas leyes Españolas de las Partidas, los fueros, el código francés de 1810, el Derecho Romano, algo del germano.

Barragán en un estudio reciente señala, que los Códigos bolivianos fueron copiados de los napoleónicos, comentando este hecho como una paradoja de la modernidad latinoamericana y boliviana (ya que el fenómeno se encuentra en los códigos de otras naciones también). Pues, hay coexistencia de formas constitucionales, legales y políticas modernas con una sociedad no moderna, estamental y tradicional. Es así, que la adopción de la política moderna y democrática en Bolivia fue importada y no creada. (Barragán, 1995:4)

El sistema de penalidad admitida por la nueva ley de 1810 en Francia, que ha pasado al código penal boliviano, era el encarcelamiento bajo todas sus formas, casi todo el campo de castigos posibles. Las cuatro penas principales: los trabajos forzados: una forma de encarcelamiento, el presidio: prisión al aire libre. La detención, la reclusión, la prisión son los nombres distintos de un mismo castigo. Y este encarcelamiento, consistía en establecer el sistema carcelario centralizado, desde las cárceles de policía municipal, hasta las penitenciarías. (Foucault, 1985:36).

De igual modo, el derecho penal boliviano estaba orientado por las doctrinas del demoliberalismo francés, especialmente en lo que se refiere a la aplicación de las sanciones.

La corriente doctrinal que adopta pertenecería por ello a las llamadas mixtas en la clasificación de las doctrinas penales porque a pesar de no introducirse abiertamente por considerar la calidad de las penas, impone las sanciones con un cierto criterio de justicia y también con el de prevención. (Medrano Ossio, 1960:28).

Sin embargo, el sistema penal boliviano al adoptar algunas doctrinas punitivas del código francés, solamente a fines del siglo XIX, va a tratar de adoptar también el modelo francés del sistema penitenciario.

En cuanto a su contenido, las leyes penales consideran con criterio clásico, la estructura jurídica del delito. La consideración objetiva del sujeto activo concuerda con este criterio; la sanción se aplica como un verdadero castigo por la infracción cometida y con una razón suficiente anterior; la pena es intimidante y retributiva. (Medrano Ossio, 1960:30).

El código español de 1822 que influyó también significativamente en el boliviano, trataba de dar un sentido más humano al derecho en general, tenía influencia

decisiva de las dos inmortales obras "De los delitos y de las penas" de Beccaria (1764) y el libro de John Howard "State of prisons". La primera obra citada criticaba en forma valiente y enérgica las instituciones penales vigentes en aquella época y señalaba los nuevos rumbos. Fue llamada por Voltaire "Código de la Humanidad" y tuvo la virtud de revolucionar totalmente el Derecho Penal de fines del siglo XVIII, trazando en definitiva los nuevos rumbos del Derecho actual. (Cajfas, 1990:43).

La segunda de Howard, constituyó una acusación por la inhumana actividad carcelaria que sumió al preso en la más penosa situación por los malos tratos y la crueldad con que se trataba de reprimir el delito. Las cárceles europeas habían comenzado a implantar un nuevo tratamiento carcelario dándole a la pena privativa de la libertad una sistemática prevención y una finalidad ya definida.

Simultáneamente se produjo la gran revolución liberal y el reconocimiento de los derechos del hombre. A este período pertenece el Código español de 1822 y por lo tanto el boliviano de 1834.

Sin embargo, analizando las reformas políticas de este período en Bolivia, Barragán señala la imposibilidad de imponer estructuras modernas a sociedades tradicionalmente poderosas. Esta observación puede ser aplicada para el nuevo código penal, que a pesar de los cambios notorios, todavía contenía muchos elementos del antiguo código penal colonial. (Barragán, 1995:5).

Paradójicamente, este código penal boliviano casi sin cambios fue aplicado hasta la segunda mitad del siglo XX, conservando anacrónicas consideraciones sobre el delito y la sanción. El código penal era importado de otras realidades político-sociales, por ello, una gran parte de éste código, no se ha aplicado jamás.

Barragán, apoyándose en los estudios de Demelas y Guerra, pioneros en el análisis de las representaciones y transformaciones políticas, analiza los "cuerpos jurídicos modernos". En su investigación ella plantea, que bajo un lenguaje aparentemente moderno, las élites estructuraron una sociedad "no moderna" que no solo fue una mera continuidad colonial, sino una refuncionalización de los estamentos y castas, que si bien no se expresaron de manera explícita estuvieron presentes de manera subyacente. (Barragán, 1995:4).

Por otro lado, la autora muestra la legislación del siglo XIX, como expresión lógica del modelo social, cultural y político y no como simple reflejo ideológico de la infraestructura, al ser un poder que normativizó, delimitó lo permitido y lo prohibido, calificó y categorizó a sus componentes y legitimizó el propio ejercicio del poder. (Ibid)

A raíz de todo esto, el Código Penal, desde 1834 a lo largo del siglo XIX no ha experimentado ninguna reforma sustancial, mucho menos radical o integral, sino unas cuantas reformas parciales que en sí, no han cambiado ni reformado nada. Es decir, como modelo social no ha tenido cambios radicales, tampoco evolucionó la cuestión judicial.

La construcción del estado boliviano a fines del siglo XIX y principios del XX, trajo consigo algunos cambios importantes en la materia penal. Recién al principio del siglo fue derogado el Art. 25 de la Constitución Política del Estado, que dice: “No existen la pena de infamia y la muerte civil”. (Siles, 1910:70). En efecto, infamar al delincuente era relegarlo a la última escala social cuando existía una marcada diferencia o división de clases sociales. En cuanto a la privación de derechos civiles y políticos, también se encontraba abolida, ya que la muerte civil consistía en la absoluta privación de los derechos civiles.

1.4 Aplicación de la penas

Desde los principios de la República se ha planteado un nuevo tratamiento para la ejecución de las penas. En su discurso sobre los Códigos, el Mariscal Santa Cruz afirma: “El Código Penal abraza una clasificación completa de los delitos y culpas, en todos sus géneros y especies. Ningún acto contrario a la sociedad queda impune...Las sanciones...son la cuarta parte de las penas, con que la Legislación de los pueblos más liberales de Europa y América castiga unos mismos delitos. El hecho para prevenir los crímenes más bien que para castigarlos; y muy pocos de ellos merecen la Pena Capital que se ha prodigado en otros Códigos con agravio de la razón y de la Humanidad”. (Código Penal, 1931)

Aquí, Sucre sigue los proyectos de legisladores y teóricos europeos, que exigen procedimientos para singularizar la pena: en su duración, su índole, su intensidad, la manera como se desarrollaban. El castigo tenía que ser ajustado al carácter

individual. De esta forma podemos ver que el Código Penal Boliviano utiliza el mismo esquema para determinar las circunstancias agravantes o las que disminuyen el delito.

Por ejemplo, junto con detalles agravantes del crimen, como el mayor prejuicio, desorden, utilización de armas, sedición, tumulto, mayor publicidad, figuran los conceptos de la individualidad del delincuente, condiciones del delito, etc. El hecho que el culpable tenga la mayor instrucción o dignidad y sus mayores obligaciones para la sociedad, la mayor malicia, premeditación a sangre fría, el mayor número de personas que concurren al delito, la superioridad del reo con respecto a otro a quien dio órdenes, consejos o instrucciones podían considerarse como las circunstancias agravantes. (Siles, 1910:40).

Así mismo, se tomaba en cuenta las circunstancias que disminuían el grado del delito, como la menor edad del delincuente, su falta de talento o de instrucción, la indigencia, el amor, la amistad, la gratitud, la ligereza o el arrebató de una pasión que haya influido en el delito, en caso si era el primer delito. (Ibid:45).

En las leyes sobre la conmutación de la pena de muerte, promulgadas a raíz de la Ley del 3 de noviembre de 1840, se toman en cuenta aspectos como: si durante la prisión el reo ha observado buena conducta, no ha intentó fugar, si tiene varios hijos menores y no había nadie quien los sostenga, si era excombatiente de la campaña del Pacífico, si se presentó voluntariamente delante de las autoridades, si pertenecía al sexo débil (sin embargo, en las leyes se indicaba que esto no debía ser pretexto para la conmutación de la pena) y la poca instrucción.

El Art. 28 del Código Penal boliviano, redactado por Hernando Siles en 1910 establecía las siguientes penas corporales: la de muerte, la de presidio, extrañamiento perpetuo o temporal del territorio de Bolivia, la de obras públicas, la de reclusión en una casa de trabajo, la de ver ejecutar una sentencia de muerte, la prisión en una fortaleza, la de confinamiento, destierro perpetuo en un pueblo o distrito determinado. (Ibid:70).

Es decir, que la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación -que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos- son realmente penas "físicas" a diferencia de la multa. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. (Foucault, 1985:18).

Las penas no corporales afectaban fundamentalmente a la condición jurídica, los derechos legales, honor y trabajo de los individuos, como la pena de infamia, abolida al principio del siglo XX; la inhabilitación y privación para ejercer empleo, profesión o cargo público, el arresto, etc.

La máxima pena corporal era la muerte a garrote.

La evolución de otras penas corporales se observa muy claramente en la historia con las penas de azotes y cepo. Esta pena muy bien conocida en la colonia, aún existía en el primer Código Penal Boliviano. Sin embargo, fue abolida según la resolución del 9 de enero de 1838, atendiendo la solicitud que las autoridades de Sicasica hicieron en orden al castigo de indígenas, a las leyes vigentes.

La resolución del 9 de junio del 1866 abroga el decreto dictatorial de 1859, no publicado en el Anuario de ese año, que permitía la pena de azotes, pues el referido decreto jamás fue promulgado y sólo circuló clandestinamente en determinados puntos.

Sin embargo, parece que esta pena se utilizaba de todos modos, ya que el artículo 17 de la Ley del 24 de noviembre de 1883, acuerda medidas de protección a los indígenas del Beni. Otra vez se prohíbe la pena de azotes, que no se aplican a los delitos y culpas, otras penas designadas por el Código Penal.

En el decreto del 25 de febrero de 1897, en el reglamento de la ley sobre enganche de peones en el Nor oeste, se prohíbe la pena de azotes y cepo en las barracas. (Siles, 1910:70-71).

1.5 La pena de muerte

La pena de muerte fue considerada como uno de los castigos más característicos dentro del Derecho Penal, era utilizada muy frecuentemente en la colonia. En el siglo XIX, la pena de muerte disminuyó considerablemente no sólo en cuanto a los delitos en que se aplicaba, sino a los casos en que efectivamente se ejecutó. Dejó de ser la pena preferida para los delitos graves, que recibían sobre todo penas contra la libertad.

Como característica del siglo XIX, desaparecieron las torturas que antes acompañaban usualmente a la pena de muerte, señalando, que la ejecución de la

pena de muerte sucedería “sin otra mortificación previa de su persona”, tratando de eliminar la tortura física. (Código Penal, 1834).

El Código Penal boliviano a tiempo de su promulgación, sancionaba con la pena capital todos los delitos de mayor gravedad, muy especialmente los que iban contra la seguridad interna o externa del Estado, los delitos de sangre y otros.

Sin embargo, el espectáculo punitivo durante la ejecución de la pena de muerte estaba presente en la legislación boliviana aún en el siglo XX. La misma ley aseguraba “la presencia de muchos espectadores durante la ejecución de la pena de muerte, debiendo ser la ejecución pública fuera de la población, pero en sitio inmediato a ella y proporcionado para muchos espectadores”. (Siles, 1910:110).

Si el sentenciado había recibido la pena de muerte, debía llevar además “descubierta la cabeza” y ser conducido en un jumento. Todo el lenguaje simbólico marcaba por tanto a los sentenciados de tal manera que cualquier persona podía leer la causa de la condena. Si el reo llevaba las manos atadas en la espalda, la cabeza descubierta con cabellos y una soga en el cuello, era un traidor; pero si tenía además una túnica blanca y una soga en el cuello era un asesino; y si tenía un gorro negro era sacerdote no degradado. (Código Penal; 1834).

Con esto se trataba de intimidar; se tenía el falso concepto del poder intimidante de la pena capital y no se tenía en cuenta que en realidad el efecto era más repugnante e inmoral, pues en lugar de reprimir la delincuencia estimulaba los instintos sanguinarios del espectador con semejantes escenas de barbarie y crueldad.

Una de las sanciones fue la de ver la ejecución de la sentencia de muerte; el condenado a esta medida tenía que ser conducido tras del reo principal, permaneciendo al pie del cadalso mientras duraba la ejecución. (Siles, 1910:119).

El gran espectáculo para toda la población era el día de la ejecución porque el reo era conducido desde la cárcel al suplicio en su vestido ordinario, con grillos y los ojos vendados.

Desde la salida del reo de la cárcel hasta su muerte, en las calles de tránsito se exigía el mayor orden y silencio que no podían ser interrumpidos sino por oraciones del reo y de los sacerdotes, pues era estrictamente prohibido interrumpir el silencio que precedía a la muerte.

Después de la ejecución, el cadáver del reo se quedaba expuesto al público en el mismo sitio, hasta la puesta del sol y recién después podía ser sepultado sin pompa por sus parientes y amigos, a quienes lo entregaban por disposición de las autoridades. La ley era muy exigente sobre todo a los parricidas y traidores, pues sus cadáveres se enterraban en el campo fuera de los cementerios públicos, sin pompa, ni señal que denotara el sepulcro.

Posteriormente, el sistema penal boliviano, que todavía no se atreve a abolir la pena de muerte, trata de eliminar algunos aspectos del gran teatro punitivo.¹

Un verdadero atavismo del proceso de juicio relacionado con la pena de muerte fue la aplicación de la suerte en los casos, cuando habían varios participantes del crimen, porque en estos casos "entrarán en suerte todos los condenados a sentencia; a quienes no tocará la suerte serán condenados a 10 años de presidio". (Siles: 1910,113).

Terminando con el breve análisis teórico del Código Penal Boliviano, trataremos de analizar como estas leyes eran aplicadas en la práctica cotidiana.

Desde el tiempo de la proclamación de la república hasta los años ochenta, cerca de una veintena de personajes se sucedieron violentamente en el poder. Los regímenes caudillistas en Bolivia lograron alcanzar el poder político y militar, pero detrás de la existencia oficial de una inestable forma republicana de gobierno se encontraba una realidad cargada de permanentes conflictos. Con un aparato estatal débil y con ciertos márgenes de autonomía, cada nuevo caudillo se rodeaba de una corte administrativa, acaparando un poder social de tipo despótico.²

1 Ley de 31 de diciembre de 1940, reforma el Art.51 del Código Penal sobre ejecución de la pena capital eliminando toda solemnidad: "La pena de muerte consistirá en el fusilamiento del reo. La ejecución se realizará antes de la salida del sol, dentro de la cárcel en que haya guardado prisión el reo, y no concurrán al acto, fuera del sacerdote que asistirá al ajusticiado, sino los funcionarios estrictamente necesarios para la realización y cumplimiento de la pena" (Medrano Ossio, 1960: 35).

2 El periódico "El Artesano honrado" escribía: "En los funestos tiempos de Melgarejo y Daza... no se veía ni se oía más que el constante ruido de los fusiles de la soldadesca acentada en los cuarteles... la policía gobernista, patrullaba, buscando la conspiración y si por desgracia tropesaba con alguno de la guardia, se le interrogaba y terminaba por aplicarle una lluvia de palos y ultrajes y cerrarlo en calabozo. Si era presentado al déspota, se le brincaba como tigre feroz, acribillando a golpes ultrajes, maltratos de todo linaje hasta dejarlo exámine. Después se le conducía al cuartel a pie de un centinela con la cara vuelta a la pared ... unas veces salía para ser fusilado y otras al destierro. Iluminado y abatido el poder judicial no había garantías". (La Paz, 25 de noviembre de 1887).

Es así, que tras de la independencia se abrió un largo período de indefinición y de pugna entre élites regionales, bautizado como “anarquía”, donde cada una de ellas se alternaba sucesivamente en el poder gracias a efímeras alianzas con grupos militares provenientes de los regimientos mestizos y las castas, cuando estas últimas, lo que no era frecuente, accedían a compartirlo.

Cada acto, código y discurso de las burocracias militares y civiles reprodujeron rasgos de personalismo, nepotismo y arbitrariedad en el ejercicio del cargo. El crecimiento de las fuerzas públicas (ejército, gendarmería y guardia nacional) y de los servicios públicos desde 1834 confirió a los numerosos regímenes caudillistas que se sucedieron hasta 1880, un poder dócil. (Irorosqui, 1995:20).

Hasta la primera mitad del siglo XIX, ninguna fuerza podía retener el poder el tiempo suficiente como para promulgar su hegemonía sobre el resto, dejando al país bajo un constante velo de indefinición. (Rodríguez Ostría, 1993:66).

Entre los métodos útiles para esta nueva casta de caudillos, podemos mencionar también el desarrollo del sistema punitivo, heredado y transformado de la colonia.

A este período pertenece el Código Penal, ya mencionado detalladamente, las leyes, que fomentan la pena de muerte y otros delitos contra la seguridad del estado. Los caudillos bolivianos con mucha frecuencia utilizaban las leyes aprobadas por ellos mismos contra sus enemigos políticos. La historia y la memoria del pueblo ha conservado las escenas de las venganzas bajo la tutela de la ley.

Así fue ejecutado el coronel Manuel Laguna, quien atentó contra Belzu :

“con el escalofriante ritual prescrito por el Código Penal, se condujo al reo cargado de grillos, mientras repercutía en el medroso silencio del camino que recorría el condenado, el fatídico redoblar del tambor...” (Alcazar, 1957:42)

Para castigar a los partidarios de Belzu, Linares ordenó el severo proceso para establecer la culpabilidad de los comprometidos en el motín. Un Consejo de Guerra integrado por siete militares prestigiosos y un fiscal, debía juzgar a los sediciosos. Este tribunal condenó a la pena capital a 17 personas, la sentencia recayó en el fraile

franciscano Juan Manuel Pórcel, el sargento mayor José María Blanco, el teniente primero Rafael Clinger, los sargentos Félix Salvatierra, Eustaquio Cabrero y el comandante Manuel Pacheco. Todos, decía la sentencia:

“serán puestos a disposición del comandante General para que sean pasados por las armas en la forma ordinaria, a horas diez de la mañana, en el mismo lugar donde se perpetró el delito”... A las mujeres les conmutaba la pena por años de reclusión. (Ibid:69)

Moisés Alcázar, conocedor de las “páginas sangrientas” de la historia boliviana, ha dejado las descripciones coloridas del gran espectáculo punitivo, que acompañaba las sentencias de la pena de muerte. Por ejemplo, la escena de fusilamiento del padre Pórcel aparece con todos los símbolos, que acompañan a la “gran fiesta de muerte”: los sentenciados con los ojos vendados, con gruesas cadenas, cubiertos con el burdo capote de los soldados, la plaza llena de “gentío eternamente curioso”. Aquí también están los atributos que son imprescindibles en el espectáculo: clarín, que anuncia llegada de los reos, llanto del tambor, relámpago de la espada del oficial, que como director de una orquesta empieza el acto.

Por lo general, los condenados por los crímenes políticos eran ejecutados con las formalidades del fusilamiento militar.

Según el Código de Procedimiento Militar, la autoridad militar superior tenía que designar el día, hora, y sitio, en que debía tener lugar la ejecución, disponiendo que todas las fuerzas existentes concurrieran a la plaza.

Se evitaba que el reo fuera conducido por las calles principales de la población, y cuando esto no era posible, lo conducían en un coche cerrado con la escolta. El reo vestido de uniforme y sin espada, siendo oficial, era conducido por piquete al lugar destinado para la ejecución. Con los ojos vendados, el condenado tenía que esperar la ejecución. (Código del Procedimiento Militar, Art. 344 y 348).³

Un detalle de este ritual punitivo tenían que ver con los espectadores, atraídos por el gran espectáculo: si el fusilado no hubiese muerto con la descarga, se le daba un tiro en el corazón. Las tropas desfilaban delante del cadáver, el cual era conducido inmediatamente al lugar de su entierro. (Ibid.)

3 Siles, 1910:110-111.

Posteriormente, cuando se votó la Constitución Política de 1878 que, con ligeras modificaciones, se puso en vigor el año 1880, mediante el art. 21, se hizo esta declaración: “queda abolida la pena de muerte, exceptuándose los únicos casos de castigarse con ella el asesinato, el parricidio y la traición de patria; se entendía por traición la complicidad con el enemigo durante el estado de guerra con el extranjero”. (Medrano Ossio, 1960:279)

El estado moderno boliviano, sin embargo necesitaba ir aún más lejos en la reforma del Código Penal, sobre todo en la materia de pena de muerte.

A principio de siglo el abogado boliviano Dr. Luis Paz en el tratado “Derecho Público Constitucional” expresa:

“La legislación boliviana ya ha dado ese primer paso. La Constitución Política del Estado... proclama solemnemente “queda abolida la pena de muerte”...La gran declaratoria está hecha por el legislador queda abolida la pena de muerte, pero quedan aún excepciones que desaparecerán con la civilización, cuando tengamos penitenciarías en las que se pueda castigar y expiar hasta los más atroces delitos, sin exterminar a los delincuentes”.⁴

Siguiendo con la cuestión de la pena de muerte, Jose M. Valda, Presidente de la Corte Suprema, al iniciar el año judicial de 1902 exclamaba:

“el Código Penal vigente que, con pequeñas diferencias, es el español de 1822, no guarda ya armonía con las adelantadas ideas del siglo y nuestras costumbres sociales que, a Dios gracias, no requieren en su extravío las penas draconianas que fulminan y que además, no previene otras delincuencias que la moderna civilización puede haber engendrado”. (Siles, 1910:73).

Se opinaba, que al igual que en las sociedades bárbaras, en las sociedades nuevas que se encuentran en la época de formación, como consideraron a la sociedad boliviana, debe reinar la ley de la vida y no de la muerte. (Ichauste, 1911:2).

4 Citado por Medrano Ossio, p. 302.

La prensa de principios de siglo también seguía la corriente en contra de la pena de muerte. Por ejemplo, “El Tiempo” llevaba las campañas: “con tesón y empeño... pero no se suprima la pena de muerte, que ni corrige, ni ejemplariza, y solo da elementos dañinos a la sociedad”.

El periódico comunicaba, que el congreso argentino abolió la pena de muerte “mereciendo el aplauso de la prensa y de todo el pueblo, como no podía menos que ser tratándose de una reforma inspirada no sólo en sentimientos humanitarios, sino en la moderna ciencia penal”.

Amargamente exclamaba:

“El ejemplo nos viene de fuera! es tiempo de que los legisladores de nuestro país cancelen de los códigos la pena de muerte, que no corrige, no ejemplariza, y no satisface ya a la vindicta pública.”

Muy importante la observación del periódico, que “la mayoría de los reos condenados a muerte son indígenas que obran bajo la influencia del alcohol o sedados por la ignorancia”.

Se apuntaba en la opinión pública, que “hay que ir contra la pena de muerte, por razones filosóficas, porque contra ella va la ciencia penal, porque el derecho a la vida no tiene restricciones, sólo se tiene que castigar a los criminales condenándoles a muchos años de prisión”⁵.

Sin embargo, la mayor parte de los penalistas no se atrevían a pensar en una definitiva abolición de la pena de muerte. Así, el Dr. Carlos Urquidí en su obra “La reforma constitucional en Bolivia” proponía abolir la pena de muerte, exceptuándose los únicos casos de castigarse con ella al asesino, al parricida, al homicida reincidente, al plagiario y al traidor a la patria”⁶.

5 “El Tiempo”, La Paz, 18 de septiembre de 1918.

6 Ver: Urquidí Carlos “La reforma constitucional en Bolivia”, Edit. Universo, La Paz, 1939, p.7.



Aymaras en tres filas - Feliciano Willka / el tercer Willka - Foto del Archivo Histórico de La Paz - UMSA

II. DEL GARROTE A LA CELDA: DESAROLLO DEL SISTEMA CARCELARIO

2.1 Transformaciónn hacia una sociedad

En los años 1860-70 se produjeron cambios importantes en la economfa boliviana, relacionados con la recuperación de la minerfa de la plata después de una larga crisis de la época de la independencia. Se introdujo nuevo capital y tecnología, mejoró el proceso de amalgamación y comenzó a mejorar la producción. Las mejoras tecnológicas y la introducción de maquinaria trajo consigo a "los hombres que llegaban con máquinas" en el último cuarto del siglo XIX. (Contreras, 1995:63).

La iniciativa prosperó, y a finales de siglo casi todas las minas, grandes y medianas, modificaron el proceso inmediato de producción. Eso, según Gustavo Rodríguez, produjo cambios de significación en la superficie y en el exterior de la mina, cuyo resultado final fue un mayor control de las empresas sobre el proceso de trabajo, un reordenamiento de la división del trabajo y una reducción relativa del trabajo menos calificado. Es decir, que desde mediados del siglo XIX comenzó a gestarse la transformación cultural capitalista de la minerfa boliviana. (Rodríguez, 1989:88-89).

Estos cambios en la minerfa boliviana coinciden con el proceso de centralización política. Es en este periodo, lleno de contradicciones sociales, cuando nace el estado moderno en Bolivia, pues existe una estrecha relación entre el auge minero exportador de fines del siglo XIX y la formación de aquel Estado.

Gustavo Rodríguez asegura, que la dinamización económica y los beneficios de la reinserción boliviana en la economfa del mundo ampliaron el margen de disponibilidad de las oligarquías nativas exportadoras que sólo podfan ganar autoridad y control "estatal" en la medida que suprimfan o reasignaban toda la gama de poderes regionales, étnicos y clasistas. (Rodríguez Ostría, 1993:13).

Esta fuerte tendencia hacia una consolidación estatal tenía como requisitos imprescindibles la centralización y concentración del poder regular e institucionalizado. (Rodríguez Ostría, 1993:70).

En este período formativo de 1880-1932, en el cual se consolida la economía exportadora minera, los intereses económicos tuvieron que completar otras ramas adicionales, por ejemplo, los medios de comunicación, necesarios para la conformación de un estado centralizado: mejoramiento de los locales de los correos, distribución de las oficinas, preocupación por el mejor servicio de correos en Santa Cruz, Beni, Apolo, etc., posteriormente, para facilitar el acceso de las regiones mineras al Pacífico se concluye el ferrocarril Guaqui-La Paz, Río Mulatos-Potosí, Oruro-Viacha, etc.

Para conocer mejor la situación en el país, salen las disposiciones para el desarrollo de la estadística nacional (Reglamento del 9 de julio de 1885). Por encargo del presidente de la República se nombra al Director General de Estadística. Los Prefectos serán responsables para la designación de dos o más ciudadanos notables que deben asociarse a cada Consejo Municipal y constituir las comisiones de estadística, remitiendo sus trabajos a la Oficina Central de Estadística. (Anuario de leyes, 1886:176).

Se establece la regla del servicio diplomático, se ordena la formación del cuadro sinóptico, “para saber el estado de la industria del país”. (Anuario de leyes, 1886:36).

Según la ley del 30 de diciembre de 1885 se reglamenta las sociedades anónimas, sale el reglamento de la sociedad de bomberos, se aprueba los estatutos de las sociedades mineras. (Ibid)

La policía como institución es realmente reorganizada, como un aparato del poder del estado que recién estaba constituyéndose. En la Circular de 16 de febrero de 1885 se ordenaba a la policía “cumplir y ejecutar la Constitución, las leyes, las órdenes de la Prefectura, aprehender a los que turbasen el orden, provocando rebelión, sedición, motín o tumulto; perseguir y aprehender a los delincuentes en todos los casos de robo y hurto, inquirir por la cosa sustraída; contener las riñas y peleas, que se suscitaren en público, “requiriendo en su caso el empleo de la fuerza armada”. La policía aparte de cumplir una función disciplinaria, perseguir a los criminales, se convierte en un instrumento de control político⁷.

7 Resolución de 4 de junio de 1885 trata del asunto de las sublevaciones indígenas a raíz de los desordenes y sublevaciones ocurridas en la Provincia de Ormasuyos: “la autoridad policíaca con el apoyo de la fuerza pública de su comando puede dirigir las intimaciones de ley a los rebeldes con sujeción al art. 199 del Código Penal; y si después de hechos los tres requerimientos de ley no ceden, se hará el uso de la fuerza de las armas hasta reducirlos y restablecer el orden” (Ver: Anuario de leyes: 1886)

Aparte del proceso de modernización y centralización, que acompaña a la formación de un estado, se aplica la disciplina, como un tipo de poder de Estado. La disciplina implica todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos. A través de la disciplina el estado trata de controlar lo más elemental del cuerpo social.

Rodríguez Ostría, analizando el proceso de la transformación de la minería boliviana, señala, que ésta fue relacionada con la imposición de una rigurosa disciplina, que “no solo se exaltó, sino también se reglamentó”, fiestas y diversiones fueron prohibidas o suprimidas. Se redactan los códigos, que tratan de “normalizar” la “indisciplina”, presente en la cultura minera, como: el sistema de fiestas, la Jornada de Trabajo, los Calendarios Agrícolas y el Complejo robo-kajcheo, y sobre todo el Código de Minería de 1871. (Rodríguez Ostría, 1989:89-90).

Este combate contra viejas tradiciones laborales se extendió a otras esferas de la sociedad. El autor sostiene, que la prensa nacional de fines de siglo reflejó este nuevo espíritu puritano que el liberalismo intentaba introducir en el compartimiento cotidiano de los bolivianos. Temas respecto al rol de la familia, la mujer, la moral, aparecieron en casi todos los periódicos. También surgieron nuevas instituciones destinadas a la vigilancia interna en las ciudades o a la sanción moral de los vagos y bebedores: la escuela. (Rodríguez Ostría, 1989:90).

La resolución del 5 de noviembre de 1885, trata de “las reformas necesarias en el régimen, dirección, inspección y disciplina de las escuelas primarias”, reglamenta el comportamiento “de las autoridades que deben intervenir en la dirección científica y en la disciplinaria de los establecimientos de enseñanza” (Anuario de leyes, 1886:178).

Otra circular del 19 de noviembre de 1885 trataba de la “grave y urgente necesidad de imprimir cuanto antes en la instrucción popular un nuevo y eficaz impulso” para que “los ciudadanos adquieran la noción de sus derechos y obligaciones como pueblo soberano”. (Anuario de leyes, 1886:287)

Para el gobierno de Pacheco, la instrucción primaria es una llave hacia un camino de progreso. Se tomaba como un ejemplo de los logros de la educación de Argentina:

“nuestra afortunada vecina de la Confederación de las Provincias de La Plata, esa transformación rápida y sorprendente de casi todos sus elementos sociales”.

Planteando las reformas, se suponía

“la incorporación efectiva de la raza indígena en la familia boliviana que ha mostrado hasta hoy pocas y aisladas tentativas de incorporación”. Por lo tanto, el estorbo para que el país pueda progresar se veía en el retraso de los indígenas. (Ibid)

Los cambios en la educación, haciendola más autoritaria está relacionada con la llegada a Bolivia a fin del siglo XIX de los jesuitas y salesianos, que se ocupan de la educación católica, capacitación de mano de obra a través de las Escuelas de Artes y Oficios en La Paz y Sucre.

En 1881 llegan los jesuitas a La Paz, en 1882 fundan el colegio San Calixto, contando con la colaboración de Mons. Calixto Clavijo, obispo de La Paz⁸.

Los salesianos establecen sus escuelas de artes y oficios en 1896 al mismo tiempo en las ciudades de La Paz y Sucre, organizando esos centros de capacitación profesional con la eficaz colaboración de los hermanos coadjutores, “especializados en las diversos artes y en los diversos oficios como carpinteros, escultores, talladores, mecánicos, herreros, sastres y zapateros, tipógrafos y encuadernadores”⁹.

8 Una nota paradójica apareció en el periódico “Debates”: “Un respetable caballero de esta ciudad, que por su carácter y alto puesto, que ocupa merece toda fé se nos ha aproximado a la imprenta y refiriéndose a un hecho salvaje cometido por los padres de la Compañía de Jesús, quienes torpes en su manera de castigar a los alumnos del colegio San Calixto, que habían puesto como a un nazareno y llenado de heridas y sangre a un niño con patadas y moficones como tienen de costumbre. Algo les queda del sistema inquisitorial a los reverendos hijos de Loyola. (“Debates”, La Paz, 6 de septiembre de 1899).

9 Los colegios de jesuitas tenían fama de tener una estricta disciplina. En el siglo XVIII en Europa ellos comienzan a definir la gran forma de distribución de los individuos en orden escolar; hileras de alumnos en la clase, los pasillos y los estudios, rango tributario a cada uno con motivo de cada tarea y cada prueba, rango, que obtiene de semana, de mes en mes, de año en año, alentamiento de los grupos de edad unos a continuación a otros; sucesión de materias enseñadas, de las cuestiones tratadas según un orden de dificultad creciente. La organización de espacio permitió sobrepasar el sistema tradicional (un alumno que trabaja unos minutos con el maestro, mientras el grupo confuso de los que esperan permanece ocioso y sin vigilancia). (Foucault, 1989:177).

Los salesianos vienen a Bolivia invitados por los gobiernos del Dr. Aniceto Arce y principalmente por el Dr. Mariano Baptista, para dedicarse a la educación y enseñanza de artes y oficios a los jóvenes trabajadores, formando mano de obra calificada en los rumbos señalados.

Entre las comunidades religiosas femeninas las primeras en llegar a Bolivia son las hijas de Santa Ana (1879), después lo hacen las Hijas de la Caridad (1883), la comunidad de los sagrados Corazones (1883), las religiosas del Buen Pastor (1891) y las Siervas de María (1899). Cumplían su trabajo en los centros hospitalarios, hospicios para ancianos y orfelinatos para niños pobres y abandonados, mientras que las de los Sagrados Corazones fundaron en La Paz un colegio destinado a la educación de las hijas de la clase dirigente, al igual que las de Santa Ana. (Valda Palma, 1995:170-171).

En la atención hospitalaria y de beneficencia acuden a los hospitales Landaeta y Loayza en La Paz (1879), Santa Bárbara en Sucre (1883), Viedma en Cochabamba (1882), Bracamonte en Potosí (1884) y municipal en Oruro y Tarija (1884). A su vez los centros de beneficencia San José en La Paz (1883), el hogar del Buen Pastor en La Paz (1892) y el Manicomio de Mujeres en Sucre (1899) recibieron también la benéfica contribución de las religiosas. (Ibid).

Es así, que las élites bolivianas a partir de los años 80, empezaron a introducir el orden y la disciplina necesarias como mediador en las relaciones entre los gobernantes y la sociedad. El auge económico, relacionado con el crecimiento de la producción minera, que demandó mayor mano de obra, sobre todo calificada, exigió la modalidad específica del poder disciplinario, desde la disciplina laboral hasta la escolar.

2.2 Establecimiento del sistema carcelarios republicano

El sistema carcelario de la República de Bolivia tiene su inicio en los primeros años de su existencia. En el año 1826 sale varias predisposiciones y leyes sobre la instalación de las cárceles¹⁰.

10 Ley de 24.09.1826 señalaba: "Cárcel pública-créase en cada capital de departamento"; Ley de 21.11.1824: "Cárcel pública-autoriza al gobierno organizar y reglamentar las cárceles"; Ley de 22.11.1826 "Cárcel pública- hasta que se construyan, los reos serán destinados a obras públicas".

Posteriormente, en el año 1855 las cárceles fueron creadas no solamente en cada capital de departamento, sino de provincia también¹¹.

El crecimiento de una economía capitalista exigió una tecnología fina de sometimiento, a través de los regímenes políticos, los aparatos de las instituciones diversas, como ya hemos visto en el capítulo anterior.

La mecánica del poder de élite exigía obediencia de reglas y obligaciones, la desobediencia era castigada. El proceso del castigo tenía que ser diferente de aquel de los tiempos de la anarquía de la primera mitad del siglo. A partir de los años 80 surge la idea de cómo se puede volver a los individuos dóciles y útiles, aplicando la institución-prisión, diseñado para los mismos fines en Europa y Norte América.¹²

Se pensó en la implantación de un sistema carcelario en el país, refaccionando las cárceles ya existentes y encarando la construcción de nuevos recintos carcelarios.¹³

Ya desde mucho tiempo atrás las autoridades y los representantes de la ciencia jurídica hablaban del estado insatisfactorio de las cárceles, donde:

“Encerrados toda clase de malhechores en un solo lugar y bajo un mismo techo, sin ninguna distinción de sexo, edad ni criminalidad y sin trabajos, las cárceles inseguras que tenemos y que se prestan fácilmente a la

11 Ley de 14.09.1855.

12 Foucault describe diferentes tipos de prisiones. Así, Auburn tenía un modelo monástico: la celda individual durante la noche, el trabajo y comidas en común, pero bajo la regla del silencio absoluto, no pudiendo hablar los detenidos más que a los guardianes, con su permiso y en voz baja. La prisión en Filadelfia tenía el aislamiento absoluto, donde el individuo se relaciona con su propia conciencia. En Cherry el trabajo en la prisión era como un elemento clave de la transformación penitenciaria.

13 Ver: Anuario de leyes. Cárcel de Tarija; se entregan 6000 Bs. asignados para su construcción (1884, p. 265). Se levanta un presupuesto para la construcción de una cárcel en Santa Cruz “por falta de un local que sirva de la cárcel en esta ciudad” (1885, p. 3). Cárcel de Sacaca “lamentable estado en que se encuentran los reos y detenidos de la cárcel de ese cantón, por el ruinoso edificio, que actualmente ocupan, de ordena su traslado a uno de los locales propios, pertenecientes al Estado” (1885, p. 70). Cárcel de Oruro “el estado ruinoso del edificio, en que se hallan los reos, ellos serán trasladados a otro local del estado, por falta de fondos, que no permite al gobierno atender la construcción de una nueva cárcel, ni reparaciones” (1885, p. 72). Cárcel de Charcas “se pague la cantidad asignada para la reconstrucción 1000 Bs. del presupuesto departamental de Potosí a la sub-prefectura de la prov. de Charcas (1885, p. 118). Cárcel de Trinidad: se pague el presupuesto para su construcción (1885, p. 211). Cárcel de Azero: se continúe su trabajo (p. 241). Cárcel de Potosí: “se trasladan provisionalmente a ella los reos rematados de la de Oruro por falta de un local apropiado para asilo de aquellos” (p. 259).

evasión , no son sino escuelas de mutua enseñanza del crimen, donde la perversidad progresa en extensión e intensidad, hasta el refinamiento. Este virus maligno, inoculado en el cuerpo social y fomentado por la vagancia y mal entretenimiento...es una amenaza contra la seguridad, la propiedad y las buenas costumbres.”¹⁴

La cárcel de La Paz, al igual que otras cárceles se encontraba en un estado pésimo. La orden de 2 de enero de 1885 se trataba “del estado deplorable en que se encuentra el local, que sirve de cárcel en esta ciudad y escuchando repetidos reclamos de la Corte Superior de este distrito”. (Anuario de leyes, 1886:2).

Por la causa del deterioro de la cárcel a fines del siglo XIX entró a la práctica la costumbre de alquilar el edificio de la cárcel.¹⁵

Estas casas alquiladas, que no eran adecuadas para las funciones específicas del recinto carcelario, carecían de las elementales medidas de seguridad. Así, el juicio criminal seguido contra Facundo Condori, cómplice por el delito de homicidio de Lucas Quispe, nos rebela, que el homicidio ha sucedido como la consecuencia de la inseguridad del local donde se encontraba la cárcel provisional.

Según las normas establecidas, el castigo para los reos, culpables en el homicidio consistía en el de poner los grilletes. Pero ahora las autoridades declaraban que existía un solo grillete, mientras que necesitaban por lo menos unos cuatro.

Se mandó la carta al Consejo municipal para pedir el refuerzo para los medios de seguridad.

Sin embargo, los municipios, que ya hace tiempo expresaban la tendencia de librarse de cualquier responsabilidad de la cárcel, respondían, “que no es la atribución de la Junta municipal, los medios de la seguridad que se emplean con los reos, que sus deberes se reducen al socorro diario, salubridad del edificio, moralidad y buen tratamiento por parte de los alcaldes.

14 Discurso de apertura del año judicial de 1864 de Andrés M. Torrico, n. 200. Ver en: (Siles, 1910: 72-73)

15 Resolución Suprema de 8 de abril de 1890, sobre la aprobación del contrato entre la Prefectura del Departamento con la Señora María G. v. de Borda. (Ver: Anuario de leyes, 1990, 131).

El poder público (Prefecto del Departamento) es el encargado del cumplimiento de las leyes”. Así que de los fondos de la Prefectura al fin se compraron “los cuatro grilletes con sus chabetas y abridores, cada grillete de ocho bolivianos”.¹⁶

La construcción de la penitenciaría de La Paz estaba pensada como un Panóptico Nacional, que junto con las cárceles departamentales tenía que convertirse en un sistema carcelario nacional, que “reemplace a los actuales, que no son otra cosa que focos de vicio y corrupción”

Pero la obra tenía bastantes dificultades económicas, por falta de fondos asignados, la construcción se alargó por varios años.

“Entre tanto, el estado ruinoso y la inseguridad del local que hoy sirve de cárcel pública, hacen urgentísima la necesidad de que se termine cuanto antes siquiera la sección carcelaria de aquella importante obra. El presidente de la República ha expresado su preocupación, que todos los esfuerzos de este cuerpo directivo y todos los fondos destinados a la obra se concentraran al trabajo de la expresada sección carcelaria, a fin de que su conclusión se realice en el más breve plazo. Para la economía de los gastos se proponía utilizar en esta parte del edificio en sus dos pisos, puertas de madera, que se trabajarían en menos tiempo y con mucho menos costo, que las de hierro”. (Anuario de leyes, 1891:110).

La construcción de la cárcel carecía de los recursos financieros y humanos. Al respecto de los fondos, se lamentaba la penosa situación del tesoro y el deseo de gobierno de proveerlos para que el trabajo no demore por este motivo.

Al final, se anunció el traslado de los presos a la nueva cárcel el 16 de abril del año 1891, felicitando al Señor Presidente de la Junta directiva de la cárcel “mediante la patriótica cooperación de la junta encargada de dirigir la obra de la cárcel y todas las autoridades que han hecho parte de ella, al punto que en esta fecha se encuentra completamente terminada y en estado de entregarse al servicio de una de sus principales secciones”. (Anuario de leyes, 1892:83).

El problema de la construcción de la cárcel seguía preocupando al gobierno nacional, porque la Ley de 11 de noviembre de 1892 establecía que el impuesto

16 ALP/Prefectura, C.T.P., 1886-1887, 20.

adicional sobre la coca avaluado en la cantidad fija de 40 mil Bs, se destine exclusivamente para la obra de la penitenciaría. Una vez terminada la obra, se aplicaron los mismos 40 mil Bs. para la construcción de la catedral. (Anuario, 1893:252).¹⁷

Debido a este apoyo financiero por parte del Estado, en el año 1895 se terminó las dos secciones de la parte penitenciaria. Sin embargo, recién en marzo de 1897 se entregó por completo el edificio de la Cárcel pública de la La Paz. Es así, que la construcción del modelo de la época duró más de diez años y costó la suma de 323.862 Bs.¹⁸

2.3 El aparato de la Prisión

Mientras los presos estaban estrenando nuevas secciones de la cárcel, se preparaba para ellos el Reglamento de las cárceles, tomando en cuenta que las leyes sueltas, donde se trataba el sistema carcelario, surgen desde los primeros años de la existencia de la República¹⁹.

El hecho de que se había construido en La Paz la penitenciaría, una cárcel que tenía que ser una vanguardia en el sistema, llevaba consigo la necesidad de dictar un reglamento “a fines de procurar alcanzar la sociedad cuando tiene que recurrir a la triste necesidad del castigo”. (Anuario de leyes, 1897:179).

Según estos reglamentos, la inspección y régimen de la Penitenciaría de la ciudad de La Paz corría a cargo de una Junta Inspectora. La Junta se componía del Prefecto, Presidente de la Corte Superior, Fiscal del Distrito, Intendente de la Policía, un municipal, elegido por el ayuntamiento, el gobernador de la cárcel. El Prefecto tenía que ser su Presidente, siendo responsable directamente ante el Ministro de Justicia.

La Junta tenía las siguientes atribuciones:

17 ALP/P-C, 1912.

18 Décimo Informe que presenta el Presidente de la Comisión Inspectora de la obra de la cárcel al Supremo Gobierno, La Paz, Imprenta “El Telégrafo”, 1897, p. 1

19 Ley de 24 de noviembre de 1824: Cárcel pública créase en cada capital de departamento. Ver: Anuario de leyes

- Vigilar el cumplimiento del reglamento
- Indicar al gobernador las reformas que era necesario introducir en el regimen interno
- Dictar ordenes convenientes para el mejor servicio económico de la prisión, proponer el personal

Para el manejo de la Penitenciaría se designaba al siguiente personal: gobernador, dos alcaldes, un capellán, un médico, los maestros de talleres.

El gobernador era el jefe del establecimiento y tenía la dirección y vigilancia superior sobre los presos, empleados, guardia.

Así, el gobernador Scrapio Navajas en el año 1912 destituyó al Inspector del Panóptico, "por frecuentes faltas arbitrarias". Como otras medidas disciplinarias, se descontaba en una proporción equitativa el haber mensual al Inspector José. M. Rodriguez, quien abandonó su puesto por cinco días.²⁰ Al mismo tiempo el Gobernador siguió el juicio contra el alcalde de la cárcel Eugenio Salinas "siendo completamente relajada su conducta funcionaria...y que ha hecho fugar varios presos".²¹

Todas las mañanas el gobernador visitaba, acompañado de los empleados, comandante, cabos de guardia, todos los departamentos del establecimiento. Tenía que inspeccionar y dirigir todos los ramos del servicio y la conducta de todos los empleados, responder, cuando los presos se le quejaban.

El gobernador tenía la máxima autoridad para conceder el permiso para entrevistas extraordinarias con los reos. Al igual que para visitar el establecimiento, obligatoriamente los visitantes tenían que ser acompañados por un empleado que designaría el gobernador.

En la circular del 16 de junio de 1897 se especificaba, que el gobernador tenía la obligación de vivir permanentemente en el local. (Anuario de leyes, 1898:125).

20 ALP/P-C,1912,3336,18 de octubre de 1912.

21 ALP/P-C,1912,n.2872,12 de agosto de 1912.

Parece que esta disposición no siempre se cumplía. Así, en el año 1912 el Ministro de Estado reclamaba que el gobernador de la Penitenciaría aún no había fijado su domicilio en el local de este establecimiento, como lo disponía la ley.

El gobernador, al contrario respondía que tenía que rehabilitar una de las piezas de la gobernación, haciéndola empapelar y pintar “y como carecía de seguridad por falta de chapas, ha hecho colocar en las puertas las que han sido necesarias”.²² Se habló de la necesidad de “abrir una puerta lateral que independice la sección de la Gobernación, con el fin de que en casos graves que pueden ocurrir, se pueden salvar la familia del Gobernador y empleados, por que en la única puerta de comunicación que hay ahora, que es la reja, no se pueden tomar las medidas de seguridad”.²³

El mismo Gobernador reclamaba que la Penitenciaría no tenía ninguna oficina modesta, reclamando la adquisición de muebles para el Panóptico para el establecimiento de las oficinas de Gobernación y Secretaría.

Otro cargo muy importante fue el de alcalde; los dos alcaldes se turnaban mensualmente. La Prefectura se hacía cargo de las cárceles, según la resolución de 28 de abril de 1890, el nombramiento de los alcaldes de la cárcel correspondía a los Prefectos; según el decreto de 16 de junio 1897, el Prefecto era la máxima autoridad de la inspección de la cárcel (Anuario de leyes, 1898:165).

Pese a que el nombramiento de los alcaldes de la cárcel correspondía a los prefectos, existía la competencia entre el fiscal del distrito y la prefectura del departamento acerca del nombramiento de los alcaldes.

Las atribuciones de los alcaldes consistían en el cuidado de los reos, las puertas y las llaves; revista a las penitenciarías, arrestados, detenidos y apremiados, una vez al día, por la mañana. Así que fijaban permanentemente en el locutorio de las secciones, listas por orden alfabético de los reos con indicación del delito y pena. Junto con cabos y soldados vigilaban los desfiles de los reos en los momentos de distribución durante el día en los talleres de trabajo y en las horas del descanso. También tenían que encerrar a los reos en sus celdas en las horas que debían recogerse, llamándolos a sus distribuciones por campanadas señaladas.

22 ALP/P-C,1912,205,13 de enero de 1912.

23 ALP/P-C,1912,18 de abril de 1912.

Los alcaldes vigilaban e inspeccionaban el aseo en las celdas, talleres y enfermerías, patios y comedores, ocupando en la limpieza a los mismos reos.

Al gobernador y los alcaldes fueron subordinados los guardias del servicio, que vigilaban a los presos; les fue prohibido contraer cualquier relación con los presos, ni otorgarles ninguna concesión o gracia sin licencia del gobernador.

En muchos casos las personas ocupadas en las tareas de “civilización” de los presos, eran hallados como inescrupulosos robando, por ejemplo, su escaso rancho.²⁴

El Panóptico fue dotado de una figura muy importante en el proceso de corrección, la del capellán, que estaba obligado a celebrar diariamente misa en la capilla, a las cinco y media en la mañana en verano y a las seis y media en invierno. Todos los domingos tenía que hablar con los reos sobre los puntos morales, visitarlos en sus celdas para consolarlos.

Si la presencia del capellán fue imprescindible para consolar el espíritu, para las heridas corporales era necesaria la presencia del médico. Todos los días haya o no enfermos, tenía que visitar la Penitenciaría a hora fija para observar su estado higiénico, e informar al Gobernador sobre el estado de salud de los enfermos para que se disponga su admisión o salida del hospital, la variación del alimento, suspensión del trabajo, etc.

Para los enfermos se planteaba el establecimiento del hospital dentro de la cárcel misma, mientras que los reos enfermos en los casos de necesidad fueron conducidos al hospital público. Sin embargo, los artículos correspondientes al servicio médico quedaron como la letra muerta en la vida carcelaria.

Analizando los comprobantes del tesoro departamental y después nacional, se puede establecer el número de empleados de la cárcel y su sueldo al principio del siglo:

Gobernador	- 166 Bs
Secretario	- 100 Bs

24 Carta al Prefecto de Departamento: “En la revisión de las planillas por alimentación de presos, se ha notado, que entre los nombres de éstos figura el del secretario del Panóptico de esta ciudad Sr. Andrés Cáseres que desde tiempos atrás venía cobrando los 25 centavos diarios”. ALP/P-C 1912.n. 393,12 de agosto de 1912.

Alcalde	- 100 Bs
Celadores(4)	- 240 Bs
Profesor de escuela	- 60 Bs

Profesores de talleres:

Zapatería	- 40 Bs
Carpintería	- 40 Bs ²⁵

Según el proyecto, el Panóptico se dividía en la forma siguiente: dos grandes cuerpos laterales para la separación de sexos en todos sus órdenes, a la derecha para los hombres y a la izquierda para las mujeres. Tenía dos secciones represivas, la sección anterior o carcelaria para arrestados²⁶, detenidos y apremiados y la sección posterior o penitenciaria para reos rematados. En la sección penitenciaria tenían que sufrir su condena los reos del presidio, obras públicas, reclusión y prisión y cuyo repartimiento se ratificaba con la separación de sexos, así:²⁷

Hombres:

condenados a presidio ocuparán las celdas del radio central de la planta baja:²⁸

condenados a obras públicas las celdas del radio central de la planta baja;

25 ALP, T. D., octubre de 1910, n. 1366-1612.

26 Art. 74, al referirse al arresto, dice: "El condenado a arresto será puesto en la cárcel o cuerpo de guardia, según las circunstancias del lugar; pero esta cárcel será siempre diferente de la de los acusados o procesados por delitos. (Código Penal, 1834).

27 Las penas privativas de libertad propiamente dichas estaban calificadas en Bolivia en presidio, obras públicas, reclusión, prisión y arresto. Art. 60 del Código Penal señala: Las penas de presidio, obras públicas y reclusión imponen a los reos el deber de ocuparse en los trabajos designados por los reglamentos respectivos, durante el tiempo de su condena. Los reos condenados a presidio que por falta de establecimiento donde deban sufrir esta pena, o por los trabajos en que deban ocuparse, según el reglamento respectivo, no pudieran cumplir su cadena, serán destinados a obras públicas, computándose cada 18 meses de esta pena por un año de presidio y trabajando en ellos las mismas horas que designa el reglamento para los condenados a dichas obras" (Código Penal, 1834).

28 Art. 67 del Código Penal- el reo condenado a prisión sufrirá en un castillo, ciudadela o fuerte, o en otro lugar aparente del distrito del departamento, sin más trabajo ni mortificación que no poder salir de su recinto interior hasta cumplir su condena. Si quebrantara la prisión, será restituído a ella, donde cumplirá la pena con un aumento de tiempo correspondiente al del quebramiento de la prisión. (Código Penal, 1834).

condenados a reclusión las celdas de los radios segundos que dan a los patios primeros, planta alta;

condenados a prisión las celdas de la planta alta del radio oblicuo, en el antiguo lateral de la derecha.

Mujeres:

las condenadas a reclusión y prisión, ocuparán el ángulo oblicuo de la izquierda con separación de categorías, planta alta.

Cabe aclarar que la sección de las mujeres reclusas en la Penitenciaría era administrada por las monjas del Buen Pastor. Así, al principio del siglo, fue firmado el contrato entre el Prefecto y comandante general del Departamento, Presidente de la Junta Directiva de la Penitenciaría y entre las monjas, autorizándoles a administrar, cuidar y alimentar a las presas reclusas conforme al art. 64 del Código Penal, presas detenidas y simplemente apremiadas civilmente para que las dediquen a los oficios apropiados a su sexo, las instruyen en la moral cristiana y procuren su rehabilitación.

De todos modos la vigilancia de las presas correspondía al Gobernador de la Penitenciaría, sin perjuicio de la visita semanal de cárcel, conforme a la ley y a los funcionarios del Ministerio Público, quienes tenían el ingreso al recinto en las horas reglamentadas de la casa.

Toda orden de libertad de una presa, mandamiento de detención, prisión o sentencia condenatoria tenía que ser comunicada al gobernador. Todas las presas que ingresaban al monasterio eran registradas en un registro especial, anotando el nombre de la presa y del juez y de la autoridad de quien hubiese emanado. Las declaraciones de las presas eran recibidas en el locutorio del monasterio. También podían recibir visitas según el reglamento general de la cárcel.

Su alimentación fue incluida en el presupuesto de la cárcel. El Tesoro Departamental entregaba 500 Bs. como subvención para los trabajos de la sección especial.

Sin embargo, se reglamentaba la vigilancia de las presas, evitando su huida, aconsejando techar las paredes, poniendo puertas y ventanas seguras.²⁹

29 APLP, Prefectura, Notaría del gobierno, Minutas del Estado, 1902, n. 17.

Por lo tanto, durante todo su tiempo de encarcelamiento, el reo era observado, se consignaba su conducta cotidianamente, los inspectores visitaban la prisión cada semana.³⁰

Debían informarse de lo ocurrido, enterarse de la conducta de cada preso y designar aquellos cuyo perdón ha de solicitar.³¹ El gobernador tenía que vivir al lado de los presos, observar su conducta día tras día, los alcaldes los vigilan, su alma era “revisada” por los capellanes que les dan la misa. Todo ese aparato apuntaba a la transformación del individuo, que estaba encerrado en la Penitenciaría, de su cuerpo y de su espíritu.

2.4 “Desgraciados habitantes de penitenciarías”

Los modos de entrar a la cárcel-modelo eran diferentes.

“A Paulino Amanca, que andaba huyendo de la policía, lo andaban buscando para mandarlo al panóptico por el asesinato, fue capturado por dos agentes el día de ayer, está encerrado”.³²

30 Pese a que la Penal de San Pedro oficialmente empezó a funcionar en el año 1891, la primera visita general se efectuó en el 2 de abril de 1906. Comenzaron los ministros de la Corte Suprema, el fiscal de distrito, los jueces de partido, fiscales y jueces de instrucción. Se ha visitado en la audiencia en el sector de la penitenciaría a hrs. 1:00 p.m. y se probó el acta de última visita. El secretario Sr. Saúl dio lectura detallada de los cuadros estadísticos del movimiento interior del establecimiento, habiendo resultado con algunas incorporaciones, por los que el fiscal Sr. Viana indicó una otra forma de llevar dichos cuadros. Tomada la lectura se pidió la relación las causas el Sr. Presidente solicitó un informe de los médicos forenses. Al final de la audiencia se pasó a inspeccionar los distintos comportamientos de la penitenciaría, algunos presos se quejaron, que recibieron abusos, sobre todo del mal trato del alcalde. (“El Diario”, La Paz, 3 de abril 1906).

31 Sin embargo, en la circular de 1 de abril de 1905, el gobierno expresó su preocupación, que “los jueces de causa, así como las personas encargadas de hacer visitas periódicas a las cárceles, no tienen facultad para relajar el estricto cumplimiento de las leyes y reglamentos del ramo. No pueden permitir, que los presos salgan del recinto de la cárcel con objetos distintos al juicio que se les sigue, ni que vivan con personas de su familia, ni que reciban visitas o estén en conferencias fuera de las horas y días señalados con carácter imperativo por el Reglamento”. Se ordenaba, que jueces de partido y de instrucción de la causa, solo puedan dar las órdenes conducentes a la tramitación del juicio. Se llamaba la atención a los Prefectos y Fiscales y demás funcionarios del establecimiento, que “deben cuidar de que no se convierta en hábito, como por desgracia está sucediendo, el desobedecimiento de las leyes y reglamento”. (anuario de leyes, 1905: 259-261).

32 “El Diario”, La Paz, 10 de julio de 1910.

Con los líderes de la sublevación indígena se comportaban sin ningún ceremonial.

“Amarradas a la cola de la mula los llevaron a la cárcel de La Paz a los dos juntos: a Francisco Choque y a Manuel Calle”. (Choque, Ticona, 1996: 291)

Al entrar a una cárcel, al principio como detenido o arrestado, la persona tenía que ser registrada, lo que significaba entrar a las entrañas del aparato de la prisión.

Este registro, significaba la adscripción de la persona al otro mundo detrás de los muros.³³

Tenía que leer el reglamento de la prisión y entregar los objetos, que simbolizaban su pertenencia no hace mucho al mundo de los ciudadanos comunes, sea cualquier arma que tuviera, sus alhajas, dinero y objetos de valor.³⁴

La prisión que reglamentaba las formas del comportamiento del reo, lo distinguía del resto de los ciudadanos a través de la ropa. Al ingresar el reo al presidio, obras públicas, reclusión o prisión en la sección penitenciaria se lo uniformaba de dril azul oscuro, compuesto de blusa holgada y pantalón para hombres y saya o túnica para las mujeres. Los presidiarios llevaban gorra negra, los de obras públicas-encarnada, los reclusos- azul, y los presos- blanca, con su numeración respectiva de metal o género resaltante, de la celda de cada uno, número, que también correspondía al marcado en el menaje o útiles celdarios; las mujeres tenían esta numeración en el pecho de la túnica. El costo del uniforme no era proporcionado por el Estado, sino estaba cargado al reo en la cuenta que tenía. (Anuario de leyes, 1898:196)

Todo un lenguaje simbólico de la vestimenta marcaba por tanto a los sentenciados de tal manera, que muy fácilmente se notaba a que categoría de presos pertenecía el condenado.

33 Según el capítulo 8 del Régimen penitenciario de 1897, los alcaldes llevaron tres registros: uno para apremiados, otro para arrestados y tercero para rematados, donde se registraba la entrada, el sexo, fecha del ingreso, estado, profesión, raza, condición social, instrucción, religión, nación, delitos, penas, etc.

34 La diferencia de los reos y de los ciudadanos comunes se expresaba en el Art. 66 del Código Penal, señalando, que “los condenados a presidio, obras públicas o reclusión, serán considerados durante el tiempo de su condena en estado de interdicción judicial por incapacidad física y moral. (Siles, 1910: 121).

Según el Régimen Penitenciario los reos de la sección penitenciaría, estaban sujetos a una disciplina estricta, que consistía en la separación celdaria absoluta durante la noche y horas del trabajo, instrucción alfabética y práctica religiosa, debiendo guardar silencio todo el tiempo.

Sin embargo, la circular del 16 de junio daba una explicación al respeto del régimen de vida, señalando, que el sistema celdario absoluto con separación y silencio completos, son rechazados no solamente por la ciencia penal, sino también por costumbres nacionales “que miran con desfavor la transición brusca a sistemas extremos”. (Anuario de leyes, 1898:170). Por lo tanto, no se podía en San Pedro aplicar el monástico modelo de Auburn. Cual es?

Los arrestados, detenidos y apremiados tendrían que ser separados durante la noche por celdas o grupos; sin embargo en el día no estaban sujetos a guardar el silencio absoluto en su trabajo, solamente guardar conducta respetuosa. Se les prohibía rayar las paredes ni escribir cosa alguna. De esta manera se evitaba el peligro de un complot, tentativa de evasión colectiva, proyectos de nuevos delitos para el futuro, malas influencias reciprocas. Será que el sistema funcionó?

Según los periódicos, no, pues: “Cada día hace más urgente la implantación de un establecimiento por la forma para la reclusión de los delincuentes, la experiencia ha demostrado que el tiempo por el cual permanecen enclaustrados los rateros en el Panóptico, por disposición policíaria, no es correctivo, más al contrario, parece, que les sirve de entrenamiento.”³⁵

El reglamento prohibía categóricamente que los presos vivieran con su familia en el recinto de la Penitenciaría, lo que tampoco se cumplía.

A partir del momento en que la puerta principal se cerraba detrás de una persona, que no hacía mucho tiempo era miembro de una sociedad, se convertía en un ser preso, entraba a un estado carcelario y tenía que aceptar las nuevas leyes de la sociedad carcelaria.

El día para este ser preso empezaba a las cinco de la mañana en verano y a las seis en invierno al toque de campana. Los presos de las secciones penitenciaría y

35 “El Tiempo”, La Paz, 27 de abril de 1920.

carcelaria tenían que ponerse de pie, limpiar sus celdas y pasar en desfile por categorías y por orden bajo la vigilancia de los alcaldes a oír la misa a la capilla.

Después de la misa, seguía el trabajo hasta las diez y media de la mañana, hora en que tomaban su rancho. Descansaban hasta el medio día, paseando por los corredores y patios, separados por categorías, sin hablar. Se les prohibió formar grupos, estando bajo rigurosa vigilancia.

A mediodía tenían que volver a su trabajo, que duraba hasta las cinco, tomaban su rancho y regresaban a las celdas.

En la rutina carcelaria la campana jugaba un papel predominante, pues todas las distribuciones se anunciaban con su toque.

En los domingos y días festivos no se trabajaba y permanecían encerrados en sus celdas después de la misa hasta la hora del rancho, paseaban hasta las dos de la tarde, hora en que desfilaban a la capilla. Luego hasta el rancho, escuchaban la lectura de los libros, hecha por algún arrestado, señalado por el Gobernador.

Los arrestados, apremiados y detenidos tenían su instrucción religiosa junto con los otros reos.

La rutina diaria terminaba a las ocho de la noche en invierno y a las nueve en verano: después de dos prevenciones se tocaba el silencio. No se permitía los paseos por los patios y corredores, ni conversación alguna entre los reos.

Apagadas las luces de las celdas y dormitorios, los habitantes del Panóptico quedaban a solas con Dios y su conciencia, sus sueños y sus esperanzas.

Para los reos de la sección penitenciaria era prohibido tener comunicación con personas extrañas o de su familia durante el tiempo de su condena. Únicamente el capellán, el médico y los empleados de la Penitenciaría eran personas con las que el reo se relacionaba todos los días durante la condena.

Para los arrestados, el régimen no resultaba tan duro, podían comunicarse con sus familiares los domingos últimos del mes, sin embargo ese beneficio era tras de la reja, con previa autorización del gobernador.

Asimismo, los detenidos tenían la comunicación libre con sus abogados defensores y sus familiares dentro del locutorio, solamente en los días domingo, también en casos urgentes en otros días con la autorización del gobernador. Más aún, los apremiados, tenían libre y absoluta comunicación.

Estaba prohibido consumir dentro de la cárcel licores y bebidas, los juegos de envite o azar para prevenir los desórdenes y los corrillos en las secciones carcelarias, los culpables eran severamente castigados. Podían ser castigados los presos dentro de la cárcel en los casos en que faltaban el respeto a las autoridades, cometían escándalos, se embriagaban o desobedecían.³⁶

A ellos les esperaba entonces el calabozo o celda de la sección respectiva con la privación del rancho o incomunicación completa con los de afuera, haciendo uso aún de medidas más severas en caso necesario, según el Art. 348 del Procedimiento Penal.³⁷

Todo esto apuntaba a la transformación del individuo como los llaman en los documentos oficiales "la gente infeliz, que llega a ocupar los recintos de las cárceles" tomando como punto de referencia por ejemplo, en los casos de conmutación de muerte.³⁸ Por otro lado, habían casos en que la nota de la conducta

36 En caso de fuga, por ejemplo, también. "El Diario" de La Paz comentó "El reo Martín Lanza, detenido en el panóptico de San Pedro ha vuelto a intentar una fuga de la prisión que ocupa. "Se recomendaba, que "Sr. fiscal ordenese mayor vigilancia con respeto a Lanza, que ya varias veces ha intentado fugar, y no sería extraño que alguna vez le saliera bien su arrojo y volviese a sus antiguos corrientes". ("El Diario", 15 de abril de 1904).

37 Aquí podemos observar, que la prisión no está libre de un cierto sufrimiento punitivo: calabozo, privación de rancho, privación sexual, ausencia de comunicación, etc.

38 Conmutación de muerte de Julian Ticona: "Durante la prisión el reo ha observado buena conducta" (Anuario, 1902: 32); de Victor Usquiano: "En la cárcel se ha modificado completamente, manifestando arrepentimiento y haciéndolo irreprochable por su obediencia y respeto a todos" (Ibid: 222); de Pedro Mamani "Durante la prisión no ha dado nota desfavorable de su conducta" (Ibid, 384); de Julian Aguilera "Estaba en prisión siete años, tiempo, durante el cual nunca pretendió fugar, habiendo observado buena conducta y soportando la seguridad de grilletas durante un año" (Anuario, 1907: 303); Pedro Llampa "Este reo sufrió una larga detención" (Anuario, 1909: 35); Benjamin Escobar "abiendo sido inalfabeto ha aprendido a leer y escribir durante la prisión, en la que ha observado buena conducta, adquiriendo otro oficio" (Anuario, 1916: 64), Rigoberto Quispe "ha manifestado arrepentimiento y buena conducta" (Ibid: 296).

en la cárcel y la personalidad del preso, que según la opinión de la administración no era corregible, podía influir negativamente.³⁹

En el proceso de transformación del individuo, el trabajo está definido como una función importante.

La justificación “científica” de la implementación de los trabajos dentro del sistema carcelario se encontraba en la citada circular del 16 de julio de 1919. Se consideraba que la prescripción del trabajo en las cárceles era al mismo tiempo una medida de humanidad y una medida de previsión social, y se proponía tres objetivos: moralizar a los presos, proporcionarles un medio de existencia para cuando vuelvan a la sociedad, enseñándoles un oficio e indemnizar al Estado de las erogaciones que debe efectuar el establecimiento de la Penitenciaría. (Anuario de leyes, 1920:179).

Los reos del presidio, obras públicas, reclusión o prisión, estaban obligados a trabajar forzosamente en los oficios que tenían o los que aprendían en la prisión, excluyendo a las personas mayores de 60 años.

En el proyecto del Panóptico, al principio se planteaba la instalación de numerosos talleres, como: zapatería, talabartería, carpintería, hilandería, hojalatería, sastrería, empastaduría, tejeduría, y en el departamento de las mujeres los talleres de costura, lavado y planchado, adornos de manos, hilado y tejido.

La ropa para lavar se dividía del siguiente modo: de las mujeres presas, de los hombres presos, de los empleados de la penitenciaría y la ropa de la calle.

Sin embargo, en la Penitenciaría al principio del siglo XX existían sólo los talleres de carpintería, sastrería y zapatería. En zapatería se producían las abarcas, calzados y valijas. Los talleres de sastrería eran los más numerosos, donde trabajaban hasta treinta presos, en cambio en las secciones de carpintería o zapatería trabajaban de 8 a 17 presos respectivamente. El taller de sastrería sorprende por la variedad de artículos producidos: termos, sacos, pantalones, blusas, sayas, capotes, calzones,

39 Resolución de 2 de septiembre de 1909: no se conmuta la pena, impuesta al reo Manuel Gabriel “por cuádruple asesinato de Manuela Mamani v. de Gabriel, Candelaria, Benita y Felisa Gabriel, considerando, que ejecución de aquellos crímenes han concurrido las circunstancias más odiosas de premeditación y crueldad, que demuestran la carencia de sentido humano y falta de adaptación social del reo” (Anuario de leyes, 1910: 293). Lo mismo ha sucedido con la solicitud del reo Leonicio Zambrana por “el carácter odioso del crimen y condiciones personales” (Anuario de leyes, 1911: 298).

gorras, armadores y hasta el tejido mismo. Sin embargo, las tarifas para los artículos de fabricación carcelaria eran muy bajas: 50 centavos costaba coser un pantalón, 1.40 ctvs. un terno, 1 peso coser un saco, 0.70 ctvs. un capote, un calzon 0.90 ctvs. una blusa 0.60 ctvs. coser una pollera de 33 varas de tejido 1.65 ctvs. Para poder ganar algo, para mantener su existencia, tenían que trabajar bastante: Roberto Anze por ejemplo, en el mes de marzo de 1914 produjo 40 ternos para poder ganar una suma de 20 pesos. El promedio de la producción mensual variaba de 2 a 4 ternos, 2 sacos, 7 o 10 capotes, 9 blusas. Los ingresos de la sección de sastrería rara vez llegaba a 20 pesos, mayormente variaba entre 4 a 7 pesos mensuales.

En la sección de abarcas el máximo de ingresos registaba 37 pesos, produciendo 186 abarcas mensualmente. No eran raros los casos en que los ingresos alcanzaban más de 20 pesos, produciendo más de 100 abarcas mensualmente. El promedio de ingresos variaba de 8 a 14 bolivianos.

En la sección de zapatería y carpintería el máximo de ingreso alcanzaba un nivel insignificativo de 10 Bs, siendo el promedio de 4 a 6 Bs.⁴⁰

Algunos de los presos sobrevivían con la venta de los diferentes objetos. Aún así, no se pudo recaudar información alguna, si existían los talleres de las mujeres y qué tipo de actividades tenían dentro de la cárcel. Sin embargo, existen datos, proporcionados por las monjas del Buen Pastor. Según estos datos, las 100 presas tenían los siguientes oficios: 40 lavanderas y cocineras, 23 costureras, 2 zapateras, 25 floristas y bordadoras⁴¹.

Se sabe, que hoy día en el Panóptico de San Pedro la mayoría de los presos viven del oficio de fabricación de juguetes. ¿Cuándo apareció este oficio? No lo sabemos exactamente. Pero en la solicitud de Manuel Condori del año 1923 se habla de la fabricación de juguetes. Más tarde, en 1929 Marcelino Llanqui habla sobre la venta de los juguetes y la ganancia doble en "el día del 24 de enero en las suertes". (Choque, Ticona, 1996:212)

Se hacían diferentes tipos de juguetes: caballitos, soldaditos, condoritos, llamitas, leoncitos, husillos (k'usillu), es decir monos de trapo. Esta tradición perduró en la

40 Ver: Tesoro Departamental. Comprobantes de enero-diciembre de 1914.

41 Boletín de estadística y demografía de la ciudad de La Paz (enero, febrero, marzo), La Paz, Imprenta "Moderna", 1915, p. 21.

cárcel de San Pedro hasta nuestros días, pues recientemente los presos empezaron a hacer “bichitos” de porcelana fría. Pero hasta ahora en el mundo aymara se da a los presos el apodo de k’usillt’ixi (fabricante de los juguetes de trapo). A los niños flojos y desobedientes de les amenazan que serán los k’usilleros.

Los reos de presidio y de obras públicas trabajaban ocho horas diarias, mientras que reclusos y presos trabajaban seis horas. Del producto neto del trabajo se deducía a los reos 30% por la alimentación, 20% por uniforme y 50% se acumulaba en su valor como fondo de salida.

Es así que, del fruto del trabajo se les descontaba 50% de ingreso. Los recaudaciones del año 1913: enero-730.80 Bs; febrero-278.60; marzo-393.80; abril-393.05; septiembre-227.80; octubre-419.25.⁴² Recaudados del año 1914: mayo-131.20; junio-100.85; julio-139.90; agosto-116.85.⁴³

El gobernador estaba obligado a pasar al Prefecto y al fiscal del distrito cuentas y balances detallados de los trabajos y productos efectuados en la Penitenciaría.

Solamente él estaba facultado para efectuar contratos con el público respecto a trabajos que se podían realizar en la Penitenciaría y con la autorización de la Prefectura para contratos de mayor escala. Esta modalidad existió por lo menos hasta los años treinta, pues se conservó la queja de Marcelino Llanqui contra el descuento de 50% por la venta de muñecas. (Choque, Ticona, 1996: 212)

Parece, que con su trabajo los presos podían incluso mantener a sus familias. Así, el mismo Marcelino Llanqui explica, que “soy pobre padre de familia de cuatro niñitos y mi señora mujer que se mantienen de mis brazos en los tres años que estoy sufriendo la pena”. (Ibid) Podía ganar relativamente bien en los días del Bazar en éste día solamente ganó casi 18 Bs., es decir la suma que otros presos alcanzaban a reunir durante el mes entero.

Para el trabajo de los talleres se designaba a los maestros, se les pagaba el sueldo y un porcentaje determinado de los trabajos de los presos. Tenían que entrar al taller a las siete de la mañana, hora en que empezaba el trabajo, hasta las cinco de la tarde,

42 ALP, T.D.C, enero-febrero 1913.

43 ALP, T.D.C, enero-diciembre 1914.

acompañando a los presos junto con los guardias cuando salían del taller al comedor.

Los reclusos de las secciones de “presidio” y “obras públicas” eran utilizados para las obras públicas.⁴⁴

En el principio de siglo en todos los trabajos de arreglo de la ciudad participaron los presos. Por lo general de todos los obreros, la mitad eran presos. El jornal diario de los presos era 50 centavos para “profesionales”(albañiles) y 20 centavos para los demás, que contradecía con el pago de las personal civiles, pues el jornal para albañil era 2.50 y para los peones 1 Bs.⁴⁵ Los presos del Panóptico fueron utilizados para las siguientes obras: camino a Rfo Abajo, refacción de la calle Yungas que conduce al valle de Miraflores, trabajos en el Montículo, parque Pando, avenida Villazón, arreglo de la calle de San Miguel de la Nueva Paz, trabajos del camino a Obrajes, trabajos en la avenida Luis Zalles, avenida Montes y Ecuador, trabajo de nivelación del puente en el Rio Horcojahuirá.

2.5. La cárcel nueva y los problemas viejos

El principal problema del nueva sistema carcelario, que trataron de solucionar, era el viejo problema de las carteras de poder local, que eran disputadas entre el Municipio y la Prefectura.

Segun el S.D. de 16 de marzo de 1854, declarado ley del estado de 18 de oct. de 1871 se fijaban las rentas y gastos de las municipalidades, dándoles intervención, en lo higiénico y en lo económico , en los establecimientos de seguridad, así como en las cárceles.

Anteriormente con fecha de 24 de septiembre de 1826, se había fijado con asignación de la municipalidad para la alimentación de los presos 10 centavos de pensión, que “es escasa y no llena absolutamente el fin humanitario”.

44 Ley de 20.04.1830 ordena, que los reos están obligados a salir al servicio de obras públicas. Más tarde, según el Decreto Supremo de 20.03.1879 se habla de la posible utilización de los presos a empresas de minas: “Las impresas de minas regularmente organizados podrán obtener la prestación del trabajo de los varones condenados a las penas de presidio, obras públicas, reclusión en casas de trabajo” (Siles, 1910: 72)

45 Ver: ALP, Comprobantes del Tesoro Departamental de 1913-1914.

Administrar esta pesada carga judicial no prometía ninguna ventaja a ambas partes, por el otro lado, el subsidio, designado por la ley era tan miserable, que constantemente aparecían las quejas sobre la alimentación y la higiene de las cárceles. (En un capítulo anterior, ya hemos podido observar, cómo, mientras discutían los autoridades locales, en la cárcel que se estaba cayendo, los presos se mataban unos a otros). (Anuario, 1910:244).

En varias ocasiones los autoridades municipales expresaban el deseo de deshacerse de esta obligación, bajo el pretexto de la falta de fondos, pues les pertenecía solamente “el honor” de alimentar a los presos ⁴⁶, mientras que la prefectura tenía en sus manos la administración de la cárcel y la designación de las autoridades.⁴⁷

En la instalación de la sección de detenidos, celebrada el día 18 de abril 1897, el presidente expresó su idea de establecer la alimentación” colectiva de todos los presos y detenidos, mediante un servicio común y modesto, pero que siquiera satisfaga las naturales necesidades de los seres que moran en la cárcel” (Anuario, 1910: 244).

El Ministerio de Justicia e Instrucción pública aceptó el hecho, que “los diez centavos de pensión alimenticia que la honorable municipalidad de este departamento pasa a los presos y detenidos de la cárcel, se resiente de escasa y no llena absolutamente el fin humanitario con que se adoptó ella”.

Los autoridades han encontrado la “decisión de Salomón”: “la pensión que sufraga la municipalidad y la cantidad que sea necesario para tomar de los fondos por ahorros del presupuesto de justicia, que se obtengan en el tesoro del departamento”. (Ibid.)

Sin embargo, la situación de los presos en la cárcel dejaba de merecer un destino mejor.”El Diario” señalaba, que “para el presupuesto del ramo de justicia las

46 Ver: Circular de 14 de junio de 1909: “Algunos municipios han tratado de excusar la omisión en el cumplimiento de estas prescripciones, explicando, que no se les paga las subvenciones que en su favor reconoce el presupuesto nacional, aunque ellos no tengan atinencia con la alimentación de los presos; excusa que debe rechazarse como inaceptable... de otro modo las Municipalidades quedarán convertidas en simples intermediarias” (Anuario, 1910: 244-245).

47 Ver: Reglamento de las cárceles de 1897. Resolución de 28 de abril de 1890: “Vistos los oficios que anteceden relativos a la competencia entre el señor fiscal de este distrito, y la prefectura del departamento acerca del nombramiento de alcalde interino de la cárcel pública” (Anuario, 1891: 125).

cámaras han votado una partida de 3000 Bs. para el rancho de reos rematados de toda la República. La justicia criminal esta en pésimas condiciones por falta de buenas cárceles. En todos los departamentos la deficiencia en este ramo es notable".⁴⁸

"El Comercio" comunicaba sobre un muerto en la cárcel de Antofagasta," se notó entre los reos cierta excitación y mala voluntad quejandose de su alimentación y las condiciones higiénicas pésimas".⁴⁹

En seguida de esta publicación, 20 de abril de 1904, aparece un Oficio del gobierno, declarando los alcances del art.77 de reglamento de las cárceles, respecto a los medios de subsistencia de los presos.

"Como los arrestados, detenidos y apremiados no estan obligados a trabajar, como los demás reos (Art. 53, Reg. Carcelar), y como así mismo no permanecen largos periodos de tiempo en las cárceles, nada más justo que dejar al cuidado de ellos su subsistencia con la exepción humanitaria que el mismo art.77 establece sólo para los que se hallan en exceciva pobreza e imposibilidad para el trabajo (Anuario, 1905: 233).

Otra vez surge el problema con la alimentación de los presos, levantando la protesta de las autoridades municipales de seguir con esto.⁵⁰

Sin embargo, se decidió que el municipio se quede con estas obligaciones y la cantidad que sea necesario para tomar de los fondos por ahorros del presupuesto de la justicia, que se obtengan en los fondos del tesoro departamental. (Ibid.)

Para organizar de manera adecuada el rancho de los presos, la Junta Directora de la Penitenciaría convocaba a propuestas.

48 "El Diario", La Paz, 9 de abril de 1904.

49 "El Comercio", La Paz, 7 de abril de 1904.

50 El problema de alimentación de los presos se reflejó más tarde en la Circular de 14 de junio 1909 "Disposiciones relativas al presignado a los presos de la cárcel". Se insistía, que se debía seguir la órden establecida para atender el socorro de los presos: 10 cts, diarios por cada uno a que están obligados los ayuntamientos, las asignaciones departamentales y fondos nacionales. Se aclaraba, que el gobierno está dispuesto a cubrir el déficit, cuando los asignaciones departamentales sean insuficientes. Para la coordinación de los presupuestos departamentales y nacionales, tenía que ponerse de acuerdo el Presidente del Consejo, el Prefecto y el Fiscal del distrito, para indicar la suma, según las condiciones de cada localidad, previa aprobación de que están agotados los partidos.

Por ejemplo, los esposos Aspiazu en su propuesta prometían atender a los presos con mucho esmero por la mañana a las once con un almuerzo que consistía de dos platos abundantes y no de uno como se había acostumbrado hasta ahora y además con un pan.

Por la tarde se ofrecía la comida de dos platos, en lugar de uno como de costumbre.

Se prometía, que la calidad de los víveres será de lo mejor, y no se hará uso de ningún desperdicio. Además, los enfermos serán atendidos con mucho cuidado y alimentación especial. La comida tendría que ser hecha en presencia del Gobernador de la Penitenciaría.

Se prometía, que en los días domingos y festivos se les daría un plato extra .

Esta propuesta fue aceptada por el gobernador con la condición de que aparte de la comida ofrecida, se ofreciera a los presos una tasa de té o café.⁵¹

“El diario” en el año 1905 señalaba, que en la cárcel estaban detenidos 223 varones y 37 mujeres, su rancho que mejoró era: desayuno -té y un pan; almuerzo -sopa de arroz y mazamorra de harina; a los enfermos-caldo de arroz graneado y huevos; Cena-sopa de trigo, arroz, con charque y ocas al vapor; a los enfermos-caldo, arroz con leche.

A principios del siglo XX el presupuesto del Tesoro Nacional para la alimentación de los presos de la Penitenciaría y de provincia consistía en 3000 Bs.⁵²

A pesar de esta información tranquilizante, en la memoria del Ministro de Justicia presentada a la última legislatura en el año 1906, se criticaba, que “las cárceles que no tienen de tales más que el nombre faltándoles toda condición de higiene física y moral y donde no pueden ser aplicables las más básicas reglas penitenciarias”, lo que “está conformado por todos los informes de las cortes y fiscales de distrito, que hacen presente el más deplorable estado de todas las cárceles y el papel no sólo irrisorio, sino cruel, que sufren en la administración de justicia.” Se proponía, que se “regularice el servicio de socorro de presos fijándolo en los tesoros

51 API.P, Prefectura, Notaría de gobierno, Minutas de Estado, 1902,n.17.

52 ALP/P-C, 2 de enero de 1912.

departamentales, evitando la crueldad y la venganza de los detenidos en las cárceles y que perecieran de inanición por falta de alimento como sucede frecuentemente”.⁵³

“El Comercio” opinaba, que “entre algunas deficiencias, que en honor al progreso deberían desaparecer, tenemos la falta de un sistema carcelario que responda al concepto moderno de la penalidad, atenuando el sentimiento vindicativo de la delincuencia con el estudio orgánico de los comunales, los sistemas carcelarios, tienden a convertirse en instituciones más modificadoras de carácter y enmendativas de lesión social, que son exclusivamente torturadoras de personas.”

El periódico apelaba a los poderes públicos, que “se encarguen del aspecto científico de la penalidad carcelaria”.⁵⁴

Dos años más tarde el mismo periódico vuelve al tema de las cárceles, diciendo que “no es satisfactorio el estado de las cárceles en todas las capitales de los departamentos y mucho más deficiente en las provincias la mayor parte de las que carecen de un lugar de seguridad”.⁵⁵

Se criticaba la falta de las visitas de cárcel. Un día “El diario” escribía:

“No ha tenido lugar la visita de la cárcel por encontrarse los jueces muy ocupados. En la Próxima semana se supone que ya no estarán tan atareados para hacer efectiva esta visita, que es de necesidad a fin de atender los reclamos de los que permanecen en este recinto expiando sus faltas”.⁵⁶

Más tarde, el periódico recibió la carta abierta del juez primero de partido de La Paz, que “practicando visita en la penitenciaría de San Pedro, ha tenido el sentimiento de información que la alimentación de los presos es pésima y escasa. Un sentimiento de humildad impulsa a dirigir insinuando el mejorar la triste condición en que se

53 “El Diario”, La Paz, 22 de abril de 1906.

54 “El Comercio”, La Paz, 22 de enero de 1907.

55 “El Comercio”, La Paz, 3 de mayo de 1909.

56 “El Diario”, La Paz, 8 de febrero de 1907.

encuentran estos infelices, quienes deberían ser penados con los castigos, que la ley les inflige, pero sin obligarlos a que sufran los rigores del hambre. Otro mal que se ha notado es que aquel establecimiento parece de un médico, sin embargo de que el presupuesto nacional consigna una partida para el nombramiento facultativo.

Debe tenerse en consideración la peste, que en estos dos meses se ha desarrollado en la cárcel hay muchos individuos, que se encuentran enfermos y no cuentan con ningún recurso”.⁵⁷

La opinión pública parece darse cuenta de que no se puede criticar los defectos de una cárcel, sino el sistema carcelario, que no funciona, señalando, que “entre algunas deficiencias, que en honor al progreso deberían desaparecer, tenemos la falta de un sistema carcelario, que responda al concepto moderno de la penalidad, atenuando el sentimiento vindicativo de la delincuencia, con el estudio orgánico de los criminales los sistemas carcelarios tienden a convertirse en instituciones más modificadoras de carácter u enmendativas de la lesión social, que son excusivamente torturadoras de la persona.”

Se insistía, que las cárceles tienen irregularidades, sobre todo las de la provincia. “En cuanto a la calidad de pena, la soportan igualmente torturadora así como el simple detenido como el presidiario, ya considerada la calidad de los edificios carcelarios, no hay graduación en la condición de los penados y sólo en el tiempo de la expiación”.

Se llamó a los poderes públicos, para que “se encarguen de dar aspectos científicos a la penalidad carcelaria”.⁵⁸

Año tras año, la prensa seguía declarando las cárceles como “un mal sin remedio; aquellas irregularidades han pasado en las cárceles públicas, que ni la luz puede atenuarlas. La aglomeración de ésta provoca enfermedades que diezman, a pestes que se propagan”, culpando a las autoridades, que “prefieren atender ornatos y otros servicios”.⁵⁹

57 “El Diario”, La Paz, 25 de junio de 1907.

58 “El Diario”, La Paz, 22 de enero de 1907.

59 “El Diario”, 15 de febrero de 1910.

“El Diario” informaba a sus lectores sobre los casos, que sucedían en la cárcel por falta de servicio médico.

“La mujer Domitilia Apaza, sindicada por homicidio, mereció la condena de 4 años de prisión formal en la cárcel pública. Hace pocos días cumplió el primer año de su condena. Habiendo contraído una pulmonía aguda en el panóptico, falleció”.⁶⁰

“Falleció en su celda del Panóptico el reo rematado Francisco Poma, que debía inferir la pena de 8 años de obras públicas por el delito de homicidio. La muerte de este indígena se debe a una fuerte oclusión intestinal (cólico miserere).⁶¹

Solamente después de pasar los años, el gobierno trató de responder a las demandas sociales. En la circular de 16 de junio del año 1919 se daba una explicación, que aunque el reglamento de 1897 fue redactado exclusivamente para el Panóptico de La Paz, la idea era la de mejorar todo el sistema carcelario en el país:

“llenando así el vacío que se notaba en nuestra legislación y prescripciones administrativas, en lo referente a la correcta organización y disciplina de nuestros establecimientos carcelarios”. (Anuario, 1920: 177-180).

Así se aceptaba de hecho que entre los establecimientos de represión, solamente la Penitenciaría de La Paz obedecía en su construcción a un plan científico. Pese a esto, se obligaba que las demás cárceles siguieran el mismo esquema de clasificación de los presos por categorías y otros reglamentos respectivos. Sin embargo, estas respuestas del gobierno, como las leyes y circulares anteriores se quedaron como una letra muerta en la legislación boliviana.

III. CRIMINALIDAD A PRINCIPIOS DE SIGLO

3.1. La desconocida cara de La Paz.

El principio del siglo XX estaba marcado con la nueva fuerza política en el poder del estado boliviano, el liberalismo. Durante la primera fase del gobierno liberal

60 “El Diario”, 23 de marzo de 1917.

61 “El Diario”, La Paz, 7 de junio de 1917.

entre la preocupación del gobierno por la economía, estuvo la del cuidado del derecho de la propiedad. Al concluir la Guerra Federal, la legislación liberal coadyuvó al mayor despojo de tierras de comunidad, desestructurando los ayllu a partir de la venta de tierras⁶² Como consecuencia se produjo el flujo migratorio de indígenas despojados hacia los centros urbanizados, jugando un papel ambiguo: de la víctima y del victimador.

Como muestran los estudios modernos, los costos de migración supone para los migrantes, tanto a nivel individual como familiar, el incremento de violencia, ya que la migración se traduce en un efecto de desarticulación de lo que previamente había constituido el nudo de relaciones, de hábitos y de supuestos de vida cotidiana, se originan rupturas sociales y cambios bruscos de patrones de conducta antes tradicionales. Todo esto lleva a un proceso de desidentificación personal y a conflictos interiores en los individuos en los que la carga agresiva resultante genera violencia y es la base para el alcoholismo (Cottle, Ruiz, 1993: 90).

La prensa del principio de siglo señalaba, que “con la frecuencia se ve en las calles gentes del pueblo en estado de ebriedad. La policía debe ordenar que se les capture para aplicarles la multa de ley. El caso mucho más grave si son mujeres que llevan niños expuestos a sufrir los golpes”⁶³.

“Terribles efectos del alcoholismo: un individuo Manuel Aguilar encontrado en la vía pública, durmiendo en la vereda, fue conducido a la policía, donde falleció. Al mismo tiempo se pusieron en activo movimiento los dirigentes del partido de oposición, pues creyeron que se les brindaba una posición propicia para levantar cargos contra la institución policíaca”⁶⁴.

“El indígena Cosme Chura ha fallecido en la garita de Coroico, por intoxicación alcohólica.”⁶⁵

62 En los veinte años de liberalismo (1900-1920) se produjo el aumento de la venta de las tierras comunales. Sólo en la provincia Pacajes de La Paz, las tierras vendidas entre 1901-1920 fueron del orden de las 44.687 hectáreas, por comparación a las 33.401 hectáreas, vendidas en los 20 años precedentes. Estas ventas beneficiaron a destacadas figuras públicas del liberalismo. El Presidente Montes, en una sola operación de venta forzada se hizo de uno de los más grandes propietarios. (Rivera, 1984:31-32).

63 “El Diario”, La Paz, 5 de abril de 1904.

64 “El Tiempo”, La Paz, 8 de enero de 1920.

65 “El Tiempo”, La Paz, 3 de junio de 1918.

Un informe de la policía de enero 26 de 1909 señalaba, que “durante los últimos tres días, especialmente en las noches, la policía ha sido visitada por los ebrios y camorrones, los que han dejado su alojamiento después de bien recuperados, previo el correspondiente pago del papel de multas.”

Según la estadística policíaca, el número de los detenidos por las diferentes faltas no subía más de 40 personas al día, y no bajaba menos de 10. Así 6 de enero de 1907 había 33 detenidos; 7 de enero-38; 12 de enero-9; 17 de enero-14; 25 de enero-30; 27 de enero-14; 28 de enero-16; 23 de febrero-11; 25 de febrero-23; 4 de marzo-15; 8 de marzo-22; 11 de marzo-17; 13 de marzo-13, etc. Las causas de la detención eran diferentes, en su mayoría por violencia, falta de cumplimiento, desorden. El número mayor de arrestados eran los ebrios y “bochinches”.⁶⁶

Otra fuente importante “Cuadro Estadístico del movimiento policíaco en la Oficina Central y las cinco sucursales” del año 1913 nos muestra, que durante el primer semestre de este año había 3774 detenidos por ebrios, 2422 detenidos por desorden, 1937 por pelea, 2143 detenidos por manos violentas, 1695 detenidos por injurias, etc. Es decir, los ebrios siempre encabezaban la lista de los detenidos al principio de siglo.⁶⁷

Entre este grupo de personas se encontraban también las mujeres, se puede calcular, que una cuarta parte de detenidas son mujeres.

Ante la nueva realidad, los migrantes buscan acumular fuerzas por la vía de forzar una incorporación más rápida de los usos, códigos y hábitos de la ciudad. Esto estaba relacionado en muchos casos con la violencia física que expresan relaciones de agresividad. La prensa del principio de siglo describía continuamente situaciones de agresividad en que las principales víctimas son mujeres y niños.

No era raro, que las mujeres del “pueblo” tomaran, pelearan en las calles, participaban en los alborotos y riñas.

“El Diario” informaba:

66. Ver: los números de “El Diario” de enero a marzo de 1907.

67. Boletín de estadística y demografía de la ciudad de La Paz (enero, febrero, marzo), La Paz, Imprenta “Moderna”, 1913, p. 112.

“A las 5 de la mañana corrió sangre femenina en un barrio apartado de la población. Julia Espinoza y Natividad Illanes se armaron de un cuchillo y se lanzaron juntas a desfacer un entuerto. La lucha sangrienta se provocó entre Natividad y Teodora Flores”.⁶⁸

4 de marzo de 1907 “El diario” comunicó:

“están detenidas Remedios Cabrera, Gumercinda Cabrera y Margarita Jimenes, tres mujeres, por haberle inferido a Ormachea varias puñaladas.”

Otras no se hacían lfo, encontrando el camino fácil aunque peligroso bajo el telón de la ciudad nocturna.

“A las 11.30 de la noche dos cholitas de alegre vida instalaron su cuartel general en el parque Murillo convirtiendo los bancos de la plaza en su teatro de operaciones.”⁶⁹

Las mujeres indígenas, que al acompañar a sus parientes o en la búsqueda de vida mejor venían a la ciudad, se enfrentaban con la realidad en las calles. Este conocimiento a muchas de ellas les costaba muy caro. Las páginas de la prensa nos revelan las historias de aquellas, que fueron víctimas de agresividad física directa.

“En las orillas del río Choqueyapu se encuentra el cadáver de una joven con señales de ahorcamiento. Una indígena, que se hallaba recogiendo corchos en las inmediaciones de la avenida Arce, encontró el cadáver de María Apasa de 19 años, el cual yacía con la mitad del cuerpo enterrado por un promontorio de tierra, la cabeza tenía inclinada hacia el río en la corriente. Por las huellas que presentaba la víctima parece que fue ahorcada; llevaba una correa en el pezcueso y un pañuelo fuertemente amarrado a la boca además de corte profundo en el cuello.”⁷⁰

En las cercanías del Tambo de Carbón ha sido encontrado el cadáver de una mujer asesinada según parece hace días. La cabeza que ha sido cortada no ha podido encontrarse.⁷¹

68 “El Diario”, La Paz, 5 de junio de 1904.

69 “El Diario”, La Paz, 8 de julio de 1904.

70 “La Verdad” y “El Tiempo”, La Paz, 4 de febrero de 1920.

71 “El Diario”, La Paz, 17 de septiembre de 1909.

Las mujeres no eran solamente las víctimas de la violencia en las calles, sino principalmente doméstica.

Las causas de la agresividad eran la angustia por la situación de pobreza y conflictos familiares que establecen una cadena de agresividad donde los más fuertes descargan su malestar en aquellos que consideran más débiles.

Es sorprendente, que la mayoría de los casos de conmutación de pena están relacionados con los asesinatos domésticos: se asesinaron los padres, hijos, esposos, hermanos, es decir los crímenes han sucedido dentro de la unidad doméstica.⁷² “El Tiempo” presentó una descripción de un crimen de este tipo en Pucarani en 1920 sobre el triple asesinato que cometió el indígena Juan de Dios Murga, cuyas víctimas fueron su esposa Josefa Vargas, la suegra y el cuñado. Los ahorcó con la sogá para atar cargas, maltratando previamente a su mujer en el abdomen con cuchillo y palos.

En otro caso, Bonifacia Flores interpone ante la policía demanda contra Mariano Mamani, su concubino por filicidio.⁷³

La violencia era registrada dentro del ámbito privado, que eran las casas de las personas particulares. Ahí, las mujeres indígenas cumplían sus obligaciones como sirvientas domésticas. Las familias aymaras se comprometían a prestar servicio en la haciendas y en las casas urbanas de los criollos propietarios. Por otro lado, el servicio doméstico había crecido, como resultado de la migración de las mujeres desde las áreas rurales hacia la ciudad, que obedecía a la pobreza creciente en el área rural y el despojo de los indígenas de las tierras comunales.

En esta experiencia las jóvenes, fuera de sus casas y alejadas de sus familiares, estaban generalmente sujetas a violencia física, sociológica y sexual. Esto las llevaba hacia la tragedia, como a “una indígena Francisca Miranda más o menos

72 Entre los casos: Florentina Miranda, que mata a su hija Elisa Miranda, Juliana Laura junto con su socio mata a su marido Bartolome Laura; Gregorio Ramos ha cometido el delito de uxorcidio (es decir mató a su esposa), Mariano Escurra mata a su consorte; Juana Castillo ha cometido el delito de parricidio; Manuel Gabriel ha matado a su cuñada y sus tres sobrinos; Felix Ramirez era condenado por el delito de uxorcidio; Roberto Quispe asesina a su hermano, etc. Ver: Anuario de leyes desde 1902 hasta 1916.

73 “El Diario”, La Paz, 4 de febrero de 1904.

joven, que se había embriagado por primera vez más de lo inconveniente. Se precipitó desde las alturas de San Jorge, yendo a dar al lecho del río.⁷⁴

La perversidad del ámbito urbano, afectaba a las personas, que incluso perdían la noción de la realidad. En Oruro, donde el crimen en estos años también había crecido con carácter alarmante:

“la policía de seguridad ha descubierto un sangriento suceso, que haría parar de puntas los pelos del mismo JACK, el famoso destripador de hombres. Petrona Ballón, desde hace tiempo criaba una criatura de pocos meses, que la había robado en la ciudad de La Paz. Hace dos días esta mujer cerró a la criatura en una pieza apartada de la casa, sin darle alimento ninguno, por cierta desaparición se ha encontrado a la infeliz criatura muerta, tendida en el suelo en una habitación húmeda, con las uñas de los pies y de las manos destrozados, según hizo los esfuerzos por la desesperación de hambre.”⁷⁵

Este periodo de principios de siglo conocido como el de la modernización, sobre todo de una ciudad como La Paz, con la modernización de los servicios públicos, el activo comercio, el desarrollo urbano, la electrificación, el cinematógrafo. Podían aprovechar todo esto las capas bajas de la sociedad? Por el contrario, la ciudad se mostraba nefasta con relación a las personas desamparadas y desprotegidas.

“El Diario” contaba a sus lectores sobre “un indígena anciano, vagabundo, después de arribar en esta ciudad y viendo que los habitantes de ella eran poco a nada caritativos se dirigía a Achocalla, cansado del viaje descansó en el alto de Potosí, allí lo sorprendió la noche, una mujer que a estas horas venía a la ciudad, lo vio ya sin aliento.

Los agentes de la seguridad encontraron en la región de Quilliquilli, barrio levantado en el cerro del mismo nombre a un indígena Manuel Velázquez, que “se estaba muriendo de puro viejo”, reclamando a los habitantes de La Paz, que” no hubo por allí una alma caritativa que lo socorriera.”⁷⁶

74 “El Tiempo”, La Paz, 8 de febrero de 1917.

75 “El Diario”, La Paz, 7 de marzo de 1907.

76 “El Tiempo”, La Paz, 10 de marzo de 1918; 11 de febrero de 1920.

En estos años crecen también los casos de suicidios. Eran las personas de diferentes clases sociales: la empleada doméstica, que sufría con sus dueños, el pequeño empleado de la administración pública, cansado de la vida gris; el amante infeliz, el comerciante fracasado. Hojéamos las páginas del periódico:

“La Señora Arguedas puso en conocimiento de la sección de investigación de la policía de seguridad que su doméstica Fidelia Castillo se había ingerido 5 pastillas de sublimado, habiendo sido trasladada a la asistencia departamental, donde se le hizo la primera curación y después remitida al hospital Loayza.”

“A horas 8.30 de la noche del miércoles, el indígena Pablo Limachi, sirviente del señor Noe Levy se descerrajó un tiro de pistola, browning, causándose una grave herida en la región frontal derecha; el paciente fue curado. A esta sencilla información se debe agregar que Limachi no tiene sino 15 años, ...es de fijarse que Limachi era indígena. Pues bien, sepamos este es el primer caso de que un indígena de calzón partido, empuñe el arma homicida y resulte borrar con un tiro en la sien la mala impresión que un acto vedado suyo hubiera producido en el ánimo del patrón a quien servía.”

Parece, que los autores de la información se imaginaban el suicidio como un método a la vez prohibido, pero noble de terminar con la vida, no para el “indígena con el calzón partido”.

Otros casos eran incomprensibles, pero más lógicos: Macedonio Bacarreza (era un empleado de la tienda Hidalgo) con el revólver se acabó su vida”⁷⁷

Llama la atención, que todos estos sucesos se produjeran en los meses de enero-febrero, los más aburridos y melancólicos en Bolivia por sus interminables lluvias. (¿Quién de los paceños no ha tenido el deseo de hacer lo mismo en esta estación del año?)

Mientras los partidos se peleaban por el poder, los comerciantes vendían, en las iglesias escuchaban misas, en los colegios estudiaban, en los hospitales curaban, en las casas esperaban el almuerzo familiar, es decir la vida normal seguía su rutina

77 “El Tiempo”, La Paz, 9 de enero de 1919; 1 de enero de 1918. “El Diario”, La Paz, 27 de febrero de 1918; “El Tiempo”, 24 de febrero de 1920.

diaria, las calles de La Paz, ocultaban en sí un peligro que de vez en cuando sorprendía a sus pacíficos habitantes. Ladrones de todos colores, estafadores, asesinos esperaban a sus víctimas. Los charlatanes adivinos imbaucaban con sus profecías a la gente ignorante.⁷⁸

Analizando las noticias de la prensa, se puede decir, que las calles más peligrosas eran la calle Mercado, Yanacocha, Tumusla, las garitas y los barrios populares, donde se asentaron los migrantes del campo.

“Un muchacho conocido en el barrio de Chocata con el sobrenombre de “Ogro”, se acercó a una pulpería de esa vecindad, echó mano a la caja del dinero emprendiendo fuga veloz y provisto de unas cuantas docenas de pesos en papel moneda.”

“Isabel Sangalla, vecina de una casa situada al frente de la garita de Coroico, fue víctima de un robo de dinero de 460 Bs. Esteban Vargas fue arrestado confesando el delito .

“En inmediaciones de la calle Mercado el Sr. Armelio Valenzuela sufrió un robo en el cual le sustrajeron 50 Bs, los cuales iba a depositar al banco. Los autores huyeron del lugar después de esto.”

“A las 10 horas de la noche del día 11 de julio encontraron a un indígena Arcenio Quiroga muy herido en el lugar de la calle Mercado; en sus declaraciones dijo, que fue atacado por una persona, que parece que tenía viejos rencores con él y que trató de victimarlo, pero gracias a la intervención de los policías, el culpable huyó.”⁷⁹

“En la calle Tumusla, penetraron los cacos a la casa de Andres N., conocido panadero de la localidad y no habiendo podido lograr que éste cediera a sus exigencias, le destrozaron la cabeza a barretazos.”⁸⁰

Sin embargo, habían los lugares “de la muerte segura” : los ríos, el camino de los Yungas, e incluso el ferrocarril donde se ocultaba el peligro.

78 “El Diario”, La Paz, 22 de enero de 1907.

79 “El Diario”, La Paz, 27 de julio; 11 de julio; 12 de julio de 1909.

80 “El Diario”, La Paz, 27 de mayo de 1904.

Los Yungas era considerado como el camino más peligroso de los alrededores de La Paz incluso desde la colonia, un lugar preferido por su topografía por los ladrones y malhechores.

“En el camino a Yungas en el lugar denominado “La Alancha” se encuentra un cadáver de un indígena arrojado en un precipicio.”

“En un lugar llamado Urajara, distante tres leguas por el camino a Yungas se encontró el cadáver de un indígena cuyo nombre se ignora. Las heridas en el cuerpo demuestran que el indio ha sufrido una pedreada brutal y los rastros de su vestimenta dan la prueba de haber tratado de luchar con sus agresores.”⁸¹

“Siguen los asaltos en el camino a Yungas. Un peón de ferrocarril, regresando después de cumplir una comisión, fue horrorosamente matado por la cuadrilla de ladrones, que ha sentado sus reales en la cordillera. Creyeron que él regresaba con dinero, al no encontrar nada, los asesinos se conformaban con apalearlo despiadadamente...” el periódico insistía, que “la policía debe cortar para siempre la incertidumbre con que los viajeros cruzan aquellos sitios.”⁸²

El alma del sambo Salvito estaba viva aún después de cincuenta años de su muerte! A parte de los Yungas, los bandas de ladrones se apropiaban de las líneas ferroviarias.

“El 18 de enero de 1917 encontraron otro cadáver más de un indígena en la línea del ferrocarril de Guaqui-La Paz, entre Tiwanaku y Viacha. Como el caso se repite con frecuencia, quiere decir, que en esas regiones se ha establecido una cuadrilla de malhechores, cuyos crímenes permanecerán impunes sino se toma medidas enérgicas para cortar de raíz semejantes hechos.”

“Un cadáver en la línea férrea de Guaqui. Ayer en la mañana el brequero del tren de Guaqui a La Paz encontró en el kilómetro de la línea el cadáver de un indígena, que posiblemente ha sido ahorcado la noche anterior.”⁸³

81 “El Diario”, La Paz, 10 de julio de 1910; 11 de septiembre de 1904; 9 de enero de 1909. “El Tiempo”, La Paz, 30 de marzo de 1920; “La Verdad”, La Paz, 17 de abril de 1919.

82 “El tiempo”, La Paz, 29 de mayo de 1920.

83 “El Tiempo”, La Paz, 9 de enero de 1917; 24 de enero de 1919.

Si tomamos en cuenta, que entre estos dos mensajes del periódico hay diferencia en dos años, se puede decir, que la policía no pudo hacer nada y las bandas actuaban por su gusto en esta región altiplánica.

En general, en los informes de la policía se comentaba, “que en los días de carnaval se han cometido muchísimos crímenes.”⁸⁴

El relativo auge económico del país atraía no solamente a los aventureros nacionales, sino extranjeros también. Al principio de siglo habían varias casas de tolerancia, algunas de ellas pertenecían a los ciudadanos chilenos.

“En una casa de tolerancia, la policía capturó a varios individuos de nacionalidad chilena, que habían estado organizados en cuadrillas de ladrones. Se les ha tomado ganzuas, llaves falsas, frascos de narcóticos, venenos y otros objetos que comprueban la buena organización de estos en lo ajeno. La prefectura en ejercicio ha clausurado dicha casa.”

“Los detenidos Emilio Aumada Gonzales y Rodolfo Valenzuela; chilenos, trataron de estrangular la noche del miércoles en la misma policía a un indígena desgraciado, llamado Luis Copa, que también se encontraba detenido. Se proponían sustraerle la suma de Bs.80.”

Así, que había ladrones de diferentes colores y tamaños: limpiaban los bolsillos de los frecuentes visitantes de la casa de tolerancia o del indígena ingenuo, todo valía ¿Y que tal un asalto al estilo West?

“Asalto cometido en el camino de Huanuni al conductor de la remesa de dinero, que mandaba la casa Renny. Uno de los asaltadores que respondía al nombre de Harrison Jaker, ha sido muerto por empleado de la casa Renny, Ducan, conductor de la remesa. El otro asaltante Scott., también norteamericano, ha sido capturado en la estación del ferrocarril de Uyuni, quien saltó a tierra antes de que pare el tren. Se le encontró en poder de 80 tiros de rifle Winchester.”

84 “El Diario”, La Paz, 27 de febrero de 1909; 15 de febrero de 1907.

En otro caso, un súbdito español ha perdido el sueño por los tesoros, ha cometido el robo de la custodia del templo de Tiwanaku, ha sido remitido por las autoridades de Viacha a la cárcel.⁸⁵

En toda la lista de los asesinatos salvajes de los estrangulamientos, degollamientos, ahorcamientos, acuchilladas, los delitos contra la propiedad poco a poco parecen reemplazar los crímenes violentos, el robo y estafa a las muertes, las heridas y los golpes.⁸⁶ Sin embargo, los delitos contra la integridad corporal encabezaban los informes policíarios y de la Penitenciaría. (Ver cuadro del anexo).⁸⁷

En estos tiempos la cantidad de robos también creció mucho, hasta que posteriormente, en los años 20 salió una ordenanza de la policía como modo de la lucha contra los robos, que prohibía trasladar bultos desde las siete de la noche hasta las cinco de la mañana.⁸⁸

Los páginas de los periódicos nos muestran casos diferentes, relacionados con el nuevo tipo de crimen “fino”.⁸⁹

Como ejemplo puede servir el juicio seguido por Martín Villacorta con Sabina Pabón, Genoveva Loza Illanes y Nazario Sanjinez, acusados en los delitos de estafa, fraude y suplantación de un documento,”Contra Fausto López por malversación de fondos fiscales, sentencia condenando al acusado a la suspensión de un año de su puesto de intendente. “Ha sido puesto en libertad Federico Peters,

85 “El Diario”, La Paz, 7 de abril de 1904; 12 de marzo de 1909; 11 de septiembre de 1904; 28 de enero de 1909.

86 No es casual, que la Ley de 19 de diciembre de 1905 deroga el Art.622 del Código Penal y califica de ratero el hurto, que no pasa de 100 Bs., señalando la jurisdicción policíaria de su juzgamiento. La propia ley modifica el Art. 623 del Código Penal, indicando siguientes penas para los hurtos: de 100 a 500 Bs., 6 meses a un año de reclusión, de 501 hasta 1000 Bs., uno a dos de la misma pena y pasando de 1000 Bs., ocho años de reclusión, restituyéndose los objetos hurtados a quien acredite propiedad (Siles, 1910: 389).

87 Los delitos contra la integridad corporal registrados en la Penitenciaría de San Pedro son los siguientes: asesinato, doble asesinato, tentativa de asesinato, homicidio, doble homicidio, heridas, estupro, filicidio, infanticidio, uxoricidio, parricidio, fratricidio.

88 “El tiempo”, La Paz, 27 de abril de 1920.

89 Junto con el robo, hurto, abijeato, asalto, aparecen nuevos delitos así como: estafa, falsificación, violación de correspondencia, falsificación de documentos, quebras, malversación de fondos. (Ver en: Boletín de estadística y demografía de la ciudad de La Paz de los años 1913-1915)

que se encontraba detenido en la cárcel pública de esta ciudad, por el delito de estafa a la empresa del ferrocarril de Guaqui.”⁹⁰

Podemos decir al final, que la vida cotidiana de la ciudad de La Paz desde el principio de siglo hasta aproximadamente los años 20, muestra la violencia encubierta en los sectores marginados. Esto era la consunción del proceso de migración de la población campesina a la ciudad, destruyendo los patrones culturales indígenas. Siendo el migrante la víctima de constantes abusos, reacciona con agresividad o se convierte en la víctima pasiva de la sociedad o la familia.

3.2 Cuestión Indígena y Criminalidad

Más que la ciudad, el campo se muestra muy violento al frente de los cambios político-sociales, relacionados con las tácticas de los liberales.

Después de la victoria, ellos no pudieron cumplir con la promesa de “libertad, igualdad, honor y propiedad, el sufragio como derecho primordial de las sociedades organizadas bajo la forma representativa”, la realidad respondía a los moldes tradicionales, pues los indios no votaban.

Más bien se profundizaron las contradicciones estructurales de la sociedad, la diferencia entre blancos, mestizos e indios.

Considerados seres racialmente inferiores, los indios fueron excluidos de las actividades políticas. En la sociedad reinaba una nueva ideología de carácter racista, llamada social-darwinismo, como una prueba más de la inferioridad racial y cultural de los indígenas.

Esta nueva teoría se aplicó en diferentes aspectos de la vida social, incluyendo el del derecho. De manera científica las élites trataron de explicar el carácter de la violencia indígena. El ejemplo más claro de esta forma de pensar se halla en el proceso judicial de Mohoza, que se inicia contra los miembros de una comunidad indígena por matanza que se cometiera contra un escuadrón liberal.

90 “El Diario”, La Paz, 4 de mayo, 9 de junio de 1904; 7 de junio de 1909.

El proceso de Mohosa comienza tan pronto fueron arrestados los primeros implicados poco tiempo después de la masacre.⁹¹

Como sostiene Mendieta, este proceso se constituye en uno de los acontecimientos jurídicos más notables de la historia boliviana.

“No sólo porque se trató de esclarecer los hechos bajo la óptica particularmente racista de la clase dominante, sino también porque se trataba de juzgar a toda una comunidad, donde los implicados sumaban más de 250 personas. Este proceso se convirtió en un verdadero desafío para la justicia que no estaba preparada para ello, puesto, que no existían siquiera leyes aplicables a los crímenes de masas.”(Mendieta, 1995:12).

La finalidad del proceso, más que condenar o no los autores de los asesinatos, consistía en demostrar de manera patente que las condiciones étnicas y psicológicas del indio aymara eran inferiores. Se cataloga a los indígenas como “salvajes”, “orangutangos sangrientos” y otras palabras, que acentúan su carácter violento.

En el discurso de defensa en el juicio de Mohosa, la matanza fue definida como un delito colectivo, consecuencia de los azares de una guerra civil convertida en guerra de razas, que llevó al crimen a “una raza atrofiada moralmente y degenerada hasta la deshumanización”.

Este juicio está relacionado estrechamente con el nombre de Bautista Saavedra, que fue reconocido como hombre de una vasta preparación intelectual, distinguiéndose especialmente en sus estudios sociológicos, históricos y jurídicos y como el portavoz del partido liberal. En 1901, Saavedra fue el abogado defensor del segundo grupo de los indios sindicados de la hecatombe del Escuadrón Pando ocurrida en 1899 en la población de Mohosa como consecuencia de la Revolución Federal. Con este motivo, el 12 de octubre de ese año, en la audiencia judicial de La Paz presentó un alegato en favor de sus defendidos.⁹²

91 Según la investigación de Pilar Mendieta, se disculpaba a los indígenas de Ayo-Ayo, quienes cometieron acciones igualmente terribles que los de Mohosa, con la diferencia de que estas fueron en contra de los conservadores. La autora sostiene, que esta era la primera injusticia de la supuesta justicia boliviana con respecto a los hechos de Mohosa, pues los de Mohosa han matado a una fracción del ejército liberal. (Mendieta, 1995: 12).

92 Uno de los problemas que tuvieron que enfrentar los jueces encargados del caso fue la de los defensores de reos, quienes no tenían mucho entusiasmo para resolver el pleito, más aún, muchos de ellos evitaron

El conflicto racial no era nuevo; tenía su origen en su perpetuo antagonismo entre grupos, razas y clases. Y en reconocimiento de esta lucha inmemorial radicaba el argumento esgrimido por Saavedra para declarar que las acciones de sus defendidos no constituyeran verdaderos crímenes, y por lo tanto, no eran justiciables. (Irurosqui, 1994: 140).

La hecatombe de Mohoza tenía carácter social, simplemente a esos fenómenos naturales que se producen de una manera casi espontánea". Por lo que debía ser considerada sólo como un delito colectivo para el que la justicia común no establecía penas, ya que este tipo de atentados se reconocía como irresponsables.

La irresponsabilidad penal que según Saavedra, correspondía "a las muchedumbres desbordantes de Mohoza" no las eximía de la incompreensión blanco-mestiza. El indio era inocente en la medida en que las circunstancias socio-ambientales lo habían predispuerto para el crimen, pero dado que conllevaba altas dosis de peligrosidad para el resto de la población, se hacía imposible cualquier trato de igualdad.⁹³

Al margen del juicio, la defensa de Saavedra no sólo tuvo consecuencias en la construcción de las identidades india, mestiza y blanca, sino que reveló también disociaciones de la élite.⁹⁴

Cuando argumentó que las causas del salvajismo indio debían remitirse a la situación de penuria y explotación en que los indígenas vivían, señaló que los culpables de la criminalidad eran en última instancia los grupos sociales presentes en el campo que, con su capacidad para influir en la vida campesina, propiciaban

bajo cualquier excusa de participar en el juicio. Por lo tanto las labores se realizaron de manera negligente. Una de las excepciones dentro de la defensa de los indígenas fue la de Bautista Saavedra.

93 Durante el transcurso del proceso en el año 1903 llega a Bolivia una primera expedición francesa, destinada a estudiar las diferencias existentes entre aymaras, quechuas y mestizos con ayuda de mediciones craqueométricas. Para sus mediciones utilizan a los prisioneros de Mohoza, concluyendo después, que en la raza aymara sobrevivía la especie salvaje primitiva fecunda en los criminales natos. Según ellos, entre los indios más sanguinarios los aymaras se revelan como capaces de los actos más salvajes. (Demelás, 1981: 76).

94 Pese a su talento de penalista, Saavedra como representante de élite, no logra desprenderse de los prejuicios raciales del pensamiento predominante de la época y sus conceptos sobre la situación indígena en la masacre, trataba de aprobar, que los indios de Mohoza pertenecen a una especie inferior y, por lo tanto, no eran capaces de actuar racionalmente. (Mendieta, 1995: 16).

las circunstancias de opresión: los terratenientes, los poderes políticos locales y la Iglesia. (Irurosqui, 1994:151)

Debido a la doble jugada de los liberales los focos de rebeldía en los primeros años se apagaron y la resistencia del campesinato -indio asumió formas más aisladas. Se generalizó el abigeato, el sabotaje, la quema de las casas de hacienda, se aumentó también los casos de violencia contra los hacendados y en las comunidades.⁹⁵ "El Diario" de 20 de marzo de 1907 comunicaba, que :

"En poder del indígena Isidoro Arteaga, individuo sospechoso se encontró un rifle y dos cuchillos, puñales, los que han sido depositados en la policía central."

Por otro lado, las autoridades en el campo segían gobernando con los métodos tradicionales.

"En el cantón Cohoni, provincia del Cercado, Marcelino Limachi, aficionado a vivir como las aves de rapiña, sustrajo mulas de uno de los vecinos. El corregidor Guzmán, atribuyó el derecho de castigar al delincuente, remitiéndolo a Mariano Vargas. Este hizo embriagar a algunos indios, los que llegaron a perder el sentido y dieron muerte a Marcelino Limachi, colgándolo por los dedos, propiándole así una senda paliza en que acabaron por darle muerte.⁹⁶

Se aumentaban los casos, cuando los hacendados y propietarios castigaban a los indios por su propia cuenta, sin esperar la justicia. Un indígena era victimado a balazos por sorprenderle robado cebada.

El periódico, que ha descubierto el crimen, preguntaba a la opinión pública:
"Que dice la policía sobre este hecho? Por qué se calla?"

95 En los años 1915-1917 se hizo celebre el proceso criminal contra colonos de la finca Maasaya, propiedad de la familia Zuaso, involucrados en el asesinato del Roberto Zuaso. El indígena Apolinar Cañaviri por este delito fue condenado a pena de muerte. El indígena Manuel Poma, involucrado en el mismo asunto, fue liberado según la orden del gobernador del Panóptico. Poma se encontraba prestando servicios de pongo en casa de Andrés Muñoz, cuando se cometió la crimen de Maasaya y creyendo que todos los indios de esta propiedad iban a verse envueltos en una acusación, emprendió la fuga de la casa, haciendo sospechar con esta actitud su complicidad. ("El Tiempo", La Paz, 3 de marzo, 7 de marzo de 1917).

96 "El Diario", La Paz, 24 de julio de 1904.

Las circunstancias en que se ha desarrollado el crimen, acaso atenúan y aún anulan la responsabilidad penal del autor, pero esta no es razón para que se apañe completamente el hecho por las autoridades encargadas de investigarlo”.

La justicia otra vez estaba con los ojos cerrados, pues reflexionaba las diferencias sociales entre blancos, mestizos e indios.

El periódico exclamaba:

“La vida humana es inviolable, y quien mata voluntaria o involuntariamente a un individuo, es responsable ante la ley. No estamos en un país de cafres donde el saberse que un hombre ha sido matado por otro, se felicita y aplaude al asesino y se hace mofa de la víctima. ¿Fue puesto el hecho en conocimiento de la policía? Nuestros informantes se inclinan a creer que sí. Pero lo cierto, es que se enterró el cadáver del indio ladrón de cebada y no se supo más del asunto. Por qué este profundo silencio?

Es la cosa más natural del mundo que se mate a un indígena porque fue ladrón y no se establezca siquiera las circunstancias en que fue victimado? Por el contrario, cuando ocurre un suceso de esta naturaleza, es cuando se debe hacer a plena luz, para que no queda duda alguna.”

En otra ocasión Don Donato Miranda, utiliza el arma fría, disparando seis tiros de revólver, con el objeto de atemorizar a unos indígenas.⁹⁷

Estos problemas, que surgían con los indígenas, eran un dolor de cabeza para el gobierno central. Se buscaban otros medios para “civilizar” al indígena: se planteó su incorporación al ejército.

Con alguna cautela por las críticas, Montes en 1908 dio paso al reclutamiento en la áreas rurales.

El cuartel, cuyo fundamento se basa en una concepción autoritaria de la disciplina, el orden y obediencia, donde el autoritarismo se expresa en la noción y las practicas

97 “La Verdad”, La Paz, 19 de febrero de 1919; “El Diario”, La Paz, 8 de marzo de 1907.

rígidas de la jerarquía, era pensado como otro medio para ciudadanía del indígena.⁹⁸

El cuartel, que reconocía como principal virtud la sumisión, tenía como idea principal la homogenización cultural de los indígenas a través de la violencia. Los resultados dramáticos de la situación traumática, a que eran sometidos los indígenas, se reflejan en estas cortas líneas del periódico, que cuenta, que un conscripto Fermín Guaycho era natural de Ayoayo, donde vivían sus padres, recién ingresó a cuartel en enero 1918. En marzo salió del cuartel y se arrojó al río Choqueyapu.

En el cuartel del regimiento Abaroa sucedió otro crimen.

“Al indígena Prudencio Callisaya le habían seguido un juicio. Reducido a prisión en la policía los indígenas de la comunidad Sullcata, del que era apoderado rodeaban la policía con el ánimo de asaltarla para ponerlo en libertad. Después fue admitido al regimiento Abaroa como arrestado. Lo pescaron, cuando él trataba de huir y lo encerraron en un cuarto. El indígena se había ahorcado haciendo uso de su faja.”

Por lo tanto, ¿eran los cuarteles: un medio de civilización o corrección de los rebeldes? El gobierno en una nota especial señalaba, que “toda información que tienda a destruir el prestigio de un regimiento debe ser admitida con las reservas del caso por el patriotismo por severidad y por conveniencia porque no es lícito a nuestro juicio denigrar la institución armada que esta puesta para nobles fines que para apalea indígenas hasta dejarlos cadáveres”.⁹⁹

Sin embargo, a partir de mediados de la década de 1910 empezaron a resurgir brotes de rebeldía en varias provincias del altiplano. Rebeliones de alcance regional como la de Pacajes en 1914, sublevación de colonos y comunarios de Caquiaviri en 1918, empezó la cadena de acciones rebeldes en el altiplano. (Rivera, 1984: 36). La prensa seguía manipulando la opinión pública, informándola sobre los actos de vandalismo y la agresividad del indígena.

98 Las investigaciones modernas sobre la situación en el cuartel, señalan, que el autoritarismo está presente en todos los aspectos de la vida en el cuartel, reflejándose en dogma, que los superiores siempre tienen la razón. Esto afecta también las relaciones entre conscriptos y superiores, estableciendo diferencias mínimas y subjerarquías. (Cottle, Ruiz, 1993: 156).

99 “El Tiempo”, La Paz, 10 de marzo de 1918; 11 de febrero de 1920.

“En la region de Achocalla ha sucedido un crimen, cuya víctima era el indígena Andrés Quispe. Los indios de una finca de esa comarca se encontraban bebiendo con motivo del cambio de “hilacatas”, que anualmente se hace en estas haciendas. Los autores del crimen Francisco Quispe y Ascencio Espejo.”

“Un homicidio en la finca Limani. Los sindicados Miguel Quispe y Dionicio Quispe, que mataron a Miguel Quispe se hallan ya en el Panóptico.”¹⁰⁰

La tensión política en aumento de los años veinte, combinada con las crisis de los gobiernos y partidos, promovió el desarrollo de una violencia política y el conflicto social de intensidad desconocida hasta entonces. Apenas Saavedra tomó posesión de la presidencia cuando un alzamiento masivo indio en Jesús de Machaca en marzo de 1921, ocasionó la masacre de centenares de indios y de docenas de blancos y cholos.

Saavedra recurrió a todas las fuerzas para aplastar la rebelión; atacó los gobiernos comunitarios como instituciones reaccionarias que había que suprimir por la fuerza, en lo que revivía la clásica posición liberal sobre la cuestión indígena. (Klein, 1994: 182).

Al igual que los sublevados de Mohoza, de la rebelión, los “cabecillas” de éste pocos días después fueron conducidos a la ciudad de La Paz y luego encarcelados en el Panóptico otros 41 sindicados.¹⁰¹

Posteriormente 21 presos llegaron a esta ciudad, con los cuales el número de los acusados de sublevados pasaba de 70 (Choque, 1986: 60). En los tres meses de persecución no se concedió a ninguno de los encarcelados libertad provisional.

Se esperaba el aumento del número de los encarcelados, que preocupaba a los encargados de su custodia en la penitenciaria. El Prefecto insinuó la donación de medios defensivos; como ser la asignación de seis rifles con su respectiva munición,

100 “El Tiempo”, La Paz, 16 de marzo de 1917: llama la atención que se trata de desprestigiar el movimiento de caciquazgo, que ha surgido en estos años en el altiplano. Otra nota corresponde al “El Tiempo”, 2 de mayo de 1917.

101 El juicio de Mohoza se llevó a cabo, en una primera instancia en la capital de la provincia de Inquisivi una vez fueron hechos los prisioneros los primeros sospechosos, inmediatamente después del triunfo de los liberales. Después prosigió en la ciudad de Oruro, y finalmente fue trasladado a la ciudad de La Paz. (Mendieta, 1994: 12).

porque debían alojarse en esa “penitenciaría los cabecillas e instigadores de la sublevación” de Jesús de Machaca (Ibid.). La persecución no sólo se limitaba a la captura de los cabecillas de la sublevación de Jesús de Machaca sino también se perseguía a otros indios del altiplano. Por ejemplo, el líder Mateo Alfaro fue remitido al Panóptico en calidad de preso, al igual que su mujer Bernardina Condori de Alfaro, por orden del prefecto, fue remitida en la sección de mujeres de la penitenciaría. Los líderes más importantes Faustino y Marcelino Llanqui (padre e hijo) fueron recluidos en la sección de acusados del Panóptico de la ciudad de La Paz hasta el año de 1930. (Ibid.).

Según el periódico La Razón, hasta agosto de 1930 existían 245 acusados de sublevación, de los cuales 10 eran condenados a la pena de muerte y a Marcelino Llanqui por sorteo.¹⁰²

Faustino Llanqui (de 90 años de edad) tenía seis hijos y se encontraba detenido por el espacio de ocho años, durante este tiempo se observaba buena conducta, manifestando siempre ser inocente. Marcelino Llanqui, hijo del anterior de 40 años de edad tenía cuatro hijos y al igual que su padre se encontraba detenido ese mismo tiempo en el Panóptico.¹⁰³

Por lo tanto, nueve años estuvieron los indígenas en el Panóptico sin cumplir la sentencia.¹⁰⁴

Solicitando la amnistía, uno de los presos por la causa de la sublevación de Jesús de Machaca Manuel Vallejos se quejaba, que “después de cerca de tres años, que ha transcurrido, el juicio criminal que se organizó se halla en completo abandono,

102 La sentencia definitiva del veredicto final fue el de 32 condenas máximas. Las ejecuciones por sorteo tuvieron lugar por grupos en la plaza de Mohoza. 5 años de trabajos forzados para 30 implicados, mientras que 22 detenidos murieron antes y durante el proceso. (Mendieta, 1995: 21). Según la planilla de la alimentación de presos, 22 de enero de 1910 “19 de Mohosa salieron” del Panóptico de La Paz. (ALP/ C.T.D. enero-diciembre 1910).

103 En el año 1923 Faustino Llanqui en la solicitud de amnistía escribía que “por espacio de más de dos años y seis meses que me encuentro detenido en la cárcel pública”. (Choque, Ticona, 1996: 206)

104 Según la investigación de Pilar Mendieta, existían muchas irregularidades habidas en el transcurso del proceso. Así, contra muchos indígenas no existían pruebas existentes pero, que sin embargo, pasaron largos años en la cárcel, otros se hallaban condenados a dos penas al mismo tiempo o eran condenados sin ser oídos en juicio. Se notaba la presión a que eran sometidos los reos para obligarlos a su confesión y la infracción del principio procesal. (Mendieta, 1995: 14).

tanto por parte de los denunciantes como por aún las autoridades judiciales y, desde aquella época, sufren detención preventiva más de 20 indígenas sindicados, y sin que fueran condenados mediante sentencia”. (Choque, Ticona, 1996:206)

Sin embargo, su petición de amnistía era vana, pues las autoridades gubernamentales tenían varias excusas para mantenerlos en la cárcel. Así, la Corte Suprema de negaba responder a su solicitud, porque “no esta ajustada a la ley, por no haberse acompañado el testimonio de la sentencia condenatoria, ni los certificados que acreditan haber sufrido los impetrantes de la tercera parte de la pena que se les impuso, ni menos la prueba de la buena conducta después de la perpetuación del delito”. (Ibid: 211)¹⁰⁵

Recien en 1930 apareció la noticia sobre la pena capital de nueve indígenas, en las listas proporcionadas por el gobernador de la penitenciaría en 1931, éstos indígenas figuraban como apelados por la pena de muerte. Lastimosamente, no lo sabemos con seguridad si la pena fue aplicada, por falta de investigaciones históricas.

Acordamos, que la Penitenciaría de San Pedro no fue construída como una simple cárcel, sino como cárcel modelo, como medio para “civilizar” al indígena. ¿En que medida podía civilizar la cárcel?

Sin duda alguna, los indígenas, que han salido de la cárcel ya no eran los mismos, que antes de entrar. Seguramente, la vida adentro del recinto carcelario ha influido mucho sobre su modo de ser. Los indígenas de pleno altiplano han aprendido varios oficios, han cambiado su estilo de vestir, ha cambiado su percepción del mundo.¹⁰⁶ Incluso han traído nuevas mujeres, que no eran campesinas, sino cholas (es decir de la ciudad).

Así, el hijo de Manuel Calle atestigua lo siguiente: “Mi padre estuvo en la cárcel con calzón. Me dijo: “Carajo, salí más hombre de la cárcel. Carajo, aprendí a

105 Para indígenas que no figuraban como cabecillas se les proporcionaba el certificado de buena conducta, como en el caso de la solicitud de la libertad de Manuel Condori “siendo su permanencia en el Panóptico Nacional 2 años, 11 meses y 13 días... su comportamiento ha sido bueno y recomendable, cumpliendo con las disposiciones de reglamento interno de la penitenciaría”. (Choque, Ticona, 1996: 211)

106 Un aporte importante para poder hablar sobre el tema son los testimonios orales actuales sobre la sublevación, recogidos por Esteban Ticona en la region de Jesús de Machaca entre los sublevados.

fabricar k'usillu y a costurar, así ha recobrado mi libertad. También le recomendaron a partir de ahora ya tiene que usar pantalones". En este caso el indígena a través de la ropa ha percibido el mundo de los mestizos: "Ahora eres hombre, tienes que usar pantalón". Ser hombre, ser "civilizado" en este caso significa usar el pantalón. Y el indígena acepta estos símbolos de la vida "civilizada", más aún esta orgulloso del hecho de ser hombre, "macho".

Pero, percibiendo estos símbolos de la vida civilizada los indígenas aprendieron otras cosas también. Y si algunos hablan de la gente de la cárcel, que eran buenos, otros muestran su odio hacia los q'aras.

Alejandra Colmena, contando sobre su abuelo Francisco Choque dice, que él en el Panóptico "aprendió muchas cosas, por ejemplo como el indio podría prepararse, como debía enfrentarse a sus enemigos. Volvió con este pensamiento y fundó una escuela, pensando como un indio podía hacer frente, cómo podríamos liberarnos de la opresión, de los malditos q'aras, todo esto pensaba. Cómo había sufrido en la cárcel, cómo le habían tratado esos q'aras, como le habían visto. Todo eso produjeron en él una toma de consciencia: "Entonces voy a enseñar a mis hermanos", diciendo... Eso es lo que me contaba mi abuelo". (Choque, Ticona, 1996: 102) Entonces, Francisco Choque ha cambiado su posición después de estos años en la cárcel. No rehusó a la lucha contra los q'aras, sino ha cambiado los métodos de esta lucha. No más los métodos salvajes de la sublevación, sino los "civilizados" de la enseñanza en una escuela clandestina. El poder del saber ahora es una arma poderosa en las manos de los indígenas.

3.3 El crimen del Siglo

El crimen, llamado por los contemporáneos "el crimen del siglo", era de otra índole, marcando una página importante de la criminalística boliviana de principios de siglo.

En junio de 1917, el país fue sacudido por una noticia: el asesinato del general Pando. Personaje representativo de una época convulsionada, participó en la Revolución Federal, que lo llevó a la magistratura.¹⁰⁷

107 En el momento del asesinato el general se encontraba en el retiro.

El partido Republicano, opositor, aprovechó por lanzar la acusación contra el partido liberal, desgastado en diez y siete años del ejercicio del poder. Este fue el comienzo de uno de los procesos más dramáticos de la historia boliviana, pues se trataba del crimen político.

Numeroso público asistía a los debates en la capilla de la Penitenciaría Nacional. Durante las diferentes fases del proceso desfilaron todos los días, en el lapso de dos años, testigos de cargo y descargo, hasta junio de 1919, fecha en que se dictó la sentencia absolutoria de los acusados por no existir crimen en concepto de la justicia. Los sectores de oposición protestaron por esa sentencia, que aunque no había sido ejecutoriada, la consideraban producto de influencia política. Las cámaras legislativas sostenían enconados debates. Liberales y republicanos, se acusaban recíprocamente. Los diarios opositores coreaban a sus líderes con rudas acusaciones al gobierno, y la prensa oficialista devolvía el ataque con igual o mayor violencia.

La opinión pública seguía este duelo espectacular se clausuraron imprentas, algunos parlamentarios fueron desterrados, se empasteló un diario opositor.

El 17 de febrero de 1925 el juez Benedicto Tamayo pronunció la sentencia, de acuerdo a la ley se aplicaba la sentencia a los autores del asesinato del general Pando: Juan Jáuregui, Alfredo Jáuregui, Néstor Villegas y Simón Choque, "la pena de muerte fija y irremisible". Se condena a otros a penas de cárcel y destierro y se absuelve a los demás sindicados, por no existir "fundamento ni pruebas suficientes para condenárseles a pena alguna".

Alberto Crespo en sus memorias recuerda:

"En el Panóptico transcurrían las últimas horas de Alfredo Jáuregui condenado a muerte por el asesinato del general José Manuel Pando, ocurrido diez años antes. De los cuatro presuntos culpables - era imposible que todos hubieran tenido el mismo grado de responsabilidad - a Alfredo Jáuregui, el menor de todos (creo que tenía 17 años cuando cometió el crimen) le tocó en el sorteo sacar la fatídica bolilla negra que lo condenaba a morir". (Crespo, 1986: 14-15).

Su hermano declara la inocencia, mientras que el mismo Alfredo, el que morirá por imposición de la bolilla fatídica, mantiene aparente tranquilidad y proclama su inocencia: “En este momento no me emociono, no obstante haber sacado la ficha negra. No le temo a la muerte”, declara a los periodistas. “los verdaderos autores del crimen se pasean por las calles y asisten a banquetes”. Pero nada puede sustraerlo ya a la sentencia fatal”. (Alcazar, 1980: 167)

Al raíz se organizan comités femeninos que piden al presidente de la República usar el precepto constitucional que le faculta conmutar la pena de muerte, se instalan los puestos en las calles de la ciudad para exigir a los transeúntes la firma de un memorial pidiendo clemencia para el sentenciado. Este movimiento pierde debido de que una de las hijas del general Pando dirige al primer magistrado una carta recordando el deber de castigar el crimen.

La ejecución de la pena ha sucedido según los canones clásicos del teatro punitivo en el Tejar, propiedad cercana a Kenko (lugar donde ha sucedido el crimen), en presencia de seis mil espectadores.

Fue culpable Alfredo Jauregui?

Son preguntas que siguen sin respuesta hasta hoy. Lastimosamente, tampoco hay estudios históricos sobre el tema, si era un crimen político, quiénes eran los verdaderos culpables, qué papel ha jugado este hecho en la tensa lucha política entre los republicanos y liberales.

CONCLUSIONES

El análisis de los sistemas punitivos, incluido el Código Penal boliviano permite concluir que ellos fueron, con ligeras modificaciones o adaptaciones herencia del Código español o del napoleónico.

Pero estas leyes modernas eran un cuerpo extraño en una sociedad tradicionalmente poderosa. Usados sin significantes cambios hasta la segunda mitad del siglo XX, importados de otras realidades, una gran parte del Código no era aplicada jamás de acuerdo a su redacción.

El Código muestra una notable diferencia entre el castigo desde la colonia: la evolución de penas corporales que se ejecutan con menos dolor, desaparición del sufrimiento físico, desaparición de las torturas.

Sin embargo en comparación con otros países, los cambios se aplican muy lentamente, pues en los primeros años de la República la pena de muerte fue aplicada para casi la mayoría de los delitos, reduciéndose a los cuatro al principio del siglo XX. La ejecución de los castigos corporales, y sobre todo la pena de muerte no estaba libre del espectáculo punitivo hasta la mitad del siglo XX. El carácter social de la aplicación de la pena que se observa durante la colonia se conserva posteriormente: siguen siendo los indígenas los más culpables y los más juzgados.

Otro síntoma de la época republicana es el hecho, que el Código Penal es aplicado para fines políticos y en muchos casos, sirve para estos fines.

A fines del siglo XIX la prisión era pensada como el castigo perfecto, reemplazando otras prácticas, convirtiéndola en un modelo de la técnica de castigar.

La necesidad de desarrollar el sistema carcelario, encabezado por la “cárcel modelo”, el Panóptico, se debe a los cambios en la estructura económica y política del país, cuando la disciplina laboral, escolar y carcelaria tiende a jugar un papel importante en la construcción de una nueva sociedad. La cárcel junto con las escuelas y los cuarteles era pensada como un medio de civilizar y educar al indígena a través del mecanismo del sometimiento al sistema del estado moderno.

Por lo tanto, el último decenio del siglo XIX aportó significativamente a la materia de la penalidad, pues se construyó el Panóptico de San Pedro, se construyeron o arreglaron las cárceles en otros departamentos del país. El sistema penitenciario estuvo dotado de un primer Reglamento de Penitenciarias. Y si es cierto, que el sistema tenía como fin la prevención del delito, el análisis del estado de la criminalidad al principio de siglo nos muestra que no pudo cumplir con el propósito.

Sin embargo, el Panóptico era una “figura” importante en la sociedad boliviana de principios de siglo. Adentro de sus recintos estaban presos los más famosos criminales, los indígenas sublevados de Mohosa, Jesús de Machaca, los culpables(?) del asesinato del general Pando. Durante famosos juicios el pueblo recurría a la capilla del Panóptico.

El modelo no podía funcionar en una sociedad estamentada. Los problemas que saturaban a la sociedad, se reflejaban en la vida del Panóptico: constante falta de la alimentación, del servicio médico, falta de visitas, injusticia.

FUENTES

Archivos y Bibliotecas consultadas

ALP-Archivo de La Paz (Fondo Prefectura, Cartas de la Prefectura; Tesoro Departamental : comprobantes, contratos de Estado).

APLP-Archivo de la Prefectura de La Paz (Fondo Minutas de gobierno)

Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés

Biblioteca del Congreso

Periódicos consultados

El Diario

La Razón

El Tiempo

El Comercio

La Verdad

El Artesano honrado

BIBLIOGRAFIA

- ALCAZAR, Moises:
1957 **Drama y comedia en el Congreso.** Crónicas parlamentarias. La Paz.
- ALCAZAR, Moises:
1980 **Páginas de sangre.** Ed. Juventud, La Paz.
- BARRAGAN, Rossana:
El espíritu de la modernidad boliviana: ciudadana, infamia y jerarquía patriarcal. (manuscrito).
- BONIFAZ, Miguel:
1955 **Derecho indiano. derecho castellano. Derecho precolonial. Derecho colonial.** Oruro, UTO.
- CAJIAS, Huascar:
1990 **Elementos de penología.** Juventud, La Paz.
- COTTLE, Patricia, RUIZ, C. Beatriz:
1993 **La violenta vida cotidiana. En: Violencias encubiertas en Bolivia.** Xavier Albo, Raúl Barrios. Coordinadores. CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz.
- CONTRERAS, Manuel:
1995 **Tecnología moderna en los Andes. Minería e ingeniería en Bolivia en el siglo XX.** ILDIS, Biblioteca minera boliviana.
- CRESPO RODAS, Alberto:
1986 **Tiempo contado.** UMSA, La Paz.
- CHACON, Efraín:
1924 **El proceso Pando ante la opinión pública.** Imprenta mundial.
- CHOQUE CANQUI, Roberto:
1986 **La masacre de Jesús de Machaca.** Gramma Impresión, Ed. Chitacolla, La Paz.

CHOQUE CANQUI, Roberto;
TICONA, Esteban:
1996

Jesús de Machaca: La marca rebelde. Sublevación y masacre de 1921. CEDOIN. Cuadernos de investigación n. 46, La Paz.

DEL VALLE DE SILES,
María Eugenia:
1990

Historia de la rebelión de Tupac Catari 1871-1782. Ed. Don Bosco, La Paz.

DEMELAS, Marie Danielle:
1981

Darwinismo a la criolla. El darwinismo social en Bolivia 1890-1910. En: **Historia boliviana 1/2 Cochabamba.**

FOUCAULT, Michel:
1985

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI, México, 11 edición.

ICHAUSTE, Antonio:
1911

El crimen rojo. Sucre.

IRUROSQUI, Martha:
1994

La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos en Bolivia 1880-1920. Bartolomé de las Casas. Cuzco Perú.

KLEIN, Herbert:
1994

Historia de Bolivia. Ed. Juventud, La Paz.

LEMA, Ana María:
194

Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la Nación por un aldeano hijo de ella Año de 1830. Lema Ana María. Coordinadora. Plural-UMSA, La Paz, 1994.

MEDRANO OSSIO, José:
1960

Derecho penal aplicado. Ed. Potosí, Potosí.

- MENDIETA Parada, Ma. del Pilar:
1995 El darwinismo social y la exclusion política del indio a principios del siglo: el proceso de Mohosa (1899-1904). USS. Centro boliviano de Estudios multidisciplinarios. Diplomado en ciencias políticas (manuscrito).
- NEWMAN, Elías:
1971 Evolución de la pena privativa de libertad de regímenes carcelarios. Ed. Pannedille, Buenos Aires.
- OTS CAPDEQUI, José María:
1945 El siglo XVIII español en América. Colegio de México.
- PAREDES OVIEDO, Martha:
1991 Administración de justicia y conflicto de poderes: delincuencia y cárceles en la Audiencia de Charcas s. XVII-XVIII. Tesis de licenciatura. Carrera de historia, UMSA.
- QUEREJAZU CALVO, Roberto:
1990 Chuquisaca 1538 - 1825. Imprenta univ. Sucre.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia:
Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. C.S.U.T.C.B./HISBOL, La Paz, 1983.
- RODRIGUEZ OSTRÍA, Gustavo:
1993 Poder central y proyecto regional. Cochabamba y Santa Cruz en los siglos XIX-XX, ILDIS, La Paz.
- RODRIGUEZ OSTRÍA, Gustavo:
1995 Estado y municipio en Bolivia. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. PNUD.
- RODRIGUEZ OSTRÍA, Gustavo:
1989 Los mineros: su proceso de formación (1825-1927). En: Historia y cultura, n. 15, La Paz.

SEMPLE, Janet:

Benthams prison: A study of the Panopticon Penitentiary. N.Y: Clarendon Press of Oxford University Press.

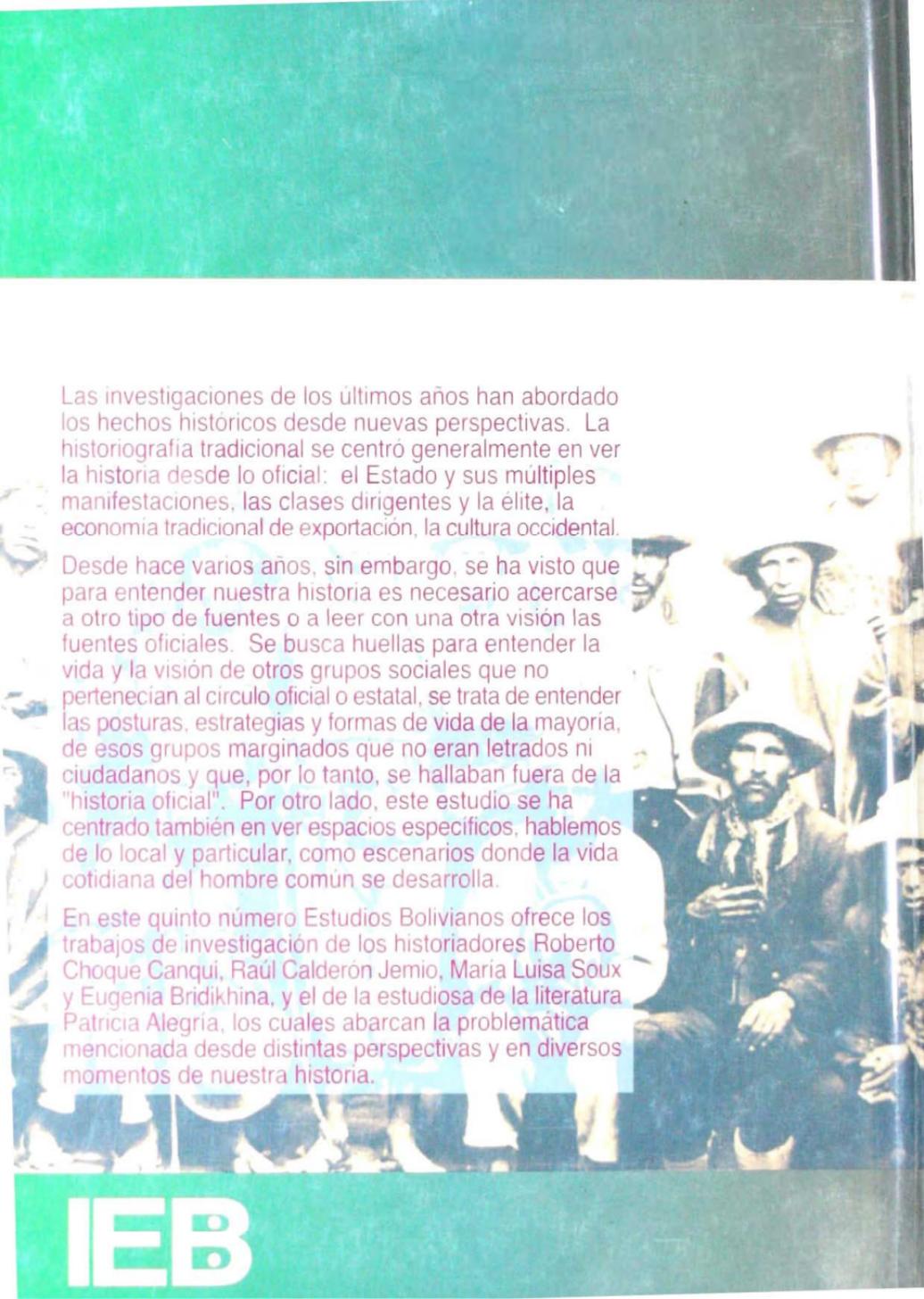
SILES, Hernando:
1910

Código Penal, La Paz.

VALDA PALMA Roberto:
1985

Historia de la iglesia de Bolivia en la Republica. CEB, La Paz.

**Este libro de terminó de imprimir en los
talleres de la Editorial de la Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación
el mes de septiembre de 1997**



Las investigaciones de los últimos años han abordado los hechos históricos desde nuevas perspectivas. La historiografía tradicional se centró generalmente en ver la historia desde lo oficial: el Estado y sus múltiples manifestaciones, las clases dirigentes y la élite, la economía tradicional de exportación, la cultura occidental.

Desde hace varios años, sin embargo, se ha visto que para entender nuestra historia es necesario acercarse a otro tipo de fuentes o a leer con una otra visión las fuentes oficiales. Se busca huellas para entender la vida y la visión de otros grupos sociales que no pertenecían al círculo oficial o estatal, se trata de entender las posturas, estrategias y formas de vida de la mayoría, de esos grupos marginados que no eran letrados ni ciudadanos y que, por lo tanto, se hallaban fuera de la "historia oficial". Por otro lado, este estudio se ha centrado también en ver espacios específicos, hablemos de lo local y particular, como escenarios donde la vida cotidiana del hombre común se desarrolla.

En este quinto número Estudios Bolivianos ofrece los trabajos de investigación de los historiadores Roberto Choque Canqui, Raúl Calderón Jemio, María Luisa Soux y Eugenia Bridikhina, y el de la estudiosa de la literatura Patricia Alegria, los cuales abarcan la problemática mencionada desde distintas perspectivas y en diversos momentos de nuestra historia.