



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

fronterasdelahistoria@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

RAMOS, GABRIELA

El rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial
temprano

Fronteras de la Historia, vol. 21, núm. 1, enero-junio, 2016, pp. 64-88

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83346866003>


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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



El rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano

*The Trace of Discrimination. Litigation and Probanzas
of Caciques in Early Colonial Peru*

Recibido: 29 de julio del 2015

Aprobado: 9 de diciembre del 2015

.....
GABRIELA RAMOS

University of Cambridge, Inglaterra
gr266@cam.ac.uk

♦ R E S U M E N ♦

El artículo estudia las ideas y prácticas sobre la desigualdad y la discriminación en los Andes de los siglos XVI y XVII. Mediante el análisis de probanzas y litigios presentados y llevados a cabo por caciques para buscar el reconocimiento de sus de-

rechos, se muestra cómo quienes fueron objeto de discriminación se convirtieron a su vez en agentes de esas mismas prácticas e ideas al hacerlas parte de su representación de sí mismos.

Palabras clave: Andes, caciques, discriminación, justicia, limpieza de sangre, racismo.

♦ A B S T R A C T ♦

This article studies ideas and practices surrounding inequality and discrimination in the Andes during the sixteenth and seventeenth centuries. Through the analysis of legal disputes over the right to occupy the office of *cacique* and of requests submitted by *caciques* to ob-

tain certification for services given to the Spanish, this study demonstrates how indigenous elites, although themselves victims of discrimination, in pursuing their own interests, became agents of discriminatory ideas and practices.

Keywords: Andean, Caciques, discrimination, justice, purity of blood, racism.



a situación colonial en los Andes propició el uso y la diseminación de términos y formas de razonamiento originados en la península ibérica para referirse a personas y grupos a los que se juzgaba diferentes, inferiores o en desventaja. Tomar como punto de partida que tanto las palabras como las actitudes que expresaran prejuicios, discriminación e ideas sobre la superioridad o inferioridad de los interlocutores eran ajenas al ámbito andino antes de la conquista puede conducir a una percepción unilateral y, por lo tanto, una comprensión limitada de un elemento crucial en la formación de la cultura colonial, como es la discriminación.

Este artículo centra su atención en el amplio problema de las transferencias y acomodos culturales e ideológicos que se efectúan en una situación colonial en el ámbito de la justicia (Benton). Más específicamente, nos preguntamos: ¿Cómo se adoptaron y asimilaron las ideas y prácticas sobre la desigualdad y la discriminación en el contexto andino de los siglos XVI y XVII? ¿Cuáles fueron esas ideas, sus agentes y sus vehículos de expresión? ¿De qué forma y en qué circunstancias quienes fueron objeto de discriminación se convirtieron a su vez en agentes de esas mismas prácticas e ideas al hacerlas parte de la manera de representarse a sí mismos? Al abordar estos asuntos, sostenemos que el ámbito de la justicia fue crucial en este proceso. Para facilitar el examen y vincularlo de modo efectivo a los cambios sociopolíticos que se operaron en el ámbito colonial, tomamos como ejemplos litigios judiciales ocurridos entre individuos de la élite indígena, así como peticiones presentadas por caciques ante la justicia colonial para hacer valer su derecho. Estas instancias ofrecen un punto de vista privilegiado ya que en ellas se muestran tanto las ideas que circulan de manera corriente como las promovidas desde el gobierno. Aparecen en el lenguaje y en

los argumentos que se esgrimen en las contiendas por el poder y la representatividad que caracterizan la vida política en el ámbito colonial.

Los litigios que examinaremos giran principalmente alrededor del derecho a la sucesión al poder a nivel local, es decir, los juicios que siguieron distintos aspirantes al cargo de cacique¹ en localidades de los Andes peruanos en los siglos XVI y XVII. Estudiamos también una probanza presentada por un *curaca* costeño en el siglo XVI, procedimiento seguido para acreditar sus servicios y correspondiente derecho a la propiedad de la tierra y al ejercicio del poder político. Al analizar estos documentos, nos interesa ver los argumentos utilizados para afirmar los derechos de los representados, así como los motivos que esgrimen para descalificar a sus oponentes. Estudiaremos en qué consisten esos argumentos y en qué lenguaje se expresan. Veremos hasta qué punto se fundamentan en la legislación provista por el estado colonial, canalizada a través de las autoridades españolas que guían los procedimientos, o en qué medida el sistema de administración de justicia colonial recoge ideas y prácticas que existían antes de la conquista y las incorpora al derecho y a la forma de legitimar el poder. Es importante también ver cómo las categorías que van cobrando vigencia para describir la desigualdad y la discriminación se incorporan en la manera de pensar y de actuar de las poblaciones andinas, por lo menos de sus líderes, que son los que aparecen representados con mayor frecuencia en la documentación.

En primer lugar, para situar las bases de nuestra discusión, será útil hacer un breve repaso de los razonamientos que la Corona española, en cooperación con la Iglesia, utilizó para definir la condición de inferioridad de los indios en el mundo colonial. A diferencia de los argumentos que proponían razones con un supuesto fundamento biológico que se desarrollarían más tarde², la idea de la condición inferior de los indios tiene como origen las nociones jurídicas provenientes del mundo clásico que los juristas españoles consideraron apropiado trasplantar al Nuevo Mundo. En seguida, veremos los aspectos que sustentan la condición jurídica de los líderes políticos indígenas y la relación ambigua

1 En este artículo utilizamos la palabra cacique y curaca indistintamente para denominar a una autoridad indígena en el ámbito andino.

2 Nos referimos aquí al llamado ‘racismo científico’. Sobre el problema de la existencia de un racismo anterior al científico, véase el sugerente trabajo de Max S. Hering Torres (“Purity of Blood” 11-38), donde critica la visión históricamente lineal de la idea de raza y de la práctica del racismo. Es evidente que las actitudes discriminatorias y las políticas excluyentes basadas en creencias que se fijan en aspectos fenotípicos preceden largamente al racismo científico, como discutimos en este trabajo.

que guardan con el sistema colonial. En tercer lugar, nos adentraremos en las prácticas que son el objeto de esta investigación. Para ello estudiaremos dos litigios por cacicazgo ocurridos en dos momentos históricos bastante apartados entre sí. El objetivo es examinar los argumentos utilizados, las ideas que sobre el poder y la desigualdad se exponen en estos procesos judiciales y los cambios operados durante los noventa años, aproximadamente, que separan cada litigio.



Los argumentos jurídicos sobre la condición inferior de los indios

La mirada del presente al mundo colonial, particularmente sobre sus inicios, explica la opinión muy diseminada de que la idea de la inferioridad de los indios americanos deriva de una interpretación que suele calificarse como racista a secas. Pese a que una distinguida corriente historiográfica ha aportado elementos suficientes como para despejar tal punto de vista (Burns; Martínez-López; Rappaport)³, este está lo suficientemente arraigado como para asegurar que su historia y los matices que la caracterizan no serán asimilados incluso en el mediano plazo. El poder de la ideología del presente sobre la interpretación del pasado es todavía demasiado grande (Quijano). Sobre este amplio tema, quisiéramos resaltar dos puntos: el primero es que la idea sobre la condición diferente, desventajosa, de los indios fue explicada poco después de la conquista y en los inicios de la colonización teniendo como punto de partida no su aspecto físico o alguna otra razón inmediatamente visible al ojo humano, fundamento de lo que más adelante formaría parte de la idea de raza, sino la ausencia de la fe cristiana, y ciertas opiniones sobre el grado de organización política y —utilizando un anacronismo— civilización⁴. Un asunto inmediatamente relacionado, que estuvo en el centro de las preocupaciones de teólogos y

3 El interesante estudio de O'Toole analiza las relaciones entre indios y africanos y ofrece una detenida discusión sobre el significado de las castas en Perú. Una reflexión actualizada que explora la intersección entre las ideas de raza y sangre en distintos ámbitos de Hispanoamérica así como en Portugal y en sus colonias, se encuentra en el volumen editado por Max S. Hering, María Elena Martínez y David Nirenberg.

4 Véanse por ejemplo las anotaciones que Cristóbal Colón hizo en su primer diario de viaje, o las observaciones de los cronistas que participaron en la conquista del Perú (Casas 57).

políticos fue si los indios eran capaces de ser cristianos. Una vez más, la duda no se sustentaba en la creencia de que los habitantes del Nuevo Mundo adolecían de un impedimento inherente a su cuerpo, visible en su aspecto, sino en la falta de conocimiento de la fe cristiana en la que se habían encontrado por generaciones. Por esta razón, la conversión de los indios al cristianismo fue el eje legitimador de la colonización española del Nuevo Mundo. Aunque para algunos pudo serlo, la evangelización no se trató por ello de una mera justificación de la conquista y la colonización, como suele afirmarse. Por su desconocimiento de los rudimentos de la fe y por su reciente conversión, juristas y teólogos determinaron que los indios estaban en una condición de desventaja, de pobreza, y se hallaban necesitados de protección.

La condición miserable de los indios, como vino a llamarse entonces, tiene su antecedente en el derecho romano⁵. Alude a una situación de carencia material, pero también de penuria espiritual, que rinden al individuo indefenso y necesitado de amparo. La condición de miseria le impide al individuo pobre y a la colectividad de los pobres tener la claridad de entendimiento suficiente como para asumir la responsabilidad de su(s) propia(s) persona(s), expone a los que la sufren al abuso de los poderosos y de los más fuertes, pero también al desorden y los peligros que se originan en sus propias pasiones, que la limitada razón que caracteriza al pobre no está en condiciones de controlar. La protección de los pobres será por lo tanto una tarea que el soberano estará llamado a ejercer. La Iglesia también la reclamará para sí, basada tanto en principios filosóficos como en la historia del cristianismo. En la era moderna temprana, ambos ámbitos compartirán, cooperarán y se disputarán el derecho a ejercer la tutela sobre los pobres. En el mundo colonial hispanoamericano, el rey ejerce oficialmente el papel de protector de los indios, papel que entre los romanos estaba asignado al soberano, encargado de amparar a viudas y huérfanos. En el ámbito colonial de Hispanoamérica, tal responsabilidad estará imbuida de un carácter religioso, pero tiene también una profunda significación política. Los indios son entonces jurídicamente “pobres”, miserables, necesitados de protección (Cañeque). No son menores, pero en tanto que por su condición precisan de la tutela del monarca, tampoco son personas que estén en igualdad de condiciones con los españoles. No existe formalmente hasta aquí una ideología “racista” que justifique la situación de inferioridad de los indios, lo que no quiere decir

5 Sobre este tema son útiles los estudios de Paulino Castañeda Delgado, Francisco Cuena Boy y James P. Muldoon.

que no se hubieran sentado las bases para que eventualmente prosperara un discurso y prácticas que se parecen al racismo moderno. El prejuicio asentado en la apariencia física no tomará mucho tiempo en cobrar forma y se instalará con no pocas dificultades y resistencias.

Los innumerables episodios de violencia, despojo y abusos que caracterizaron a los años de la conquista y la colonización no hicieron sino reforzar la naturalización de la pobreza entre los indios. No es difícil hallar ejemplos que demuestren que *indio* y *pobre* suelen ser sinónimos en el lenguaje tanto oficial como cotidiano. Desde los relatos de la conquista, pasando por las denuncias de algunos misioneros, hasta las páginas en que el jesuita Bernabé Cobo, en las primeras décadas del siglo XVII escribió en Perú, intentando asociar de forma sistemática, cercana a la observación científica, el supuesto comportamiento y aspecto físico inferior de los indios; la pobreza entendida como penuria material, incapacidad intelectual y debilidad moral son las características de las que cada vez menos indios pueden sacudirse (Cobo 12-26). ¿En qué medida los destinatarios de estas miradas, pensamientos y trato discriminatorios se apropiaron de esas ideas y contribuyeron así a su difusión y enraizamiento? Dejaremos de lado por ahora el interesante ámbito del lenguaje espontáneo de la vida cotidiana para enfocarnos en el uso estratégico, diría metódico, del estereotipo que cobró forma y ganó impulso a medida que la situación colonial se cubrió de un tupido follaje de instituciones y procedimientos. Cabe preguntarse si la condición miserable de los indios fue solo “sufrida” por estos o si acaso pudieron sacar alguna ventaja de una situación tan evidentemente desfavorable. Una búsqueda y estudio detenido de los procesos judiciales puede ofrecer un panorama rico en detalles sobre las estrategias seguidas por la población indígena para abrirse paso en las difíciles condiciones en que vivió la mayoría⁶.

Tomaremos como ejemplo los pasajes de una causa judicial seguida en la ciudad de Lima en el siglo XVII entre los miembros de la cofradía indígena dedicada al culto de Nuestra Señora de Copacabana y su capellán por la administración de los bienes de la hermandad. Hace unos años, al leer los documentos de este proceso, nos impresionaron los duros calificativos con que el capellán se refirió a los cofrades que lo acusaron de apropiarse ilícitamente de los bienes de la hermandad: no tuvo reparos en llamarlos “perros, borrachos,

6 La documentación judicial ha sido utilizada ampliamente por la investigación etnohistórica. Una aproximación novedosa al estudio de la litigación indígena en los Andes es el artículo de Jeremy Mumford.

fáciles, miserables, inconstantes, inútiles e incapaces para el conocimiento de la verdad” (AAL, C, Leg II, exp. 1.2, 1606). Pero era aún más chocante que algunos de los testigos indios que declararon a favor del sacerdote utilizaran los mismos adjetivos para referirse a los contendientes. Parecía entonces que el uso de estos calificativos podía atribuirse al racismo y a una conducta impulsiva motivada por el odio y la manipulación (Ramos, “Nuestra señora”). Hoy en día nos parece que una relectura de lenguajes y argumentos como los que se encuentran en este proceso debería tener en cuenta en primer lugar el examen de sus antecedentes histórico-jurídicos. El hecho de que los adjetivos fueran admitidos e inscritos en las actas del litigio indica que existían las condiciones para que fuesen parte de un argumento creíble y aceptable. Esas bases se establecieron al definirse la condición jurídica de los indios, fundamentada, como sabemos, en su no exposición a la doctrina cristiana antes de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo, y en algunos puntos de vista que ganaron fuerza en los debates que continuaron en las siguientes décadas sobre las posibilidades de su conversión religiosa. En segundo lugar, el uso de estos calificativos debería situarse en un cuadro de estrategias, burdas y aparentemente fáciles de interpretar, cuando quienes los emiten son españoles, pero en extremo complicadas cuando son los mismos indios quienes los utilizan, pues al hacerlo sabemos que estos no hablan solamente de los otros en tanto oponentes, sino que también hablan de sí mismos. El examen de estos calificativos en el contexto de un proceso judicial puede mostrar que se usaron como argumento exculpatorio o al menos como recurso para atenuar la culpa en casos en que el acusado enfrentaba las consecuencias de una pena grave. El precio a pagar para que la estrategia fuera eficaz era alto, pues su empleo implica la admisión de quien la utiliza de su propia inferioridad. No son pocos los ejemplos, especialmente en recursos colectivos dirigidos a las más altas autoridades, que proliferan en los archivos coloniales.



La condición ambigua de los caciques como nobles e indios

Los caciques encarnan las ambigüedades propias del colonialismo. Como personajes indispensables para que el estado colonial no solo funcione sino también prospere, se les otorgó una posición excepcional basada en el concepto de no-

bleza. En efecto, a los caciques el derecho colonial les atribuyó la condición de hidalgos, dándoseles formalmente una posición comparable al grupo social que en España estaba exento de pagar impuestos (Díaz 197). Como líderes de sus comunidades, la autoridad de los caciques se manifestaba en el goce de privilegios y en el despliegue de su condición superior, que estaban llamados a expresar públicamente tanto moral como materialmente: debían ser buenos cristianos y convertirse en promotores de la religión de los conquistadores; debían, en lo posible, llevar una conducta circunspecta; estaban autorizados a vestirse como españoles, portar armas y andar a caballo y, en general, ostentar su condición superior.

Aunque esas condiciones sentaron las bases para que en la gran mayoría de casos se produjera un rápido proceso de hispanización de los caciques, estos no dejan de ser indios, con las ventajas y desventajas que el término implica. No pueden dejar de serlo puesto que de lo contrario su legitimidad se vería disminuida y cuestionada. Su condición de nobles se fundamenta precisamente en una pureza de estirpe que, al no poder imitar la tradición de los cristianos viejos castellanos, se remite a una historia firmemente anclada en el pasado prehispánico, un pasado ineludiblemente pagano, pero hasta cierto punto redimible por el poder político representado por los ancestros. El recurso a la historia y a la forma de imaginar la sucesión siguiendo en lo posible los patrones europeos se convertirá así en un pilar del discurso legitimador de los caciques. Ser hijo legítimo será una condición indispensable para ser noble y tener la posición de cacique. El interés de los caciques en demostrar que son hijos de parejas unidas en legítimo matrimonio se arraigará pronto en los Andes. Para quienes en los casos más tempranos estaba vedada tal aseveración, hubo dos alternativas: la primera, para los más privilegiados, fue conseguir una legitimación refrendada por el rey. Esta vía, sabemos, fue adoptada por algunos descendientes de los incas en el siglo XVI, mientras que para otros, la referencia a los nombres de los padres, unida al comentario de que “estuvieron casados en su propia ley”, fue la forma escogida para paliar el estigma pagano del origen⁷.

Para ser cacique era preciso ser indio. Habrá por ello en este grupo un fuerte interés en lo que puede reconocerse como una adaptación andina del concepto de la “limpieza de sangre.” En 1576, la Corona expidió una cédula

7 Por ejemplo, don Luis Sayre Topa, un noble cuzqueño, aseguró en su testamento que fue legitimado por una cédula real (AHC, *PN*, siglo XVI, Luis Díez de Morales 82, f. 1871). Una explicación más amplia de este tema (Ramos, *Muerte y conversión* 211-216).

que ordenaba que unos mestizos hijos de conquistadores que encabezaban cacicazgos fuesen removidos de sus puestos (Encinas, vol. 4 289). La Real Cédula, que tuvo como destino original el Nuevo Reino de Granada, encara un problema de orden público que estima que su raíz estaba no en las circunstancias, sino en la naturaleza de las personas. El temor a los mestizos levantiscos está bastante arraigado y la cédula busca cortar de raíz todas sus aspiraciones. Con instrumentos como este, se sientan las bases para confirmar que solamente los indios podrán ser caciques. Las interpretaciones de esta cédula bien pudieron —como veremos más adelante— dar lugar a mayores discriminaciones entre los grupos subalternos.

No son difíciles de encontrar las desventajas que puede encerrar el privilegio que la Real Cédula otorgaba, pues como indios, los caciques son con frecuencia objeto del trato desdenoso o abiertamente violento que los españoles suelen dispensar al común de la población nativa. En los archivos abundan las denuncias sobre los maltratos físicos a los que curas, corregidores y españoles de variado pero efectivo poder sometían a los líderes indígenas. En 1612, por ejemplo, don Juan Utcac, principal del pueblo cuzqueño de Urcos, presentó una denuncia ante el obispo por malos tratos. Relató que su cura, un licenciado llamado Juan de Aguilar, lo increpó cuando ingresó a su casa porque no había entrado de rodillas ante su presencia y besándole pies y manos. Aguilar tomó a Utcac de los cabellos, lo derribó al suelo y arremetió contra él con golpes y puntapiés, hasta dejarlo sangrante, medio muerto y sin habla. Luego lo colocó en un cepo y lo amenazó con que llamaría a su esclavo negro para que lo matase. La razón —si acaso había alguna para tal comportamiento— era que Utcac había denunciado a Aguilar por otros abusos que había cometido en contra de su familia (AAL, AC, Leg. 1, 1612). Guamán Poma incluyó en su crónica descripciones e ilustraciones de situaciones similares. Que episodios como este no fueran en absoluto extraños son indicativos de que a ojos de muchos españoles, la nobleza de los caciques era como un barniz que podía quitarse muy fácilmente para descubrir al indio miserable, obligado a humillarse frente a sus amos naturales.

Los caciques, como se ha notado, debían ser cristianos ejemplares, contándose entre los primeros que abrazaron la religión cristiana. Es más, debían promover la conversión de sus subordinados y vigilar que se mantuvieran en el redil. El elemento de la fe cristiana, a todas luces nuevo, pasó pronto a constituirse en uno de los aspectos centrales que definían la identidad del cacique, así como uno de los pilares de su autoridad y legitimidad. Incurrir en lo contrario era motivo suficiente para ser no solo severamente castigado sino desposeído

del cargo. El riesgo de que los caciques pudieran regresar a su antigua religión y alentar el llamado culto idolátrico entre los suyos era grande: era inherente a su condición de indios. No son pocos los casos que muestran la continua sospecha que se cierne sobre la supuesta débil fe de los caciques, o su fingido cristianismo, así como los ejemplos en que efectivamente fueron acusados de incitar la idolatría, curiosamente como una manera de afirmar su poder político, una actitud que fue juzgada como de abierta oposición al dominio español. Por sus repercusiones no solo religiosas sino también políticas, la acusación de idolatría devino en el periodo colonial uno de los cargos más graves que podía hacerse a un cacique.

La manera en que estos aspectos que caracterizan la condición de los indios y los caciques permearon y dieron forma a su identidad. Por medio de las confrontaciones en el ámbito oficial y de la administración de justicia se llegó a darle un perfil definido a la colectividad de los indios y al grupo de caciques. La litigación fue el campo en que indios y caciques mostraron cómo hicieron suyo y pusieron en práctica el discurso colonial sobre los indios. En los momentos en que confrontaron la necesidad de afirmar o reclamar sus derechos afloraron las ideas y estrategias aprendidas en estrecha y continua interacción con el gobierno y las élites. Es así que, voluntaria e involuntariamente, se convirtieron en agentes y portavoces del discurso colonial sobre los indios, contribuyendo así a fortalecer estereotipos, desigualdades y formas de discriminar.



Probanzas, litigios y representación

La formación de las ideas sobre los indios y sobre sus autoridades, los caciques, fue un proceso que marchó a la par de la organización y maduración del orden colonial⁸. La asimilación y aplicación de esas ideas por la población indígena no fue homogénea en términos cronológicos ni espaciales, puesto que los contextos locales y las exigencias nacidas del contacto con los invasores variaron según diversas circunstancias. Podemos seguir el rastro de algunos de estos cambios estudiando cómo se hicieron patentes en los procesos legales en que sus

8 Dentro de la extensa bibliografía sobre los caciques coloniales pueden citarse los trabajos de David Garrett, Luis Miguel Glave y Marina Zuloaga Rada.

representantes se vieron inmersos, lo que hacemos en esta sección mediante el examen de tres ejemplos. El primero de ellos está compuesto por dos probanzas de servicios presentadas por don Gonzalo Taulichusco, cacique de Lima, presentadas en 1555 y 1559 (Rostworowski). Con estos documentos, don Gonzalo buscaba recuperar el dominio de sus tierras, o al menos una parte de ellas, así como destacar la ayuda que había prestado a los españoles prácticamente desde la conquista. El segundo ejemplo contiene los documentos de la disputa que tuvo lugar a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII entre los aspirantes a un cacicazgo en localidades de la diócesis de Lima (Espinoza Soriano). El tercero es un largo litigio entre dos hombres que reclamaban el derecho a ejercer el cacicazgo de la Collana de Lampas, en la sierra al norte de Lima, durante la segunda mitad del siglo XVII (AGN, *DI*, Leg. 39, cuadernos 805-806). Los dos primeros documentos han sido publicados íntegra o parcialmente por Rostworowski y Espinoza respectivamente, mientras que el tercero, por su extensión, permanece en gran parte inédito, pero ha sido estudiado por otros historiadores. Rostworowski estudia la historia del valle de Lima y de sus autoridades y población prehispánica y colonial temprana, mientras que Espinoza Soriano está interesado en documentar la historia prehispánica del valle del Rímac, establecer la filiación de los pobladores de la región con los incas y trazar los cambios en la estructura política de la región una vez que se estableció el gobierno colonial. Pereyra analizó el litigio por el cacicazgo de la Collana de Lampas y propuso una interesante hipótesis para explicar las campañas de extirpación de idolatrías en el corregimiento de Cajatambo. Burga analizó este mismo proceso judicial en el contexto de su estudio más amplio sobre la formación del imaginario colonial y de la llamada “utopía andina” (Burga; Pereyra).

Mi lectura se detiene en el procedimiento y el lenguaje utilizados en estos documentos. Ambos, procedimiento y lenguaje, nos permiten advertir cómo se establecen y desarrollan las diferencias y la discriminación a través del lenguaje empleado en las probanzas y litigios. Importa también analizar de qué forma y hasta qué punto el lenguaje propio de las prácticas discriminatorias fue apropiado por los indígenas, particularmente los caciques, para representarse a sí mismos en sus afanes por reclamar sus derechos y afirmar su poder en el contexto colonial.

Don Gonzalo, curaca de Lima: de mayor a menor

Como afirma Rostworowski, las probanzas presentadas por don Gonzalo Taulichusco se encuentran entre los documentos más antiguos que nos informan sobre el interesante entorno social de este *curaca* a inicios de la ocupación española del valle de Lima. Al hacer las peticiones y presentar a los testigos que lo apoyaron, don Gonzalo estaba interesado en que sus servicios a los conquistadores fuesen reconocidos y posiblemente recuperar o ser recompensado por los gastos en que había incurrido al cederles sus tierras y hombres en distintas situaciones, algunas muy críticas.

En los pocos años que separan a ambas probanzas, se advierten cambios significativos en el trato que don Gonzalo recibe de conquistadores y autoridades coloniales y en el lenguaje utilizado para presentarse en los documentos oficiales. En el primer documento, fechado en 1555, se ofrece la *impresión* de que el cacique actúa por iniciativa propia: habla en primera persona y ha pensado en una serie de preguntas a las que los testigos convocados responderán para sustentar su causa. Testificaron en su favor un grupo de personas de distinto rango, tanto españoles como indios, que dieron cuenta de que don Gonzalo era el legítimo sucesor a la posición de *curaca* pues descendía “por línea directa” de los anteriores gobernantes. Los testigos apoyaban el derecho de don Gonzalo a reclamar las tierras que le pertenecían y de las que había sido despojado, y aseguraron que el *curaca* sufrió padecimientos y perdió cantidad considerable de sus bienes como consecuencia de las guerras civiles que enfrentaron a distintos bandos de conquistadores. En el segundo documento, escrito cuatro años más tarde, en 1559, aparecen cambios importantes que hacen del primero un testimonio excepcional. En efecto, en 1559, una de las primeras preguntas del cuestionario pide a los testigos que expliquen cómo don Gonzalo se bautizó poco después de la llegada de Pizarro y sus hombres y persuadió a la gente bajo su mando a que también se hicieran cristianos (Rostworowski 126). Los testigos que declararon a su favor fueron los personajes más importantes de la ciudad: el arzobispo, algunos de los priores de los principales conventos y otros personajes de la élite española de la ciudad. Pero junto a este despliegue de poder e influencias, que pronto se evaporará, aparece un elemento que caracterizó a todos los documentos oficiales que fueron promovidos por indios, sea cual fuera su rango social: la intervención de un representante o procurador que hará las veces de figura tutelar con la preparación suficiente y que hablará y actuará por

el peticionario indio, sobre la base de una declaración de incapacidad de este último para llevar a cabo el trámite, solicitud o litigio. Encontramos así estas líneas en este segundo documento:

Muy magnífico señor. Don Gonzalo, cacique, digo que yo tengo necesidad de parecer en juicio e seguir ciertos pleitos e probanzas que hago, e por ser indio como soy e no ser instruido ni capaz para hacer e seguir los dichos negocios e pedir lo que me conviene, tengo necesidad de que Vuestra Merced me provea de un curador [...]. (Rostworowski 128)

Advertimos que en cuatro años se había producido un cambio fundamental en el trato que se da a los caciques, pues no solo se ha oficializado la condición jurídica de los indios a que nos referimos a inicios de este texto, sino que también se cumple con poner en práctica el procedimiento para hacerla patente a través de la declaración formulada en un lenguaje que sin ambigüedades describe la condición desventajosa del indio, en este caso del otrora poderoso don Gonzalo. Ningún documento en el futuro dejará de expedirse o presentarse sin la intermediación de un personaje no indio que hablará y pensará por el interesado.

El ejemplo visto sirve bien para demostrar el primer aspecto que define la condición inferior de los indios. El ámbito judicial ofrece un escenario que permite apreciar cómo se afirma y complejiza el perfil de los caciques, en el ambiguo discurso que admite su poder a la vez que subraya su posición subordinada y prescribe las cualidades que el cacique debe tener en tanto noble.

Los caciques del valle del Rímac y el concepto de nobleza

Cuando a fines de 1580 don Antonio Guamanyanac y don Jerónimo Cayauri se enfrentaron ante la justicia colonial para definir la titularidad de los cacicazgos de Picoy y Yaucha en el valle del Rímac, en la sierra de la provincia de Lima, varias prácticas de sucesión estaban ya firmemente asentadas. Estas no implicaban todavía la desaparición total de las costumbres prehispánicas (Espinoza Soriano 243), pero se guiaban cada vez más por la sucesión por línea masculina y de padres a hijos que se consagró durante el dominio colonial.

La grave conmoción política que produjo la conquista española allanó el terreno para que se alterase significativamente el sistema de autoridades políticas que existía en amplias zonas de los Andes, lo que llevó a que se introduje-

ran y admitieran nuevos líderes y criterios de sucesión al poder. En este valle, las pugnas por el control de recursos y las rivalidades entre curacazgos vecinos tomaron rumbos inesperados al llegar las noticias de la invasión española. Los participantes de este proceso narraron cómo las autoridades locales resolvieron ir personalmente o enviar a sus representantes a Cajamarca para prestar obediencia a los españoles. Las transformaciones y los motivos de conflicto se incrementaron y profundizaron al introducirse los instrumentos e instituciones de gobierno colonial como las encomiendas y reducciones y al verse afectada la población nativa por los fuertes flujos demográficos. No nos detendremos a examinar los detalles específicos de la actuación o identidad de los individuos involucrados en este litigio, pues estos aspectos han sido ya suficientemente estudiados (Espinoza Soriano; Salomon). Para efectos de este texto, lo que nos interesa señalar es cómo se han arraigado ciertas ideas de origen decididamente castellano para respaldar los criterios que legitiman el derecho a ocupar un cacicazgo. Así, un argumento para negar de plano el derecho a ser cacique legítimo es la ocupación. Una de las preguntas del cuestionario presentado por la parte de don Antonio Guamanyanac o Guamangualca refutaba el reclamo de su contendiente a ejercer el cacicazgo pues no solo descendía de gente pobre, sino que además estos eran pastores y tejedores:

[...] si saben que el dicho don Jerónimo Caxayauri no tiene derecho de sucesión al dicho cacicazgo...ni es sucesor legítimo dél, ni lo fue Jerónimo Pomachagua, embajador que fue a Caxamarca, de quien dicen que descende el dicho don Jerónimo Caxayauri, porque era un indio particular y pobre, hijo y pariente de unos indios pobres ovejeros y *cumbicamayos* del pueblo de Yanamarca [...]. (Espinoza Soriano)

Y la respuesta de uno de los testigos:

[...] este testigo en pláticas oyó decir a los viejos e pasados como el dicho Jerónimo Pomachagua de ovejero y *cumbicamayo* había sido elegido por cacique deste repartimiento e que no le venía derechamente [...]. (Espinoza Soriano 251)

El pasaje parecería sugerir que se consideraba normal que se eximiera del trabajo manual a cualquier individuo que reclamase la condición de noble, y que alguien que hubiera desempeñado algún oficio tenía vedada la posibilidad de ocupar un puesto de mando. Pero podríamos preguntarnos hasta qué punto ocupaciones especializadas tales como tener a cargo el resguardo de los ganados

del Inca, de responsable de hacer su ropa, de encargado de las construcciones o, simplemente “criado del Inca” tenían del todo negada la posibilidad de ocupar puestos de rango. Las informaciones recogidas por el virrey Francisco de Toledo en el Cuzco y sus alrededores en 1570, por ejemplo, muestran que varias autoridades étnicas o caciques colocados allí por los incas para asegurar su control político, explicaban el origen de su puesto precisamente por haber ejercido oficios de ese tipo (Levillier). En 1571, por ejemplo, un grupo de diecinueve ancianos fue llamado al valle de Yucay para informar sobre su procedencia y los cargos que ejercían durante el gobierno de los incas. Algunos manifestaron que tuvieron asignadas funciones especializadas. Entre ellos, Juan Tarumaguia, natural de Jauja, explicó que su padre “[...] fue curaca de los cumbicamayos (o tejedores de ropas finas) puesto por Huayna Capac en el dicho pueblo” (Levillier, III 114). Pedro Ychoc, de noventa años, declaró que “sus abuelos fueron traídos del pueblo de Urcos de los terminos de Guanuco por Topa Ynga Yupangui a mandar e gobernar los indios ovejeros que tenia el dicho Ynga Yupangui donde ahora está este testigo” (Levillier, III 114-115). ¿Qué condiciones hicieron posible que en una lectura del pasado prehispánico ser criado del Inca constituyó una fuente de legitimidad mientras que en el litigio de finales del siglo XVI entre los caciques del valle del Rímac se interpretaba que un antecedente muy parecido tenía el efecto precisamente opuesto?⁹.

Finalmente, otro elemento que se ha convertido ya en una constante para definir la condición del *curaca* es su papel como defensor de la fe cristiana y vigilante de la moral colectiva. Se insinúa incluso, en un pasaje del proceso, que la oposición a uno de los litigantes era una reacción a la firmeza con que el curaca cumplía tal obligación: castigaba excesos y evitaba que sus subordinados cayeran en la idolatría.

Hacia finales del siglo XVI la descendencia directa masculina, la hidalguía y la identificación cristiana estaban bastante arraigadas como condiciones que

9 Qué pensaban los descendientes de los nobles indígenas sobre el trabajo es una pregunta que ha sido poco o nada explorada. Es posible que al exponerse frente al concepto europeo de hidalguía para los hombres andinos el vínculo entre trabajo manual y nobleza fuese problemático, un incómodo demérito que había que tratar con cuidado suficiente para no descalificarse personalmente ni a la descendencia. Es sabido que un número importante de artesanos indígenas establecidos en las principales ciudades del virreinato eran también nobles. ¿Cómo racionalizaron los nobles indígenas esa contradicción? Sobre los llamados “oficios viles”, tales como sastres, comerciantes y zapateros, que en España se pensaba eran propios de judíos (Hering Torres, “Purity of Blood”, 21).

respaldaban los derechos de los caciques. Alrededor de ellas se tejerán o redefinirán genealogías y algo que, usando un anacronismo, podríamos describir como “hojas de vida”: servicios prestados a los monarcas en el lejano pasado prehispánico o en el más reciente pasado colonial. Los caciques deberán además ser activos y celosos católicos: debían dar limosnas y construir iglesias, cooperar con sus curas y combatir las idolatrías y borracheras entre su gente. El tema del trabajo está menos comprendido aunque no por falta de evidencias, sino porque simplemente no ha sido lo suficientemente explorado. Aflora con más fuerza durante el siglo XVII la preocupación por algo que puede llamarse la “limpieza de sangre” no solamente en su más conocido sentido religioso, sino en su ángulo ‘racial’, como lo sugiere el ejemplo que examinamos a continuación¹⁰.

Cacicazgo y discurso racial: el litigio por el cacicazgo de la Collana de Lampas

En el largo litigio que enfrentó a don Alonso Curipaucar con don Cristóbal Yacopoma en el último tercio del siglo XVII por el cacicazgo de la Collana de Lampas, en el corregimiento de Cajatambo, aparecen bien establecidos todos los elementos que hemos analizado hasta ahora (AGN, *DI*, Leg 39, cuadernos 805-806). Cada uno de los litigantes es representado por un procurador español, que orienta cada paso del proceso. Curipaucar fue representado por el procurador general de los naturales, mientras que la posición del representante de Yacopoma no es del todo clara. En cualquier caso, este representante fue designado con la aprobación de la Real Audiencia. Bien puede objetarse que buena parte de lo que se dijo y se hizo a lo largo de este proceso fue iniciativa de los procuradores. Sin embargo, aun si los letrados influyen notablemente en la actuación y dichos de sus representados, hay bastante información en el proceso, especialmente en las declaraciones de los testigos, que hacen descartar la posibilidad de que nos encontremos ante la ausencia de las voces de los contendientes. Si bien el litigio reedita ideas y prácticas ya conocidas, aparecen en él giros particulares, los cuales nos interesa abordar aquí.

10 Sobre esta forma de considerar el concepto de “limpieza de sangre” como un tema que se encarna en las personas, constituyendo el fundamento del racismo colonial (Hering Torres, “Purity of Blood”; Chávez 39-58).

Para empezar nos referiremos solo a los aspectos del litigio que sirven para identificar a los personajes, no así a la razón que pudo acompañar a cada uno de los contendientes, como a lo que este proceso judicial nos revela sobre la organización política y étnica de la región en los tiempos prehispánico y colonial. Burga ha abundado sobre este punto, mientras que Pereyra ha investigado el significado y repercusiones del enfrentamiento desde el punto de vista económico y social (Burga; Pereyra).

En 1673, Alonso Curipaucar objetó el derecho de don Cristóbal Yacopoma a ocupar el cacicazgo de la Collana de Lampas. Vista desde el muy largo plazo y a juzgar por algunas de las pruebas presentadas por una y otra parte, la historia del curacazgo de la Collana de Lampas estuvo marcada por la competencia entre grupos que vivían muy cercanos entre sí, rivalizaron por los recursos a su alcance, y disputaron continuamente la primacía política. De manera similar al ejemplo que vimos anteriormente, las conquistas inca y española remecieron de manera definitiva la estructura política de la región.

Para afirmar su derecho, Curipaucar echó mano de una serie de argumentos, varios de los cuales se habían hecho entonces bastante comunes: recurso de la genealogía y del pasado prehispánico, descendencia directa por vía masculina, servicios prestados a la Corona y documentos que lo demostraban. Sostuvo así que uno de sus antepasados fue nombrado por el Inca Huayna Capac para ejercer el cacicazgo. Aseguró ser descendiente directo del “Gran Curipaucar” que recibió el respaldo del Inca para gobernar la provincia. Adicionalmente, uno de sus antepasados en las primeras décadas del siglo xvii reunió a hombres armados que bajaron a la costa a enfrentar a los piratas holandeses, con lo que hizo méritos militares suficientes como para recibir el título de capitán de los indios de Cajatambo. Curipaucar denunció que Yacopoma era un advenedizo, pues un antepasado suyo fue nombrado para gobernar interinamente al quebrarse la línea de mando por la muerte temprana de uno de sus antecesores y no tener el legítimo sucesor la edad suficiente para asumir el cargo. Curipaucar denunció que los antecesores de Yacopoma aprovecharon esa situación para posesionarse del cacicazgo.

Los documentos del litigio revelan que Yacopoma estaba bien situado en la estructura de poder local: contaba con el apoyo de representantes de la élite indígena y también de los curas, dueños de obrajes y corregidores que testificaron a su favor. La estrategia de Yacopoma para responder al ataque de Curipaucar se apoyó en el argumento de la legitimidad, refrendado por una partida de bautismo que acreditaba que sus padres estaban debidamente casa-

dos cuando lo procrearon. Curipaucar, en cambio, sostuvo Yacopoma, era hijo natural y también lo fueron sus padres. Aún peor, su padre había sido un indio tributario y su madre una mujer de baja condición —una india *parque*— lo que descalificaba completamente a Curipaucar para aspirar a poseer el cacicazgo¹¹.

Curipaucar y su representante pusieron un argumento adicional para refutar el derecho de Yacopoma al cacicazgo: afirmó que este no era indio. Aseguró además que entre los antepasados de Yacopoma había negros. La “acusación” llama la atención porque aparentemente no es común en el contexto andino y por la manera como Curipaucar intentó probar su punto. Al parecer, algunos de los rasgos físicos de Yacopoma —piel oscura y pelo ensortijado— eran la base de sus sospechas. Curipaucar solicitó que Yacopoma compareciera ante la Real Audiencia en la ciudad de Lima pues bastaba verlo para notar que era *sambo* (hijo de negros e indios). Yacopoma no accedió pero tampoco fue obligado a presentarse ante la Audiencia como solicitó Curipaucar. Esto muestra que si bien en la práctica y habla cotidianas la idea de que la fisonomía podía reflejar el origen y valor o “calidad” de una persona ya tenía arraigo, el aspecto físico no era considerado de manera consistente por la justicia. Estudios de caso sobre el asunto de razas y castas en el contexto colonial, especialmente mexicano, señalan que el fenotipo no era determinante para resolver el rango social de una persona (Carrera; Cope; Katzew). Primaban las pruebas documentales o la “pública voz y fama” antes que la vista de ojos para determinar si, por ejemplo, una persona era española, mestiza o mulata¹². Pero este criterio no se aplica en todos los casos. La posición social es también crucial, como lo demuestra por ejemplo el hecho, bastante documentado en Perú, de que si una persona de rasgos indígenas y vestidos como tal comparecía ante un notario, este solía llamar a un intérprete pues daba por seguro que su interlocutor/a no

.....

11 El término ‘parque’ también lo usaron los testigos presentados por Yacopoma. Desconozco si ese término, que no he podido encontrar en otros documentos o en diccionarios de la época, se refiere a razones de rango social, étnico o ambas. La explicación que se da en el mismo documento es que ‘parque’ equivale a ‘plebeya’. Véase por ejemplo la declaración de Cristóbal Astopoma. Al ser preguntado sobre “la capacidad, suficiencia y habilidad del dicho don Alonso Curipaucar”, don Juan Quispi Guaras respondió que “no le pertenece por ningún derecho en línea de varón ni hembra por haber sido hijo de yndia parque [...]” (AGN, DI, Leg. 39, Cuaderno 805, f. 207).

12 En su estudio sobre el Nuevo Reino de Granada, Joanne Rappaport sostiene que las opiniones sobre los rasgos físicos de las personas desempeñaban un papel importante en una serie de circunstancias, incluida la administración de justicia. Rappaport señala también las dificultades derivadas de la imposibilidad de fijar tales opiniones en categorías estables.

hablaba castellano (Ramos, *Muerte y conversión* 164). En el caso que estudiamos, interactúan los dos factores. Curipaucar invocó la “vista de ojos” para que la justicia certificase que su oponente tenía ascendientes africanos y no un repaso por la reputación de Yacopoma puesto que desde su punto de vista no tenía la condición social ni “racial” que justificara sus pretensiones. La respuesta de la justicia sugiere no solamente que Yacopoma pudo tener aliados más poderosos, sino también, de manera similar a los casos que la historiografía ha estudiado en México, que los oidores no creían necesario ver a la persona para determinar su condición. Los magistrados consideraban que los documentos y los testimonios de personas fidedignas eran evidencias suficientes. Pese a esto, Yacopoma y su representante creyeron necesario responder a la denuncia de su oponente, y dijeron que si bien era cierto que Yacopoma era de piel oscura, otros indios en la región también eran así y que no había duda de que entre sus ancestros había solo indios.

Las referencias “raciales” en el argumento de Curipaucar en contra de Yacopoma tienen otros aspectos más comunes en el contexto andino: el prejuicio contra los mestizos. Durante los procedimientos, los testigos eran llamados a declarar con el fin de rechazar o admitir las acusaciones que se hacían sobre el acusado. Al preguntarles por las personas “sospechosas” en la provincia de Cajatambo, su representante aseguró que Curipaucar tenía “por sospechosos a todos los mestizos de la dicha provincia [de Cajatambo]” (AGN, *DI*, Leg. 39, Cuaderno 805).

El pedido de Curipaucar de excluir a todo aquel que no fuera indio o español del proceso subraya su intención de poner el tema racial en el centro del litigio. El objetivo que perseguían Curipaucar y su representante se apropia de un aspecto importante del discurso colonial que dice que en el origen del desorden y de los derechos usurpados estaba la ruptura de las jerarquías provocada por las mezclas de gente de diverso origen. La Real Audiencia no aceptó su solicitud y le exigió a Curipaucar que señalara los nombres de aquellos a quienes quería tener al margen del proceso. A esto, Curipaucar y el procurador de naturales respondieron con frases que abundaban en el estereotipo de los mestizos. Nótese cómo en estas frases los indios aparecen como superiores:

[...] no es fácil que mi parte se acuerde de ellos lo qual es mas preciso siendo los mestizos gente que por su poco caudal no tienen habitación cierta y varían los lugares según se les ofrece la comodidad = y como quiera que mi parte tiene recusado todos los mestizos desde el principio de la causa esta calidad es suficiente para que se reconozcan y por ella

quedan excluidos y siendo así que el nombre sirve para el mismo fin parece que esta suplido bastante [..]. (AGN, DI, Leg. 39, Cuaderno 805)

La Real Audiencia tampoco aceptó esta generalización, por lo que finalmente Curipaucar y su representante presentaron una lista que incluía solamente a seis personas.

La manera como se asentó en los Andes el discurso “racial” trasluce una versión indígena de la idea española de la *limpieza de sangre*. Esta tiene, como hemos visto, antiguos antecedentes, como en la ya aludida Real Cédula expedida en 1576, si bien hasta donde sabemos no hace su aparición en la región hasta una fecha bastante tardía. Por cierto, no sugerimos con esto que la cédula *creara* las actitudes que encontramos en el litigio que reseñamos, pero sin duda hace *posible* que los caciques indígenas se apropien de la idea e invoquen la “pureza racial” como un elemento legitimador: el reclamo de Curipaucar se basa en ella. Tampoco sugerimos que el prejuicio o discriminación étnicos fueron introducidos en el ámbito andino sola y únicamente por el contacto con los europeos. En un mundo diverso, donde las conquistas imperiales y las disputas por el poder político y los recursos tenían una larga historia, las ideas de superioridad y los conflictos étnicos debieron ser comunes. En este caso vemos cómo las ideas locales —la oscura referencia a la “india parque”— se acomodaron bien al contexto colonial. Lamentablemente, ni los que hacen los cargos como tampoco los testigos que afirman la condición de la madre de Curipaucar ofrecen alguna explicación de en qué consistía esa categoría. Es posible que la alusión fuera lo suficientemente conocida localmente como para que fuese innecesario explicarla.

Finalmente, el litigio en cuestión hace también referencia a uno de los pilares de la condición de cacique y, por extensión, de buen indio: su condición de cristiano. Curipaucar estaba tan ávido en sustanciar su reclamo que no tuvo reparos en mostrar un certificado expedido por un sacerdote jesuita en que aseguraba que, en cumplimiento de sus funciones como visitador de idolatrías, había recibido y quemado un morrión (una especie de casco) y parte de un anda o *quando* que le entregó don Fernando, antepasado de Curipaucar¹³. Ambos

¹³ Al parecer, se refiere a un antepasado suyo conocido antes de la conquista como Curipaucar, a quien el Inca Huayna Capac nombró como capitán de la provincia de Cajatambo. Al producirse la conquista se bautizó y adoptó el nombre cristiano de Fernando. El morrión era parte de su atuendo militar mientras que el quando era una litera en que —con autorización del Inca—

objetos eran símbolos de la condición de don Fernando como cacique, que le entregó al visitador como prueba de su fidelidad a la religión cristiana (AGN, *DI*, Leg. 39, Cuaderno 805, f. 235 v.). Para Curipaucar no era un estigma, sino un mérito que su antepasado tuviera que habérselas visto con un visitador de idolatrías para demostrar cuán prístina era su estirpe definitivamente anclada en el tiempo pagano. El modo como se presenta el testimonio escamotea el hecho de que la rendición en manos de representantes de la Iglesia de los símbolos de poder que atesoraba se produjo en una fecha algo tardía, algo que ubicaba a don Fernando más cerca de una acusación de idolatría que de la sumisión que los señores locales presentaron luego de la conquista.



Conclusión

Detrás de los discursos y actitudes discriminatorios que proliferan en el ámbito colonial está la herencia ibérica, pero no solo esta. El rastro de lo que hoy identificamos como racismo es sinuoso. Su origen no está en una sola fuente, y es necesario admitir que tampoco sigue un solo trazo. En este artículo hemos considerado varios elementos constitutivos de la condición de los indios en el contexto colonial andino que estuvieron respaldados por conceptos jurídicos, leyes y procedimientos que no solo fueron impuestos sobre la población andina, sino que también fueron apropiados por sus destinatarios. Esta apropiación fue posible porque en las sociedades andinas prehispánicas existieron antecedentes que admitieron tanto su lógica como su necesidad. Los discursos y prácticas ibéricos sobre la diferencia prosperaron en estas sociedades complejas, estratificadas y multiétnicas fuertemente impactadas por la conquista y las exigencias de un nuevo orden político que demandaba múltiples reacomodos. El ángulo que hemos intentado presentar aquí incide en las transferencias y apropiaciones de las actitudes y lenguajes discriminatorios por parte de las élites indígenas. El estudio de litigios y probanzas presentados por caciques o aspirantes a ese cargo permite ver cómo esos instrumentos y procedimientos legales desempeñaron un papel clave no solo en la exclusión de grupos significativos de la

los curacas tenían derecho a ser llevados en hombros de sus subordinados. Sobre el tema de las insignias de los caciques andinos (Martínez Cereceda).

población, sino que también fueron cruciales en la formación de prácticas y lenguajes distintivamente discriminatorios. La adaptación andina del concepto de “limpieza de sangre” es central en este proceso. Invocarla implicó, para las élites indígenas y quienes esperaban incorporarse a estas, abrazar ideas tales como la pureza ancestral, el rechazo de las personas y grupos no indígenas, la legitimidad de la descendencia consagrada por el matrimonio cristiano, la posesión de cargos e insignias que evocaban una condición privilegiada que antecedió a la conquista, el desempeño de ciertas ocupaciones que implicaban el trabajo manual y la prestación de servicios, y también características físicas que correspondían con la idea de cómo debía ser el aspecto de un auténtico indio. Los ejemplos analizados, correspondientes a los siglos XVI y XVII muestran que las manifestaciones de esta adaptación aunque diversas, múltiples y fluctuantes, han alcanzado en fechas más tempranas a las usualmente aceptadas por la historiografía, un arraigo considerable. Eran perceptibles no solamente en el lenguaje jurídico y los documentos formales, sino que también hicieron parte del lenguaje y las prácticas cotidianas, engarzándose por lo tanto con ideas locales ancladas en un pasado lejano.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de la Nación, Perú (AGN)

Derecho indígena (DI), Legajo 39, cuadernos 805-806.

Archivo Histórico del Cuzco, Perú (AHC)

Protocolos notariales (PN), siglo XVI, Luis Díez de Morales, f. 1871.

Archivo Arzobispal de Lima, Perú (AAL)

Apelaciones del Cuzco (AC), Legajo 1, 1612.

Cofradías (C), Legajo 11, expediente 1.2, 1606.

B. Impresos

Casas, Bartolomé de las. *Obras completas, Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Impreso.

Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Vols. 91-92, *Biblioteca de autores españoles*. Madrid: Atlas. 1956 [1653]. Impreso.

Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946, 4 vols. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Benton, Lauren A. *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Impreso.

Burga, Manuel. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988. Impreso.

Burns, Kathryn. "Unfixing Race." *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religion and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Eds. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, y Maureen Quilligan. Chicago: University of Chicago Press, 2007, 188-202. Impreso.

Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Londres: Routledge, 2004. Impreso.

Carrera, Magali M. *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press, 2003. Impreso.

Castañeda Delgado, Paulino. "La condición miserable del indio y sus privilegios". *Anuario de Estudios Americanos* 28 (1971): 245-335. Impreso.

Chaves, María Eugenia. "Race and Caste. Other Words and Other Worlds". *Race and Blood in the Iberian World*. Eds. Max Hering, María E. Martínez y David Nirenberg. Viena-Berlín: Lit Verlag, 2012, 39-58. Impreso.

Cope, Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994. Impreso.

Cuena Boy, Francisco. "Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indianos del siglo XVII sobre el protector de indios". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 20 (1998): 107-142. Impreso.

Díaz Rementería, Carlos J. *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977. Impreso.

- Espinoza Soriano, Waldemar. "Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac". *Revista Histórica* 34 (1984):157-279. Impreso.
- Garrett, David. "In Spite of Her Sex": The Cacica and the Politics of the Pueblo in Late Colonial Cusco. *The Americas* 64-4 (2008): 547-581. Impreso.
- Glave, Luis Miguel. *Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena*, Lima: Fondo de Cultura Económica, 1992. Impreso.
- Hering Torres, Max S., María Elena Martínez y David Nirenberg, eds. *Race and Blood in the Iberian World. Racism Analysis*, Series B: Yearbook. Vol. 3. Viena y Berlín: Lit Verlag, 2012. Impreso.
- Hering Torres, Max S. "Purity of Blood: Problems of Interpretation". *Race and Blood in the Iberian World*. Eds. Max Hering, María E. Martínez y David Nirenberg. Viena-Berlín: Lit Verlag, 2012, 11-38. Impreso.
- Katzew, Ilona. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2004. Impreso.
- Levillier, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935-1942, 4 vols. Impreso.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000, 122-151. Impreso.
- Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes: los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995. Impreso.
- Martínez López, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. Impreso.
- Muldoon, James P. *The Americas in the Spanish World Order: The Justification for Conquest in the Seventeenth Century*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1994. Impreso.
- Mumford, Jeremy. "Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes". *Hispanic American Historical Review* 88-1 (2008): 5-40. Impreso.
- O'Toole, Rachel Sarah. *Bound Lives: Africans, Indians and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012. Impreso.
- Pereyra, Hugo. "Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII: una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima". *Boletín del Instituto Riva Agüero* (1989). 21-54. Impreso.

- Ramos, Gabriela.** *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos y Cooperación Regional Francesa, 2010. Impreso.
- . "Nuestra Señora de Copacabana: ¿Devoción india o intermediaria cultural?". *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Ed. S. O'Phelan. Lima: Institut Français d'Études Andines. IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú. PUCP, Instituto Riva-Agüero, 2005. 163-176. Impreso.
- Rappaport, Joanne.** "‘Asi lo paresçe por su aspeto’: Physiognomy and the Construction of Difference in Colonial Bogotá". *Hispanic American Historical Review* 91-4 (2011): 601-631. Impreso.
- Rostworowski, María.** "Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-1559)". *Revista Histórica* 33 (1981): 105-173. Impreso.
- Salomon, Frank.** "Testimonios en triángulo: personajes de la *Nueva Corónica* de Guamán Poma y del manuscrito quechua de Huarochirí en el pleito sobre el cacicazgo principal de Mama (1588-1590)". *Chungará* 35-2 (2003): 253-268. Impreso.
- Zuloaga Rada, Marina.** *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012. Impreso.