



Indiana

ISSN: 0341-8642

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer

Kulturbesitz

Alemania

Nowack, Kerstin

"Como cristiano que soy": Testamentos de la élite indígena en el Perú del siglo XVI

Indiana, vol. 23, 2006, pp. 51-77

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Berlin, Alemania

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018073003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Kerstin Nowack*

“Como cristiano que soy”: Testamentos de la élite indígena en el Perú del siglo XVI

Resumen: El artículo discute testamentos de la élite indígena como un tipo de documentación para los estudios etnohistóricos andinos. El testamento aparece como uno de los documentos más personales e íntimos. Pese a esta intimidad, los testamentos siguen preceptos jurídicos y percepciones religiosas que determinan muchos aspectos de su contenido. Este estudio se concentra en las partes formales de los testamentos. A base de ejemplos de testamentos del siglo XVI, se reconstruye qué normas deben ser obedecidos en la composición de un testamento válido y hasta qué punto el contenido de estos testamentos podría expresar los deseos de los testadores.

Summary: This article discusses wills of the indigenous elite as a type of documentation used in Andean ethnohistory. Wills appear to be one of the most personal and private document types. In spite of this intimacy, wills follow juridical requirements and religious prescriptions which determine many aspects of their contents. This study concentrates on these formal parts of wills. On the basis of examples of 16th century wills, it will be reconstructed which norms had to be followed to make a valid will, and to what extent the content of the will could express the wishes of the person making it.

Los estudios etnohistóricos sobre los Andes se basan en fuentes creadas en su mayoría por los colonizadores españoles. Es difícil enfocar la reconstrucción del mundo indígena a partir de estas fuentes desde otro ángulo. Una perspectiva alternativa parece ofrecer los testamentos como documentos que se creaban con la activa participación de indígenas andinos. Sin ocuparse mucho con la forma de estos documentos, los estudios modernos muchas veces tratan los testamentos como minas de información sobre la cultura prehispánica y su transformación en la Colonia. El análisis de estos estudios se centra en las partes centrales que conforman los testamentos (las cláusulas dispositivas, véase abajo). De ellas se extraen informaciones sobre la cultura material, estructuras familiares, relaciones de género, herencia de cargos, nociones de poder y propie-

* Dr. phil., investigadora en etnohistoria y antropología histórica andinas, Bonn.

dad, etc. que constituyen los temas principales de los estudios modernos.¹ En general se dejan de lado como estéril las partes al inicio y al final de los testamentos con sus fatigosas fórmulas jurídicas y religiosas.

Este estudio enfoca precisamente las partes formales de los testamentos. Se reconstruye la estructura ideal de un testamento con una descripción de las partes constituyentes. La explicación de los orígenes y las funciones de las cláusulas principales intenta facilitar su evaluación. El material para este tema es tomado de estudios sobre notarios y prácticas notariales (Mijares Ramírez 1997; Herzog 1996; Rojas Rabiela 1999). Un segundo grupo de estudios contribuye con ejemplos concretos de testamentos y el significado de sus cláusulas (Eire 1995; Kellogg/Restall 1998). Una fuente abundante de informaciones jurídicas ha sido un formulario notarial de 1605, la “Política de Escrituras” de Nicolás de Yrolo Calar ([1605] 1996). Finalmente, algunos ejemplos de testamentos indígenas del siglo XVI ilustran esta discusión general del contenido de los testamentos.

La forma de los documentos notariales en el siglo XVI está prescrita por las leyes y la tradición notarial europea (Eire 1995: 34-39). Conocimientos sobre estas tradiciones y las leyes que gobernaban la composición ayudan a la interpretación de los testamentos. Variedades poco comunes y manipulaciones pueden ser detectadas cuando se conoce de qué elementos consiste un documento válido. Se puede preguntar qué diferencias se manifiestan entre testamentos de españoles e indígenas en las variaciones de fórmulas fijas. Además, según las creencias y prácticas cristianas de esta época, un testamento no solamente ordena la herencia de una persona, sino también su destino en el más allá (Eire 1995: 24-34). Esto se documenta mayormente en las fórmulas religiosas. Muchas veces se puede asumir que solamente eran tomadas de algún formulario notarial que el escribano habitualmente usaba o de alguna práctica aprendida durante su formación.² ¿En qué grado estas fórmulas en los testamentos de indígenas reflejan las verdaderas convicciones cristianas de los otorgantes? La ley demandaba que el notario pusiera ciertas preguntas al testador, p.ej. sobre el modo de su entierro. Por eso, los componentes de un testamento a veces no documentan los intentos individuales de una persona, sino son determinados por modelos y prácticas fijas.

1 Véase p.ej. Pease (1981), Cock (1986), Salomon (1988), Del Río (1990), Truhan (1991), Oberem (1993), Rostworowski (1993b; 1993c), Simard (1997), Abercrombie (1998), Ramírez (1998; 2002), Caillavet (2000), Presta (2002a; 2002b), los estudios en Kellogg/Restall (1998) y por un ejemplo mexicano Wood (1997).

2 Sobre los formularios, véase Martínez López-Cano (1996: IX) (“Los formularios eran colecciones de fórmulas que servían como arquetipos o modelos para redactar escrituras. Los ‘notariales’ eran concebidos como manuales o libros de consulta para los escribanos.”) y Herzog (1996: 34). Sobre el aprendizaje de los escribanos, Mijares Ramírez (1997: 54) y Herzog (1996: 33-37).

En otras palabras, el testador tal vez nunca había pensado en arreglar su entierro, sino quiso hacer su testamento para disponer de sus propiedades, pero el notario tenía que preguntar sobre el entierro y por eso el testador dejaba instrucciones para ello. De manera semejante, poner en orden sus deudas tal vez no era el interés de cada otorgante, pero la ley demandaba estas cláusulas y conforme a esto se incluían en los testamentos. Por eso vale preguntarse qué elementos debía contener un testamento y cómo estas prescripciones determinaban las disposiciones.

Testamentos y testadores indígenas en los Andes del siglo XVI

La práctica de testar se difundió desde un momento temprano por los españoles que lo veían como indispensable para una vida social organizada y cristiana. Ignorando las diferencias culturales entre ellos y la población nativa y convencidos de su superioridad cultural, los españoles asumieron que sería provechoso para los naturales adoptar prácticas como la del otorgamiento de testamentos. Los promotores de tales prácticas, los escribanos y los clérigos, se encontraron entre los primeros conquistadores y pobladores españoles. A ellos les debe haber parecido como casi natural la transmisión de esta práctica. Esto muestra cierta ingenuidad arrogante frente a la complejidad cultural que se esconde detrás de una práctica aparentemente tan simple como la redacción de un testamento: las creencias cristianas sobre el más allá, el uso de la escritura en la organización cotidiana de la vida y la aplicación de un sistema jurídico formal. Con el paso del tiempo, las autoridades coloniales, tanto estatales como religiosas, reconocieron que una práctica como el otorgamiento de un testamento conllevó profundos mensajes sobre el pensamiento y los valores españoles, y promovieron sistemáticamente su difusión. En 1575, el virrey Francisco de Toledo mandó en sus “Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios” que las autoridades indígenas visitaran a los enfermos para aconsejarles “que hagan testamento como los españoles los suelen hacer para descargar su conciencia … y dejar a sus hijos en concordia … y sus bienes a recaudo”.³ La ordenanza continúa con el modelo de un testamento y consejos para cumplimentarlo. El “Confessionario para los curas de indios” del Tercer Concilio Limense de 1585 contiene una “Exhortación para ayudar a bien morir” en que se recomienda a los feligreses: “Y si teneys alguna hacienda, aueys la de dejar a vuestros hijos, o padre o madre si lo teneys, pero bien podeys de alguna parte della hazer bien por vuestra anima, mandandose os digan algunas missas e otros suffragios”.⁴

La difusión de tales recomendaciones fue ilustrada por Guaman Poma que incluyó un testamento en su libro. Propuso las cláusulas apropiadas y dio consejos legales

3 Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios ([1575] 1989: 229). Agradezco a Kathryn Burns por haberme señalado este documento.

4 Otra exhortación mas larga … ([1585] 1985: f. 5r, p. 293).

sobre la composición de tal documento. Sin embargo, la actitud de Guaman Poma frente a los testamentos era ambigua. Aunque recomendó legar algo a la iglesia (“a la madre de Dios o a tal santo un carnero o a la yglecia”; Guaman Poma [1615] 1987: f. 515[519]), desconfió profundamente de los representantes de esta institución. Aconsejó a sus lectores indígenas que no permitieran participar ni a clérigos ni otros españoles en la redacción de sus testamentos: “[A]cí no consienta que se entremeta ningún padre ni corregidor ni comendero ni español ni cacique prencipal en escriuir los testamentos” (Guaman Poma [1615] 1987: f. 515[519]). Como buen cristiano, Guaman Poma creía en la utilidad de los testamentos para la salvación de las almas, pero al mismo tiempo había reconocido que tales documentos podrían ser otro instrumento para la apropiación de recursos de los indígenas por los españoles.

La temprana adopción de los testamentos por la población indígena muestra la suprema importancia del testamento en el pensamiento español sobre el individuo y sus responsabilidades frente a la comunidad humana y a Dios. Ya en 1545, los primeros miembros de elites nativas andinas dejaron testamentos.⁵ La mayoría de los testadores del siglo XVI eran miembros de familias que ejercían el poder político en las comunidades indígenas. Testamentos de mujeres son raras entre los documentos estudiados y hasta el momento sólo se conocen cinco ejemplares. Dos testadoras provenían de la élite inca: una hija y una bisnieta de Guayna Capac, último soberano inca ante la conquista española. Tres testadoras eran mujeres de las élites locales que vivían en el Ecuador actual, es decir la Audiencia de Quito de entonces. Entre los hombres, se cuentan veintiunos testadores de los cuales cinco pertenecían a la élite inca, catorce a élites locales, y dos eran indios comunes.⁶

Los testamentos aquí analizados son del tipo abierto, es decir, compuestos ante un notario (o escribano, como se denominaba en la época).⁷ En la sociedad española del siglo XVI, la presencia de un escribano era indispensable para la redacción de un testamento.⁸ En la mayoría de los casos los responsables para la composición de los testa-

5 O por lo menos, poderes para su elaboración, véase el Testamento de Leonor Coya ([1546] 1929) y el Testamento de Martín Pizarro ([1545] 1943).

6 Se incluyen también documentos con una función testamentaria, p.ej. poderes para testar y documentos basados en memorias de testadores que murieron sin testamento oficial.

7 Un testamento cerrado se escribe por el testador mismo que lo entrega al escribano. Necesita siete testigos (Mijares Ramírez 1997: 118; Yrolo Calar [1605] 1996: 199, nota 281 (glosa sobre testamentos cerrados)).

8 Eire (1995: 34-36); Cline (1998: 17-19). Las excepciones son testamentos hechos en circunstancias que impiden la consulta de un escribano, p.ej. en tiempo de guerra (Mijares Ramírez 1997: 118). También existen testamentos en forma de declaraciones orales o escritos por el testador mismo (Mijares Ramírez 1997: 118; Eire 1995: 34). La norma, sin embargo, era el testamento compuesto por el escribano, y los testamentos discutidos en este artículo son de este tipo. Todos los escribanos eran españoles. En el México colonial había notarios indígenas que ortorgaban documentos en lenguas nativas, entre ellos testamentos (Rojas Rabiela/Rea López/Medina 1999). Existe un testamento mo-

mentos eran los “escribanos públicos del número”, que eran licenciados por las autoridades para ejercer sus oficios en un lugar determinado.⁹ El escribano no sólo debía garantizar la legalidad del testamento en términos jurídicos, sino que también tenía la responsabilidad de velar para que el testador hiciese todo lo necesario para la salvación de su alma. Como recuerda Nicolás de Yrolo Calar a sus lectores, el escribano p.ej. debe preguntar al testador en qué iglesia quería ser sepultado y qué clérigos deberían acompañar a su cadáver.

El contenido de los testamentos: El preámbulo

Todos los testamentos comienzan con un *preámbulo* o *protocolo incial*, primeramente invocando a Dios: “En el nombre de Dios Amen”, como lo recomienda el testamento modelo en la ordenanza toledana.¹⁰ El testamento temprano de Martín Pizarro usa la *invocación* más larga “En el nombre de la santísima trinidad padre e hijo e espíritu santo tres personas e un sólo dios verdadero”, mientras que el notario apostólico (notario de la iglesia) Andrés de Tobar invocó por Diego Caqui, curaca de Tacna, “In Dei nomine amen”, reflejando probablemente las prácticas eclesiásticas acostumbradas por él.¹¹

Sigue la *notificación (notificatio)* que determina el tipo de documento “Sepan quantos esta carta de testamento vieren” o p.ej. “carta de testamento ultima e postrimera voluntad” (Testamento de Sayri Tupac [1558] 1965: 14 y Testamento de Francisco

delo en náhuatl (Cline 1998). La ordenanza de Toledo arriba citada mandó que hubiera escribanos de cabildo en los pueblos indígenas. Una de sus responsabilidades era “hacer cualesquiera testamento” (Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios [1575] 1989: 238). Guaman Poma ofreció un testamento modelo cuya redacción aparentemente habría estado en manos de un “escriuano de cabildo” ya que el testamento termina con su firma ([1615] 1987: 515[519]). Pero no hay evidencia en la documentación que estos escribanos escribieran en una lengua andina.

- 9 El segundo grupo de personas llamadas “escribanos” eran los oficiales que actuaban como secretarios de los órganos gubernativos como audiencias, cabildos etc. Ambas funciones podían entrecruzarse. Además había los notarios eclesiásticos, llamados “notarios apostólicos”. Los escribanos carecían de una formación universitaria, más bien aprendían su oficio casi como artesanos en la oficina de un escribano establecido y después pasaban un examen ante las autoridades reales, como p.ej. la audiencia. Su número en un lugar determinado estaba limitado, y su nombramiento era una merced real por méritos personales, aunque en realidad la venta de estos puestos ya era usual a mediados del siglo XVI (Herzog 1996).
- 10 El análisis de las partes iniciales de un testamento se basa en Rojas Rabiela (1999: 35-38), Mijares Ramírez (1997: 81-99) y Eire (1995: 67) (que llama “preámbulo” a la parte expositiva).
- 11 Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios ([1575] 1989: 238), Testamento de Martín Pizarro ([1545] 19: 128), Testamento de Diego Caqui ([1588] 1981: 209). Se debe notar que la copia del testamento de Diego Caqui era defectuosa. Antes de esa publicación, Rómulo Cúneo-Vidal había publicado otra versión también incompleta (Testamento de Diego Caqui [1588] 1977). En este estudio, se usa la versión publicada en 1981 por ser más completa en sus partes iniciales.

Chimiuche [1584] 1994: 202 respectivamente) y la *identificación* del testador. De la identificación provienen las primeras informaciones particulares sobre la persona del testador, como su lugar de nacimiento, su domicilio y en el caso de las mujeres su estado civil. En el testamento de Paullu Inga, hijo del último soberano inca que fue compuesto en 1549, el testador se identificó como “don Paullo natural de estos Reinos hijo natural de Guaina caua señor natural que fue de ellos” (Testamento de Paullu Inga [1549] 1949-50: 643; sobre Paullu Inga, véase Hemming 1993).

Diego Caqui también se refirió a sus ascendientes y además, una característica de los testamentos indígenas, a su encomendero:

Don Diego Caqui principal de este repartimiento de San Pedro de Tacna del Perú encomienda de Don Martín Pizarro, vecino de la ciudad de Arequipa, hijo legítimo de Don Diego Cata y de Doña Ynes y Ana (sic), ya difuntos (Testamento de Diego Caqui [1588] 1981: 209).¹²

De manera similar, Melchior Carorayco describe a qué encomienda pertenece y además el lugar donde se encuentra en el momento de dictar el testamento (Testamento de Melchior Carorayco [1565] 1993: 85). García Pilco Guaman menciona su posición social y política: “Cacique del pueblo de Moro, digo Gobernador” (Testamento de García Pilco Guaman [1582] 1986: 149). Anton Elmo se llama “yndio ladino yanacuna natural del valle de chao encomendado a alonso loçano” (Testamento de Anton Elmo [1565] 1991: 19, 20).¹³

Por otro lado, los miembros importantes de la nobleza incaica podían asumir un cierto estatus dentro de la élite española, como lo muestra el hijo de Manco Inca, Sayri Tupac, que fue vecino del Cuzco después de someterse al gobierno español, y Francisco Atagualpa, hijo de Atagualpa y por su parte vecino de Quito (Testamento de Sayri Tupac [1558] 1965: 14; Testamento de Francisco Atagualpa [1582] 1988: 19).¹⁴ Según las leyes españolas, las mujeres se definían por su marido: “Yo Doña Francisca Sina

12 El Martín Pizarro mencionado aquí no tiene nada que ver con el otorgante del testamento de 1545, citado arriba. El Martín Pizarro de 1545 fue el famoso intérprete de la hueste conquistadora de Francisco Pizarro (véase Lockhart 1994: 241-244), el Martín Pizarro de 1588 fue el hijo de Pedro Pizarro, pariente y paje de Francisco, y autor de una relación sobre la conquista del Perú (Puente Brunke 1992: 424).

13 Las disposiciones del testamento hacen probable que Anton Elmo tuviese relaciones económicas con el cacique don Martín de Chao, pero más como socio que como dependiente, como se puede esperar de alguien con el estatus de yanacuna. Es también posible que el estado de yanacuna se refiera a una relación con su encomendero Alonso Loçano que fue testigo de este testamento. Sobre los yanacuna en tiempos incaicos y coloniales, véase Rowe (1982: 97-102).

14 Véase también: “Coya Doña Beatriz viuda muger que fui de Governador Martin Garcia de Loyola caballero del habitu de Calatraba mi señor que sea en gloria hija legitima que soy de don Diego Saire Tupa Ynga Yupangui y de la Coya Doña Maria Cusihuarcay su hermana y legitima muger difuntos, que sean en gloria, vecina de la ciudad del Cuzco, y al presente residente en esta ciudad de los Reyes del Peru” (Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 49).

Sigchi, natural de san Phelipe muger legítima de Don Sancho Hacho mi hermano carnal”, una identificación que en este caso indica la tolerancia española frente a una relación marital prohibida por la iglesia católica.¹⁵ Un hombre se puede identificar simplemente por su posición social y la asociación con un lugar: “Christóbal Quatin principal de este pueblo de Tuza” (Testamento de Francisca Sina Sigchi [1580] 1993; Testamento de Christóbal Quatin [1592] 1995: 183).

La ordenanza de Toledo sugiere una identificación con las palabras siguientes:

[Y]o fulano (diciendo el nombre de cristiano y el de indio), natural que soy de este pueblo, de tal parcialidad y ayllu, hijo legítimo de fulano y de fulana su mujer si hubieren sido casados en nuestra ley o en la suya, o si no hijo natural de fulano o fulana siendo solteros y no parientes, cuando le hubieron, y si era pariente o casado alguno de ellos, hijo bastardo de fulano y fulana (Ordenanzas generales para la vida comun en los pueblos de Indios [1575] 1989: 230).

La invocación, la notificación y la identificación son elementales para constituir un documento válido. Las cláusulas que siguen permiten más variabilidad, aunque se debe preguntar si en su extensión y pormenores dependen totalmente de la voluntad de los testadores o de la formación y las prácticas usuales de los notarios que redactaban los documentos.

Las cláusulas expositivas

Después de la identificación, los testadores apuntaban su estado de salud, afirmando que sus capacidades mentales no son disminuidas por una enfermedad: “[A]l presente yo estoy enfermo del cuerpo y sano de la voluntad y en mi buen juicio e seso natural” (Testamento de Francisco Atagualpa [1582] 1988: 19), manifestó un noble inca en 1582. Una mujer que vivía en Cuenca en 1599 hizo su testamento “estando enferma del cuerpo de una en(ferme)dad que Dios a sido servido de me dar y sana de mi bo(luntad) y en mi entendimiento y juicio natural” (Testamento de Juana Llamabinchi [1599] 1991: 136).¹⁶

15 Ots Capdequí cita los acuerdos del primer Concilio Limense: “Capítulo 16: Con los que sean casados con sus propias hermanas, con arreglo a sus ritos y costumbres, se permite que se ratifique el matrimonio, según la Iglesia, hasta tanto que el Pontífice sea consultado respecto de lo que se debe hacer...” (1965: 80).

16 Menos común es la declaración de doña Francisca Sina Sigchi, esposa del cacique de Latacunga, Sancho Hacho: “[E]stando sana y buena y entera en mi juicio sin estar enferma ni tener dolor ninguno mas que es mi voluntad aser mi testamento por que estoí Bieja, y por descargar mi consienzia y ser como exclamazion para mis herederos y subsesores” (Testamento de Francisca Sina Sigchi [1580] 1993: 135). Francisca Sina Sigchi aparentemente usó su testamento como instrumento en una pugna entre ella y su marido. Subrayó que tenía una posición política y social equivalente a la de su esposo, y acusó a Sancho Hacho que la había dejado por otra mujer y que despilfarró las haciendas

Sigue en los testamentos un pasaje de extensión variable, la *expositio*, que contiene la *súplica* a Dios, a la Virgen y/o a los santos, una *meditación* sobre la muerte y la *declaración de fe*. Véase p.ej. el testamento de Sayri Tupac:

[E]stando enfermo en la cama de una enfermedad qual Dios Nuestro Señor fué seruida de me la dar, y en mi sana memoria y entendimiento, [meditación:] y temiéndome de la muerte, ques cosa natural, [declaración de fe:] creyendo como creo en la Sanctíssima Trinidad, como fiel christiano, [súplica:] y tomando como tomo y rescíu por auogada y señora mía a la Virgen Sancta María, madre de Dios y señora nuestra, a la qual suplico sea yntercesora y abogada por mí pecador, y su bendito Hijo nuestro Señor Jesuchristo, para que me perdone mis pecados y resciua y admita mi ánima pecadora en su sancta gloria [fórmula semejante a la encomendación:] para que la crió y rredimió por su preciosa sangre y muerte y passión, y me dé gracia para que en su sancta fee y sin tentacion ni visión del enemigo ma-lo acae los días de la mi vida (Testamento de Sayri Tupac [1558] 1965: 14)

Según el historiador Carlos Eire la *súplica* en testamentos madrileños del siglo XVI era expresión de las creencias propias de los testadores, diferente de otras partes iniciales del testamento que están más o menos prescritas. Esto se puede dudar respecto a la mayoría de los testamentos indígenas tempranos del virreinato del Perú. Visto que Sayri Tupac sólo se convirtió a la fe cristiana unas semanas antes, este elaborado preámbulo probablemente expresa los pensamientos de los españoles quienes le ayudaron a escribir el testamento (sobre las circunstancias de su redacción véase Hemming 1993: 270-290). Paullu Inga, otorgante de otra última voluntad de la época colonial temprana, mencionó a la Virgen, a los Santos y Santas y “al Angel mi custodio” (Testamento de Paullu Inga [1549] 1949-50: 643). Unas décadas después, el curaca de Tacna en la costa sur del Perú actual, Diego Caqui, imploró a la Virgen María, San Miguel Arcángel, San Juan Bautista, San Pedro, San Pablo, el apóstol Santiago y “al Angel de mi guarda, con todos los demás Santos y Santas de la corte del cielo” (Testamento de Diego Caqui [1588] 1981: 209), una minuciosidad que tal vez refleja la formación de su notario en la Iglesia. Otorgantes como Francisco Atagualpa y Juana Llamabinchi apelaron a San Pedro y San Pablo por su intercesión, tal vez por la promoción de su devoción inmediatamente después de la conquista.¹⁷

La meditación en la muerte se expresa típicamente con palabras como “[r]eçelándome de la muerte que es cosa natural a toda criatura” o “reselandome de la muerte que es cosa natural a todas las personas vivientes” (Testamento de Martín Piza-

de Francisca Sina Sigchi. Tenía miedo que el marido desheredase a los hijos de su legítimo matrimonio con ella, y por eso redactó su última voluntad.

17 Testamento de Francisco Atagualpa ([1582] 1988: 19); Testamento de Juana Llamabinchi ([1599] 1991: 136); Loaiza ([1545] 1943: 141) (donde enumeró los días de fiestas que se deben guardar, entre ellos “la fiesta de los apostoles san pedro y san pablo”).

rro [1545] 1943: 129; Testamento de Sancho Hacho [1587] 1993: 127). En el testamento del cacique del valle de Chao, Diego, se lee una versión más compleja:

[P]orque es sentencia de dios nro señor que toda criatura que en este mundo bibe muera de la muerte corporal ponyendo fin a cierto termyno de los dias de su vida segun lo qual nynguna cosa mas cierta que la muerte ny mas dudosa tiempo y estado della por lo qual conviene esta apercebido con toda vigilancia p^a bien del anyma y descargo de la conciencia (Testamento de Diego, cacique del valle de Chao [1557] 1999: 11).

En la declaración de fe, Juana Llamabinchi de Cuenca manifiesta sus creencias con la fórmula “creyen(do como) creo lo que creye y tiene la Santa Madre Yglesia (Roma)na y en el misterio de la Santísima Trinidad Padre (Hijo) y Espíritu Santo tres personas y un solo Dios verda(dero)” (Testamento de Juana Llamabinchi [1599] 1991: 136). Felipe Quispe Tito ofrece una versión para protegerse en el momento de morir: “[S]i en el articulo de my muerte o en otro cualquier tpo. por persuasion del demonyo o enagencion del entendimy^o. contra esto q. tengo confesado otra cosas [así] dixere lo rrevoco y doy por nynguno” (Testamento de Felipe Quispe Tito [1579] 1949-50: 628), una medida de precaución que se encuentra asimismo en el testamento de Carlos Inga, el hijo (y heredero) mayor de Paullu Inga (Testamento de Carlos Inga [1582] 1987-89: 36).

La complejidad y extensión de la exposición del testamento probablemente estaba en relación con la posición social del otorgante. Se nota que los testamentos de Diego Llaysa, principal de Amaybamba (al norte del Cuzco), y Christóbal Quatin, principal de Tuza (cerca de Tulcán en la frontera entre Ecuador y Colombia), contienen exposiciones que carecen de súplica y meditaciones (Testamento de Diego Llaysa [1579] 1993: 162; Testamento de Christóbal Quatin [1592] 1995: 183). Tampoco el testamento modelo de las ordenanzas de Toledo propone una parte expositiva elaborada. Por otro lado, el testamento de Francisco Chimuichi de la región oriental del Ecuador, aparentemente un indio común, contiene la declaración de fe, súplica, meditación y el rechazo de opiniones no ortodoxas futuras (Testamento de Francisco Chimiuche [1584] 1994).

La disposición: cláusulas sobre el entierro, misas, mandas pías

Con estas últimas fórmulas termina la parte expositiva del documento. Sigue la *disposición (dispositio)*, primeramente con una *encomendación* que tiene una forma bastante fija: “Primeramente mando mi anima a Dios que la crío e rredimio por su sangre preciosa y el cuerpo a la tierra de donde e para donde fue criado” (Testamento de Carlos Inga [1582] 1987-89: 36, 37).¹⁸ Los *detalles del entierro* se arreglan en la cláusula

¹⁸ Hay variantes, como la propuesta del testamento toledano: “Primeramente, mando mi ánima a Dios nuestro Señor que la crió y redimió para la gloria a quien suplico la lleve a ella” (Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios [1575] 1989: 230). Guaman Poma resumió invo-

siguiente. El escribano tenía obligación de preguntar al testador “tres cosas ... que son la iglesia donde quiere ser enterrado el testador y los clérigos que le han de acompañar y misa de cuerpo presente” (Yrolo Calar [1605] 1995: 170, nota 251).

El lugar de entierro siempre debe ser dentro de una iglesia.¹⁹ Algunos testadores denominan la iglesia local de su domicilio como lugar para su entierro.²⁰ Otros disponen lugares alternativos, dependiendo de dónde fueran a morir, sea el lugar de su domicilio u otro sitio en caso de un viaje o ausencia de su domicilio. Martín Pizarro p.ej. escribió su testamento en los años turbulentos de las guerras civiles entre los españoles y ofreció dos alternativas, el entierro en la Ciudad de los Reyes donde vivía, o en la iglesia que estaba más próxima al lugar de su fallecimiento en caso que muriera en camino (Testamento de Martín Pizarro [1545] 1943: 129). Melchior Carorayco otorgó su testamento en Trujillo y dispuso que estando allí al morir se le entierre en la ciudad, pero estando “en my tierra mando que my cuerpo sea enterrado en la yglecia de San Mateo que esta en el pueblo de Cutmasa ... y se deposite my cuerpo en la yglecia bieja para que fecha la yglecia nueba se pase a ella” (Testamento de Melchior Carorayco [1565] 1993: 85).²¹

La selección de la fosa en la iglesia puede dejarse a los albaceas, o el testador establece el lugar exacto, como lo hicieron Diego Caqui: “junto a la peña del Altar de Nuestra Señora”, y Juana Llamabinchi: “junto a la pila del agua bendita” (Testamento de Diego Caqui [1588] 1981: 210; Testamento de Juana Llamabinchi [1599] 1991: 136). El ya mencionado cacique mostró piedad filial cuando ordenó: “quiero que mi cuerpo sea sepultado en la yglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, en el asiento de Namalo, en la sepultura de mi madre, que es fuera de la Capilla Mayor” (Testamento de Garcia Pilco Guaman [1582] 1986: 150). En las últimas décadas del siglo XVI, la costumbre de tener una capilla privada ya está bastante difundida entre la nobleza indígena.²² La familia de Alonso de Mora, cacique del valle de Chicama, tenía una capilla en el convento dominicano (Testamento de Alonso de Mora [1598] 1992: 233), mien-

cación y encomendación: “La Sanctísimá Trinidad, a un solo Dios entriego mi ánima y a la Virgen María y a todos los santos y sanctas ángeles, amé[n], encomiendo mi ánima, amén” ([1615] 1987: f. 514[518]).

19 “In sixteenth-century Madrid the only acceptable place of burial for a Catholic Christian was in consecrated ground. Without exception, this involved being buried in a parish church, a monastery chapel, or, in some rare cases, a cloister” (Eire 1995: 91). Según Guillermo Cock, “era obligatorio que los Kuraka se enterrasen como cristianos, en iglesias” (1986: 135).

20 P.ej. los siguientes testamentos: Diego Llaysa ([1579] 1993: 162), Christóbal Quatin ([1592] 1995: 183), Felipe Quispe Tito ([1573] 2002: 28).

21 Las visitas de Melchior Carorayco en Trujillo se explican por sus negocios y las relaciones con su encomendero que vivía en esta ciudad. El traslado de los cadáveres de una iglesia vieja a una iglesia nueva era aparentemente practicado frecuentemente, véase como ejemplo el Acta de exhumacion de los restos del ... Pizarro ([1544] 1937).

22 Sobre capillas o capellanías de misas, véase von Wobeser (1998).

tras que dos nobles incas eligieron monasterios franciscanos para sus capillas privadas (Testamento de Francisco Atagualpa [1582] 1988: 19; Testamento de Carlos Inga [1582] 1987-89: 37). Beatriz Coya quiso que su fosa estuviese en el monasterio dominico del Cuzco, tal vez porque allí se encuentran los sepulcros de sus padres (Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 50).²³

El testamento de Carlos Inga ofrece un pequeño enigma porque ordenó que le entierren en el monasterio de San Francisco – pero en hábito de fraile mercedario. La selección de un hábito monacal es la única forma en que se dispone la *mortaja* en los testamentos estudiados. El curaca del valle de Lima, Gonzalo Taulichusco, en 1562 pidió un hábito de fraile y explicó el porqué: “[S]ea sepultado En la capilla mayor de la yglesia de la Madalena E que el dia de su enterramiento le pongan el avyto de San Fran^{co}. para ganar la yndulgençia que ganan los que con él se entierran” (Testamento de Gonzalo Taulichusco [1565] 1962: 269). 1562 es una fecha temprana para una disposición tan estrechamente asociada a devociones españolas. Tal vez refleja el contacto intenso de don Gonzalo con el mundo español de la cercana capital de Lima.

Como lo expone Yrolo, además de declararse sobre el modo de entierro, el testador era exhortado a disponer *misas “al cuerpo presente”* (la misa que se dice en presencia del cadáver) y dar detalles sobre la *procesión* que acompaña al muerto. Los otorgantes típicamente ordenan que “el dia de mi entierro si fuere ora diga el padre del pueblo donde muriere por mi anima de cuerpo presente una missa y sino otro dia siguiente la qual se le pague de mis bienes” (Testamento de Francisco Chimuichi [1584] 1994: 203) o “si fuere hora de decir misa se me diga una misa cantada con su vigilia y sino fuere hora se me diga la vigilia y nocturno y el día siguiente la misa cantada” (Testamento de Christóbal Quatin [1592] 1995: 183). Se determina también quién dice las misas, como el “beneficiado de la parroquia de Señor San Blas” en el caso de Juana Llamabinchi (Testamento de Juana Llamabinchi [1599] 1991: 136). Además, la mujer moribunda pedía que el cura y el sacristán acompañasen a su cuerpo. A Carlos Inga le debieron acompañar “el Cura de la Yglesia maior desta ciudad con su sachristan e Cruz alta” y a Francisco Atagualpa “las cofradías de la Veracruz e del Santísimo Sacramento, de adonde soy cofrade, e que se les de a cada cofradía dos libras de cera” (Testamento de Carlos Inga [1582] 1987-89: 37; Testamento de Francisco Atagualpa [1582] 1988: 21). En cambio, el cacique de Chicama, Alonso de Mora, pidió ser acompañado “con cruz alta y con ponpa moderada” (Testamento de Alonso de Mora [1598] 1992: 233). Con tal fórmula, los testadores querían evitar excesos en la cele-

23 El monasterio había sido el templo del sol en el tiempo de los incas. Es difícil saber si esto influyó en la decisión de Beatriz y sus padres en escoger el lugar de su entierro. La auténtica práctica inca habría sido la conservación de los cuerpos como momias, no el entierro (véase Bauer 2004). Sobre Beatriz, véase Nowack 2000 (Ms.).

bración del entierro, tal vez para demostrar piedad cristiana, o tal vez por una falta de interés o fondos (véase Eire 1995: 151-167).

Algunos testamentos dispusieron que las cofradías recibieran limosnas bajo la condición de acompañar al muerto el día del enterramiento, como lo hizo Diego Collin, un curaca al norte de Quito:

Yten ruego y encargo a los priostes mayordomos y cofrades de todas las Cofradías de los tres pueblos arriba nombrados del dicho balle que el dia de mi entierro acompañen mi cuerpo con su çera y pendon hasta que sea enterrado y que encomienden mi anima a nuestro Señor (Testamento de Diego Collin [1598] 2000: 446).

Con estas disposiciones se llega a la siguiente parte del testamento, las *mandas pías*.²⁴ Primero, las *misas* que deben ser celebradas *para la ánima del difunto* y la salvación de otras personas, p.ej. parientes.²⁵ Alonso Caruatongo pidió “nueve misas reçadas dentro de los nueve días [después de su entierro] con sus responsos y al cabo una misa cantada de requiem con su vigilia y responso por mi anima ofrendada”. Dedicó dinero adicional para decir misas en “este convento de San Francisco de Caxamarca diez misas reçadas en el altar de Nuestra Señora de la Concepción” y otras en los monasterios de los pueblos Guzmango y Contumasa y finalmente en el pueblo de Jesús, aparentemente en la iglesia parroquial (Testamento de Alonso Caruatongo [1591] 1989: 204).²⁶

Los testamentos de fechas tempranas de los recién convertidos Paullu Inga y Sayri Tupac carecen de disposiciones para misas y mandas pías. En cambio, el testamento de Martín Pizarro de 1545 ordenó un novenario y veinte misas por su ánima en la iglesia mayor y en dos monasterios y veinte misas para “las ánimas de purgatoria”. Este número de misas es alto comparado con el testamento de Diego, cacique del valle de Chao. El cacique dejó dinero para tres misas en el monasterio mercedario, otras tres en el convento de los franciscanos, y tres en la iglesia mayor. Francisco Atagualpa, en 1582, dispuso la celebración de cincuenta misas, distribuidas entre todas las iglesias de la ciudad de Quito, mientras que Beatriz Coya en 1600 dejó dinero para 400 misas celebradas en los monasterios de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y La

24 Véase Yrolo Calar ([1605] 1996: 171).

25 Como propone Yrolo Calar, el testador puede dedicar misas “por las ánimas de todos mis parientes, amigos y bienhechores” (Yrolo Calar [1605] 1996: 172).

26 Para los lectores no versados en estas prácticas religiosas católicas, la misa rezada es la misa sencilla, durante la cual el sacerdote reza la liturgia, celebrando la fiesta asociada con el día según el calendario litúrgico. La misa cantada o misa solemne es cantada y el diácono y subdiácono asisten al sacerdote. El novenario es un ciclo de nueve misas en nueve días consecutivos. Las misas perpetuas son misas que se celebran ciertos días de Santos u otros del calendario litúrgico, elegidos por el testador para tener lugar en este día “por siempre jamás” (Eire 1995: 196, 197 y 200-210; véase allí por otros tipos de misas).

Merced.²⁷ Nicolás de Yrolo, por su vez, sugiere en el año 1605 un número de misas aun más alto: “se digan por mi ánima diez mil misas rezadas” (Yrolo Calar [1605] 1996: 172). Como Eire anota, hubo una inflación de misas dedicadas al ánima del difunto a fines del siglo XVI. El autor sugiere que este aumento está relacionado con la intensificada atención al destino del ánima en el purgatorio que el catolicismo de la contrarreforma fomentaba. Otros factores como un impacto psicológico de la revolución de precios, un deseo de expresar el estatus por obras pías y, finalmente, dudas sobre la eficacia de tales legados, contribuían a este fenómeno (Eire 1995: 176-194).

A continuación se enumeran las obras caritativas, como son legados de ropa o dinero para los ornamentos de la iglesia: se encuentran p.ej. en el testamento de Gonzalo Taulichusco:

[S]e compre de sus byenes tanto rraso E aderesço que baste para hazer una casulla E faldones E manypulo y estola de rraso negro y la çenefa de rraso colorado y el rruan para el alba para que con ella se diga mysas los lunes en la dha. yglesia de la Madalena (Testamento de Gonzalo Taulichusco [1562] 1984: 269)

Diego Collin dedicó “una manta de tafetan carmesi que tengo … para adorno de algun altar o para aquello que convenga al ornato de la dicha yglecia” (Testamento de Diego Collin [1598] 2000: 446), mientras que Martín Pizarro quiso apoyar la construcción de la iglesia mayor del Lima (Testamento de Martín Pizarro [1545] 1943: 130). Dejar algo a los pobres aparentemente no era una preocupación de los testadores.²⁸ Melchior Carorayco y Beatriz Coya ofrendaron ganado, alimentos, dinero y ropa a algunos destinatarios pobres (Testamento de Melchior Carorayco [1565] 1993: 86; Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 50). Carlos Inga y Diego Caqui, ambos hombres ricos, no hicieron ninguna disposición para gente menos afortunada. Carlos Inga incluso olvidó mencionar las mandas forzosas y debió añadirlas en el codicilo de su testamento. Las *mandas forzosas* eran donaciones obligatorias que los testadores debían dedicar a ciertas causas pías. Los detalles eran diferentes de un lugar a otro. Típicamente, los otorgantes cumplieron la prescripción legal en los términos que usa Diego Collin: “A cada una de las mandas forzosas mando quatro reales con lo qual las aparto de mis vienes” (Testamento de Diego Collin [1598] 2000: 446). Los albaceas de Juan Colque Guarache, cacique de los quillacas en Bolivia, ordenaron: “[M]andamos a las mandas forzosas y acostumbradas que se suelen y acostumbran mandar en los otros testamentos” (Testamento de Juan Colque Guarache [1584] 1998: 276).

27 Testamento de Martín Pizarro ([1545] 1943: 130); Testamento de Diego, cacique del valle de Chao ([1557] 1999: 11); Testamento de Francisco Atagualpa ([1582] 1988: 21); Testamento de Beatriz Coya ([1600] 1999: 50).

28 Comentando el testamento de García Mamany, Thomas Abercrombie anota que “Mamani’s testament is unusual in its lack of attention to Christian testamentary formulas. Charitable contributions are present but scarce” (1998: 268).

La disposición: cláusulas sobre bienes y herederos

Con las disposiciones caritativas se acaban las cláusulas de carácter religioso del documento. Como informa Yrolo Calar, el escribano debe preguntar cuatro cosas más: sobre las deudas, el estado civil del testador, los herederos y los albaceas ([1605] 1996: nota 251, p. 171). Como antes, la secuencia de las cláusulas no es completamente fija, pero en la mayoría de los casos los otorgantes comienzan con su estado civil.

Yten, declaro que al presente yo soy casado y velado segund horden de la Santa Madre Iglesia, con doña Beatriz Ango, mi muger, india natural de Otavalo (Testamento de Francisco Atagualpa [1582] 1988: 21).

Yten confieso que soy casado segun orden de la santa madre Ygleçia con catalina yndia natural de guañape con quien e hecho y hago vida maridable (Testamento de Anton Elmo [1565] 1991: 19).

Después o antes enumeran las deudas que tienen y lo que otras personas les deben a ellos. Ambas cláusulas sirven para aclarar si hay bienes que se deben sustraer del caudal hereditario. Las personas casadas tienen bienes propios y bienes gananciales. Los bienes propios son los que una persona aporta al matrimonio (de herencias, de su trabajo etc). En el caso de la mujer, los bienes propios pueden incluir su dote –si lo recibe– y los bienes llamados parafernales “los que la mujer aporta al matrimonio, fuera de la dote” (Mijares Ramirez 1997: 114). Durante el matrimonio, la administración de los bienes está en manos del marido, pero al momento de disolverse el matrimonio (p.ej. por la muerte de la pareja), ambos cónyuges reciben la mitad de los bienes gananciales, es decir, de los bienes adquiridos conjuntamente durante el matrimonio. Por eso, el testamento no arregla la herencia entre cónyuges.

Por causa de la antigua preocupación de la iglesia católica con el tema de la usura, ordenar sus deudas también era una pregunta de conciencia, como alega Yrolo Calar: “el escribano [no] se olvidó de preguntar pregunta tan esencial para el descargo de la conciencia” ([1605] 1996: 171, nota 251). Francisco Chimiuche apuntó “Yten declaro que yo no devo cossa ninguna a ninguna persona ni yndio ni yndia”, pero cinco indios le debían dinero y los enumeró (Testamento de Francisco Chimuichi [1584] 1994: 203). Anton Elmo, el *yanacona* del valle de Chao, anotó una deuda especial, “un perro myo mato un carnero de la tierra a leonor yndia de chao mando de mys bienes se le pague seys ps por el carnero” y don Diego, cacique del mismo valle, debió pagar a su medico y boticario porque le habían atendido durante su última enfermedad (Testamento de Anton Elmo [1565] 1991: 20; Testamento de Diego, cacique de Chao [1557] 1999: 11). Más común es la cláusula hallada en el testamento de Martín Pizarro: “[O]tro sí mando que qual quiera persona que Jurare que le devo dos pesos e dende abaxo que se le paguen de mys bienes” ([1545] 1943: 131).

Felipe Quispe Tito debió anotar una deuda inmaterial, una deuda de su conciencia cuando declaró en su testamento de 1573 que nunca hubo una conjuración entre los incas de Vilcabamba y sus parientes en Cuzco, entre ellos Carlos Inga (véase Nowack/Julien 1999):

[L]o que se le a puesto e ynpudato de que se carteaua con los yngas [del Cuzco] que nunca tal se carteo ni tal vbo ni tal trato tubo y questo es ansi uerdad y lo dize y quiere que se asiente en su testamento por descargo de su conciencia (Testamento de Felipe Quispe Tito [1573] 1999: 79).

En el caso de personas acomodadas como el curaca de Tacna, Diego Caqui, la enumeración de las deudas aparece como un testimonio sobre las actividades agrarias y comerciales del otorgante (Testamento de Diego Caqui [1588] 1981: 210-215). La lista de las deudas muchas veces continua con la enumeración de los bienes. Para los indios que viven en el campo, el testamento modelo de las ordenanzas toledanas recomienda que el testador declare “los bienes que tiene y dónde están, y si es ganado, qué pastores lo guardan, y en qué punas y quién tiene el quipu de ello” (Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios [1575] 1989: 230). En cambio, los testamentos de los miembros de la élite contienen enumeraciones de bienes extensas y complejas, como los de Diego Collin y García Mamany. Es en tales documentos que se basan muchos de los estudios modernos de cómo la élite expresaba su posición social mediante posesiones materiales y qué cambios tenían lugar en el campo material después de la llegada española.²⁹ En el caso de Felipe Quispe Tito, los bienes enumerados en su testamento de 1573 documentaban un acontecimiento político, porque fueron posesiones imaginarias, en realidad perdidas durante el saqueo de Vilcabamba (Testamento de Felipe Quispe Tito [1573] 1999).

El derecho castellano se ocupa mayormente con la herencia entre descendientes y ascendientes. Cada persona tenía herederos forzosos, primeramente sus hijos, nietos etc., que siempre heredan cuatro quintos del patrimonio total, la *legítima*. (Si faltan los descendientes, heredan los padres, abuelos etc. por lo menos dos tercios del patrimonio.) El quinto restante, denominado *quinto de la libre disposición*, se puede legar a obras pías, parientes, o cualquier otro destino. Sólo cuando una persona carece de herederos forzosos, puede repartir sus bienes libremente, y p.ej. dedicar todos sus bienes a obras pías o misas para su ánima (como dispuso Anton Elmo “lo que sobrare de mys bns... se diga de mysas por my anyma a la q^e dexo por heredera de todo ello”, [1565] 1991: 20.) La legítima se debe repartir por partes iguales entre los hijos, nietos etc., aunque se puede favorecer a uno o más hijos con la *mejora*, un tercio de la legítima (es decir, un tercio de cuatro quintos del patrimonio total). A veces se aumenta la mejora con el quinto de libre disposición, favoreciendo a un heredero con una “mejora

29 Véase especialmente los estudios mencionados arriba, en la nota 1.

de tercio y quinto” (Mijares Ramírez 1997; Gacto 1987), como en el testamento de Juan Colque Guarache, cacique de los quillacas, “mejorando al dicho don Juan Colque mi hijo maior en el tercio y quinto de todos mis bienes derechos y acciones” ([1584] 1998: 274).

En el caso que una persona tuviese hijos menores de edad, debía elegir tutores y/o curadores. Cuando deja una mujer embarazada, se encuentra la fórmula “Yten quyero q. sea curador del hijo o hija que pariere la dha. franca. oço el dho d^o. de guzman” (Testamento de Phelipe Quispe Tito Ynga [1579] 1949-50: 629).³⁰ En los testamentos de Francisco Chimiuché y Beatriz Coya uno de los albaceas se declara tutor y curador (Testamento de Francisco Chumuichi [1584] 1994: 204; Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 54, 55), acentuando la confianza de los testadores en estas personas. El nombramiento de *albaceas* era una de las últimas obligaciones en un testamento. En muchos casos se eligieron parientes como lo hizo Carlos Inga: “[N]ombro por mis alvaseas e testamentarios e cumplidores del a Doña Catalina tocto uxica mi Señora madre y a Doña maría de esquivel mi legítima muger y a Diego de escobar mi cuñado” (Testamento de Carlos Inga [1582] 1987-89: 42).³¹ García Pilco Guaman declaró: “nombro por mis albaceas y testamentarios a Juan Rodriguez y Alonço Gonzalez Trejo, y a don Francisco Chepen, Cacique del dicho pueblo, para que junto en uno hagan cumplir este mi testamento” (Testamento de García Pilco Guaman [1582] 1986: 152). La elección de los albaceas da importantes informaciones sobre las redes sociales a los cuales un testador pertenecía, como el en caso del cacique de Lima, Gonzalo Taulichusco, cuyos albaceas fueron “fray Fran^{co}. Torixa de la horden de S^{or}. San Francyesco desta cibdad [Lima] e a Don Fran^{co}. caçique principal del valle de Surco”.

Sigue la *revocación* de testamentos anteriores. La ordenanza de Toledo ofrece una versión sencilla “Y revoco los demás testamentos y otras últimas disposiciones que pareciere haber yo hecho por escrito y de palabra hasta hoy, las cuales no valgan, salvo este que quiero que se cumpla según que en él se contiene” (Ordenanzas generales para la vida comun en los pueblos de Indios [1575] 1989: 231). Como excepción, en el testamento de Diego Llaysa se encuentra la revocación al comienzo de la parte dispositiva, después de las mandas pías: “Yten declaro que dexo hecho un testamento en el dicho mi pueblo ante Antonio de Porres el qual reboco y doy por ninguno” (Testamento de Diego Llaysa [1579] 1993: 162). En este caso, se trata de un testamento que realmente existe y no de un arreglo formal de una obligación legal.

30 Los menores de 14 años de edad necesitaban tutores, los menores de 25 años a un curador (Mijares Ramírez 1997: 104, 105).

31 La elección de Catalina Tocto Uxica no es tan obvia como parece. Veinte años antes, madre e hijo pugnaron por unas posesiones en Cuzco. Quizás en el intervalo hubo una reconciliación entre madre e hijo, quizás Carlos Inga confiaba en su madre pese a la disputa (Pleito entre Catalina Tocto Uxica y Carlos Ynga [1562-1562] 1996).

Protocolo final: Data y validatio

Con la revocación se llega al final del documento. Las últimas cláusulas se agrupan bajo la denominación *protocolo* (o *escatocolo*) con la *data y validatio*. La primera localiza el documento en espacio y tiempo, es decir, informa sobre el lugar y momento en que fue otorgado. La *validatio* denomina a los testigos, al testador y al escribano.³² El testador firma –si sabe firmar– u otra persona lo hace por él o ella:

[E]s fecho en este pueblo de Sisicaia siendo testigo don Diego Camanapna cacique principal e don Pedro Capicha principal e Anton Llusa regidor e Antonio Ruiz ynterprete por cuia lengua fue declarado por el e de que doy fee yo el escribano nombrado es fecho a veinte de junio de mill e quinientos y setenta e nueue años (Testamento de Diego Llaysa [1579] 1993: 164).

El testador Garcia Pilco Guaman declaró “[p]orque no sabia firmar, rogue a don Francisco Chepen lo firmase por mi de su nombre” y Christóbal Quatin hizo apuntar “y por no saber firmar rogué a mi hijo don Francisco Quatin que está presente por mi firmase” (Testamento de Garcia Pilco Guaman [1582] 1986: 152; Testamento de Christóbal Quatin [1592] 1995: 185). Un número de otorgantes del siglo XVI sabían firmar, un indicio que provenían de la élite de las sociedades indígenas y tenían un estatus especial en la colonia temprana. Firmaron los incas Beatriz Coya, Carlos Inga y Francisco Atagualpa, testimonio de su formación española (Beatriz Coya, p.ej. fue educada en el monasterio de Santa Clara en el Cuzco). También firmaron Sancho Hacho, cacique de Latacunga en la sierra ecuatoriana, y Diego Caqui, de Tacna en la costa sur del Perú. Todos ellos también habían aprendido la lengua española y no necesitaban la ayuda de un intérprete (véase Cock 1986: 135). A veces, el escribano insertaba un comentario a la firma, como fue el caso en el testamento de Beatriz Coya: “Y la otorgante à quien yo el presente escrivano publico doy feé que conosco lo firmo de su nombre” (Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 55).

Recurrir a un *intérprete* es una peculiaridad de los testamentos indígenas. Estas personas se nombran al comienzo o al fin del documento o en ambos lugares, como en el caso de Melchior Carorayco, donde el nombramiento es como un paréntesis de las cláusulas testamentarias, comenzando con “[O]rdeno este mi testamento ... por lengua de Myguel yndio ladino en la lengua española natural de Caxamarca” y acabando con

32 “[H]an de ser cinco testigos” (Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios [1575] 1989: 231); “pónense testigos, porque tantos son necesarios para un testamento abierto y que sean vecinos; y si no fueren todos vecinos, han de ser cinco” (Yrolo Calar [1605] 1996: 184). “No valen por testigos en los testamentos el esclavo ni la mujer ni el infame ni el condenado ... ni el moro ni el judío ni el hereje ...; ni el mudo ni el sordo ni el loco ni el menor de catorce años ...; ni el padre ni sus hijos ni descendientes del que otorga el testamento ni sus hermano ni otros parientes suyos dentro del cuarto grado ... Tampoco puede ser testigo el heredero (Yrolo Calar [1605] 1996: 184, nota 259).

“el dicho Myguel lengua juro por Dios e por santa Maria segun derecho que a ynterpretado verdad e todo lo que a dicho el dicho don Melchior ortogante” (Testamento de Melchior Carorayco [1565] 1993: 85, 88). El escribano que registró el testamento de Gonzalo Taulichusco comienza cada cláusula cuidadosamente, recordando la ayuda del intérprete “Yten declaró E mandó por la dha. Lengua ...” (Testamento de Gonzalo Taulichusco [1565] 1962: 269-274). En un caso, se anotó que el testador era “yndio ladino”, es decir que sabía español, y de esto los lectores pueden deducir que no necesitaba un intérprete (Testamento de Anton Elmo [1565] 1991; sobre indios ladinos, véase Adorno 1995).

Finalmente, el *escribano* confirma que el testamento sigue las normas legales anotando su título y facultades, su firma y signo: “Yo Alonso Dorado de Vergara escrivano del Rey Nuestro Señor fui presente y hago mi signo en testimonio de verdad. Alonso Dorado de Vergara” o “Paso ante mi diego gutierrez escriuano público y de cabildo” (Testamento de Diego Collin [1598] 2000: 452; Testamento de Martín Pizarro [1545] 1943: 135).

Variables

Hay también casos en los que el escribano pone *data y validatio* al principio del documento, como en el testamento de Felipe Quispe Tito:

En la muy noble e muy leal çivdad de Los Reyes a ueynte y siete dias del mes de abril año del nasçimiento de nuestro saluador Jesucristo de mil e quinientos y setenta e tres años en presencia de mi Joan García de Nogal escriuano publico desta dicha çivdad de Los Reyes (Testamento de Felipe Quispe Tito [1573] 1999: 78)

La secuencia de los elementos del testamento no es fija. Incluso se puede cambiar la secuencia de invocación, notificación y expósto, como en el testamento de Beatriz Coya donde se combina la invocación, fórmula inicial del testamento, con la súplica (Testamento de Beatriz Coya [1600] 1999: 49), mientras que el testamento de Diego Caqui coloca la súplica y declaración de fe tras la encomendación al principio de la parte dispositiva (Testamento de Diego Caqui [1588] 1981: 209, 210). Los cambios en la secuencia a veces indican una particularidad en el contenido, como en el caso de Diego Llaysa que había otorgado otro testamento y por eso el escribano puso la revocación en un lugar más central del documento. Otros ejemplos, como en la última cita, muestran variantes desarrolladas de diferentes prácticas notariales.

Los testamentos pueden ser ampliados por un *codicilo*, como lo hicieron Carlos Inga y Beatriz Coya. El codicilo, según Yrolo Calar,

es una breve escritura que hacen algunos después de haber hecho su testamento, por la cual se puede acrecentar y acortar las mandas que estuviesen hechas por el testamento y hacer todo lo demás que se quisiere hacer, excepto quitar el heredero nombrado por el dicho testamento ni nombrarlo en el codicilo ([1605] 1996: 206, nota 289).

Como explica Alonso Caruatongo, cacique de Cajamarca, “tiene algunas cosas que enmendar” y esto no soló por una vez, sino por dos veces, porque compuso dos codicilos a su testamento (Testamento de Alonso Caruatongo [1591] 1989: 207, 208). Los codicilos deben ser nuevamente confirmados con fecha y lugar, testigos, firma del otorgante y del escribano.

Finalmente, queda por mencionar los *testamentos otorgados por poder*.³³ De hecho, uno de los primeros testamentos de una mujer andina fue dejado por Leonor Coya, hija de Guayna Capac y compañera de Hernando de Soto, dando su poder a dos españoles (Testamento de Leonor Coya [1546] 1929). La razón por tal otorgamiento puede ser una enfermedad inesperada, como en el caso de Juan Colque Guarache, cacique de los Quillacas: “[A]l presente estoy enfermo en una cama de enfermedad grave a cuya causa al presente no puedo hacer ni ordenar mi testamento” (Testamento de Juan Colque Guarache [1584] 1998: 274).

Se encuentran también testimonios en lugar de un testamento legal, p.ej. por Luisa Tota, una mujer principal del valle de Amboqui de Ecuador, quien murió *ab intestato*. El teniente del corregidor de Otavalo mandó a un español que hiciese un inventario de las posesiones de Luisa Tota. El teniente explicó que Luisa Tota “dejó muchos bienes y haciendas muebles y raíces los cuales están sin inventariarse y para que en todo haya cuenta y razón y sus herederos hayan en parte que les cabe de los dichos bienes y se haga bien por su ánima” (Testamento de Luisa Tota [1596] 1995: 186). Su representante alistó los bienes y además descubrió durante su pesquisa que Luisa Tota antes de morir había otorgado una “memoria y testamento”. En presencia de un cura la mujer indígena había dictado sus disposiciones a un morador español que sabía escribir. Sin embargo, por morir sin testamento propio, se desarrollaron disputas legales sobre las chacras de Luisa Tota, un buen ejemplo de las complicaciones que podían seguir a una muerte *ab intestato*.

Un procedimiento semejante se usó en el caso de Garcia Mamany. Su albacea, don Lucas Ala, llegó a la ciudad de Cochabamba en febrero de 1572 para dar noticia de la muerte de Garcia Mamany. Trajo un quipu con las informaciones sobre los bienes del difunto. Garcia Mamany también dejó memorias de su patrimonio y sus últimas voluntades. Estas fueron redactadas en el lugar donde vivía, Tapacarí, con la ayuda de un padre español y otras personas, específicamente los que sabían escribir y/o firmar, como se puede ver al final del documento: “[R]ogue al dicho señor Fray Francisco Bezerra firmase por my el qual lo firmo juntamente con Miguel Martinez y Don Lucas Ala y Don Pedro Ybaña que fueron los que se pudieron hallar para poder firmar” (Testamento de Garcia Mamany [1572] 1990: 113). Por la ausencia de un escribano, las personas presentes se esforzaron por componer una documentación adecuada.

33 Yrolo Calar ([1605] 1996: 59-61, 202-204).

Alonso de Mora también dejó un testamento que no fue propiamente otorgado, y nuevamente un clérigo fue involucrado en su composición. Aparentemente después de un accidente (“estando en una cama herido”), el cura Melchor de Barrionuevo apuntó la última voluntad de Alonso de Mora. Más tarde juró ante un alcalde ordinario de Trujillo que el documento representaba las verdaderas intenciones de Alonso de Mora. El procedimiento irregular podría causar dudas sobre el valor de tal documento, y por eso al principio se incluía la afirmación siguiente:

[E]sta carta de testamento ... otorgo estando en my libre juyzio sano de la voluntad y enfermo del cuerpo y sin ser ynduzido de nynguna persona ni forçado a ello sino de my propia boluntad ordeno este my dho testamento pa. que sea ualido y balga en juzio y fuera del ante cualesquier justicias seglares o eclesiasticas (Testamento de Alonso de Mora [1598] 1992: 233).

Conclusiones

Retornando a las preguntas iniciales, ¿qué significan las fórmulas jurídicas y religiosas para los otorgantes indígenas? ¿Cómo se aplican con fines propios? ¿Es posible reconocer algo como una identidad indígena en los testamentos de estos testadores? El pequeño número de testamentos hace difícil contestar estas preguntas, considerando su distribución espacial y temporal, étnica y lingüística (tomando en cuenta las diferentes lenguas nativas de los otorgantes). Sin embargo, se pueden detectar ciertas tendencias.

Los testamentos cumplen escrupulosamente con el derecho español. Contenían todos los elementos demandados para constituir un documento legal, como se puede ver en las recomendaciones de Yrolo Calar. En los testamentos de fechas tempranas se puede observar una tendencia a dejar de lado finezas legales como la revocación de testamentos anteriores, por razones obvias no necesarias cuando la práctica de testar no existía antes. Pero p.ej. la referencia al estado mental del otorgante nunca se olvidaba, y los notarios tampoco simplificaban el final del documento, como el nombramiento de albaceas. Además, se desarrollaban fórmulas para manejar las circunstancias específicas coloniales, como el uso de intérpretes. También se encuentran variantes con codicilos o poderes para testamentos. Toda la variabilidad en la redacción de las últimas voluntades es representada por los testamentos indígenas.

La conformidad de los testamentos a los preceptos españoles se explica por las fórmulas y los modelos que los escribanos usaban. Además, los testadores indígenas aprendieron a manejar este instrumento con habilidad. Reconocieron la utilidad de testamentos y distribuyeron bienes y nombraron herederos y albaceas tal como la práctica española lo demandaba. Fuera de sus funciones obvias, un testamento podía ser portador de muchos mensajes. Enumerar sus bienes en su última voluntad podía protegerlos contra la avidez española. Hacer un testamento manifestaba el estatus y la posición social de un miembro de la élite. Y como los testadores descubrieron rápidamente, un testamento podía servir también para otros objetivos más personales: protestar

por el comportamiento de un marido, como en el caso de Francisca Sina Sigchi o documentar el matrimonio extraordinario de sus padres, como lo hizo Beatriz Coya. Felipe Quispe Tito utilizó su testamento para hacer públicas las manipulaciones jurídicas del virrey Francisco de Toledo; Anton Elmo para rectificar una deuda personal después de un ataque de su perro.

Pero un testamento no se ocupaba sólo con asuntos seculares, sino era un instrumento para garantizar la salvación del alma de su otorgante. ¿Hasta qué punto tales reflexiones entraban en la mente de los testadores indígenas? En las cláusulas religiosas del preámbulo y de la parte expositiva, los testamentos siguen modelos europeos más que las convicciones de los testadores, como se puede ver en el caso de Sayri Tupac. Se puede dudar también que el tío de éste, Paullu Inga, comprendiese a quién invoca cuando mencionó al “angel mi custodio”. Hay semejantes preguntas cuando se lee la elaborada meditación sobre la muerte del cacique de Chao, Diego, que otorgó su testamento en 1557. La declaración de la fe es pues una formalidad cuya importancia no debe sobrevalorarse. Sin embargo, en los documentos tardíos (después de 1570), las referencias específicas a la Virgen, a los Santos y Santas, indican familiaridad con estas devociones cristianas, aunque en este momento no quisiera atreverme a sacar conclusiones en cuanto a verdaderas convicciones y prácticas religiosas de los testadores.

En la parte dispositiva, el lugar de entierro habitualmente está determinado con una precisión que demuestra familiaridad con la práctica española. Si, como dice Eire, la función del entierro era impresionar a Dios y a los vecinos (“impressing god and neighbor”, 1995: 114), los testadores tal vez pensaban de sus vecinos españoles e indígenas cuando escogían lugares de entierro prestigiosos o erigían capillas privadas. El uso de capillas privadas no necesariamente documenta convicciones cristianas; al contrario, se puede pensar que la importancia de un entierro impresionante reflejase el interés andino en los restos de los muertos. Los testamentos tardíos contenían breves instrucciones sobre la procesión funeraria y pedían la participación de curas y cofradías. Por otro lado, las responsabilidades caritativas de un cristiano no alcanzaban una acepción profunda. Se dedicaban fondos limitados a misas u obras pías. Los testamentos carecen de disposiciones para elaborados círculos de misas o misas dedicadas a otras personas. Las limosnas para los pobres y la ornamentación de las iglesias son raras.

Sin embargo, el número de testamentos analizados no permite llegar a generalizaciones sobre las creencias de sus otorgantes. Los testamentos son documentos ambiguos. Generados en una esfera privada, muchas veces permiten vistazos de individuos y acontecimientos singulares que faltan en la documentación más oficial. Esto produce una proximidad y familiaridad que puede ser engañosa. No se debe olvidar que en la redacción de testamentos siempre participaban muchas personas, entre ellos representantes de las nuevas autoridades españolas como eran los escribanos y clérigos. Tam-

bién intervenían intérpretes y testigos españoles. Además los parientes y miembros de comunidades indígenas aseguraban que sus intereses no fueran olvidados. Los testadores dictaban sus voluntades en una lengua que no era su idioma nativo y los documentos mismos estaban moldeados por los preceptos jurídicos españoles y propósitos cristianos. Como fuente demandan un análisis cuidadoso, pero pese a su complejidad ofrecen una lectura fascinante.**

Bibliografía

Los testamentos

Testamento de Alonso Caruatongo ([1591] 1989). En: Rostworowski de Diez Canseco, María (1989): “Testamento de don Luis de Colán curaca en 1622”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 203-209.

Testamento de Alonso de Mora ([1598] 1992). En: Zevallos Quiñones, Jorge (ed.): *Los caci-cazgos de Trujillo*. Trujillo: Fundación Alfredo Pinillos Goicochea, pp. 233-234.

Testamento de Anton Elmo ([1565] 1991). En: Castañeda Murga, Juan (ed.): *Etnohistoria del área Viru-Santa: un avance documental (siglos XVI-XIX)*. Trujillo: Instituto Departamental de Cultura – La Libertad, pp. 19-20.

Testamento de Beatriz Coya ([1600] 1999). En: Lamana, Gonzalo: “El testamento y el codicilo de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija de don Diego Sayri Túpac Ynga Yupangui y de la Coya Doña María Cusi Huarcay”. En: *Revista del Archivo Departamental del Cuzco* (Cuzco), 14: 45-60.

Testamento de Carlos Inga ([1582] 1987-89). En: Villanueva Urteaga, Horacio: “Testamento, codicilo e inventario de bienes de Carlos Inga”. En: *Revista Histórica* (Lima), 36: 33-49.

Testamento de Christóbal Quatin ([1592] 1995). En: Landázuri N., Cristóbal (1995): *Los curaca-zgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI*. Quito: Abya-Yala, pp. 183-185.

Testamento de Diego, cacique del valle de Chao ([1557] 1999). En: Zevallos Quiñones, Jorge (ed.): *Etnohistoria del área Viru-Huaura: un avance documental (siglos XVI-XIX)*. Trujillo: Instituto Departamental de Cultura – La Libertad, pp. 11-12.

Testamento de Diego Caqui ([1588] 1977). En: Cúneo-Vidal, Rómulo: “Historia de los caci-cazgos del sur del Perú”. En: Cúneo-Vidal, Rómulo: *Obras Completas*, vol. 1. Lima: Gráf. Morsom, pp. 295-483.

** Quisiera agradecer a Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y a Karoline Noack que ambas contribuyeron a desarrollar el tema de este artículo. Quedo agradecida también a Daniel Jiménez Krause y Alfredo Salazar Saénz por su corrección del castellano.

Testamento de Diego Caqui ([1588] 1981). En: Pease G. Y., Franklin: “Las relaciones entre las tierras altas y la costa del sur del Perú: fuentes documentales”. En: Masuda, Shozo (ed.): *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp. 193-221.

Testamento de Diego Collin ([1598] 2000). En: Caillavet, Chantal: “Jerarquía autóctona y cultura material: el legado de un señor étnico del siglo XVI”. En: Caillavet, Chantal: *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, pp. 437-454 [testamento citado: pp. 445-452].

Testamento de Diego Llaysa ([1579] 1993). En: Rostworowski de Diez Canseco, María: “Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los incas y mitimaae”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina. Elites, etnías, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 147-167 [testamento citado: pp. 162-164].

Testamento de Felipe Quispe Tito ([1573] 1999). En: Nowack, Kerstin/Julien, Catherine: “La campaña de Toledo contra los señores naturales andinos: el destierro de los Incas de Vilcabamba y Cuzco”. En: *Historia y Cultura* (Lima), 23: 15-81.

Testamento de Francisca Sina Sighchi ([1580] 1993). En: Oberem, Udo: *Sancho Hacho. Un cacique mayor del siglo XVI*. Quito: Cedeco/Abya-Yala, pp. 135-137.

Testamento de Francisco Atagualpa ([1582] 1988). En: Estupiñán Freile, Tamara: “Testamento de Don Francisco Atagualpa”. En: *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Quito), 1: 8-67.

Testamento de Francisco Chimiuchi ([1584] 1994). En: Christine Taylor, Anne/Landázuri N., Cristóbal (eds.): *Conquista de la region jívaro (1550-1650). Relación documental*. Quito: MARKA/IFEA/Abya-Yala, pp. 203-205.

Testamento de García Mamany ([1571/72] 1990). En: Río, Mercedes del (1990): “Simbolismo y poder en Tapacarí”. En: *Revista Andina* (Cuzco), 8.1: 77-113 [testamento citado: pp. 107-113].

Testamento de García Pilco Guaman ([1588] 1986). En: Cock, Guillermo: “Poder y riqueza de un Hatun Curaca del Valle del Jequetepeque en el Siglo XVI”. En: *Historia y Cultura* (Lima), 17: 132-155 [testamento citado: pp. 149-152].

Testamento de Gonçalo Taulichusco ([1562] 1984). En: Lohmann Villena, Guillermo: “El testamento del curaca de Lima Don Gonzalo Taulichusco”. En: *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 7: 267-275.

Testamento de Juan Colque Guarachi ([1584] 1998). En: Abercrombie, Thomas A. (1998): “Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encmendero Testaments of Sixteenth-Century Charcas”. En: Kellogg, Susan/Restall, Matthew (eds.): *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 249-289 [testamento citado: pp. 274-282].

Testamento de Juana Llamabinchi ([1599] 1991). En: Truhan, Deborah: “‘Mi ultimada y postrimera boluntad’. Trayectorias de tres mujeres andinas; Cuenca, 1599-1610”. En: *Historica* (Lima), 15.1: 121-155 [testamento citado: pp. 137-142].

Testamento de Leonor Coya ([1546] 1929). En: Solar y Taboada, Antonio del/Rujula y de Ochotorena, José de (eds.): *El adelantado Hernando de Soto. Breves noticias, nuevos documentos para su biografía y relación de los que le acompañaron a la Florida*. Extremadura en América, II. Badajoz: Ediciones Arqueros, pp. 191-197.

Testamento de Luisa Tota ([1596] 1995). En: Landázuri N., Cristóbal: *Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI*. Quito: Abya-Yala, pp. 186-205.

Testamento de Martín Pizarro ([1545] 1943). En: Romero, Carlos A.: “Algunos documentos inéditos sobre el Perú colonial”. En: *Revista Histórica* (Lima), 16.1-2: 124-152.

Testamento de Melchior Carorayco ([1565] 1993). En: Rostworowski de Diez Canseco, María: “Estratificación social y el hatun curaca en el mundo andino”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina. Elites, etnías, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 41-88 [testamento citado: pp. 85-88] (véase también Ramírez [1998] con otra versión de este testamento: pp. 237-245).

Testamento de Paullu Inca ([1549] 1949-50). En: Dunbar Temple, Ella: “Los testamentos inéditos de Paullu Inca, don Carlos y don Melchor Carlos Inca”. En: *Documenta: Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), 2.1: 630-651.

Testamento de Phelipe Quispe Tito Ynga ([1579] 1949-50). En: Dunbar Temple, Ella: “Notas sobre el virrey Toledo y los Incas de Vilcabamba. Una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu”. En: *Documenta: Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), 2.1: 614-629.

Testamento de Sancho Hacho ([1587] 1993). En: Oberem, Udo: *Sancho Hacho. Un cacique mayor del siglo XVI*. Quito: Cedeco/Abya-Yala, pp. 127-134.

Testamento de Sayri Tupa ([1558] 1965). En: Lohmann Villena, Guillermo: “El testamento inédito del Inca Sayri Tupac”. En: *Historia y Cultura* (Lima), 1.1: pp. 13-18.

Otras fuentes primarias

Acta de exhumacion de los restos del ... Pizarro ([1544] 1937). En: Anónimo: “Dos documentos inéditos peruanos”. En: *Revista Histórica* (Lima), 11.3: 325-328.

Guaman Poma de Aiala, Phelipe ([1615] 1987): *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Ed.: John V. Murra, Rolena Adorno, Jorge L. Urioste. Crónicas de América 29a-c, 3 tomos; Madrid: Historia 16.

Loaiza, Jerónimo de ([1545] 1943): “Instrucion de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales”. En: Lissón y Chávez, Emilio (ed.): *La iglesia de España en el Perú*, vol. 1, libro 3. Sevilla: s.e., pp. 135-145.

Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de Indios ([1575] 1989). En: Sarabia Viejo, María Justina (ed.): *Francisco de Toledo. Disposiciones guovernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Otra exhortacion más larga ... ([1585] 1985). En: *Doctrina christiana y catecismo para ins_trucción de indios*. Corpus Hispanorum de Pace, vol. 26.2. Madrid: Instituto de Derecho Internacional Francisco de Vitoria, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 290-303.

Pleito entre Catalina Tocto Uxica y Carlos Ynga ([1562-1562] 1996). En: Heffernan, Ken (ed.): *Limatambo. Archaeology, History and the Regional Societies of Inca Cusco*. BAR International Series, 644. Oxford: Tempvs Reparatvm, pp. 206-211.

Yrolo Calar, Nicolás de ([1605] 1996): *Primera Parte de la Política de Escrituras*. Edición de María del Pilar Martínez López-Cano. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fuentes secundarias

Abercrombie, Thomas A. (1998): "Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of Sixteenth-Century Charcas". En: Kellogg, Susan/Restall, Matthew (eds.): *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 249-289.

Adorno, Rolena (1995): "The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation". En: Schwartz, Stuart B. (ed.): *Implicit Understanding. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 378-402.

Bauer, Brian S. (2004): *Ancient Cuzco. Heartland of the Incas*. Austin: University of Texas Press.

Caillavet, Chantal (2000): "Jerarquía autóctona y cultura material: el legado de un señor étnico del siglo XVI". En: Caillavet, Chantal: *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, pp.437-454.

Cline, Sarah (1998): "Fray Alonso de Molina's Model Testament and Antecedents to Indigenous Wills in Spanish America". En: Kellogg, Susan/Restall, Matthew (eds.): *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 13-33.

Cock, Guillermo (1986): "Poder y riqueza de un Hatun Curaca del Valle del Jequetepeque en el siglo XVI". En: *Historia y Cultura* (Lima), 17: 132-155.

Eire, Carlos M. N. (1995): *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gacto, Enrique (1987): "El grupo familiar de la edad moderna en los territorios del mediterráneo hispánico: Una visión jurídica". En: Casey, James/Chacón, Francisco (eds.): *La familia de la España mediterránea (siglos XV-XIX)*. Barcelona: Centre de' estudis d'Història Moderna 'Pierre Villar' / Editorial Crítica, pp. 36-64.

Hemming, John (1993): *The Conquest of the Incas*, 2nd ed.; London: Papermac.

Herzog, Tamar (1996): *Mediación, archivos y ejercicio. Los escribanos de Quito (siglo XVII)*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.

Kellogg, Susan/Restall, Matthew (eds.) (1998): *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Landázuri N., Cristóbal (1995): *Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI*. Quito: Abya-Yala.

Lockhart, James (1994): *Spanish Peru 1532-1560. A Social History*. 2nd ed., Madison (Wisc.): University of Wisconsin Press.

Martínez López-Cano, María del Pilar (1996): "Estudio preliminar". En: Yrolo Calar, Nicolás de ([1605] 1996): *Primera Parte de la Política de Escrituras*. Edición de María del Pilar Martínez López-Cano. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. IX-XXIX.

Mijares Ramírez, Ivonne (1997): *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Nowack, Kerstin (2000): *The Two Marriages of Beatriz Coya: Spanish Matrimonial Policy and the End of the Inca State*. Paper written for the LASA conference Miami 2000. Ms.

Nowack, Kerstin/Julien, Catherine (1999): “La campaña de Toledo contra los señores naturales andinos: el destierro de los Incas de Vilcabamba y Cuzco”. En: *Historia y Cultura* (Lima), 23: 15-81.

Oberem, Udo (1993): *Sancho Hacho. Un cacique mayor del siglo XVI*. Quito: Cedeco/Abya-Yala.

Ots Capdequí, José María (1965): *El Estado español en las Indias*. 4^a ed., México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Pease G. Y., Franklin (1981): “Las relaciones entre las tierras altas y la costa del sur del Perú: fuentes documentales”. En: Masuda, Shozo (ed.): *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp. 193-221.

Presta, Ana María (2002a): “De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: Doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608)”. En: Flores Espinoza, Javier/Varón Gavia, Rafael (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 817-829.

— (2002b): “Doña Isabel Sisa. A Sixteenth-Century woman Resisting Gender Inequalities”. En: Andrien, Kenneth J. (ed.): *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington (Del.): SR Books, pp. 35-50.

Puente Brunke, José de la (1992): *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

Ramírez, Susan E. (1998): “Rich Man, Poor Man, Beggar Man, or Chief: Material Wealth as a Basis of Power in Sixteenth-Century Peru”. En: Kellogg, Susan/Restall, Matthew (eds.): *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 215-248.

— (2002): “Don Melchior Caruarayco. A Kuraka of Cajamarca in Sixteenth-Century Peru”. En: Andrien, Kenneth J. (ed.): *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington (Del.): SR Books, pp. 22-34.

Río, Mercedes del (1990): “Simbolismo y poder en Tapacarí”. En: *Revista Andina* (Cuzco), 8.1: 77-113.

Rojas Rabiela, Teresa (1999): “Estudio introductorio”. En: Rojas Rabiela, Teresa/Rea López, Elsa Leticia/Medina Lima, Constantino (eds.): *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, vol. 1. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 17-102.

Rojas Rabiela, Teresa/Rea López, Elsa Leticia/Medina Lima, Constantino (eds.) (1999): *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 2 tomos. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1989): “Testamento de don Luis de Colán curaca en 1622”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 203-209.

— (1993a): *Ensayos de historia andina. Elites, etnías, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

— (1993b): “Estratificación social y el hatun curaca en el mundo andino”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina. Elites, etnías, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 41-88.

— (1993c): “Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los incas y mitimaes”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina. Elites, etnias, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 147-167.

Rowe, John H. (1982): “Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire”. En: Collier, George A./Rosaldo, Renato I./Wirth, John D. (eds.): *The Inca and Aztec States, 1400-1800*. New York: Academic Press, pp. 93-118.

Salomon, Frank (1988): “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen through Their Testaments”. En: *The Americas* (Bethesda, Md.), 44.3: 325-341.

Simard, Jacques P. (1997): “Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglo XVII)”. En: Bouysse-Cassagne, Thérèse (ed.): *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Paris/Lima: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine / Institut Français d’Études Andines, pp. 279-299.

Truhan, Deborah (1991): “‘Mi ultimada y postrimera voluntad’. Trayectorias de tres mujeres andinas; Cuenca, 1599-1610”. En: *Historica* (Lima), 15.1: 121-155.

Wobeser, Gisela von (1998): “La fundación de capellanías de misas, una costumbre arraigada entre las familias novohispanas. Siglos XVI-XVIII”. En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Köln/Weimar/Wien), 35: 25-44.

Wood, Stephanie (1997): “Matters of Life at Death. Nahuatl Testaments of Rural Women, 1589-1801”. En: Schroeder, Susan/Wood, Stephanie/Haskett, Robert (eds.): *Indian Women of Early Mexico*. Norman (Okl.)/London: University of Oklahoma Press, pp. 165-182.