

DISCURSOS Y PRACTICAS SOBRE EL PODER GUAMAN POMA: SU PROYECTO POLITICO

CYNTHIA ALEJANDRA PIZARRO *

INTRODUCCION

La lectura antropológica de la realidad destaca el papel que las diversas racionalidades juegan en las estrategias implementadas por los sujetos durante el desarrollo de las interacciones sociales. Desde esta óptica intentaremos captar las probables vinculaciones existentes entre discursos y prácticas sobre el poder, a través del análisis de datos provenientes de fuentes documentales atípicas en el marco de la antropología sociocultural.

La Nueva Corónica y Buen Gobierno de Don Felipe Guaman Poma de Ayala (1613?/ 1981) es el documento que evaluaremos a través de técnicas típicamente antropológicas. Al enfrentar hechos pasados, este tipo de metodología nos permite comprender los acontecimientos desde la perspectiva de los actores, tomando en cuenta su percepción de la realidad y racionalidad propias. Al mismo tiempo, intentaremos aproximarnos a los sucesos tratando de “descotidianizarlos”. Es decir, de convertir en exótico aquello que parece familiar; tratando de descubrir en “lo obvio”, aquellos indicadores de la estructura de opciones de los actores sociales (da Matta, 1983).

La finalidad de este trabajo será identificar la forma en que el discurso de Guaman Poma se produjo, transportando y alimentando un valor o una finalidad dada: proponer un proyecto político. Desentrenearemos sus efectos de poder, apelando a una “economía política” de su verdad, o sea, a sus instancias y mecanismos de aplicación, a sus condiciones de aparición y funcionamiento.

* Estudiante de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

También, es necesario atender a su contexto de producción, y tratar de aislar los factores condicionantes para su emergencia en determinada coyuntura sociohistórica. Su aparición puede ser considerada como una posible legitimación de las estrategias desarrolladas por los grupos étnicos en su lucha por el poder (Foucault, 1976).

Un análisis de este tipo encuentra fundamentación dentro de la Antropología Sociocultural, ya que intenta comprender el proceso de resignificación cultural que se dió durante la conquista, a través de los testimonios dejados por los actores sociales que se desempeñaron como mediadores y productores de una cosmovisión que trataba de sintetizar la tradición española y la andina.

Es un hecho que, hasta el día de hoy, vemos operar en los grupos sociales latinoamericanos, elementos provenientes de estas tradiciones a las que los teóricos han tratado de explicar en términos de “supervivencias” o “tradicionalismos”. Creemos que la articulación de dichos elementos ha dado como resultado una configuración latinoamericana cuya especificidad obedece a las características particulares de los procesos sociales que les dieron origen.

A pesar de que constituye un estudio en el cual los datos analizados son históricos, sus resultados tienen relevancia fundamental para la comprensión de la coyuntura sociopolítica latinoamericana actual. El análisis de los condicionamientos socioculturales de un grupo étnico o social determinado ayuda a captar la especificidad de su comportamiento y de la lógica en que se halla enmarcado.

Creemos que uno de los factores que determinó la incompreensión de ciertos grupos sociales latinoamericanos, y el fracaso de las políticas sociales implementadas, radica en el desconocimiento de su cosmovisión y de su modo de vida, que provocaron intentos forzados de “culturalizarlos”, “civilizarlos” o “introducirllos en el sistema”. El tipo de análisis antropológico es uno de los más fecundos, dadas sus características teórico-metodológicas, para intentar develar el “ethos” de determinados grupos sociales que han resistido las innumerables embestidas provenientes de aquellos que los dominaron a lo largo de tantos siglos.

APORTES DE UNA LECTURA ANTROPOLOGICA

La pervivencia de rasgos culturales andinos en las prácticas sociales desarrolladas por los grupos étnicos en los Andes Centrales ha motivado a diversos etnohistoriadores a realizar estudios al respecto. Sus respuestas han sido diversas según el marco teórico con que acotaban la realidad estudiada. Pero podemos sintetizarlas en dos grandes tendencias.

La primera, que ve a la Conquista como una desestructuración drástica del mundo andino (Wachtel, 1973; Romano, 1978; Tord y Lazo, 1984), fue defendida por aquellos científicos sociales que en la década de los '70 marcaron los grandes choques culturales en un nivel macrosocial, remitiéndose a la dicotomización "conquistadores - conquistados", "dominadores - dominados", y a la ruptura de los vínculos tradicionales de las comunidades andinas provocada por la invasión y exterminio españoles. Las categorías totalizantes, en muchos casos importadas de modelos europeos, demostraron su inoperatividad y estatismo, o sea, su inadecuación a una realidad mucho más compleja que respondía a una lógica distinta de la que se creía.

La segunda tendencia, surgida en la década de los '80, da una respuesta a la incapacidad explicativa que la línea "macro" presentaba frente a procesos sociales puntuales, es decir, a los acontecimientos concretos en un nivel microsociales. Esta línea fue seguida por diversas investigaciones que marcaban un grado de respuesta "racional" de los grupos étnicos frente a la "desestructuración" (Stern, 1986; Saignes, 1984 y 1987; Harris et al, 1987).

Estos investigadores, acotando más las realidades estudiadas, postulan la participación activa de los grupos étnicos en el desarrollo de las relaciones con el estado antes, durante y después de la Conquista. Destacan que la conjunción de factores temporales, espaciales e históricos determinan la lógica y racionalidad de las respuestas andinas frente a la coacción estatal y al mercado.

Estas respuestas "adaptativas" fueron denominadas "estrategias", caracterizando un tipo de explicación sistémico funcional en el que todo comportamiento se enmarca dentro de la lógica de la dinámica de la estructura social.

Aunque las categorías dicotomizantes pecaban quizá de demasiado totalizantes e inoperantes frente a los casos puntuales, sí destacaban las relaciones desiguales que se desarrollaron entre los distintos actores sociales. La segunda tendencia, muchas veces se vió llevada a realizar estudios de caso descontextuados de la lógica en la que éstos se enmarcaban.

El auge actual de los enfoques sistémico-funcionales, de la mano de la derecho mundial y de la regresión de los movimientos protestatarios, no debe apagar la búsqueda y denuncia de las relaciones sociales de dominación, de su especificidad y racionalidad propias.

Creemos que las líneas teóricas previamente descritas constituyen las dos caras de una misma moneda, ya que ambas se refieren al "individuo" y a la "sociedad" como

entidades independientes. Una visión más adecuada de las relaciones sociales debería partir de una definición del hombre como SER SOCIAL, que no objective a la sociedad ni la externalice desde el individuo. Se lo debería considerar como estructurado por y estructurante de, a la vez, el sistema social en que se haya inmerso (Alavi, 1976).

Desde esta perspectiva, la función del investigador etnohistórico sería elucidar las contradicciones estructurales ocultas que estas prácticas sociales estarían encubriendo, sin olvidar que los actores muchas veces no son conscientes de ellas, al responder de forma diversa a los condicionamientos estructurales, según las opciones que éstos les plantean localmente.

Otra consecuencia de estas posturas teóricas fue la proliferación de estudios que atendían a los diversos factores condicionantes de las prácticas sociales de manera aislada o privilegiada. De esta forma se analizó la incorporación de los grupos étnicos al mercado colonial, acentuándose el condicionamiento socioeconómico (Assadourian, 1978 y 1985; Murra, 1978; Harris, 1987; Dandler, 1987; Glave, 1983; Molina Rivero, 1987).

Por otro lado se estudiaron los cambios políticos producidos en las distintas etnias a partir de la colonización (Saignes, 1982; Stern, 1986; Assadourian, 1983; Spalding, 1974; Sánchez Albornoz, 1978; Pease, 1988; Wachtel, 1973 a y b; Platt, 1987; Ramirez, 1987).

Y, paralelamente, las ideologías y utopías andinas fueron objeto de la atención de otros estudios (Adorno, 1987; Wachtel, 1973 b; Ossio, 1973; Flores Galindo, 1981 y 1987; Burga, 1988; Szeminski, 1983; Platt, 1987; Bouysse-Casagne, 1987; Pagden, 1988). Si bien se tenían en cuenta las interrelaciones entre el plano socioeconómico y el ideológico, las mediaciones sociales fueron dejadas en un segundo plano.

Las prácticas sociales deben ser entendidas como atravesadas por múltiples factores. Esto se debe a que la dinámica social no está determinada mecánicamente por las relaciones de producción, como quizá se haya malinterpretado a la concepción marxista, sino que este condicionamiento se da en última instancia, ya que se encuentra mediatizado por la significación que los hombres otorgan a dichas relaciones. Son las relaciones sociales de REPRODUCCION las que determinarán los procesos sociales.

En el marco de las investigaciones de microprocesos creemos que la utilización del concepto de estrategia de reproducción NO debe ser remitido al de acciones racionales guiadas por normas y valores interiorizados, sino que se debe referir a la estructura de opciones, que es la forma en que se le presentan simbólicamente a los

actores sociales las relaciones de producción, así como a las mediaciones que existen entre la lógica objetiva del individuo/actor concreto y la lógica subyacente de la estructura social (Giddens, 1979; Oliveira y Salles, 1986; Przeworski, 1982).

Es por ello, entonces, que hemos tratado de abordar el estudio de *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* relacionándola con el contexto de producción que condicionó a su autor, Don Felipe Guaman Poma de Ayala, a través de la estructura de opciones que limitaban su praxis social. Los distintos valores, representaciones, significaciones, costumbres y su propia historia personal influyeron sus acciones, delimitando distintos objetivos según los intereses que se estaban conjugando en las estrategias por él implementadas.

LA NUEVA CORONICA Y BUEN GOBIERNO

La Nueva Corónica y Buen Gobierno es un manuscrito compuesto e ilustrado por don Felipe Guaman Poma de Ayala, un cronista indígena, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, dirigido al Rey de España Felipe III. De su lectura surge una visión peculiar del mundo andino debido a varios factores que condicionaron su producción.

En esta obra confluyen ambos sistemas de pensamiento (el andino y el europeo) tanto explícitamente ya que, está escrita parte en castellano y parte en quechua, como implícitamente ya que en ella se intenta hacer una "historia" y "etnografía" del mundo andino a través de categorías propias del sistema de conocimiento europeo.

Junto con las crónicas de Tito Cusi Yupanqui, de Santa Cruz Pachacuti y el manuscrito anónimo de Huarochiri, la obra de Guaman Poma forma parte de las cuatro crónicas indígenas del Perú (Salomon, 1984).

Tanto estas obras como las escritas por los conquistadores intentan incorporar las nuevas realidades a sus estructuras de conocimiento tradicionales. Es por ello que intentan fundar la coherencia de su discurso a través de la concatenación de hechos tanto reales como imaginarios. Este discurso histórico, típico del Renacimiento, "tenía una nítido intención ejemplarizadora ... Importaba más la coherencia, la belleza y el poder persuasivo del discurso, que su apego a la objetividad" (Burga, 1988:233). Es por ello que muchas veces el relato de hechos históricos no es exacto, pero incorpora representaciones muy ricas para el análisis de las significaciones de sus autores.

El conjunto de las crónicas indígenas se diferencia de las de los conquistadores

con respecto a los temas tratados, a sus objetivos e intereses y a la tradición cultural a la que pertenecían sus autores.

Con respecto a los temas que tratan, las crónicas de los conquistadores se detienen en los relatos de las guerras civiles producidas en los años inmediatamente posteriores a la llegada a la región de los españoles. En cuanto al interés y objetivos de sus obras, los conquistadores hacen hincapié en justificar sus posiciones al respecto de estos acontecimientos, según las facciones a las que pertenecían. Considerando la tradición cultural, los conquistadores, en general, eran soldados de origen social bajo, educados en la tradición europea vulgar de fines de la Edad Media. En su visión de la realidad se combinaban todo tipo de imágenes fantásticas con las reales (Pagden, 1980)

Las crónicas indígenas, en cambio, intentaron crear una narrativa diacrónica del período de la conquista que fuera comprensible para los españoles, pero que también respetara los materiales andinos que eran ajenos a la concepción temporal europea. Es por ello que, según Salomon, “los escritos de los vencidos tratan de hablar al mismo tiempo a través de dos sistemas de pensamiento cualitativamente diferentes” (Salomon, op. cit:95). Sin embargo, a pesar de que el tema es el mismo, los objetivos de los cronistas variarán en función de la cosmovisión de cada uno de ellos de acuerdo tanto con su historia de vida y marco cultural, como con los intereses político-ideológicos que confluían en cada uno al escribir su obra.

Guaman Poma se dirige al Rey Felipe III para hacerle saber la realidad social existente en el Perú y aconsejarlo al respecto de su gobierno, en virtud de su profundo conocimiento del tema, basado en sus vivencias personales acumuladas durante largos años.

En su obra confluyen tres objetivos, el personal, que aspira a obtener beneficios de la corona en función de sus méritos y servicios y de su ascendencia noble; el sectorial, que reivindica la legitimidad del poder de los curacas principales tradicionales, desarticulada por la conquista; y el objetivo infraestructural, que representaría los intereses de los nativos en general.

LA VIDA DEL CURACA

Guaman Poma es heredero de una antigua línea de señores locales. Su abuelo fue Guaman Chauga, curaca principal de los Yarovilcas. Yaco fue el nombre de un imperio de origen aymara, que se extendió hasta Cajamarca y Chachapoyas por el norte, hasta Ayacucho por el sur, entre los siglos XII y XIII (Sánchez, 1988).

Al conquistar el Chinchaysuyu, región donde se encontraban los Yarovilcas, alrededor de 1463, los incas practicaron una de sus políticas asimiladoras de los grupos conquistados. Una mujer de origen incaico (Juana Curi Ocllo Coya) se casó con un hijo de Guaman Chaua (Guaman Mallqui). Curi Ocllo era hija de Túpac Inca Yupanqui, el décimo Inca.

Este tipo de políticas mantenidas por los incas con algunos de los pueblos que incorporaban a su Imperio les permitía consolidar su dominio a través del reconocimiento de las relaciones sociales tradicionales de los mismos. No provocaban una ruptura drástica en los vínculos locales sino que, en muchos casos, su dominio era legitimado a través de la incorporación de los linajes locales a la nobleza inca.

Es probable, entonces, que las relaciones de los yarovilcas con los incas fueran buenas. Lo que lleva a Guaman Poma, hijo de Guaman Chaua y Curi Ocllo a expresar su origen noble de la siguiente manera:

“... Sentenció el excelentísimo señor don Martin Guaman Malque de Ayala, segunda persona de Topa Ynga Yupanqui, su suegro y su bizorrey desde rreyno, padre del autor que rrecide en la provincia de los Andamarcas de la corona rreal...” (Guaman Poma, op. cit.:687).

A pesar de que Porras Barrenechea (1943) demostró la no correspondencia entre los datos históricos reales y los relatados por Guaman Poma, consideramos que esta incongruencia estaría revelando la significación que tenía para el curaca.

Según el cronista, su abuelo y su padre ayudaron a Huayna Capac en la conquista de los Quitus hasta Nuevo Reyno (Colombia), y visitaban el Imperio por la persona del Inca, a quien acompañaban en sus campañas militares y viajes de vista o de placer y “con él comía y se holgaba”, usando, como los emperadores cuzqueños, andas conducidas por sus súbditos.

En reiterados pasajes de su obra se refiere a una embajada de paz enviada por Huáscar a los españoles en Tumbes, en la que su padre habría participado como “embajador” del Inca. Más allá de la adecuación de este relato a la realidad, o de si incorpora tradiciones orales mezcladas con su intención personal de colocar a sus antecesores en un lugar prominente (Burga, 1988), el autor intenta transmitir su concepción sobre el tipo de vínculos políticos existentes entre los incas y los señores locales. Es decir, los señores locales participaban del poder y ocupaban un lugar muy cercano al de las autoridades incaicas.

El estado incaico no alteró sustantivamente las relaciones internas de producción de los grupos étnicos ni sus relaciones sociales, permitiendo a los curacas locales participar en parte del poder político. Esta característica será percibida por el cronista y manifestada como el tipo de relación deseable en su proyecto político.

Pero a partir de la conquista, el tipo de relaciones establecidas entre el estado y los grupos locales cambiará sustancialmente, al variar los mecanismos de dominación y de control social ejercidos por los españoles. Este cambio fue gradual, articulándose diversas estrategias entre los encomenderos, los funcionarios de la corona y los señores étnicos en su lucha por el poder (Assadourian, 1983).

Luego de la llegada de los españoles, Guaman Mallqui, padre de Guaman Poma, participó de las revueltas que, durante los primeros años de la conquista, protagonizaron los encomenderos, aliándose con diversas facciones indígenas. En estas luchas los primeros procuraban obtener mayores beneficios en tierras y encomiendas y los segundos suponían que continuando con la política de alianzas típica de las invasiones incaicas, obtendrían algún tipo de privilegio en la distribución del poder al aliarse al futuro vencedor.

Residentes en un principio en Huánuco, como resultado de las luchas intestinas de la primera mitad del Siglo XVI, los descendientes de los Yarovilcas resultaron radicados en Huamanga - hoy Ayacucho - con cargos de curacas y como poseedores de tierras. Se supone que fue en virtud de una migración resultante de las guerras, ya sea obligada por los españoles, por haber llegado como "auxiliares" de algún bando español, o por voluntad de don Martin Guaman Mallqui (Varallanos, 1979).

Guaman Mallqui, sus familiares e indios se establecieron en Chupas, donde el Cabildo de Huamanga les asignó tierras en las lomas de Chiara, en cuya cercanía se establecieron mitimaes procedentes de Chachapoyas. Con ellos es con quienes Guaman Poma litigó posteriormente por la posesión de estas tierras.

Guaman Poma nació hacia 1534-1535. Con respecto al lugar de su nacimiento existen distintas versiones, según Padilla (1979) habría nacido en san Cristóbal de Sondondo, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho; sin embargo Varallanos (op. cit.) sostiene que nació en Huánuco Viejo.

Durante su niñez vivió en Huamanga, al lado de su padre y hermano uterino de don Martin de Ayala, de quien tomó su apellido. Martin de Ayala fue clérigo y capellán del Hospital de Naturales de Huamanga y le enseñó a escribir y leer, dándole también algunas nociones de historia universal, latín e historia sagrada. (Varallanos, op. cit.).

De esta manera Guaman Poma se iría introduciendo gradualmente en una cosmovisión totalmente distinta a la tradicional indígena e, incluso, a aquella propia de los conquistadores. La tradición transmitida por el clérigo era la aristotélico-tonista, que por aquella época se encontraba en boga en las discusiones mantenidas por los académicos y eclesiásticos españoles al respecto de las Indias. En estas discusiones se trataba sobre la legitimidad de los derechos jurídicos de la corona sobre los territorios americanos, el status ontológico de los indios, y su consiguiente ubicación dentro del sistema de pensamiento propio del momento (Pagden, op. cit.).

Tuvo, además, un contacto particular con funcionarios y eclesiásticos españoles motivado por diversas razones. Fue intérprete de visitadores eclesiásticos, doctores, encomenderos y también fue escribiente o alguacil de Protectores de Naturales y escribanos en Huamanga y su jurisdicción. Hacia 1560 estalló en los Andes Centrales el Taki Onkoy, movimiento milenarista que involucró a varias comunidades indígenas. Guaman Poma trabajó junto al Vicario doctor Cristóbal de Albornoz, en la persecución de los seguidores de este movimiento.

Guaman Poma realizó muchos viajes por Perú, debido a su condición de intérprete, teniendo un fácil acceso a la cultura española por intermedio de los funcionarios para quienes trabajó, llegando incluso a desenvolverse en el ambiente limeño al trabajar para el Virrey. Este acercamiento a la cultura de los conquistadores tuvo algunas consecuencias.

Fue causa de los continuos litigios por sus tierras, en los que se encontró inmerso a lo largo de su vida. Al dejar a su familia durante sus viajes, tanto españoles como otros indios "advenedizos" tomaron posesión de sus pertenencias sacando provecho de la convulsionada situación sociohistórica. Esto se debía a que la Corona no había aún establecido firmemente sus derechos de propiedad, a la carencia de una legislación apropiada, y a la pugna por el poder entre los encomenderos.

Fue recién a partir de la administración del virrey Toledo (1570) que se comenzaría a desarrollar una incipiente organización estatal más consolidada y tendiente a implementar un mayor control de los grupos étnicos con la creación de los Pueblos de Indios y las Reparticiones de tierras en las cuales Guaman Poma pareciera haber estado presente. Hasta ese momento, entonces, los grupos étnicos encontraban todavía ciertas fracturas coyunturales en cuyos intersticios podían rescatar un poco de poder y obtener algunos beneficios.

Hacia 1580, cuando falleció Guaman Mallqui, las tierras que le habían sido otorgadas en la loma del Chiara, Chupas, fueron ocupadas por algunos españoles y por

indios mitimaes o yanaconas provenientes de Chahapoyas aprovechando el que sus hijos - Felipe Guaman Poma y don Diego - no residían en ellas sino en Huamanga. Luego de un litigio que duró años, el corregidor don Gaspar Alonso de Rivero falla a favor de los mitimaes chachapoyas en el año 1600 y Guaman Poma es desterrado de Huamanga. (Varallanos, op. cit.; Guaman Poma, op. cit.).

A consecuencia de su expulsión, Guaman Poma se traslada junto con su familia al Corregimiento de los Lucanas y Andamarcas para establecerse en el pueblo de San Cristóbal de Suntuato hacia fines de 1600. Allí le son concedidas o adquiere algunas tierras, convirtiéndose en “natural” de dicho pueblo. El autor también se ausentó de dicha localidad para servir en Lima ante la Audiencia y el Virrey Velasco (1596-1603) como intérprete de indios.

Este es otro factor que lo debe haber puesto al tanto de infinidad de injusticias que se producían contra los indios, a la vez que posibilitó un más fácil acceso a los discursos que circulaban entre los españoles. En este ámbito, sobre todo en los niveles oficiales y administrativos, se discutía al respecto de los intereses de la Corona en lo que se refería a los indios, a su status jurídico, a su relación con ellos y a la manera de acrecentar su control y explotación en favor de sus intereses coloniales (las argumentaciones lascasianas son un ejemplo de esta discusión).

Esto se debía a que la Corona se enfrentaba, en aquel momento, con el poder privado de los encomenderos y curas, y debía reestructurar la red administrativa, lo que permitiría un más efectivo control social sobre los indios e, incluso, sobre los funcionarios españoles que los administraban.

Cuando Guaman Poma retornó a su pueblo encontró nuevamente que sus tierras habían sido usurpadas, esta vez por obra del curaca principal Don Diego Suyca, que las había entregado a Pedro Calla Quispe y otros indios, provocando la pobreza de su esposa e hijos (Varallanos, op. cit.). Este hecho lo lleva nuevamente a litigar y reclamar por sus bienes y por el reconocimiento de su rango de indio principal.

El interés personal de Guaman Poma por obtener un reconocimiento de la Corona es uno de los objetivos que se manifiestan en su obra. Fundamentalmente en sus reiterados intentos por demostrar los “méritos y servicios” realizados para el rey, su origen noble y su legitimidad como curaca. Más allá del énfasis, que puede parecer exagerado a los ojos de algunos lectores (Porrás B., op. cit.), con que el autor se queja de los “abusos” cometidos por los españoles, se puede apreciar en su obra el reflejo de las frustraciones que sintió en su praxis cotidiana. Este accionar estuvo signado por continuas querrelas judiciales que tenían como objeto reapropiarse de bienes que le

habían sido usurpados, y que le pertenecían de acuerdo con la tradición andina, pero que la conquista española había desbaratado.

LA TOMA DE CONCIENCIA DEL CURACA: “EL MUNDO AL RREVES”

Guaman Poma no se limitó a implementar querellas judiciales o a escribir una crónica al Rey con el único fin de realizar reivindicaciones personales.

El cronista se hace eco de las vejaciones y malos tratos sufridos por sus connaturales y los relata en su crónica. Su objetivo es destacar el orden y racionalidad andinos, homologándolos a los de la cultura occidental, a fin de que sean respetados en la nueva configuración político-social de dominio español, reconociéndoseles sus jerarquías tal como, según el autor, lo habrían hecho los incas. Denunciará entonces ante el rey el desorden producido por la conquista (“el mundo al revés”) aparejado por la aparición de nuevos actores sociales (corregidores-encomenderos-religiosos) que estarían socavando el poder de los curacas principales (como él) legitimados tradicionalmente por los connaturales.

En este sentido, la conquista fue sentida por Guaman Poma como un Pachacuti, por el cual se había volteado al mundo y puesto al revés (Ossio, 1973). Pero su Nueva Crónica no es simplemente un ruego al Rey de España, asimilado al principio metafísico indígena de Inca, para retornar al orden. Además de traslucir las categorías espacio-temporales indígenas en su obra, ella es una denuncia concreta de la situación de dominación que, agravada por las reformas toledanas, alteró la estructura social cambiando la lógica de legitimación del poder.

En su crónica, estereotipará al curaca “advenedizo” en la figura de Juan Capcha. Ejemplo inventado por Guaman Poma para mostrar su aversión por aquellos curacas “bastardos” que abusaban de sus connaturales a fin de ubicarse favorablemente en la nueva estructura social. Spalding (op. cit.) destacó cómo algunos señores locales incorporaron a sus prácticas estrategias españolas a fin de integrarse al nuevo sistema de dominación colonial, muchas veces en desmedro de los indios de su mismo grupo. Por su parte, Stern (op. cit.) ha hecho más hincapié en la utilización de nuevas prácticas por parte de los nativos a fin de relacionarse estratégicamente con los conquistadores, limitando su posibilidad de acción.

También en su vida podemos apreciar cómo intenta defender no sólo sus propios intereses sino que también los de otros indios que se encontraban en una situación similar (curacas deslegitimizados) o que no habían transado con el sistema (indios

pobres). Se convertirá en procurador y “defensor” de indios, redactando memoriales para presentar al Virrey de Lima o peticiones para presentar ante los Corregidores. En ellos denunciaba las prácticas de poder que ejercían los diversos agentes sociales sobre los indios tributarios. Por este motivo sería enjuiciado, encarcelado y expulsado de la Concepción de Huayllapampa de Apcara, pueblo donde se había establecido luego de los acontecimientos producidos en Sondondo (Varallanos, op. cit.; Sánchez, op.cit.).

A su práctica denunciante se agrega el alentar a otros indios, como su discípulo don Cristóbal de León, hijo del curaca principal del pueblo de Queca, a presentar quejas y litigios ante las autoridades correspondientes, sin que la represalia que tomó el corregidor contra don Cristóbal lo desalentara (Varallanos, op. cit.). También este episodio se encuentra relatado en su crónica.

Guaman Poma recalca a lo largo de su obra el hecho de que, en virtud de la conquista, el desmembramiento producido en los grupos étnicos por las muertes, malos tratos y migraciones, tanto voluntarias como forzadas, habían llevado a los curacas menores a ser reconocidos como principales o curacas mayores, tomando el lugar de aquellos a quienes hubiera correspondido el cargo de acuerdo con las tradiciones prehispanas.

Esa usurpación de tierras y cargos se realizaba merced al poder que les conferían sus negociaciones con otros agentes sociales poderosos como los eclesiásticos, corregidores o encomenderos, amén del poder tradicional que los indios *hatun runa* les otorgaban consensualmente, a causa de encontrarse acéfalo el curacazgo. Se legitimaba entonces, de una manera muy poco ortodoxa, una situación que Guaman Poma describiría como “el mundo al revés”.

Nuestro cronista critica el desorden que produjo la conquista en cuanto a la aparición de falsos caciques principales desde el parámetro tradicional andino:

“... Cómo los dichos falsos caciques principales se hazen de yndios bajos. No tiene buena obra, (...) porque en la conquista destes rreynos se perdieron los señores principales de casta y sangre. Y por ello se elixieron de yndios muy baxos ... y anci está el mundo al reves: yndio mitayo se llama don Juan y la mitaya doña Juana en este rreyno...” (Guaman Poma, op. cit.:711).

Los caciques falsos son abusivos con sus propios indios y cómplices de los españoles porque no respetan los viejos principios andinos de reciprocidad y redistribución, sino que han incorporado las prácticas típicas de los españoles, en

complicidad de quienes se han convertido en curacas principales:

“... Y aci no es bueno que los caciques sean borracho ni ydúlatras ni coquero ni que tenga barbas de cabrón ni bista como español, cino el principal solo...” (idem:726)

También denunciará las prácticas abusivas cometidas por los españoles en un discurso construido desde una sincera reflexión cristiana, probablemente incorporada en su formación al lado de personajes significativos (Ayala y Avila), como lo mencionáramos anteriormente. Burga (1988:248) señala que “... tomando figuras del medieval europeo, identifica al español vagabundo con el tigre, al encomendero con el león, al corregidor con la sierpe, al cura doctrinero con la zorra, al escribano con el gato y finalmente al cacique principal, falso cacique por supuesto, con un diminuto ratón...”

Guaman Poma quiere hacernos notar la ineficacia de los funcionarios administrativos gubernamentales y religiosos, así como la política toledana y post-toledana. En su resignificación de los hechos del pasado, considera que durante los primeros años de la conquista, las relaciones entre encomenderos y señores étnicos estaban menos pautadas, a la vez que la desestructuración de los grupos étnicos era menor, ya que los señores conservaban su hegemonía legitimada y por ende, un control social aún poderoso de los grupos que tradicionalmente estaban bajo su mando, así como gozaban de un poder de negociación y de alianza efectivo con los conquistadores. Esto se manifiesta en el siguiente texto:

“... (El Marqués Cañete) ... fue muy cristianisimo y gouernó pacificamente (...) y anci no hacia mal a nadie ni hacia agrauio a los conquistadores y a los hijos de los Yngas y a los señores grandes y prenipales deste rreyno. Y a los yndios les faborecia y le defendia de los españoles. Y a los soldados los ayudaua y a los pobres les daua lo que tenía, como era tan caritativo (...) De cómo Sayri Topa Ynga, hijo legítimo de Mango Ynga, salió de la montaña de Bilcaspampa de sauer que el señor marqués de Cañete era cristianicimo, amigo de los caualleros y señores deste rreyno...” (Guaman Poma, op cit: 407).

Según la lectura de Guaman Poma este encuentro entre el funcionario de la Corona (Cañete) y el descendiente del Inka (Sayri Topa Inka), se habría desarrollado en un plano de igualdad, reconociéndosele al curaca sus atribuciones por parte del europeo:

“...Sayri Topa Ynga fue muy bien rreciuido del señor marqués y de los

señores principales de toda la gente de la ciudad de los Rey de Lima. Y ubo muy gran fiesta (...) Y el dicho Ynga entró en sus andas como señor y rrey del Pirú (...) Y se abrasó con el señor marqués y los demás principales y caualleros y le besó las manos como a su antigüedad y uzo (...) Cómo Sayri Topa Ynga y el señor marqués de Cañete se asentaron cada uno en su silla y comensaron a conuersar (...) se querian mucho (...) Y platicauan acimismo con los señores conquistadores (...) Acimismo los señores principales yndios deste rreyno le fueron a uelle y seruille de todo este rreyno..." (idem:409).

Esta situación, producto del impacto producido tanto para la Corona, como para el imperio incaico, que al desestructurarse dejó lugar al afloramiento de antiguas rivalidades existentes entre los distintos grupos étnicos por él sojuzgados, fue caracterizada por cierta descentralización del control social, hecho que los señores étnicos aprovecharon en su propio beneficio. Cuando la Corona comenzó a consolidar su autoridad y hegemonía a través de una mayor exacción económica y control social, que se manifiesta en las medidas tomadas por Toledo y en la creación de nuevas agencias detentadoras de poder, fue cuando comenzó a tomar conciencia de que el mundo estaba "al revés" y "no hay remedio".

"...Como don Francisco Toledo dio orden de proueer corregidor de prouincias en gran daño de los yndios deste rreyno, cómo se a de perder la tierra por ellos. A causado gran daño y pleytos y perdiciones de los yndios. Y cómo se perderá y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey. Por causa del dicho corregidor, padre, comendero y demás españoles que rroban a los yndios sus haziendas y tierras ... " (idem:413).

El cronista ve a Toledo como el causante de todas las profundas alteraciones producidas en las sociedades nativas. Pero la transformación se fue dando gradualmente, siendo las reformas toledanas una de las concreciones de la progresiva intromisión de la corona española en los asuntos coloniales.

También el autor recalca su consentimiento a permanecer como súbditos de la Corona sin discutir la legitimidad de su dominio. Lo que cuestiona es la manera en que se efectuó el control social a través de agentes ajenos a la problemática cultural local, de acuerdo a su concepción según la cual sólo los señores naturales estarían en condiciones de ejercer el liderazgo de los *hatun runa*, como mediadores entre la Corona y la población nativa:

“...Porque los dichos yndios en la conquista y después hasta agora no se a revelado ni se a oydo tal porque son fieles como desde primero tubo fe y fiel a los Yngas (...) Somos fieles este rreyno yndios; desde la conquista se dieron a la corona rreal y lo rretificio otra ves. Son fieles yndios deste rreyno (...) Don Francisco de Toledo mandó en sus hordenansas que los dichos corregidores ni padre de las dotrinas ni comenderos n inengún español no les ocupasen a los pobres yndios a ningún trauajo, cino que trauajasen en sus haziendas los yndios y en su tributo lo que eran obligados (...) que tubiesen hazienda. Y los dichos corregidores, padres de las dotrinas, comenderos se sustentasen con sus salarios y que no tubiese tratos ni contratos en este rreyno...” (idem:414).

LA PROPUESTA DE GUAMAN POMA

El origen andino del autor lo lleva a tener una visión peculiar de la historia andina pre-hispánica y del espacio geográfico (Wachtel, op. cit. y Ossio, op. cit.). Las categorías espacio-tiempo que utiliza en su crónica son predominantemente andinas. A través de ellas, intenta incorporar la tradición cultural europea, con el fin de poder mostrar al rey la grandeza de la organización social nativa (Salomon, op cit). Destaca las normas culturales tradicionales que a su juicio eran tan válidas como las españolas/europeas. Pretende entonces poder estructurar un gobierno más justo que respete una tradición legitimada por el consenso indígena.

Este intento de reivindicar las instituciones indígenas tratando de asemejarlas a aquellas españolas, al igual que su esfuerzo por buscar antecedentes andinos a creencias cristianas, intercalando las historias de ambas tradiciones a fin de conformar una única historia universal, se encuadra dentro de las discusiones de la época. La problemática era discutida tanto en España como en América, tratando de resolver la cuestión planteada por el descubrimiento de civilizaciones “bárbaras” y su ubicación dentro de un sistema de clasificación de los seres humanos determinado intrínsecamente por la autoridad divina.

Es probable que nuestro autor se haya visto influenciado por tales saberes debido a su formación y trabajo al lado de eclesiásticos doctrinarios y funcionarios administrativos, los que en calidad de “observadores participantes”, argumentaban en favor o en contra de la incorporación de los naturales americanos a la categoría de seres “civilizados” en virtud de cumplir o no con los requisitos que Aristóteles considerara necesarios (Pagden, op. cit.).

Guaman Poma se movía en un ambiente, sobre todo en Lima, en el cual tuvo acceso a la problemática legista que se discutía en la época a fin de consolidar el control ejercido por la Corona en la región. Es a partir de las denuncias recibidas, ya sea de parte de funcionarios administrativos, religiosos o señores étnicos, y coincidiendo con la importancia que cobran las colonias para la ubicación de la corona española en la configuración socio-económica mundial de fines del Siglo XVI, que se toman diversas medidas como la legislación de las Leyes Nuevas. Asimismo, se llama a Juntas para tratar dichos temas, se problematiza en la reunión el Consejo de Indias y en discusiones académicas de universidades tales como Salamanca, de las que participarían Vitoria, Sepúlveda y de las Casas, entre otros.

Todo lo anterior se desarrolló en el ámbito de la metrópoli, pero más específicamente en las colonias, se llevaron a cabo una serie de medidas administrativas y religiosas cuyo fin era incorporar a los indígenas al mundo civilizado, claro está, que no en condiciones de igualdad precisamente.

Guaman Poma escribe su obra en un momento en que los señores locales estaban reaccionando frente a este cambio en su relación con la administración colonial, por ejemplo se reunieron en el Congreso de Mana (Murra, 1981), a fin de proporcionar soluciones para el buen gobierno de las colonias.

En su práctica, el autor desarrolla estrategias tendientes a revertir o frenar ese proceso, utilizando ciertos elementos (manejo del idioma y conocimiento de las prácticas jurídicas) que su contacto con los españoles le habían facilitado. En su discurso, integra elementos españoles y andinos a fin de construir un relato que, además de ser legible para aquellos a quienes estaba dirigido, o sea, las autoridades locales, manifiesta también su propia concepción del deber ser del orden colonial (Salomon, op. cit; Adorno, 1987).

Este deber ser del orden colonial se trasluce en su creencia de que la Corona puede ejercer su autoridad sin las mediaciones arbitrarias de las agencias de poder coloniales, sino directamente a través de los legítimos señores locales, como destaca continuamente que lo hicieron los incas.

El orden, para Guaman Poma, estaría dado por el respeto de los españoles por el sistema social nativo tradicional. Para el cronista “gouernar criticianicamente” consistiría en “no agrauiar a los Yndos caciques prencipales ni a los conquistadores y soldados, no entrometerse en cosas, faboreser y ayudar a los dichos pobres yndios dar limosna, (y) castigar a los rricos...” (Guaman Poma, op. cit.; 407).

El tema de la legitimidad de los funcionarios enviados por la corona es retomado por el autor, según el cual, son tan súbditos del rey el virrey como el heredero del Inca, hecho por el cual deberían estar, a su juicio, en un plano de igualdad y no de subordinación:

“... Como don Francisco de Toledo se enojó mucho contra Topa Amara Ynga porque le habían enojado que había dicho el Ynga, como muchacho y con razón cuando le enfió a llamar. Dixo que no quería yr a un mayordomo de un señor Ynga con El (...) O, cristiano, soberbios, que auEs hecho perder la hacienda a su Magestad, de los millones que daua la ciudad y los tesoros escondidos de sus antepasados y de todas la minas y requieras! A perdido su Magestad por quer hazerse más señor y rrey don Francisco de Toledo. No seáys como él!...” (Guaman Poma, op. cit:417)

Esto se manifiesta también en la diferencia entre el encuentro de Cañete y Sayri Topa Ynga, que el autor relata como el encuentro de dos iguales, ambos súbditos del rey y en relaciones de igualdad, y la ejecución de Topa Amara Ynga (Tupac Amaru), ordenada por Toledo, luego de su derrota, hecho que revelaría la situación de subordinación del líder Inca.

A juicio del autor, sólo el rey es el que tiene atribuciones legítimas por sobre las altas jerarquías nativas, debiendo mantenerse la distribución del poder que existía históricamente, a fin de que los hatun runas legitimaran, mediante su consenso, la estructura política y por ende, la dominación colonial:

“...Mira, cristiano, esta soberbia y demás de la ley de pérdida que hizo en seruido de dios y de su Magestad de don Francisco de Toledo. ¿Cómo puede sentenciar a muerte al rrey ni al principe ni al duque ni al conde ni al marqués ni al cauallero un criado suyo, pobre cauallero desta? Se llama alsarse y querer ser más que el rrey con su persona propia, ni puede conoser la dicha causa su bizorrey ni su audiencia rreal, como entregalle a sus manos pra que como señor o poderoso lo perdone o le sentencia a su bazallo mayor de todo uneuerso mundo. Esto es la ley ...” (idem:419)

Y continua diciendo al respecto de la visita de Damián de la Bandera:

“... Fue uecitado y lo escondieron a los hijos y nietos de los rencipales destos rreynos y los yndios ausentes quedaron cin becitarse muy mucha suma en cada pueblo de los yndios. A estos se abian de becitalle por

pechero de su Magestad. Y lo hizieron de yndio pobre y tributario, cacique prencipal. Y anci se a echado a desuaratarse la tierra y menospreciarse y el rrey pierde su bazienda"... (idem:419)

Este es el mensaje que en última instancia quiere transmitir el autor al rey, a fin de que pueda consolidar su gobierno y extender su control sobre la población. Al permitir que los *hatun runas* continúen siendo objeto de control social de sus señores naturales mediante la incorporación de éstos, en un plano de igualdad con el de los funcionarios de la corona, a la estructura de poder estatal, el rey se aseguraría el consenso de la población nativa a través de las relaciones sociales tradicionales.

El autor no alcanza a ver que esta estructura no se avenía con la política socio-económica en la que las colonias españolas se estaban encuadrando. Política que requería de una lógica de dominación distinta, mucho más individualizada y cercenadora de los espacios de libertad de acción de los que habían gozado los grupos étnicos hasta ese momento, y que apuntaba a la mercantilización de las relaciones de producción.

REFLEXIONES FINALES

A través del estudio de un curaca que creía que su poder había sido usurpado por los agentes sociales surgidos luego de la reestructuración toledana, hemos asistido, tomando en cuenta las opciones que los condicionamientos estructurales le ofrecían en el siglo XVI, a una serie de acciones o estrategias que implementó a fin de recuperar el status social de señor natural que le habría correspondido según la racionalidad andina.

Si sólo quisiéramos realizar un análisis micro social, nuestra conclusión sería que supo aprovechar los condicionamientos socio-culturales que signaron su vida en virtud de su contacto con la tradición española. Esto podría deducirse ya que emprendió acciones legales ante las instituciones coloniales, y escribió al rey, referente máximo, en los términos discursivos en los que las argumentaciones filosófico-culturales se desarrollaban en ese momento. Es decir, si analizáramos sus acciones en los términos racionales medios-fin, los resultados deberían haber sido exitosos.

Pero hemos sugerido que la praxis social debe ser estudiada en función de su relación con las limitaciones planteadas por la estructura en la que se inscriben, según lo propone la metodología de trabajo antropológica. O sea, analizándola desde la óptica de las mediaciones sociales, tomando en cuenta los múltiples factores que condicionan los comportamientos de los agentes sociales y los diversos intereses a los que responden,

así como su relación con el contexto social en el que se desarrollan.

Es en este marco en el que el fracaso del cronista encuentra su respuesta, ya que ni su denuncia ni su propuesta de gobierno son viables dado que no encuadran dentro de la lógica propia del sistema mercantil colonial, que llevó a la Corona a realizar una reestructuración drástica de las relaciones sociales de producción.

Aún así, creemos importante rescatar los ejes que han guiado el discurso de Guaman Poma: el orden interno de los grupos étnicos nativos, tan racional a su juicio como el de la sociedad europea y la necesidad de demostrar el mismo origen de ambas tradiciones y su similar desarrollo histórico.

Esto se conjuga con el proyecto político propuesto por el cronista. Es decir, el interés manifestado tanto en su vida como en su obra por una reestructuración del sistema social de una manera tal que respete los valores andinos y sus jerarquías tradicionales, a fin de consolidar la legitimidad de la corona española a través de la obediencia y consenso de los *hatun runa* a sus curacas y no a los funcionarios españoles.

El acto de aconsejar al monarca obedece a tres objetivos: ser escuchado por el rey, como último referente de las infructuosas quejas que realizó ante instancias locales, tanto en lo referido a su pérdida de poder como curaca (intereses personales), como a las vejaciones cometidas contra los indios (intereses infraestructurales); como así también restituir la racionalidad propia de un sistema social que había sido desarticulado por la conquista (intereses sectoriales que manifiestan un proyecto cacical, no necesariamente representativo de “lo andino” en general).

Pero esta racionalidad que el cronista postula contiene en si misma una resignificación del pasado en la que los elementos del sistema social pre-hispánico ya estaban comenzando a ser reificados. Su proyecto puede ser considerado como una de las primeras manifestaciones de la utopía andina (Burga, op. cit.). En su obra se puede apreciar la confluencia de elementos provenientes de ambas tradiciones, en una reedificación del pasado como propuesta alternativa que pretende enfrentar la realidad social existente (Flores Galindo, op. cit.; Barabas, op. cit.). Este tipo de representaciones pasaron circunstancialmente, de acuerdo con las distintas coyunturas, a ocupar un papel legitimante en el imaginario popular o *habitus* de los grupos andinos a lo largo de los siglos, siendo a su vez condicionantes de sus prácticas sociales (Foucault, 1976).

Retomando el concepto propuesto por Stern de “adaptación en resistencia” que destaca el papel de los pueblos andinos nativos como actores, sujetos de la historia, comprometidos en la creación de relaciones políticas que muchas veces limitan a los

superiores locales (Stern, 1990), consideramos que Guaman Poma intentó generar un cierto tipo de orden social, basado en los valores, memorias y visiones del mundo que definieron su cosmovisión o *habitus*.

No fue nuestra intención mostrar al curaca como un mero “reactor” frente a un cambio impuesto desde el exterior, sino como un actor social que intentó combinar las necesidades locales con sus aspiraciones a un nuevo orden político. Sin embargo, hemos visto que este intento fue infructuoso en la medida que sus propuestas no encuadraban dentro del marco estructural en el que su proyecto político se debía inscribir. La corona española estaba consolidando un sistema de control político-económico mucho más cercenador de las relaciones sociales tradicionales en cuya lógica no encuadraban ese tipo de aspiraciones.

Este tipo de prácticas deben ser consideradas como posicionamientos de los diversos actores en la lucha por el poder frente a un determinado sistema social. Su análisis no sólo debe buscar su racionalidad como hechos individuales (que pueden responder a distintas lógicas) desde un punto de vista descriptivo o explicativo, sino como movilizaciones sociales contestatarias (cuya lógica sería sólo una) desde un punto de vista crítico, frente a la “desestructuración” real que implica la imposición de ciertas relaciones sobre otras.

Más allá de las dicotomías “estrategias” o “desestructuración”, “adaptación” o “cambio”, se debería tratar de denunciar una situación que en la actualidad tiene el mismo fondo. Sobre la base de una intrincada red de luchas por el poder y de relaciones de explotación diversas, los actores sociales generan sus praxis, las que variarán de acuerdo a cada coyuntura y serán más o menos violentas, pero que en definitiva, son intentos de crear una realidad más benigna y no tan opresiva.

La “desestructuración” en definitiva, no depende del grado de coerción y violencia con que se imponga un sistema, sino que es inherente a toda estructura social basada en la desigualdad. La existencia de “estrategias” se debe a que la lógica de la estructura social es contradictoria y genera fracturas por las que las prácticas se manifestarán de forma adaptativa o disruptiva, demostrando, en última instancia, una incomodidad mayor o menor frente a un sistema que no termina de cerrar, y no su aceptación. Desde esta óptica deberíamos partir para investigar los comportamientos sociales tanto del siglo XVI como del siglo XX, ya sea de los grupos étnicos andinos, como del campesinado, del proletariado, de los marginales o de cualquier otro grupo dominado.

BIBLIOGRAFIA

- ALAVI, H. 1976 *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Cuad. de Anagrama.
- ASSADOURIAN, C. 1978 La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. *Ensayos sobre el desarrollo de México y América Latina*. (E. Florescano comp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- ASSADOURIAN, C. 1983 Dominación colonial y señores étnicos. *Hisla*, 1, Lima.
- ASSADOURIAN, C. 1985 La crisis demográfica del S XVI y la transición del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial. *Población y mano de obra en América Latina*. (N. Sánchez Albornoz comp.). Madrid: Alianza Ed.
- BARABAS, A. 1990 Milenarismo y utopía. *Revista de Antropología*, 5, 9. Buenos Aires: CONICET.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, T y O, HARRIS 1987 Pacha: en torno al pensamiento Aymara. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- BOURDIEU, P. 1988 *Cosas dichas*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- BURGA, M. 1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- DA MATTA, R. 1983 "Relativizando". Una introducción a antropología social. Vozes. Petropolis.
- DANDLER, J. 1987 Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba. *La participación indígena en los mercados surandinos*. (Harris, O et. al. comps.) La Paz: Ceres.
- FLORES GALINDO, A. 1987 *Buscando un Inca*. Lima: Ed. Horizonte.
- FOUCAULT, M. 1976 *La voluntad de saber. Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 3 Edición.
- GIDDENS, A. 1979 *Central Problems in Social Theory*. Londres: Mac Millan Press.
- GLAVE, L. 1983 "Trajines" Un capítulo en la formación del mercado colonial. *Revista Andina*, 1, 1. Cuzco.

-
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. 1613/1981 *El primer nueva crónica y buen gobierno*. 3 tomos. México: Siglo XXI Editores. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno.
- HARRIS, O.; B. LARSON Y E. TANDETER 1987 Introducción. *La participación ...* op. cit.
- MOLINA RIVERO, R. 1987 La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro. *La participación ...* op. cit.
- MURRA, J. 1981 Waman Puma, etnógrafo del mundo andino. *El primer nueva crónica...* op cit.
- OLIVERA, O. Y V. SALLES, V. 1986 *Reproducción social, población y fuerza de trabajo: Aspectos conceptuales y estrategias de investigación*. Mimeo. El Colegio de México. México.
- OSSIO, J.M. 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- OSZLACK, O. 1977 *Notas críticas para una teoría de la burocracia estatal*. Buenos Aires: Documentos CEDES/G.E. CLACSO/N 8.
- PAGDEN, A. 1988 *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- PADILLA BENDEZU, A. 1979 *Huaman Poma. El indio cronista dibujante*. México: Ed. FCE.
- PEASE, F. 1979 La formación del Tawantinsuyu: Mecanismos de colonización y relación con las comunidades étnicas. *Histórica*, 3, 1. Lima: Universidad Católica.
- PEASE, F. 1988 Curacas coloniales: riqueza y actitudes. *Revista de Indias*, 47, 3. Madrid.
- PLATT, T. 1987 Entre CH'AXWA y MUXSA. Para una historia del pensamiento político Aymara" En: *Tres reflexiones ...* op. cit.
- PORRAS BARRENECHEA, R. 1943 Prólogo. (León Pinelo, Antonio de) *El paraíso en el Nuevo Mundo*. Lima.

- PRZEWORSKI, A. 1982 Teoría sociológica y el estudio de la población: reflexiones sobre el trabajo de la comisión de población y desarrollo de CLACSO. *Reflexiones teórico metodológicas sobre las investigaciones en población*. México: El Colegio de México.
- RAMIREZ, S., 1987 El "dueño de indios". Reflexiones sobre las consecuencias de cambios en las bases de poder del "curaca de los viejos antiguos" bajo los españoles en el Perú del Siglo XVI. *Hista*, 10.
- SAIGNES, T. 1982 Las etnias de Charcas frente al sistema colonial: ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665. *Jahrbuch ...* 21. Köln.
- SALOMON, F. 1984 Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historizados indígenas peruanos. *Revista Chungará*, 12: 81-98. Arica- Chile: Universidad de Tarapacá.
- SANCHEZ, J. 1988 La crónica de Guaman Poma de Ayala. Sobre el simbolismo de la concepción espacial andina. *Boletín de la Biblioteca del Jockey Club*, 6, 57/ 58: 57-87. Buenos Aires.
- SANCHEZ ALBORNOZ, N. 1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SPALDING, K. 1974 *De indio a campesino*. Lima: IEP.
- STERN, S. 1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza.
- STERN, S. 1987 La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena en los mercados coloniales, apuntes metodológicos. *La participación indígena ...* op cit.
- STERN, S. 1990 Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. (Stern, S comp.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SWARTZ, M. 1972 Introduction. *Local Level Politics. Social and Cultural Perspectives*. Chicago/New York: Aldine/Atherton.
- TORD, J. Y C. LAZO 1984 Una reseña crítica de la dominación en el Perú Virreinal. *Histórica*, 7, 1. Perú.

VARALLANOS, J. 1979 *Guaman Poma de Ayala, cronista, precursor y libertario*.
Lima: G. Herrera Editores.

*** WACH DEL, 1975 *Sociedad e ideología*. LIMA: IEP.