

TIEMPO INMEMORIAL, TIEMPO COLONIAL: UN ESTUDIO DE CASOS

Scarlet O'Phelan Godoy

En la documentación colonial es recurrente encontrar referencias al "tiempo inmemorial" o a las "costumbres inmemoriales", dando la impresión que éstas se remontan a la conquista, a los inicios de la colonización o incluso, antes. En la mayoría de los casos buscar respaldo en las prácticas llevadas a cabo desde "tiempo inmemorial", fue la cobertura ideal utilizada para legitimar un argumento o una acción determinada.

En el presente trabajo me interesa analizar la amplitud del uso del recurso del "tiempo inmemorial" durante el período colonial tardío. El contexto cronológico será, por lo tanto, el enmarcado por el período borbónico. Las Reformas Borbónicas no tocaron exclusivamente la esfera económica-administrativa, ni se encontraron en el aparato fiscal. El reformismo tiñó en mayor o menor medida prácticamente todos los aspectos del sistema colonial.

Lo interesante es comprobar que así como se resistió a los cambios administrativos y transformaciones en el sector impuestos, también se rechazaron las alteraciones en los ceremoniales públicos o representaciones rituales.¹ Inclusive, el paréntesis de desconcierto creado inicialmente por las reformas sirvió para especular sobre la conveniencia de mantener o erradicar ciertas contribuciones "tradicionales" que estaban en vigencia. El reclamo a respetar la tradición será, de alguna manera, el juego de palabras que se oponga a los elementos modernizantes que cargaba dentro de sí el programa borbónico.

La tradición a la que se apela, no obstante, será de una proximidad cronológica estrecha. El "tiempo inmemorial", como veremos, describirá en muchos casos el tiempo del cual el individuo tiene memoria, tiene recuerdos. Se remontará usualmente a una generación o a lo sumo a dos, no más. Es decir,

1. David Brading. "Bourbon Spain and its American Empire". Leslie Bethell (ed.) *Colonial Spanish America*. Cambridge University Press, 1988, pp. 160, 161.

hablar de tiempo inmemorial será retroceder hasta el período tardío de los Habsburgo, contraponiéndolo al ciclo de transformaciones instaurado por los Borbones.²

En los casos que a continuación trataremos, al utilizarse el recurso del tiempo inmemorial se apela a la tradición, pero también a la costumbre. Se enfatizará, por ejemplo, la inmemorial posesión de tierras, es decir una costumbre establecida por la práctica cotidiana y legalizada por los títulos de tierras. Por otro lado, se aludirá al status de caciques o indios nobles y como tal, al papel tradicional que cumplían estos como alféreces reales en las procesiones o desfiles ceremoniales. En este caso se implica una práctica ritualizada, de repetición. Es decir, se apelará a la tradición.³

1. LA POSESION DE TIERRAS

Es con relación a la posesión de tierra donde el recurso del tiempo inmemorial se presentó con más transparencia. Se entiende entonces que algunos estudiosos empleen los "títulos de tierras" como testimonios para la reconstrucción de una historia local,⁴ o como una memoria alternativa en la preservación del pensamiento autóctono.⁵

Durante el período colonial los litigios de tierras se suscitaron, por lo general, entre dos comunidades, entre una comunidad y una hacienda, o entre una comunidad y un individuo ajeno a la misma.⁶ A través de estos pleitos por tierras se puede llegar a determinar la mecánica existente en la adjudicación de parcelas, el pacto de reciprocidad que se establece⁷ y el tipo de conflictos en

2. Sobre la relación de los Habsburgo con Hispanoamérica sigue siendo un clásico el libro de John Lynch *Spain under the Habsburgs*, 2 vols. Oxford, 1981 (2da edición). Henry Kamen también discute este período en su libro *Spain in the later seventeenth century*, Londres, 1980. Para el período Borbónico siempre es de utilidad el libro de Gonzalo Anes, *El Antiguo Régimen: los Borbones*, Madrid, 1975, y el de Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*, Madrid, 1976. Para el impacto de la Ilustración en España consúltese el libro de Richard Herr, *The eighteenth century revolution in Spain*, Princeton, 1958.

3. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1984, Introducción a cargo de Eric Hobsbawm, p. 2.

4. Robert Haskett, "Visions of Municipal Glory Undimmed. The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca". *Colonial Latin American Historical Review*. Vol. 1. No. 1 (1992) p. 2. El autor se refiere al estudio de Stephanie Wood en el cual los títulos de tierras al ser reconocidos como evidencias en las cortes hispánicas legitimaban una historia local y los "reclamos inmemoriales".

5. William Rowe y Vivian Schelling. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. London/New York, 1991, p. 21.

6. Scarlett O'Phelan Godoy. "Tierras Comunales y Revuelta Social. Perú y Bolivia en siglo XVIII", *Alpanchis* No. 22 (1983), pp. 76, 77.

7. Tristan Platt. "El Papel del Ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí". *América Indígena*, Vol. XLI, No. 4 (1981). También es de interés el comentario

que éste puede devenir.

Así, en 1801 en Huambalpa, Vilcashuamán (Huamanga) el recaudador de reales tributos, Francisco Baes, argumentaba "que ahora muchos años siendo alcalde ordinario don Antonio Baptista me dio unos pedasos de tierra de la comunidad *con el cargo de pagar las mitas* y como en efecto he cumplido hasta el día, y haora tres días salió a impedirme mi siembra Fermin Gamboa diciendo que son tierras suias... quando hemos gosado dichas tierras *tiempo inmemorial*." Es decir, en este caso el tiempo inmemorial se remonta a algunos años atrás, cuando el alcalde don Antonio Baptista -como Baes mismo indica- le otorgó la posesión de las tierras. Adicionalmente se observa que las tierras de comunidad estaban siendo enajenadas a extraños, a cambio de que éstos amortizaran la mita.

En otras oportunidades encontramos a comunidades y hacendados enfrentados por tierras en disputa. Entre 1790-1809, por ejemplo, se suscitó en Lima un comparendo entre don Pedro Tramarría -poseedor de la hacienda Villa- quien intentaba tomar en arrendamiento de los indios del pueblo de Surco "unas tierras mezcladas con las de [la hacienda] San Juan, que desde *tiempo inmemorial* las han poseido los dueños de esta hacienda [Villa] como es público y notorio."⁹

Nuevamente el recurso del tiempo inmemorial, si bien se utiliza para dar fuerza al argumento, solo puede rastrearse algunos años previos a la apertura de los autos por la posesión de los terrenos mencionados. La hacienda Villa, como la de San Juan, cambiaron varias veces de manos durante la colonia, habiendo sido lá primera propiedad de los jesuitas por un lapso".¹⁰ El "tiempo inmemorial que recalca el hacendado Tramarría no podía ir, por lo tanto, mas atrás de una veintena de años ya que la orden de San Ignacio de Loyola fue expulsada en 1767,¹¹ momento en que sus propiedades entraron en subasta a cargo de temporalidades.¹² Es más, de acuerdo al trabajo realizado por Cristóbal Aljovín, Tramarría adquirió la hacienda Villa en 1778 y se constata que entró en litigio en 1790. Es decir, once años luego de efectuada la compra.

Un caso distinto es el que compete al reclamo de tierras cacicales por parte de las autoridades étnicas. En 1815, don Lorenzo Apoquispe Amaru, indio noble

realizado por Rossana Barragán. "Economía, Política e Ideología en Bolivia del siglo XIX. Un libro de Tristan Platt." *Historia Boliviana* No. 11-12 (1983), p. 272.

8. A.G.N. Derecho Indígena C564, Año 1801.

9. A.G.N. Derecho Indígena C446. Año 1790-1809.

10. Nicholas Cusher. *Lords of the Land*. New York, 1980, pp. 65-67.

11. Sobre la expulsión de los Jesuitas de Hispanoamérica puede consultarse la antología a cargo de Magnus Mömer (ed.) *The expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York, 1965.

12. Cristóbal Aljovín de Losada. "Los compradores Temporalidades a fines de la Colonia". *Histórica*, Vol. XIV No. 2 (dic. 1990) p. 229.

y cacique propietario de los ayillos de Pumamarca y Ayamarca reducidos en la parroquia de San Sebastián, Cusco, explicaba que poseía cuatro fanegadas de tierra nombradas Miscaura "por sucesión legítima deribada de mis autores... desde inmemorial tiempo en que todavía disfrutaban los indicados mis autores hasta la época presente, que yo he continuado como un sucesor de ellos y cacique de sangre..." Se puede observar que para el cacique el "inmemorial tiempo" se refiere al período en que sus progenitores tomaron posesión de las tierras en litigio. Con ello se remonta una generación atrás especificando inclusive, que sus padres aún viven.¹³

Las tierras eran distribuidas en las visitas que se realizaban periódicamente a las comunidades para efectuar una "remesura" de las parcelas, y controlar que se mantuviera la jurisdicción sobre los linderos establecidos por la "composición de tierras". No obstante, estas mediciones podían efectuarse cada veinte o treinta años.¹⁴ El tiempo inmemorial podía remontarse así a la última composición efectuada.

Tanto Kubler como Hobsbawm han hecho notar el apego de las comunidades a los papeles legales de adjudicación de tierras¹⁵ y a cómo estos eran atesorados como documentos preciosos por las autoridades locales que bien podían ser el cacique, el alcalde de indios o el protector de naturales. Lo "inmemorial" venía a ser entonces sinónimo de lo "legal", de lo "legítimo".¹⁶

2. LAS SUCESIONES CACICALES

Otro frente en el cual se recurrió a la fórmula del "tiempo inmemorial", fueron las sucesiones cacicales. El nombramiento de caciques atravesaba por un proceso de álgida competencia entre los potenciales candidatos para el puesto, para lo cual los contrincantes debían presentar complicadas genealogías y extensas declaraciones de testigos que ratificaran su calidad e idoneidad como legítimos sucesores al cargo.

El puesto de cacique era codiciado. Significaba, por un lado, acceso a las comunidades -a sus tierras y a sus hombres-, control sobre los reales tributos

13. A.D.C. Intendencias/Gobierno, Leg. No. 150. Año 1815.

14. Jean Piel. *Capitalisme Agraire au Perou*. París, 1975, p. 193. Tabla cronológica de composición de tierras.

15. Eric Hobsbawm. "Peasant Land occupation" *Past and Present*, No. 62(1974), p. 124. George Kubler. "The Quechua in the colonial World". *The Handbook of South American Indians*, Vol. 2, Washington, D.C. Smithsonian Institution, 1946, p. 379 El autor alude a la fascinación que ejercen los papeles legales sobre las comunidades.

16. La costumbre puede ser considerada un principio de legitimidad. Al respecto consúltese el ensayo de Carlos Espinosa Fernández de Córdova. "The Fabrication of Andean Particularism". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, No. 18/2 (1989) p. 289.

pero, además, traía consigo prestigio social, recursos económicos y manejo político.¹⁷ Adicionalmente establecía para el favorecido la excepción de mitar, de pagar tributo, de efectuar trabajos manuales. Ayudaba también a conseguir privilegios que iban desde poder montar a caballo ensillado y tener escudo de armas, hasta lograr con éxito la entrada de alguno de los hijos a la universidad y posteriormente, al sacerdocio.

Así, en 1784 don Gregorio Choquehuanca, prevendado de la Santa Iglesia Catedral de La Plata e hijo y primer albacea del finado coronel Don Diego Choquehuanca, cacique y gobernador del pueblo de Azángaro, pasó recuento a la carrera militar de su insigne padre. Hizo hincapié en los servicios que éste había prestado al Rey, como el de sofocar la rebelión de Túpac Amaru, demostrando así su lealtad a la Corona. Se refirió también a la figuración que éste había tenido “en especial en [el puesto] de cacique y gobernador del pueblo de Azángaro, que lo obtuvo desde *tiempo inmemorial* y por sucesión de sus progenitores y descendientes”.¹⁸

Nuevamente, en este caso es posible constatar que el tiempo inmemorial alude a los años en que el cacique Diego Chuquihuanca estuvo en actividad, pero no se remonta a sus ascendentes, aunque alude a la naturaleza hereditaria del cargo. El tiempo inmemorial se refiere, concretamente, al momento en que Chuquihuanca detentó el cargo de cacique de Azángaro. Es decir, abarca unos cincuenta años, desde que fue oficializado como cacique propietario por el Virrey Conde de Superunda, en 1754, hasta su fallecimiento.¹⁹

Pero hay otros casos y otras circunstancias. Cuando, en 1791, María Ingapauca reclamó el cacicazgo de Coya, en Calca y Lares, construyó su argumento sobre la base de que en su pueblo, “como en los más de este Reyno del Perú, es una práctica de *inmemoriales tiempos*... el haver obtenido las mujeres sus cacicazgos y gobiernos en propiedad y sirviéndolos por si o por sus maridos, como lo obtuvieron de facto doña Mamahuacso y doña Gertrudis Marcachimbo y otras...”²⁰

Es verdad que no era inusual encontrar a mujeres cacicas. Sin ir más lejos, durante la rebelión de Túpac Amaru les tocó cumplir una actuación destacada a Tomasa Tito Condemaita, cacica de Acos, y a Catalina Salas, cacica de Yanacocha, Tinta.²¹ En todo caso, volviendo a María Ingapauca, se puede decir que

17. Sobre las actividades de los caciques siempre resulta relevante el artículo de Karen Spalding “El Kuraka y el Comercio Colonial”. *De Indio a Campesino*. Lima, 1974, El libro de Franklin Pease recientemente publicado *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*, Lima 1992, analiza sobre todo en el capítulo IV, el manejo de los bienes de comunidad por parte de los caciques.

18. “Pruebas de Nobleza de don Gregorio Chuquihuanca”. *Revista de Historia de América*, No. 77-78 (1974). p. 151.

19. *Ibid.*, p. 197.

20. A.D.C. Real Audiencia. Causas Ordinarias, Leg. No. 9, Año 1791.

21. Scarlett O’Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones Anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*.

de alguna manera cumplió su objetivo ya que, posteriormente, encontramos a su marido, Hermenegildo de Uzcúeta, ostentando el cargo de cacique de Coya.²²

En este caso excepcional las referencias que se hacen a Mamahuacso y Gertrudis Marcachimbo trasciende, por primera vez, el estadio generacional de María Ingapauca. Los ejemplos que utiliza para sustentar su solicitud nos remonta a sus ancestros. La explicación puede radicar en que la presencia de indias cacicas fue más la excepción que la regla y por lo tanto era necesario recalcarla.²³ La conquista modificó la estructura del sistema cacical introduciendo patrones europeos, como el mayorazgo. En concordancia con la costumbre hispana se puso énfasis en el gobierno en manos de varones y la sucesión por la línea masculina, subestimándose el derecho femenino de acceso a los cacicazgos.²⁴ Así, María Ingapauca consiguió eventualmente el cacicazgo de Coya, pero para colocar a su marido como cacique, el cual es descrito como "español". El status social y posible riqueza de la hija del cacique Ingapauca debió animar a Uzcúeta a casarse con una mujer de la élite indígena.²⁵ En este caso se puede decir que el matrimonio fue, para ambos, un mecanismo de movilidad social.

3. LAS PRÁCTICAS RITUALES

Las tradiciones que se inventaron en Europa fueron transferidas a Hispanoamérica,²⁶ ayudando a redefinir las relaciones entre dirigentes y dirigidos o, en otras palabras, entre colonizadores y colonizados. Los primeros daban las órdenes y los segundos las aceptaban, pero dentro de un esquema compartido en el cual el respeto y la lealtad eran vértices claves. Mantener este balance permitía preservar el diálogo.

Cusco, 1988, p. 229.

22. David Cahill. "Cacique y Tributos". Ponencia presentada al VII Simposio de CLACSO, Lima, 1986.

23. Scarlett O'Phelan Godoy. *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al Alcalde de Indios*. Hisbol. La Paz, 1992, capítulo I.

24. Alejandro Diez. *Pueblos y Caciques de Piura. Siglos XVI y XVII*. CIPCA. Piura, 1988, pp. 45-46.

25. Elinor C. Busketi. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI". Asunción Lavrin (comp.) *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México 1985, p. 1143. Para el temprano siglo XVIII había pocas familias criollas en las que no se hubiera filtrado sangre indígena. Consúltese al respecto el artículo de Anthony Pagden "Identity Formation in Spanish America". Nicholas Canny y Anthony Padgen (eds.) *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 69.

26. Terence Ranger. "The Invention of Tradition in Colonial Africa". Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1984, p. 212. El autor analiza cómo las tradiciones inventadas en Europa fueron posteriormente revividas en África, pero siendo utilizadas en beneficio de los colonizadores.

En 1814 el cacique de Chincheros, Mateo García Pumacahua, elevó una petición en la cual hacía constar ser hijo legítimo del gobernador don Francisco Pumacahua Inca, recalando que "sus ascendientes fueron Incas nobles y como tales han sido alféreces reales desde *tiempo inmemorial* y siempre tenidos y respetados por tales Incas nobles y principales."²⁷

En su discurso Pumacahua se refiere directamente a sus ascendientes, enfatizando su condición de indios nobles, legítimos caciques gobernadores y como tales, elegibles para ostentar el privilegio de desempeñarse como alféreces reales. En este caso el tiempo inmemorial alude a una práctica ritual transmitida de generación en generación, rebasando el entorno cronológico de don Mateo.

La intención del cacique de Chinchero en ratificar su participación en calidad de alférez real, -probablemente se refería a su incursión en el lucido desfile del Corpus- era para acentuar su legítima integración en la sociedad colonial, en la cual ocupaba un lugar distintivo. El proceso de incorporación al cuerpo social necesita ser continuamente reafirmado, de allí el interés de Pumacahua por resaltar su ubicación en el ceremonial público.²⁸ No hay que olvidar que el despliegue procesional responde a criterios de jerarquización y estratificación, donde hay atribuciones singulares que pueden materializarse en la asignación de un sitio honorífico, o guardar un riguroso orden pre-establecido.²⁹ El control que ejerce la clase dominante se localiza también a nivel cultural y no solo a nivel económico o militar.³⁰

Pero, en el contexto en que Pumacahua destaca su rango como alférez real se entremezclan otras variables. Su discurso es el preámbulo a un pedido concreto: solicitar que tanto él como sus familiares cercanos, también "descendientes de caciques", no sean gravados con el tributo que a partir de la legislación borbónica iba a exceptuar, exclusivamente, al primogénito de un linaje cacical. De allí que subraye categóricamente su reconocida incorporación a la nobleza inca, de la cual puede hacer gala en las representaciones públicas.³¹

Otro ceremonial conocido como "el paseo del estandarte real", que se realizaba en el mes de julio, también venía prescrito por una práctica ritualizada.

27. C.D.I.P. Tomo III, V.8. *Conspiraciones y Rebeliones en el siglo XIX*. Lima, 1974, p. 406.

28. Mervyn James. "Ritual and Social Body in the late Medieval English town". *Past and Present*. No. 98 (1988) p. 8.

29. Pedro Gómez García. "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas". *La Fiesta, la ceremonia, el rito*. Casa de Velázquez, Universidad de Granada, 1990, p. 55.

30. Edward P. Thompson. "Patrician Society, Plebeian Culture". *Journal of Social History*, Vol. 7, No. 4, Summer 1974, p. 387.

31. C.D.I.P. Tomo III, V.8. *Conspiraciones y Rebeliones*, p. 392. Por su buena aplicación y buenas costumbres Mateo García Pumacahua recibió el nombramiento de Capitán de Infantería de Indios Naturales del pueblo de Chincheros, "permitiéndole levantar bandera de Alférez Real en la misma conformidad que a sus padres por lazos de nobleza que gozaban".

En 1746, en el Cusco, se desató una polémica entre el alférez interino y el juez de naturales, sobre la parafernalia que debía acompañar al evento. Así:

Sacó el estandarte real don Vicente de Mendoza, alférez interino, quien después de la tercia y procesión, antes de la misa volviéndose hacia el alférez Inca -que lo era don Pablo Tambohuacso- y al juez de naturales -que lo era don Joaquín Farfán- los que tenían cogines a los pies, les dijo: quiten esos cogines. El juez de naturales le respondió: no quiero, porque esto es práctica y costumbre de *tiempo inmemorial*.³²

En este caso, al reclamar el juez de naturales la presencia de los cojines durante el ceremonial, lo que exigía era que se mantuvieran los objetos que formaban parte del "exorno exterior" al ritual, preservando el escenario tal y como, de acuerdo a sus palabras, se estipulaba desde "tiempo inmemorial".

Indudablemente, el hecho de que Farfán hubiera asistido con anterioridad a estas representaciones daba validez a sus palabras. Es más, su argumento como juez de naturales obviamente pesó frente a los requerimientos de un alférez con carácter interino. Farfán debió aprender las secuencias de la ceremonia asistiendo al ritual, que era la manera más eficaz de absorberlo y, luego estar en capacidad de transmitirlo.³³ Su apreciación resultaba, por lo tanto, fiable.

El paseo del estandarte era una festividad anual. De acuerdo a los Anales del Cuzco, se realizaba cada 24 de julio.³⁴ En este sentido, la frecuencia de su repetición ayudaba a combatir el olvido de los detalles intrínsecos a la parafernalia de la celebración. Aunque como queda demostrado no siempre garantizaba una completa fidelidad.

La Iglesia cumplió un papel preponderante en la ritualización de las ceremonias.³⁵ No en vano muchos de los símbolos de legitimidad más poderosos tienen un origen religioso.³⁶ Y es que la Iglesia no solo participaba activamente en organizar y coordinar procesiones como, por ejemplo, la del Corpus Christi, sino que también velaba por el cumplimiento de las celebraciones del calendario litúrgico cristiano.

La misa era, dentro de ellas, un requisito indispensable e ineludible. Al estar

32. *Anales de Cuzco, 1600-1750*. Lima 1901, p. 394.

33. Jan Vansina. *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press, 1985, p. 47.

34. *Anales del Cuzco*. p. 394.

35. El tema ha sido más trabajado para el caso del México borbónico que para el caso del Perú.

Al respecto puede consultarse el interesante artículo de Serge Gruzinski "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios en Historia Novohispana*. Vol. VIII. México, 1985. También es su interés el artículo de William Taylor "... de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de Nueva España del Siglo XVIII". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. No. 39. (1989).

36. David I. Kertzer. *Ritual, Politics and Power*. Yale University Press, 1988, p. 45. De allí que las nuevas fuerzas políticas buscaran canales de expresión a través de los ritos y símbolos religiosos.

estrechamente organizada y prescribir una secuencia de eventos transformaba la realidad profana en una realidad sacralizada. Era un ritual con una cobertura simbólica. Además, las vestimentas del clero durante la ceremonia creaban de por sí una atmósfera sacralizada que trascendía los límites de la cotidianidad.³⁷

En 1802 el Arzobispo y el deán del cabildo eclesiástico de La Plata denunciaron la "novedad" introducida por el Regente y los oidores de la Audiencia de Charcas, de no haber asistido ese año a recibir las velas y las palmas en la Catedral durante las funciones de la Purificación de Nuestra Sra. y el Domingo de Ramos. Alegaban que el verdadero motivo de estas ausencias era que el Regente se consideraba desairado,

porque el Deán y Cabildo no se ponen de pie todo el tiempo que la Audiencia consume en pasar desde el cuerpo de la Iglesia hasta el Altar Maior donde reciben el Regente y Oidores las velas y palmas, sino que el Cavildo [eclesiástico] permanece sentado... y al pasar la Audiencia ida y vuelta le hacen los capitulares una profunda inclinación... que esta ha sido la *costumbre inmemorial*.³⁸

La tensión que las Reformas Borbónicas generaron entre el poder civil y el poder eclesiástico, se refleja en la aparente intolerancia en que incurren los oidores de la Audiencia de Charcas frente al cabildo Eclesiástico de La Plata. Los primeros quieren exigir que los segundos se pongan de pie durante el ceremonial dentro de la iglesia mientras que, deán y clérigos se ampararon en una "costumbre inmemorial" para permanecer sentados, limitándose a inclinar la cabeza durante el ritual.³⁹

Lo cierto es que en todo ritual la posición que ocupaban los participantes era un punto central y una modificación en la misma implicaba, en este caso, un replegamiento en la lucha por el poder.⁴⁰ La ubicación y actuación del poder civil y el eclesiástico estaba prefijada por la tradición. En este sentido ganar privilegios por parte de los oidores habría significado perderlos por parte del Cabildo eclesiástico.

Desconocemos el desenlace del enfrentamiento entre ambos poderes, pero el punto en discusión denota un intento por recortar las prerrogativas del clero

37. Miles Richardson. "The spacial sense of the sacred in Spanish America and the American South and its tie with the performance". Richard Schechner and Wille Apple. *By Means of Performance. Intercultural Studies in Theatre and Ritual*. Cambridge, 1990, pp. 224, 225.

38. A.G.I. Audiencia de Lima, Leg. 600, Año 1802, consultas de Negocios Seculares.

39. Estas tensiones en el ritual eran típicas. En 1632, por ejemplo, Luis XIII solicitó a los presidentes del parlamento que se pusieran de pie frente a los oficiales encargados de los sellos reales, a lo cual los primeros argumentaron que esto no correspondía con su dignidad. Para mayores detalles consúltese el libro de David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, p. 106.

40. Este juego por el poder es descrito por Edward Meir en su libro *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton University Press, 1981, p. 189.

que, a pesar de estar fijadas por el tiempo inmemorial, son desestimadas por la Audiencia. Se observa entonces que la tradición se recrea, pero también se innueva. Y es que, una vez que los rituales quedan establecidos toman vida propia.

4. LAS CONTRIBUCIONES PRESCRITAS

Un último tema que quisiera abordar en torno al uso del argumento del tiempo inmemorial, es el que se refiere al pago de determinadas contribuciones -en trabajo y dinero- que estaban prescritas por la costumbre.

En 1756 el Virrey de Superunda hizo notar que había recibido una representación del Arzobispo de Chuquisaca sobre los excesos cometidos por varios religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y La Merced, de los conventos de Potosí, "con el motivo de haver Fr. Federico Hurtado, religioso de la última [La Merced], procurador de la Redención de Cautivos, introduciendose a rezar responsos y recoger también limosnas para las Animas del Purgatorio, en perjuicio de la *costumbre inmemorial* y facultad privativa que tiene la Iglesia matriz de aquella villa."⁴¹

En este caso lo que se observa son fricciones entre el clero secular, representado por el Arzobispo y la Iglesia matriz de Chuquisaca, y el clero regular, del cual la orden de La Merced forma parte. No hay que olvidar que fueron también dispositivos implementados por el reformismo borbónico los que aconsejaron adjudicar doctrinas y parroquias prioritariamente al clero secular, frente al relegamiento del clero regular. Esto implicaba que eventualmente el clero secular iba a ganar una mayor presencia y control sobre las comunidades del campo y barrios urbanos en general.⁴² Así, la expulsión de la orden de los Jesuitas fue solo el primer paso de una campaña contra las órdenes religiosas que se iría incrementando en la segunda mitad del siglo XVIII. Los Borbones consideraron que era más conveniente aliarse al clero secular, que permitir que los regulares siguieran ganando fuerza en las colonias.

Pero las contribuciones no siempre fueron eclesiásticas, también lo fueron fiscales. En 1776 se creó el virreinato del Río de La Plata (o Buenos Aires) y, al año siguiente se establecieron Aduanas para un mejor control del tráfico y cotización de la alcabala, o impuesto de compra venta, entre el Bajo y el Alto

41. A.G.I. Audiencia de Charcas. Leg. 306. Carta del 20 de enero de 1756 del Virrey Conde de Superunda.

42. David Brading. "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico". *Journal of Latin American Studies*. Vol. 15 (1983) p. 9.

Perú.⁴³ Adicionalmente, la alcabala se incrementó, en 1772, del 2 al 4% y, en 1776, al 6% haciéndose extensiva a los productos de la tierra y grabándose un nuevo impuesto sobre el aguardiente.⁴⁴

Las protestas no se hicieron esperar y las más álgidas vinieron de parte de los pequeños comerciantes, "arrieros, viajeros y trajinantes", quienes se encontraron desprovistos para encarar la nueva tasa de la alcabala y desconcertados frente al nuevo sistema de tornaguías, que estipulaba que debían dejar un depósito en la Aduana, el cual les era devuelto al efectuar la venta de sus productos y cancelarse la correspondiente alcabala.⁴⁵

En 1777 estallaron serios disturbios en la aduana de La Paz, donde los viajeros y trajinantes se enfrentaron al aduanero -don Bernardo Gallo- amenazándolo de "que no havian de pagar mas de una vez la alcabala, o en ésta [La Paz] o en el lugar de su expendio, pues así lo acostumbraban desde *tiempo inmemorial* y que tampoco pagaban el mayor aumento."⁴⁶

Una vez más, el tiempo inmemorial se refiere al enmarcado por los recuerdos, por la memoria aunque, en este caso, la alcabala operaba en su tasa acostumbrada del 2% desde los Austrias e incluso, su introducción en el Perú ya había provocado disturbios a fines del siglo XVI.⁴⁷ No obstante, cuando en el siglo XVIII se busca hacer memoria de las protestas contra la alcabala, lo que se recuerda es la rebelión de los barrios de Quito de 1765,⁴⁸ no se mencionan para nada los desórdenes previos del siglo XVI. El recuerdo tiene sus límites.

Como bien indica Phelan, al analizar la rebelión de los Comuneros del Soco-

43. Sobre la creación del Virreinato del Río de La Plata siempre resulta de gran utilidad el libro de John Lynch *Spanish Colonial Administration 1762-1810. The Intendent System in the Viceroyalty of the Rio de La Plata*. Londres, 1958. Adicionalmente para analizar las relaciones entre el Bajo y el Alto Perú consúltese el ensayo de Guillermo Céspedes del Castillo, *Lima y Buenos Aires, repercusiones económicas y políticas de la creación del Virreinato de La Plata*. Sevilla, 1947.

44. Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales*. p. 177. Consúltese también el ensayo de Oscar Cornblit. "Levantamiento de Masas en Perú y y Bolivia durante el siglo XVIII". Alberto Flores Galindo (ed.) *Túpac Amaru II-1780, Antología*, Lima, 1976.

45. Graciela Ibarra de Ronconi. "Un aspecto del Comercio Salteño (1778-1811)". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. No. 8, Rosario (1965).

46. A.G.I. Audiencia de Charcas, Leg. 594.

47. Ronaldo Escobedo Mansilla. "La alcabala en el Perú bajo los Austrias". *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. XXXIII (1956). pp. 257-258. Sobre los disturbios consúltese también Manuel de Mendiburu, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Lima, 1876-1890. Vol. 6, p. 310. Gobierno de don García Hurtado de Mendoza.

48. Victor Angles Vargas. *El Cacique Tambobuacso*. Lima, 1975. p. 81. Uno de los involucrados en la conspiración de 1780 en el Cusco, Farfán de los Godos, aconsejaba reclutar gente para levantarse como se había realizado en Quito. Sobre la rebelión de los barrios de Quito se puede consultar el artículo de Anthony McFarlane "The Rebellion of the Barrios: Urban Insurrection in Bourbon Mexico". *H.A.H.R.* 69(2), 1989. Joseph Pérez es quien inicialmente llama la atención sobre la rebelión de 1765 en su libro *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, Madrid, 1977, pp. 46-63.

ro ocurrida en 1781, en Nueva Granada, para muchos líderes el objetivo de la insurrección y el énfasis del programa político era el volver a un sistema que matizara equilibradamente la centralización y descentralización promovida por los Habsburgo, frente al absolutismo borbónico. Para Phelan las medidas no fueron estrictamente reformas sino, más bien, sentaron las bases para efectuar transformaciones más profundas.⁴⁹

Pero la política borbónica no solo afectó a los impuestos de carácter general, como la alcabala, también infligió modificaciones sustanciales en impuestos de otra índole. El 10 de Mayo de 1794 se presentó el administrador del Hospital de Naturales del Cusco,

exponiendo que sin embargo de hallarse en la *posesion inmemorial* de percibir anualmente tomín y medio que le pagavan los partidos de Lampa, Asángaro, Carabaya, para ayudar a las curaciones de los enfermos y señaladamente de los mismos contribuyentes, le había privado de este socorro el Intendente que fue de la provincia de Puno, don Josef Reseguín, vajo el pretexto de querer edificar un hospital en aquella capital de que se seguía a los naturales los mayores perjuicios.⁵⁰

En este caso la actitud vertical de Don Josef Reseguín frente al empleo de la contribución del tomín y medio, es la que desencadenó el conflicto en el cual las comunidades mantuvieron una postura cercana a la del administrador general del Hospital de Naturales. La autoridad absolutista del Intendente de Puno se percibe a través del uso ilimitado del poder, la falta de consenso y consulta popular sobre la orientación del gasto de la contribución y el relegar la búsqueda del bienestar de la comunidad en general. Por lo menos, en esto se basan las críticas a sus resoluciones.

Los hospicios y hospitales estaban en manos de las órdenes religiosas, pero, como parte de la política borbónica, se vio la necesidad de apartarlos del control de la Iglesia y crear servicios médicos que fueran construidos y administrados por autoridades civiles.⁵¹ De alguna manera este impase entre el administrador del Hospital de Naturales y el Intendente refleja también fricción entre el poder civil y el eclesiástico. Adicionalmente, resistir al Intendente también significaba resistir al cambio enmarcado en el proyecto de reformas.

Pero, como se ha mencionado, las contribuciones que se solicitaban bajo el pretexto de haberse llevado a cabo desde tiempo inmemorial, también cubrían el área de los servicios personales. En 1805 los indios de la doctrina de Omache, parcialidad de Paruro, denunciaron el abuso de exigírseles que enviaran un indio de séptima, en calidad de pastor, al chorrillo de Sahuasahua.

49. John Leddy Phelan. *The People and the King. The comunero Revolution in Colombia, 1781.* University of Wisconsin Press, 1978, pp. 84-85.

50. A.G.I. Audiencia de Lima, Leg. 600, Consulta al Consejo de Indios, 22 de junio de 1799.

Al ser enterado don Andrés Villamiel, usufructuario del chorrillo, de la querrela que se le había interpuesto expresó que

nada tenía que haser en el particular sobre la séptima o yndio mitaio que de *tiempo inmemorial* a esta parte a contribuido en dha hacienda el pueblo de Quilla para pastear una de las tropas de vacas que ai en ellas y quien debe responder es el convento de La Merced a quien corresponde...⁵²

Lo que se infiere del alegato es que Villamiel era poseedor del chorrillo del cual era propietaria la orden de La Merced, desde *tiempo inmemorial*. El período comprendido en esta transacción debe haber fluctuado -como en los otros casos- en algunas decenas de años, ya que los arreglos de mita-chacra se renovaban o denegaban al cambiar la hacienda de manos. En otro acápite del proceso judicial se explicita el crecido número de ganado que se asignaba al pastor. Este argumento fue desdicho por Villamiel quien declaró que "el actual pastor... solo tiene a su cargo 94 vacas madres, 29 toros, 12 novillos y algunas crias..."⁵³ Lo que para el hacendado era un ganado reducido, para la comunidad resultaba excesivo para ser adjudicado a un solo pastor.

Para el temprano siglo XIX el sistema de la mita ya había decaído ostensiblemente. La disrupción que había producido la gran rebelión en el sur andino, había puesto en tela de juicio el principio de la prestación de servicios. Adicionalmente, al haber sido numerosos caciques removidos de sus cargos y suplantados por criollos, las relaciones de reciprocidad habían sufrido alteraciones.⁵⁴ El cacique-criollo funcionaba más dentro del esquema patrón-cliente que dentro del esquema de la reciprocidad andina.⁵⁵ La mita, de esta manera, perdía vigencia y era cada vez más difícil recurrir a ella como medio para reclutar mano de obra.

Posteriormente, en 1812, la constitución de Cádiz suprimió tributos y mitas, por considerarlos mecanismos de explotación caducos dentro de la modernidad que se trataba de imprimir a Hispanoamérica. Pero estos aires de modernidad ya venían delineados en el proyecto borbónico, donde se postulaba la abolición del tributo indígena -y con ello el de las mitas- frente a la introducción de un tributo extendido que alcanzara a mestizos, zambos y mulatos. Con ello no solo el cacique perdía su razón de ser, también se desmantelaban

51. John Tate Lanning, *The Protomedicato. The Regulations of the Medical Profession in the Spanish Empire*. Durham, 1985.

52. A.D.C. Real Audiencia, Causas Ordinarias, Leg. 55. año 1805.

53. Ibid.

54. Scarlett O'Phelan Godoy. "Tradicón y Modernidad en el proyecto de Túpac Amaru". Jean Meyer (ed.) *Pugachov, Túpac Amaru, Hidalgo. Tres Levantamientos Populares*. México, CEMCA, 1992.

55. Scarlett O'Phelan Godoy. *Kurakas sin Sucesiones*, capítulo III.

las mitas, cambiándose la correlación de fuerzas al interior de las comunidades campesinas en los andes.

CONCLUSIONES

El presente estudio está basado en una docena de casos en los cuales aparece, en la documentación colonial, referencias al tiempo inmemorial. Son básicamente en cuatro acápites en que se hacen alusiones al tiempo inmemorial: la posesión de tierras, las contribuciones prescritas, las sucesiones cacicales y las prácticas rituales. Los dos primeros frentes están más determinados por la costumbre, mientras que los dos últimos se enmarcan sobre todo dentro de la tradición.

Lo que emerge del estudio es poder evidenciar que el tiempo inmemorial se utiliza para legitimar una situación y que, por lo general, se remonta a una generación o a lo sumo dos. Solo en el caso de las sucesiones cacicales se va más atrás, lo mismo que con relación a ciertas contribuciones establecidas, como el alcabala y el tomin y medio para subvencionar el Hospital de Naturales. No obstante, en estos dos últimos casos no queda definido claramente la cronología de referencia. Podría o no ser inmediata. Es posible que la defensa de las costumbres y tradiciones recreadas desde tiempo inmemorial se activaran en la segunda mitad del siglo XVIII, como respuesta a las alteraciones y cambios emprendidos por las Reformas Borbónicas.

DOCUMENTOS CITADOS

A.G.N. (Archivo General de la Nación, Lima)

Derecho Indígena C565. Año 1801.

Derecho Indígena C446. Años 1790-1809.

A.D.C. (Archivo Departamental del Cusco)

Intendencia/Gobierno. Leg. No. 150. Año 1815.

Real Audiencia. Causas Ordinarias. leg. No. 9. Año 1791.

Real Audiencia. Causas Ordinarias. leg. No. 55. Año 1805.

A.G.I. (Archivo General de Indias, Sevilla)

Audiencia de Lima. Leg. 600. Años 1799, 1802.

Audiencia de Charcas. Leg 594. Años 1777-80.

BIBLIOGRAFIA

- Aljovín de Losada, Cristóbal,
1990 "Los compradores temporalidades a fines de la Colonia". *histórica*, Vol. XIV. No. 2, (dic.).
Anales de Cuzco, 1600-1750. Lima 1901
- Anes, Gonzalo,
1975 *El antiguo régimen: los Borbones*, Madrid.
- Angles, Vargas, Víctor,
1975 *El Cacique Tambobuacso*. Lima.
- Barragán, Rossana,
1983 "Economía, Política e Ideología en Bolivia del siglo XIX. Un libro de Tristan Platt".
Historia Boliviana No. 11-12.
- Bethell, Leslie (ed.),
1988 *Colonial Spanish America*, Cambridge University Press.
- Brading, David
1988 "Bourbon Spain and its American Empire". Leslie Bethell (ed.) *Colonial Spanish America*, Cambridge University Press.
- 1983 "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico". *Journal of Latin American Studies*. Vol. 15.
- Buskett, Elinor C.,
1985 "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI".
Asunción Lavrin (comp.) *Las mujeres Latino-americanas. Perspectivas Históricas*. México.
- Cahill, David
1986 "Cacique y Tributos". Ponencia presentada al VII Simposio de CLACSO, Lima.
- Canny, Nicholas y Anthony Padgen (eds.)
1987 *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press.
- Céspedes del Castillo, Guillermo,
1947 *Lima y Buenos Aires, repercusiones económicas y políticas de la creación del Virreinato de La Plata*, Sevilla.
- Colección Documental de la Independencia del Perú,
1974. Lima.
- Cornblit, Oscar,
1976 "Levantamiento de Masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII". Alberto Flores Galindo (ed.) *Túpac Amaru II-1780, Antología*, Lima.
- Cusher, Nicholas,
1980 *Lords of the Land*, New York.
- Diez, Alejandro,
1988 *Pueblos y caciques de Piura. Siglos XVI y XVII*, CIPCA, Piura.
- Domínguez Ortiz, Antonio,
1976 *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*, Madrid.

- Escobedo Mansilla, Ronaldo,
1956 "La alcabala en el Perú bajo los Austrias", *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XXXIII.
- Espinoza Fernández de Córdova, Carlos
1989 "The Fabrication of Andean Particularism" *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, No. 18/2.
- Flores Galindo, Alberto (ed.)
1976 *Túpac Amaru II-1780, Antología*, Lima.
- Gómez García, Pedro,
1990 "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas". *La Fiesta, la ceremonia, el rito*. Casa de Velázquez, Universidad de Granada.
- Gruzinski, Serge,
1985 "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios en Historia Novohispana*, Vol. VIII. México.
- Haskett, Robert
1992 "Visions of Municipal Glory Undimmed. The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca". *Colonial Latin American Historical Review*. Vol. 1. No. 1.
- Herr, Richard,
1958 *The eighteenth century revolution in Spain*, Princeton.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds),
1984 *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hobsbawm, Eric,
1974 "Peasant Land occupation". *Past and Present*, No. 62.
- Ibarra de Ronconi, Graciela,
1965 "Un aspecto del Comercio Salteño (1778-1811)". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, No. 8 Rosario.
- James, Mervyn,
1988 "Ritual and Social Body in the late Medieval English town". *Past and Present*, No. 98.
- Kamen, Henry,
1980 *Spain in the later seventeenth century*, Londres.
- Kubler, George,
1946 "The Quechua in the Colonial World", *The Handbook of South American Indians*. Vol. 2, Washington, D.C. Smithsonian Institution.
- Lanning, John Tate,
1985 *The Protomedicato. The Regulations of the Medical Profession in the Spanish Empire*. Durham.
- Lavrin, Asunción (comp.),
1985 *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*, México.
- Lynch, John,
1981 *Spain under the Habsburgs*: 2 vols. Oxford (2da. edición).
1958 *Spanish Colonial Administration 1782-1810. The Intendent System in the Viceroyalty of the Rio de La Plata*, Londres.
- McFarlane, Anthony,
1989 "The Rebellion of the Barrios: Urban Insurrection in Bourbon Mexico". *H.A.H.R.* 69(2).

- Meir, Edward,
1981 *Civil Ritual in Renaissance Venice*. Princeton University Press.
- Mendiburu, Manuel de
1876-90 *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*, Lima.
- Meyer, Jean (ed.)
1992 *Pugachov, Túpac Amaru, Hidalgo, Tres Levantamientos Populares*, México CEMCA.
- Mörner, Magnus (ed.),
1965 *The expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York.
- O'Phelan Godoy, Scarlett,
1983 "Tierras Comunales y Revuelta Social. Perú y Bolivia en siglo XVIII". *Alpambis* No. 22.
- 1992 "Tradición y Modernidad en el proyecto de Túpac Amaru". Jean Meyer (ed.) *Pugachov, Túpac Amaru, Hidalgo. Tres Levantamientos Populares*. México, CEMCA.
- 1992 *Kurakas sin sucesiones, Del cacique al Alcalde de Indios*. Hisbol. La Paz.
- 1988 *Un siglo de rebeliones Anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco.
- Padgen, Anthony,
1987 "Identity Formation in Spanish America". Nicholas Canny y Anthony Padgen (eds.) *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press.
- Pease, Franklin
1992 *Curacas, Reciprocidad y Riqueza, Lima*.
- Pérez, Joseph,
1977 *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, Madrid.
- Phelan, John Leddy.
1978 *The People and the king. The comunero Revolution in Colombia, 1781*. The University of Wisconsin Press.
- Piel, Jean,
1975 *Capitalisme Agraire au Perou*. Paris.
- Platt, Tristan,
1981 "El Papel del Ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí". *América Indígena*, Vol. XLI, No. 4
- "Pruebas de Nobleza de don Gregorio Chuquihuanca",
1974 *Revista de Historia de América*. No. 77-78.
- Ranger, Terence.
1984 "The Invention of Tradition in Colonial Africa". Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- Richardson, Milés,
1990 "The spacial sense of the sacred in Spanish America and the American South and its tie with the performance". Richard Schechner and Wille Apple. *By Means of Performance. Intercultural Studies in Theatre and Ritual*. Cambridge.
- Rowe, William y Vivian Schelling,
1991 *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. London/New York.
- Spalding, Karen,
1974 "El Kuraka y el Comercio Colonial". *De indio a campesino*, Lima.

Spalding, Karen,

1974 *De indio a campesino*, Lima.

Taylor, William,

1989 "... de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de Nueva España del Siglo XVIII". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, No.3

Thompson, Edward, P., .

1974 "Patrician Society, Plebeian Culture", *Journal of social History*, Vol. 7, No. 4 Summer.

Vansina, Jan,

1985 *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press.