

ADVENEDIZOS Y TRASPUESTOS: LOS MITMAQKUNA O MITIMAES DE VILCASHUAMÁN EN SU TRÁNSITO DE LOS TIEMPOS DEL INKA AL DE LOS «SEÑORES DE LOS MARES»

Miriam Salas*

Resumen

En este artículo se presenta la forma cómo se produjo el primer contacto entre los españoles y los habitantes de Vilcashuamán, su sometimiento por los hispanos y su rebeldía frente al sistema colonial implantado por ellos. Así también, sus raíces andinas, su pasado de mitmaqkuna, la persistencia de sus costumbres y creencias, y cómo la presencia del Inka de Vilcabamba y el movimiento del Taky Onqoy despertaron en ellos su antigua conciencia, que los llevó a resistir y finalmente a pervivir pese a las terribles condiciones de vida a las que fueron sometidos.

Abstract

INTERLOPERS AND TRANSPLANTEES: THE MITMAQKUNA OR MITIMAES OF VILCASHUAMAN IN THEIR TRANSITION FROM THE TIME OF THE INKA TO THE «LORDS OF THE SEAS»

This article aims to present how the first contact between the spaniards and the people of Vilcashuaman, their subjugation under the hispanic and their rebellion against the conolial system installed by them, came to happen. Also, their andean roots, their past as mitmaqkuna, the persistence of their customs and beliefs, and how the presence of the Inka of Vilcabamba and the Taky Onqoy awoke in them their ancestral conscience, leading them to resist and finally survive, despite the terrible living conditions they suffered.

1. Introducción

A lo largo del presente trabajo, la autora intenta introducirse en el pasado de los hombres que trabajaron en los obrajes fundados por los conquistadores españoles en la provincia de Vilcashuamán, con el fin de presentar las razones históricas por las cuales sus habitantes originarios tuvieron un comportamiento singular frente al nuevo poder instalado por los peninsulares en la zona.

El comportamiento perenne de los nativos frente a los españoles fue de rechazo. Su actuación, en ese sentido, se produjo desde el primer momento en que los españoles pisaron el suelo en que residían y se prolongó a lo largo del periodo colonial. En el contacto inaugural de esos dos mundos, los nativos se presentaron a los conquistadores europeos con armas de guerra. Posteriormente, una vez doblegado el territorio por los invasores, sus habitantes no perdieron la esperanza de que el antiguo poder se reposicionase en la región y es así como urdieron su participación anónima en la rebeldía de Manco Inka. De igual manera, se inscribieron en el movimiento del *Taky Onqoy*, de

* Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades. E-mail: masalas@pucp.edu.pe

fachada y causas en apariencia religiosas (Salas 1979), y posteriormente propiciaron el cierre de obrajes. Su acción para cumplir con el objetivo fue variada: quemaron obrajes y se negaron a trabajar en los talleres por la fuerza. Además, se valieron de los mecanismos legales traídos por los españoles para lograr el cierre de obrajes, el pago de sus salarios o un mejor trato. Se dirigieron a la máxima autoridad virreinal y le pidieron a las visitas efectuadas a los obrajes en que laboraban y a órdenes reales que dictaminasen su cierre, dejándolos inoperantes a fines del siglo XVI. La resistencia indígena en Huamanga, de grandes asonadas y de silenciosas batallas, fue permanente. La fuerza de sus reclamos, la altivez de sus autoridades y la contundencia de sus palabras lleva a preguntarse sobre la naturaleza e historia de estos hombres que defendieron con su vida sus patrones ancestrales de existencia y a sus dioses (Salas 1979: caps. 7, 8).

2. La historia de Huamanga

La historia de Huamanga es muy antigua. Sus raíces se encuentran más allá de los 13.000 años, cuando un grupo de hombres nómades primitivos buscó refugio en las cuevas de Paccaicasa (Bonavia 1991: 89-90). A partir de entonces, la zona de Huamanga fue habitada por diversos grupos sociales que, durante miles de años, lograron avanzar desde el primitivismo de la ocupación de Paccaicasa hasta controlar un extenso territorio bajo la forma de un imperio.

Lumbreras señala que en Huamanga, entre los años 100 y 800 d.C., se perfiló una cultura regional autónoma con los aportes de los huarpas y de los ayacucho (Lumbreras 1979: 133-137). La región alcanzó su cima con los wari, gracias a las contribuciones que éstos recibieron de los nazcas y tiwanaku en tecnología hidráulica, textilera y alfarería. Además, los wari tomaron de los hombres del altiplano sus creencias religiosas, en especial el «Dios de los dos báculos» de la Puerta del Sol, y «...la leyenda de la “pacarina” (lugar de origen) altiplánica...» (Lumbreras 1979: 133-137), sin que a lo largo de los años este espacio físico, ubicado en los Andes Centrales y sobre los 3000 metros sobre el nivel del mar, dejase de acumular sacralidad con cada nuevo grupo humano.

No obstante, este territorio era pobre en recursos. Los valles encajonados por las montañas eran muy pequeños y el agua no llegaba con facilidad a las pocas tierras que poseían. Los wari, fortalecidos con los aportes recibidos y sus propios desarrollos, y con el propósito de subsanar las carencias de su región, llegaron a conquistar un amplio territorio. En sus conquistas, para remediar esta escasez de recursos, instalaron en cada valle sojuzgado ciudades a modo de «cabezas de región». Estas eran planificadas, con extensas zonas destinadas a depósitos, plazas, barrios residenciales y un sistema de protección militar (Lumbreras 1979: 139-140). Asimismo, diseñaron caminos, formaron ejércitos compactos y extendieron sus dominios desde los actuales departamentos de Lambayeque, por el norte, hasta Arequipa, por el sur. A los pueblos vencidos llevaron su lengua, sus dioses y sus conocimientos tecnológicos, pero también les exigieron un tributo en alimentos y otras especies. Del cumplimiento puntual de la recepción de este tributo se encargaron los funcionarios que se enviaron desde Wari a cada región conquistada. Estos, una vez instalados en las serranías huamanguinas, diseñaron toda su estrategia desde la ciudad-frontera que fundaron a semejanza de la pétreo y bien delineada metrópoli que dejaban en el Cuzco. De los territorios que conquistaron, no buscaron, como los mochicas, extraer hombres que trabajen para ellos como esclavos en sus fértiles tierras, pues la productividad de sus pobres suelos no aumentaría por la sola presencia de más brazos. Por ello, diseñaron una estrategia tributaria en productos, que almacenaban en grandes depósitos y que les permitieron vivir con holgura.

Pachacamac, por ejemplo, fue una de esas «cabezas de región» que llegó a convertirse en un centro tan importante como su matriz. El culto a las huacas Pachacamac y Titicaca en la región ayacuchana, anterior al arribo de los inkas, resulta imprescindible para comprender el *Taky Onqoy*, movimiento de carácter religioso que se desató en la región durante la época hispánica y al que estuvieron vinculados los nativos por razones de carácter religioso, pero también político, social y económico (Salas 1979: cap. VIII).

Sin embargo, hacia el 800 d.C. los wari, en pleno apogeo, llegan a su ocaso, que se produce cuando sus colonias crecen y buscan su independencia. En Huamanga, los chankas ocuparon su lugar y continuaron adorando al «Dios de los dos báculos» (Salas 1998: cap. VIII).

Según Cieza de León, los aguerridos chankas atacaron el Cuzco en tiempos en que Wiraqocha Inka, ya viejo y cansado, había delegado el trono en su hijo Urco. La inoperancia de éste en el conflicto llevó a su hermano Cusi Yupanqui al frente (Cieza de León 1968 [1551]: tomo II, 130), el cual logró vencer a los intrusos mediante la ayuda divina del dios Sol. Según Pease, los cronistas Santa Cruz Pachacuti y Cobo recogen el relato de cómo Cusi Yupanqui recibe la ayuda divina que lo insta a continuar la lucha y que a través de un «espejo» le señaló el extenso territorio sobre el cual se impondría el poder del Cuzco. Cusi Yupanqui retomó la lucha e invocando la ayuda divina logró que las piedras se transformen en soldados invencibles (Pease 1978: 71). El príncipe, triunfador, se transformó en Pachacutec Inka Yupanqui (Cieza de León 1968 [1551]: tomo II, 130).

El nuevo Inka, terminado el suceso, primero consolidó su poder en el Cuzco y luego conquistó a los vilcas en el valle del río Pampas y a los soras más al sur (Cieza de León 1968 [1551]: tomo II: 130-131). Posteriormente, para asegurar su triunfo sobre la zona, edificó la ciudadela inkaica de Vilcashuamán en el territorio chanka (Cieza de León 1968 [1551]: tomo II: 132). Estudios arqueológicos también demuestran este hecho (Gonzalez Carré 1981: 36, *cf.* este número). La ciudad, como cabeza de provincia, se constituyó en un importante muro de contención de posibles alzamientos chankas o wankas. Sobre este suceso, Pedro de Carvajal escribió en 1586: «Es cabeza desta provincia el dicho asiento de Vilcas, y asimismo lo fue en el tiempo de los Inkas, señores que fueron deste reino, lo gobernaron, porque era ciudad y frontera, donde tenían treinta mil indios de guarnición...» (Carvajal 1881 [1586]: 146; Salas 1979: cap. I).

Huamanga y Pomacocha fueron centros urbanos levantados por los inkas dentro del circuito de Vilcashuamán con el propósito de completar la cadena de vigilancia. Pomacocha está ubicado muy cerca a Vilcashuamán y hoy luce como un verdadero paraíso perdido entre las montañas. Los inkas construyeron allí una laguna artificial y numerosas estructuras de piedra de gran envergadura que se mantienen hasta el presente. Por las evidencias arqueológicas encontradas, el lugar funcionó como santuario religioso, así como centro de residencia y recreo de la nobleza inkaica. En las riberas occidentales de la laguna hay un complejo arqueológico importante conformado por el llamado «torreón», el *Intihuatana* (reloj solar), los Baños del Inka, la Piedra del sacrificio y el Palacio de las *aqllas* (doncellas) (Velapatiño 1999: 62).

3. El centro inka de Vilcashuamán, Huamanga y los *mitmaqkuna*

Sobre todos los conjuntos mencionados se afirmó la ciudad-fortaleza y santuario de Vilcashuamán. Según Carvajal, el complejo quedó enclavado mirando al Cuzco, en una elevada meseta que domina a las más altas cumbres de los Andes. Con piedras del Cuzco y de Quito, que los inkas «para demostrar su valor y grandeza» hicieron llevar hasta allí, se levantaron ciclópeos templos, palacios y portadas que inertes y en silencio aún permanecen de pie. En el lugar se aprecian los vestigios de los templos donde se rendía culto «al sol de oro labrado y a la luna grande de plata», el gran torreón al que se ascendía por una enorme escalera de 30 peldaños de piedra, la gran mesa para el sacrificio de criaturas «muy limpias», sin mancha ni lunar, y «muy hermosas y escogidas», los muros monumentales del convento de las vírgenes dedicadas al Sol y a la residencia de otras doncellas destinadas al regalo del Inka, y, «entre piedras y herbazales sobresalir angostas cañerías de piedra...» (Carvajal 1881 [1586]: 218-219; Vivanco 1947; Salas 1998: tomo I, 32).

Entre las construcciones destacaba la gran pirámide. Única en su género, se la conocía como el *ushnu*, en cuya cumbre se colocó un asiento doble cubierto con planchas de oro desde donde el Inka y su colla debían presidir suntuosas ceremonias (Vivanco 1947; Salas 1998: tomo I, 32;

Velapatiño 1999: 63). Además, se les sobrepuso a sus antiguos dioses al Sol y a la Luna. Una vez más, como en anteriores oportunidades, al lado de estos dioses —que fueron tomados como emblemas de la elite recientemente instalada en la zona— se continuó adorando, paralelamente, a los cerros o wamanis, a las cuevas, lagunas, *mallquis*, al «Dios de los dos báculos» y a la *pacarina* Titicaca. Se reconoció la diversidad de cultos, creencias, prácticas y las particularidades de los dioses. La religión fue un vehículo importante para legitimar instituciones y nuevas relaciones en el sistema de poder. Los intercambios de dioses, bienes y mujeres formaban parte de las alianzas de carácter político que debían ser sancionadas por los dioses. La cristalización de un nuevo grupo de poder se justificaba en razón del orden cósmico y la voluntad divina, desde el momento en que la religiosidad englobaba la cotidianidad del individuo, expresiones de sacralidad que hasta el presente el visitante percibe.

Con el objetivo de mantener su conquista y lograr su colonización, las cuencas de los ríos Pampas y Huarpa —ubicadas debajo de los 3500 metros sobre el nivel del mar— fueron convertidas por los inkas en el hogar de cientos de mitimaes procedentes de regiones apartadas y diversas como Quito, Cajamarca, Cuzco y la costa central y sur. De acuerdo a un padrón de tributarios de la provincia de Vilcashuamán se sabe que en la provincia de Vilcashuamán quedaron asentados, entre otros, los chillques, condes, pabres, yauyos, guandos, xauxas, wankas, guaucas, chocorbos, quichuas, quillas, aymaraes, guachos, quispillactas, cañaris, quitos y quispillasamarca, a los que se sumaron los originarios tanquiguas y los chankas (Salas 1998: tomo I, 33; Fig. 1).

La multiplicidad del origen de estos hombres quedaba evidenciada para el viajero por la variedad de *llautos* o pillos que llevaban sobre sus cabezas. Los turbantes, fabricados con cordones o cintas anchas que les daban varias vueltas a la cabeza, diferenciaban a cada cual por los colores representativos de su provincia. Pedro Carvajal, al respecto, dijo hace más de 400 años: «Todos estos indios desta provincia son advenedizos y traspuestos por el Inga del Cuzco; esceto los indios del curato de guambalpa, guaras, cocha y guamanmarca, questos son tanquiguas, naturales desta provincia de Vilcas» (Carvajal 1881 [1586]: 168, 178; Salas 1979: 27; 1998: tomo I, 33).

A los mitimaes se les exigía velar por los intereses militares, económicos y políticos del Estado Inkaico, a través del desempeño de una variada gama de cargos y funciones, que iban desde gobernador de la provincia, pasando por el sacerdocio, a la de agricultores y artesanos; además debían de cuidar en su diario discurrir de inculcar en los nativos las creencias, artes, usos y costumbres de los cuzqueños. Damián de la Bandera y Carvajal señalan que en la provincia había un gobernador «capitán del Inca», al que llamaban tucuyrico, que quiere decir «el que todo lo mira», y quien gobernaba las 50 leguas que iban de Uramarca hasta Acos (Carvajal 1881 [1586]: 207; De la Bandera 1968 [1557]: tomo II, 178; Salas 1998: tomo I, 33).

En Vilcashuamán, la difusión de la religión estatal inkaica fue profusa. Los templos levantados en la ciudad lo evidencian y, en este aspecto, la colonización inkaica tuvo éxito por el respeto a sus tradicionales principios de reciprocidad, redistribución y control vertical de la tierra. Damián de la Bandera, en 1557, creía que el modelo de colonización de los inkas, pese a estar orientado hacia los intereses del inkario, contrastaría enormemente con el asumido por los europeos (De la Bandera 1968 [1557]: tomo II, 501).

Vilcashuamán, como ciudadela inkaica, ejerció su influencia sobre vastas punas habitadas por los angaraes, chocorbos, lucanas y soras; en esos páramos que nacían en Huancavelica y llegaban hasta Parinacochas, los nativos criaban auquénidos, y se limitaron al cultivo de especies vegetales de gran altura, como papas, mashua y ollucos (Toledo 1975: 260-271). En el área nuclear de Vilcashuamán, las quebradas de la cuenca del río Pampas, desde su nacimiento en la laguna de Choclococha hasta el Apurímac y el encuentro de éste con el Mantaro, no dibujaban ningún valle

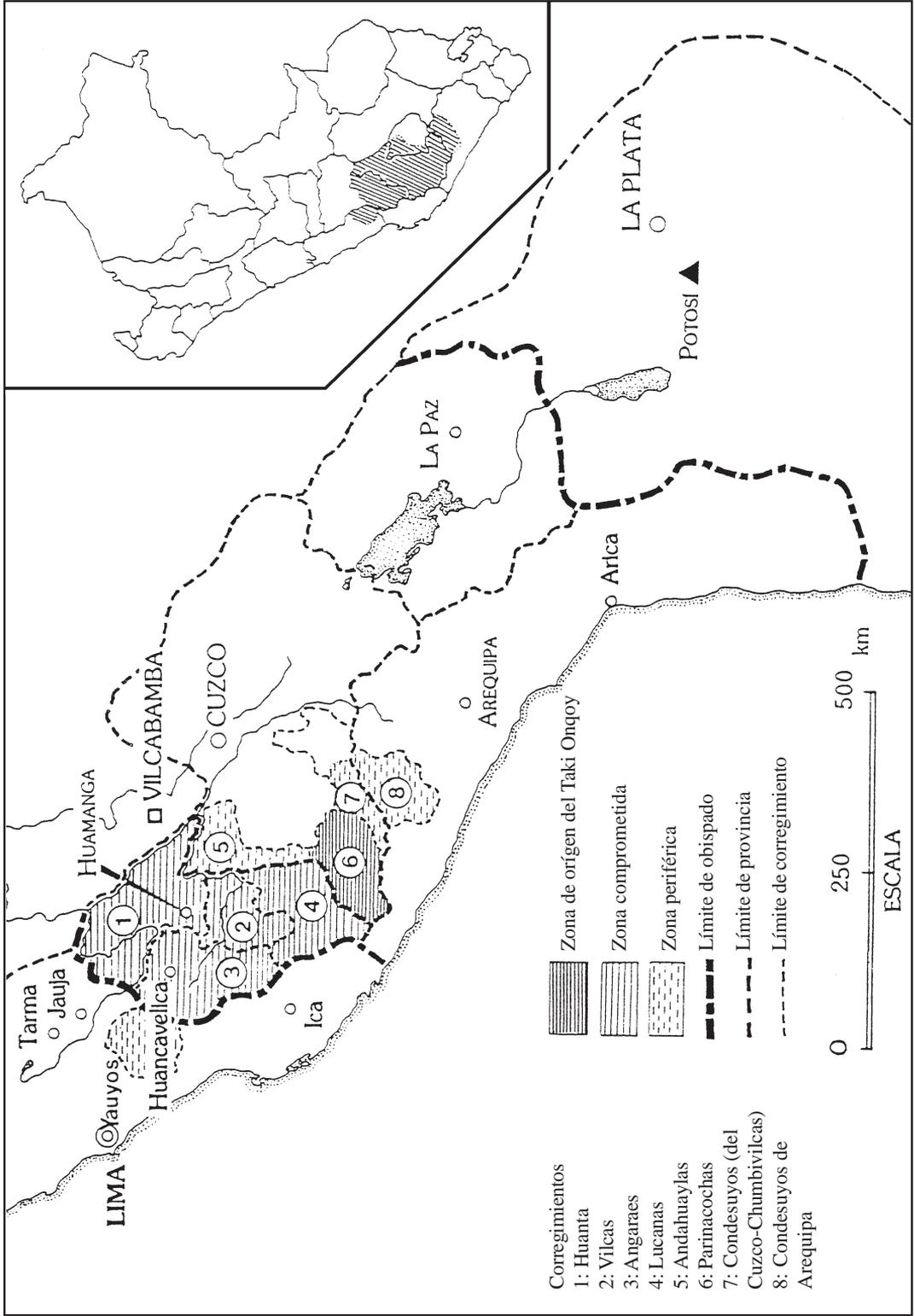


Fig. 1. Area de extensión del Taki Onqoy en el siglo XVI (de Millones [ed.] 1990: 18).

amplio (Urrutia 1985: 18). Sin embargo, pese a la escasez de áreas cultivables, que llevó al visitador Carvajal a calificar a los pueblos de Vilcashuamán como «...ásperos y por las espaldas tienen muchos cerros», la benignidad del clima propiciaba la crianza, aunque limitada, de auquénidos y la producción de maíz, papas, ocas, ollucos, quinua, porotos, zapallo y ají (Carvajal 1881 [1586]: 146-168; Salas 1979: cap. I). Además, la hoja de coca se recogía en los valles bajos y calientes del oriente, que en el periodo colonial se conocieron como los Andes, y ahora en las provincias de Huanta y La Mar (Rivera 1881 [1586]: tomo I, 130).

Los *mitmaquna* de Vilcashuamán, que ocuparon por su misión una de las jerarquías más altas de la sociedad inkaica, al producirse la conquista española no se aliaron a los invasores ni se pusieron a su servicio. A diferencia de las etnias de la costa norte del Perú, los *mitmaquna* de Vilcashuamán rechazaron desde un inicio la presencia de los españoles. Lejos de aliarse a los intrusos o de ponerse a su servicio, se les enfrentaron. Según Pedro Pizarro, les salieron al frente, enfrentándoseles desde el primer momento en que tocaron la cabeza de la provincia inkaica que ellos habitaban: «Pues partidos de xauxa para el Cuzco, como tengo dicho, yendo adelante, fuimos caminando, y en Vilcas al Soto le salieron cierta gente de guerra, y en una cuesta arriba que se sube para entrar a Vilcas, y allí tuvieron un reencuentro, y los españoles desbarataron a los indios...» (Pizarro 1968 [1571]: tomo I, 490; Salas 1968: tomo I, 34).

4. La Conquista y el periodo colonial

Francisco Pizarro fundó en Quinua, el 29 de enero de 1539, la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga. Posteriormente, por una orden suya, su asiento definitivo fue trasladado a Pucaray por Vasco de Guevara, el 25 de abril de 1540 (Rivera 1966 [1539-1547]: 28-29). El nombre de San Juan de la Frontera de Huamanga obedeció a la dificultad que tuvieron los españoles para ganar la zona y a la presencia del «Inka rebelde» en Vilcabamba, zona de la ceja de selva de la ciudad.

En efecto, Manco Inka, «el Inka rebelde», a quien Pizarro había nombrado sucesor títtere de Túpac Hualpa, tuvo, desde 1536, una actitud contraria al ejercicio de un gobierno aparente y, al igual que su antecesor, que había sido asesinado por personas leales al inkario, se refugió en la espesura de la ceja de selva en la frontera con Huamanga.

La ciudad de Huamanga fue fundada por los conquistadores españoles sobre la base social y económica dejada por los *mitmaquna* inkaicos. El cabildo, como ya se ha demostrado, concentró el poder local en sus manos y se encargó de su gobierno en lo político, social, económico, militar y aún religioso. Sin embargo, como institución rectora tuvo jurisdicción sobre un amplísimo territorio. No comprendía sólo el casco urbano, como una ciudad moderna, sino que además incluía todo el ámbito rural que la rodeaba (Salas 1998: tomo I, 34-36, 40-50). La jurisdicción de la ciudad de Huamanga se extendía sobre los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica y parte de la actual Apurímac; es decir, sobre el área que comprendía la jurisdicción de las encomiendas de sus vecinos encomenderos (Salas 1998: tomo I, 35, 41).

Huamanga ejerció su poder sobre una amplia circunscripción que abarcó los territorios ubicados en la unión del río Mantaro con el Huarpa por el norte, hasta las punas al sur de Lucanas, y parte de la zona cálida de Andahuaylas hacia el este (Salas 1998: tomo I, 35). Por razones administrativas el territorio se dividió luego de la visita de Toledo en cinco provincias, las que estuvieron bajo la tutela de un corregidor. Esto sirvió para que más tarde se conocieran como corregimientos. Las provincias o corregimientos de Lucanas, Angaraes, Chocorvos, Azángaro, Huanta y Vilcashuamán, con sus respectivos repartimientos de indios, quedaron sujetos a la autoridad del cabildo de la ciudad de Huamanga (Salas 1998: tomo I, 35). Económicamente, el espacio físico de la región quedó dividido en diferentes áreas de especialización. Vilcashuamán fue una zona eminentemente textil: allí se instalaron los obrajes de Canaria y Cacamarca en los años sesenta del siglo XVI,

a los que más tarde se sumaron los de Chincheros —que reemplazó al de Canaria— y Pomacocha. Al noroeste de la región, en Huancavelica y Castrovirreyna, se descubrieron importantes minas de mercurio y plata, respectivamente.

Todas las autoridades del cabildo eran encomenderos. Su participación en la conquista del territorio, al lado del que tuviera el poder, los hizo merecedores de una encomienda de indios, la misma que se convirtió en esa época en emblema de prestigio social (Salas 1979: cap. II; 1998: tomo I, 40-44).

Los vecinos encomenderos que gobernaron la joven ciudad-región de Huamanga alcanzaron gran prestigio y riqueza gracias al control que ejercieron sobre tierras, minas, hombres y el movimiento mercantil de la ciudad desde el cabildo. Los componentes del grupo de elite, afirmado en el cabildo, tendieron a constituir empresas de diferente orden: agrícolas, ganaderas, mineras, manufactureras y mercantiles que los encomenderos lograron montar gracias a las mercedes de tierras que les fueron encomendadas por su institución y el trabajo de los indios encomendados (Salas 1979: cap. II).

En Vilcashuamán, los encomenderos fundaron obrajes tanto para producir telas destinadas a las minas y a la ciudad-eje regional, como para hacer rentable la tierra yerma. Inicialmente, la política de la Corona favoreció la iniciativa (Salas 1998: tomo I, cap. IV). A partir de la década de los setenta del siglo XVI, Vilcashuamán se convirtió en la región manufacturera por excelencia, no porque le sobrara lana, sino porque no tenía mayores recursos económicos y sus habitantes eran excelentes tejedores. Antonio de Oré fundó el obraje de Canaria, el mismo que a fines del siglo refundaría en Chincheros para burlar una deuda que acumuló en el primero, mientras que Hernán Guillén de Mendoza, encomendero de los tanquiguas, creó el obraje de Cacamarca.

De las cinco provincias huamanguinas existentes en el virreino del Perú, Vilcashuamán era la obrajera. Cuando los «señores del otro lado de los mares» llegaron, estaba habitada por diversos grupos étnicos «transpuestos por el inga» de diferentes y remotos lugares. Los *mitmaqkuna* inkaicos —que, en nombre del estado que representaban se enseñoreaban en estas tierras que antes fueron de los wari y más tarde de los chankas— con la presencia de los españoles cayeron en la repartija conquistadora y quedaron circunscritos al poder de los encomenderos bajo la forma de reparto (Salas 1979: cap. I).

5. Los habitantes de Vilcashuamán y los obrajes coloniales

Los hombres de Vilcashuamán fueron vistos por Pedro de Carvajal en el siglo XVI como gente de mediana estatura, con rostros y facciones muy semejantes a las de los españoles, aunque de diferente color (Carvajal 1881 [1586]; Salas 1998: tomo I, 362). Su vestimenta, que aún era la prehispánica, en el caso de los hombres incluía el *uncu*, que era una camiseta de lana «de la tierra» o de algodón que les llegaba hasta las rodillas. Sobre esa prenda llevaban la *yacolla* (manta cuadrada), que les caía de los hombros hasta las espinillas; sin embargo, lo que más sobresalía en la figura de los nativos del lugar eran los *llautus* o *pillos*, especie de cintas anchas de diferentes colores con que se envolvían la cabeza para indicar su lugar de origen. Además, sus pies los calzaban con zapatos hechos de cuero de llama con pasadores de lana negra (Salas 1998: tomo I, 362).

Las mujeres, por su parte, usaban el *acsu*, tipo de túnica que iba de los hombros al empeine, asegurada a la altura de la clavícula por *topos*, (alfileres de plata) y fajada a la cintura con un *chumpi*. Sobre ella se colocaban la *lliclla* (manta), que les cubría desde la espalda de los hombros a la parte posterior de las rodillas y en la cabeza lucían una *huincha*, siendo sus zapatos iguales a los de los hombres (Salas 1998: tomo I, 362).

Encomienda	Encomendero	Tributarios	Tasa (pesos)
Hanan Chillques	Gerónimo de Oré	778	3088
Pabres y wankas	Garci Diez de San Miguel	583	2312
Urin chillques	Diego de Romaní	605	2400
Quichuas, cañares, aymaraes y yungas	Juan de Mañueco		1383
Tanquiguas	Hernán Guillén	745	2958
Condes y yungas	Juan Palomino	600	
Cavinas	Pedro de Rivera	323	
Totos, Putica, Pomebamba y Calcabamba		200	
Habitantes de San Cristóbal	Lezaña		
Chúcaras de Vilcamcho	Sancho Cárdenas	132	

Tabla 1. Grupos étnicos, encomiendas, encomenderos, número de tributarios y tasa, Huamanga, 1580 (BN A336 Libro de Cabildo de Huamanga, 1568-1570; Toledo 1975; Torres Saldamando 1967: 53; Salas 1979: 50).

En Vilcashuamán, hacia 1576, en tiempos de Hernán López —su primer corregidor, enviado por Toledo—, ya se había configurado el número de repartimientos, propietarios, indios tributarios, tasa global anual y la tasa individual ascendente a cuatro pesos al año por tributario (Tabla 1). De estos grupos humanos, que en tributarios sumaban 4766, sólo los tanquiguas, hanan chillques, urin chillques, pabres, yungas y condes estuvieron ligados a la labor de los obrajes de Canaria (que luego se llamó Chincheros), Pomacocha y Cacamarca que se instalaron en la región. A excepción de los tanquiguas, que eran oriundos de la zona, todos los demás grupos étnicos fueron traídos a Vilcashuamán por los inkas de sus lugares de origen cuando esta región, luego de la derrota de los chankas, se erigió como cabeza de provincia inkaica (Salas 1979: 15-28).

Los chillques y los pabres llegaron del Cuzco; los yungas de la costa; y, los condes del Condesuyu. De allí que en Vilcashuamán, a la llegada de los españoles, según Pedro de Carvajal, «...se hablase [...] la lengua general que llaman quichua, la cual les mandó hablar el inga Guaynacapac a todos los indios de este reino; aunque entre ellos hay otras diferencias de lenguas, traídas de donde tuvieron su principio y origen»; afirmando más adelante: «...hablan los naturales de ellos la lengua quichua y aymara» (Carvajal 1881 [1586]: tomo I, 159). Los únicos que hablaban quechua, según Carvajal, eran los condes, quienes curiosamente, fueron los que mejor lograron pervivir en el mundo colonial.

Los chillques, sujetos al obraje de Canaria primero y al de Chincheros después, eran dueños de un pasado señorial. Los chillques eran aimarahablantes, lengua que, según Ludovico Bertonio, en su *Vocabulario de la lengua aymara*, se hablaba en la región del Collao, al norte entre los canas y canchis y hacia el occidente entre los collanas y los ubinas (Bertonio 1956 [1612]: 20, citado en Salas 1979: 20-22). «Chillque» en aimara significa ‘paso con que miden’; su verbo es *chillquellatha*, que se traduce como ‘la acción de medir’ (Bertonio 1956 [1612]: 20, citado en Salas 1979: 20-22). En sus inicios, los chillques, como oriundos del Collao y adoradores de la huaca Titicaca, habrían pasado al Cuzco, siendo vencidos y desplazados a los alrededores de la ciudad por los fundadores del Imperio Inkaico. Luego constituyeron una clase aliada al estado que, según la división tripartita

del parentesco inkaico presentada por Zuidema, habría pertenecido al ceque Cayao. Este ceque era considerado como una población exterior al ceque Collana, fundador del Cuzco y detentador de la posición hanan, y a los payan, población campesina, parientes secundarios de los collana y ubicados en el hurinsaya (citado por Salas 1979: 20).

Con la expansión y la consolidación del Imperio Inkaico un grupo de chillques fue enviado como *mitmaqkuna* a la provincia de Vilcashuamán, cuando ésta fue asimilada al Cuzco, y otros al Contisuyo (Salas 1979: 19-21). Su situación se derivaba, según Cristóbal de Molina, «El Chileno», de su desventajosa participación en la fundación del Cuzco:

«...su principio y origen no se puede saber ni su fundación; porque los naturales de allá carecen de letras [...] lo que entre los naturales de ella se trata comúnmente es que en este asiento del Cuzco, muy antiguamente habían dos maneras de orejones, por que traen las orejas horadadas y meten dentro de ellas unas ruedas hechas de juncos anchos con que se acrecientan las orejas tan anchas como una gran rosca de naranja. Los señores y principales traían roscas de oro fino en las orejas, los unos de estos orejones eran trasquilados y los otros con cabellos largos que se llaman hoy día chillques; éstos pelearon unos con otros y los trasquilados sujetaron a los otros, en tal manera que jamás alzaron cabeza no habitaron por vecinos de la ciudad del Cuzco; y así hay hoy día pueblos de ellos que por las comarcas de la tierra del Cuzco; más vivir sino solamente la gente común de ellas para servir en lo que mandasen» (Molina 1968 [1553]: tomo II, 365, citado en Salas 1979: 19; Salas 1998: tomo I, 352).

Los chillques y el resto de *mitmaqkuna* asentados en Vilcashuamán eran aliados incondicionales de los inkas. Su lealtad hacia ellos los llevó a enfrentarse a los españoles desde el primer momento en que, de paso para el Cuzco, tocaron su territorio. No obstante, al consolidarse la conquista de los peninsulares, los *mitmaqkuna*, lejos de regresar a su lugar de origen, permanecieron en la zona, obligados por la pérdida de vigencia de los vínculos de parentesco con sus etnias de origen que su prolongado alejamiento y las funciones cumplidas en Vilcashuamán para el Estado Inkaico les habían impuesto (*ibid.*).

Con la invasión ibérica, el grupo étnico de los chillques, que era mayoritario de la zona, fue dividido en dos repartimientos: los hanan y urin chillques, que ya no funcionarían como una misma etnia. Los conquistadores trastocaron su organización bipartita transformándolos en dos repartimientos, con núcleos de asentamiento monoétnicos y con colonias periféricas biétnicas, aunque, según Carvajal: «después de la dicha reducción y verse los inconvenientes que hay en haber mudado a diferentes templos y sitios mal sanos y lejos de sus sementeras se han vuelto a poblar a donde antes estaban y a otras partes con licencia de los gobernadores y parecer de los corregidores» (Carvajal 1881 [1586]: 184-185; Salas 1979: 26; 1998: tomo I, 356). Los hanan y urin chillques fueron considerados por los españoles como repartimientos separados, con autoridades independientes, pertenecientes a personas diferentes y que se manejaban de acuerdo a distintos intereses, teniendo los nativos que moverse de acuerdo a ello, aun cuando la comunicación persistió entre ellos (Salas 1979: 22 y ss.).

Los 776 pueblos existentes de la provincia de Vilcashuamán se redujeron a 252 caseríos que congregaban etnias no siempre con lazos de parentesco compartidos. A unos se les alejó de sus tierras y a otros se les exigió compartir las propias con los recién llegados, quebrándose la organización interna de las comunidades. Este proceso, entre otros factores, propició la despoblación de la provincia. Del mismo modo, los obrajes que en un primer momento se fundaron en los núcleos poblacionales de las encomiendas, se trasladaron a zonas despobladas o pertenecientes a otras etnias cuando este tipo de fundación se prohibió. Esto dio origen a nuevos asentamientos humanos hacia donde se movilizó a la población, que estaba obligada a servirlos.

La ocupación del suelo fue explosiva y fragmentada, debido tanto a la persistencia en el seguimiento de su tradicional patrón de asentamiento, por las reducciones y la estrechez marcada por el suelo como por la fundación de obrajes, minas y otras empresas a las que los indios acudían. Hacia 1600, tanto los hanan y urin chillques, condes y pabres, relacionados con los obrajes de Huamanga, como los demás grupos étnicos de la zona, vivían repartidos en varios pueblos. Uno actuaba como cabecera y en él vivían los miembros de una sola etnia, mientras que el resto de pueblos se comportaba como colonias periféricas biétnicas o multiétnicas. Por ejemplo, los hanan y urin chillques vivían en los pueblos vilcashuamanguinos de Canaria, Colca, Cayara y Huancapi, y en Sancos, Ayancas y Huaucas en Lucanas. Entre ellos, los pueblos de Colca y Canaria actuarían como núcleos de asentamiento de los urin y hanan chillques respectivamente, mientras que en el resto de esos poblados vivían hanan y urin chillques compartiendo el mismo habitat. Además, ambos grupos convivían en Cayara con los pabres y los condes, y los urin chillques intentaban tener acceso a Pacamarca (Salas 1979; 1998: tomo I, 351-362).

Por otro lado, hacia el siglo XVIII, este último grupo ocupó también, según un padrón de tributarios, el pueblo de Apongo en exclusividad, al mismo tiempo que comenzó a vivir en Putica —que era de Cañaris— con los hanan chillques y en el pueblo de Huancaraylla con los pabres. Todo esto implica que si bien durante la Colonia los nativos muchas veces fueron arrojados de sus tierras por los españoles, por diferentes mecanismos lograron liberarse del férreo control y acceder o colonizar nuevas zonas (Salas 1998: tomo I, 354).

Esta explosiva y fragmentada ocupación del territorio obedece a que la topografía de los pueblos de Colca, Huancapi y Cayara, ubicados en la región quechua —con una altitud que oscila entre los 2972 y 3000 metros sobre el nivel del mar— según el corregidor Carvajal era «...áspera y por las espaldas tienen muchos cerros» (citado por Salas 1998: tomo I, 354-355). En el siglo XVI, Damián de la Bandera consideró, al igual que Carvajal que: «Los pueblos no son mayores conformes al agua y tierra del sitio, y en muchos de ellos no podrían vivir diez indios más de los que viven por falta de agua y tierra» (De la Bandera 1881 [1557]: tomo I, 96). Por ello, la mayoría de los hombres que acudían a los obrajes de la región vivían en pueblos situados en quebradas, rodeados por cerros, con poco espacio para el cultivo y difícil acceso al agua, y con terrenos consecuentemente poco fértiles, lo que los obligó a buscar más tierras tanto en un mismo piso ecológico como en otros (Salas 1998: tomo I, 355).

A fines del siglo XV, las autoridades principales del pueblo de Canaria eran hanan chillques, mientras que las de Colca eran urin chillques. El kuraka gobernador del pueblo de Canaria y del repartimiento de los hanan chillques era Juan Choquecagua Tuiro; su segunda persona, Alonso Guamani y Nova; caciques cobradores de la tasa, Anton Guamani y Francisco Aymi; kuraka del ayllu Tiatiautaña, Tomás Gualpa Zacaco y del ayllu Hanan Curma, Martín Atoc. El kuraka principal del repartimiento de los urin chillques, residente en el pueblo de Colca, era Tomás Gualpa Tuiro; la segunda persona Luis Caquia Vilca, y otras autoridades eran los kurakas de ayllus, Vicente Gualpa Tuiro y Alonso Choque Guamán (Salas 1979: 22; 1998: tomo I, 355).

El pueblo de Cayara está representado indistintamente por los kurakas Francisco Yapataymi y Alonso Gualpa Usca. Este último era hanan chillque, ¿sería el primero urin chillque? Al pueblo de Huancapi, hanan y hurin chillque, lo representaban don Andrés Tauña, hanan chillque, y don Alonso Chira Gualpa, del que se desconoce su procedencia hanan o hurin, aunque es visible que estos pueblos mixtos estaban gobernados por autoridades hanan (Salas 1979: 25).

Cada comunidad estaba formada por innumerables ayllus y cada uno tenía su kuraka de ayllu. En el pueblo de Canaria se han encontrado 12 ayllus *hanan* chillques, a saber: Cangalpata, Cvhurayca, Tiatiautaña, Hanan Curma, Hurin Curma, Tauña, Auquipaja, Raura, Guaigua, Tauca, Paiva y Yautara. De éstos están presentes nuevamente en el pueblo de Cayara los ayllus Tauca,

Tauña, Raura, Hurin Curma, Yautara, Guaigua y Cangalpata, y en el de Huancapi los ayllus Churayca, Hurin Curma, Tauña y Guaigua, todo ello en la época que se realizó la visita (AGN RA CC (1602): leg. 6, cuad. 19; cf. también BN B1485, *Visita al obraje de Chincheros...*, en Salas 1976: tomo II, transcripción del documento; Salas 1979: 25-26).

Sobre los *mitmaqkuna* pabres o papres se puede decir que éstos eran quechuahablantes. El término «papre» no aparece en el diccionario aimara, sino en el quechua, y significa ‘derrumbadero’ (Valcárcel 1946: 565; Salas 1979: 26-27). A los papres se les encuentra en los alrededores del Cuzco, y, al igual que los chillques, habrían pasado a Vilcashuamán en el momento en que los inkas fundaron la ciudad (Vásquez de Espinoza 1948 [1629]: 600; Salas 1998: tomo I, 356).

A diferencia de los chillques, a los pabres no se les dividió en la época hispánica, sino que se les juntó con un pequeño grupo de indios wankas. Los pabres, en mayoría, asumieron la representatividad del repartimiento frente a los wankas, excedentes del grupo wanka que en 1604 estaba encomendado a Antonio de Barrientos (Salas 1998: tomo I, 357). Los pabres, que en un inicio habían sido de propiedad de Vasco Sánchez de Ulloa y luego estuvieron bajo el poder de Garci Diez de San Miguel, hacia 1600 ya habían pasado a manos de Juan de San Miguel (Salas 1979: 26-27; 1998: tomo I, 357).

En los albores del siglo XVII, los pabres poblaban los pueblos de Hualla, Tiquigua, Mayo-bamba («...sujetos al gobierno de gualla») y Cayara, donde compartían su hábitat con los condes y con los hanan y hurin chillques. Pero la fisonomía del pueblo de los pabres, que era la misma que de los demás pueblos de la provincia, los obligó a acceder a tierras en Chincheros. Estas tierras fueron ardorosamente defendidas a través de sus kurakas desde un inicio, logrando conservarlas, como se demuestra claramente a través de la *Visita al obraje de Chincheros* (Salas 1976: tomo II; 1979: 26-27; 1998: tomo I, 37), cuando en el siglo XVI los operarios hanan chillques fueron trasladados allí por su encomendero Antonio de Oré para que laboren en su refundado obraje de Chincheros. En el siglo XVIII, los pabres estaban distribuidos allí en dos barrios: Chincheros de Arriba y Chincheros de Abajo, y si bien en el siglo XVIII los hanan chillques ya no conservaban tierras en el sitio, compartían al lado de los pabres las tierras de Huancaraylla y Putica (Salas 1998: tomo I, 357). Los pabres, además, dominaban en exclusividad el pueblo de Santiago de Aiquehua, con lo cual queda establecido que en Vilcashuamán el orden prehispánico de núcleos monoétnicos y colonias periféricas multiétnicas quedaría sólo parcialmente roto bajo la tutela de España (Salas 1998: tomo I, 357). La topografía de la zona impedía la expansión geográfica de los poblados, permitiéndosele a cada unidad étnica su expansión hacia áreas periféricas para mantener o crear nuevos asentamientos, en especial cuando los que eran suyos habían sido tomados por los españoles (Salas 1998: tomo I, 357).

La importancia de los grupos quechuahablantes es grande. Los pabres no querían compartir su hábitat en Chincheros porque el lugar era considerado sagrado por excelencia por los habitantes del lugar. Allí se descubrió una importante huaca en los tiempos del *Taky Onqoy*, la misma que fue destruida por los españoles (Salas 1998: cap. VIII).

Si se observa el mapa de la Fig. 2 se verá claramente cómo los grupos quechuahablantes en la zona ocupaban el perímetro limítrofe y que estaban colocados mirando a la zona hacia donde quedaron reducidos los chankas luego de la presencia inka en Vilcashuamán, ubicada al otro lado del río Pampas. Otra característica que se puede señalar es que estos pueblos son monoétnicos, biétnicos o cuatriétnicos, y en ellos cada grupo ocupaba una parte del pueblo y de las tierras circundantes.

La diferencia dentro de este conglomerado la marcaban los tanquiguas, debido a que, como encomendados a Hernán Guillén de Mendoza, hicieron de Cacamarca un obraje. Estos antiguos

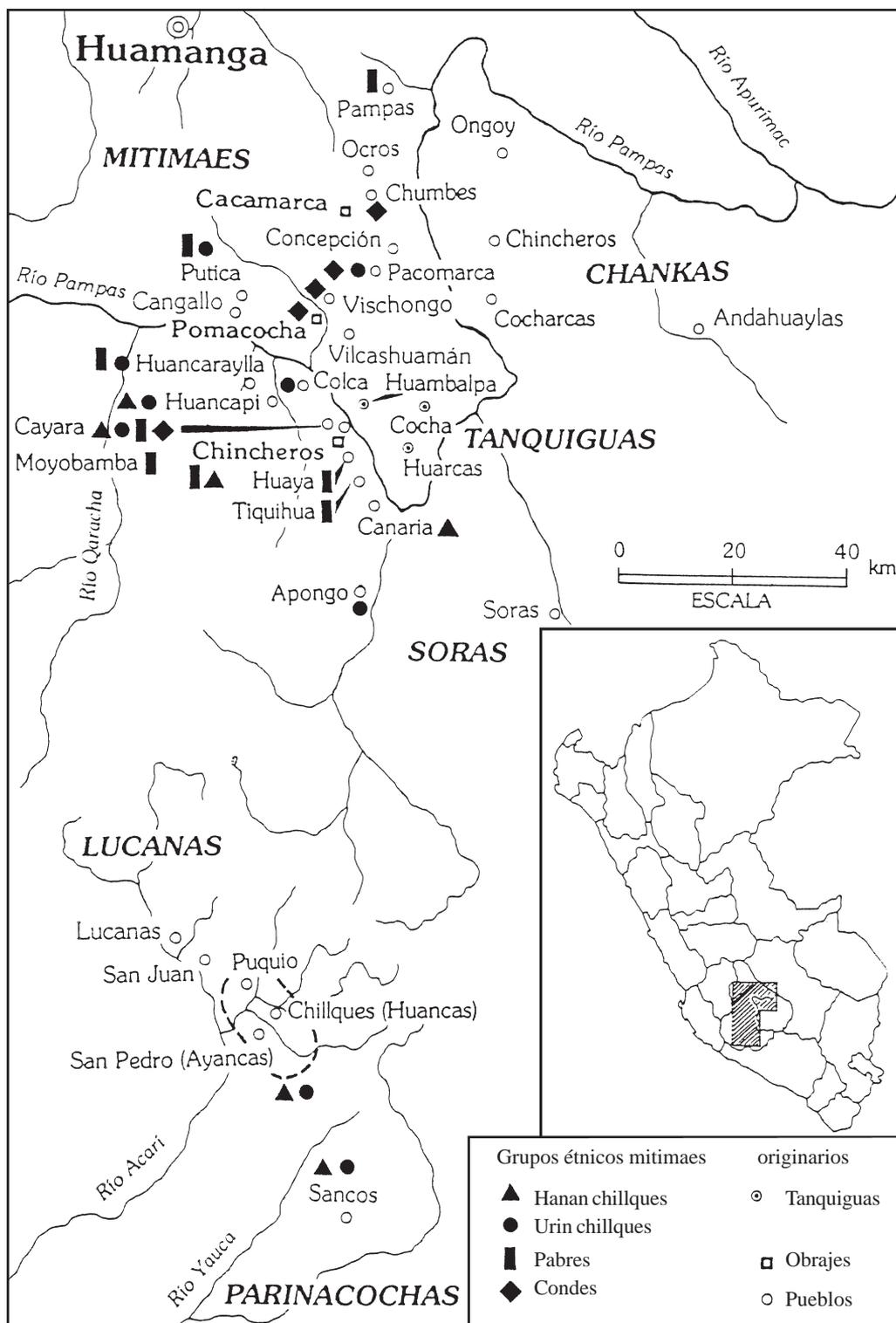


Fig. 2. Relación geográfica de los obrajes de Chincheros, Cacamarca, Pomacocha y de las etnias huamanguinas que los servían (de Salas 1998: tomo I, 354).

asistentes a ese obraje, a diferencia de los *mitmaqkuna* vilcashuamanguinos, eran oriundos del lugar y en el siglo XVI habían dominado los territorios de Guambalpa, Guamanmarca, Guaracas y Cochabambas, al este del río Pampas. Los tanquiguas, encomendados por el marqués de Cañete a Hernán Guillén de Mendoza, fueron obligados por su señor a trabajar en todas sus empresas y en sus obrajes de Vilcas y Cacamarca, distantes varias leguas de sus pueblos. Estas exigencias, unidas a su asistencia a Huancavelica, los extenuaron poblacionalmente. En los años setenta del siglo XVI, los tanquiguas contabilizaban 745 tributarios, mientras que en las primeras décadas del siglo XVII los padrones de tributarios los dejaron de registrar (Salas 1998: tomo I, 358).

La presencia inka en la zona marcó el aislamiento y control de los tanquiguas por los *mitmaqkuna* inkaicos implantados en la región. Frente a los españoles, esta etnia tuvo que soportar un segundo revés que acentuó su aislamiento étnico y la dejó bajo la entera potestad de sus nuevos señores, venidos del otro lado de los mares. El desmedido afán de riqueza de su señor y demás autoridades los llevó a descuidar su supervivencia, más aun si no encontraron en ellos mayor respuesta existencial de defensa. Los tanquiguas, al hallarse solos, rodeados por sus antiguos y odiados señores inkaicos y por el nuevo señor blanco que se alzaba sobre todos los demás, se dejaron morir.

En el siglo XVI, las actividades económicas de las etnias sujetas a los obrajes continuaban siendo básicamente las mismas del inkanato, pero con algunas variantes impuestas por los españoles. Los runas de Vilcashuamán seguían cultivando productos autóctonos, tales como maíz, papas, ollucos, «quinuas, porotos, altramuces», camotes y yucas, al lado de aquellas especies vegetales que los españoles habían traído, como garbanzos, hortalizas, frutales y cereales, y en especial el trigo y la cebada, con los que los naturales fueron obligados a pagar el tributo en especie (Salas 1998: tomo I, 359; Carvajal 1881 [1586]: 147).

Además de la tierra, los indígenas contaban con rebaños de llamas, que les brindaban lana, carne y les servían como bestias de carga. También tenían guanacos, vicuñas y cuyes, aunque todo era «poca cantidad», porque a pesar de que Vilcashuamán era «...tierra dispuesta para criarse en ella cualquiera de los animales ya dichos [...] con lo poco que hay esta llena por tener poco sitio y termino» (Carvajal 1881 [1586]: 158; Salas 1998: tomo I, 360).

Pese a ello, a algunos repartimientos, entre los que se encontraban desde 1572 los hanan y urin chillques, se les obligó a pagar parte del tributo en especie con estos animales. Cada una de estas unidades tributaba 70 y 50 cabezas de «ganado de la tierra» al año, respectivamente (Toledo 1975: 276-277, citado por Salas 1998: tomo I, 360). Sin embargo, como esta carga no la podían soportar por largo tiempo rebaños tan minúsculos, hacia 1601 sólo los hanan chillques permanecían sujetos a este tributo con 56 cabezas de ganado «guacaes», provenientes del pueblo de Huaucas, colonia periférica de este repartimiento, ubicada en Lucanas.

Consecuentemente, la fundación de los obrajes vilcashuamanguinos no respondió a la presencia de esas exiguas cabezas de auquénidos en los pastizales de estas tierras sino, principalmente, al fácil acceso de sus dueños a la mano de obra indígena regional, que por lo demás estaba adiestrada en la tarea textil, porque en Vilcashuamán, fuera del cultivo de la tierra y del pastoreo, «...los indios tienen contratación de hacer cosas de su mano como es ropa de la tierra, calzado y llautos...» (Carvajal 1881 [1586]: 130). Además, estaban adiestrados en el intercambio de productos.

Los españoles, terminada la Conquista, se decidieron por la colonización de las tierras inkas. Su preocupación central inicial fue ubicar minas para, frente a los riesgos en esa línea, volcar sus expectativas hacia la puesta en marcha de numerosas empresas agrícolas, ganaderas y textiles que, además de proveerles de lo necesario para vivir, les permitiese en conjunto hacer fortuna

gracias al trabajador indígena sujeto a ellos en encomienda. Estos, bajo diferentes modalidades y condiciones de trabajo, sustentaron sus empresas.

6. El sustento ideológico de los «señores feudatarios» para lograr el dominio del suelo

Sobre la base de la encomienda, que les otorgaba un gran poder, estos hombres de «pro y provecho» buscaron relaciones serviles de producción de sus indios encomendados, amasaron grandes fortunas y se autodenominaron «señores feudatarios». Desoyeron toda cédula que suprimiese o limitase el servicio personal de los indios y lograron disponer libremente, hasta las últimas décadas del siglo XVI, de sus bienes e indios, respaldados por el cabildo y un planteamiento teológico-filosófico muy preciso que buscaba legitimar su accionar (Salas 1998: cap. II).

Ni los encomenderos ni sus descendientes aceptaron la igualdad de la condición humana y erigieron una sociedad estamental que dividía a la población en dos repúblicas: la de los españoles y la de los indios y demás castas que guardaban, entre sí, una relación de dominación y subordinación (Salas 1998: tomo I, 534).

La legitimidad y justificación de su poder se depositó en las manos de Dios. En la obra *Símbolo católico indiano*, de fray Luis Gerónimo de Oré, hijo de Antonio de Oré, uno de los más destacados encomenderos de Huamanga, se buscó sustentar teológicamente el nuevo ordenamiento social creado por su padre y su grupo, y que incluía los roles asignados a españoles e indígenas (Oré 1992 [1598]; Salas 1998: tomo I, 534 y ss.).

El teólogo Luis Gerónimo de Oré, como ya ha sido probado, fundamentó la estratificación social americana en Dios y la tiñó de un fuerte providencialismo. Reemplazó en el primer peldaño a la nobleza europea por el grupo conquistador de capitanes y soldados, para que realizasen la virtud, administrasen justicia y para que se constituyan en el modelo de las demás personas con sus actos y costumbres. Al clero lo colocó en un segundo lugar, para que propagase la fe entre los infieles y administre los ministerios; finalmente, en la base de la pirámide, depositó a los indios conquistados, quienes debían trabajar con humildad y laboriosidad para asegurar el sustento permanente de la sociedad (Oré 1992 [1598]; Salas 1998: tomo I, 534 y ss.).

En la jerarquización de la sociedad americana del siglo XVI, los conquistadores devinieron en una novísima nobleza guerrera que ocupaba los peldaños más altos de su estratificación, porque descubrieron y le abrieron al rey español América y su oro, y la posibilidad de ganar mayor número de feligreses para la grey del señor.

Por el hecho mismo de la conquista, se confinó a los indios al último estrato social, no sólo por su condición de conquistados y su color de piel, sino por provenir de la «...región de la sombra, de la muerte en estas Yndias occidentales...», y por no aceptar o todavía no haber reconocido al dios de los cristianos que los llevaba a desconocer o negarle validez a cualquier creencia religiosa. A la salvación eterna del indígena se oponía, según Luis Gerónimo de Oré, su condición servil, su incapacidad para sentir, escribir o decir, y la falta de «pastores de almas» (Oré 1992 [1598]: 21; Salas 1998: tomo I, 536-537).

7. La resistencia indígena al nuevo pensar, al nuevo sentir y vivir: Manco Inka, el *Taky Onqoy* y Túpac Amaru

Bajo ese perfil colonial de reorganización de la sociedad andina, se obligó a los indígenas a someterse a un duro sistema de trabajo, tributación y pérdida de sus mejores tierras, que a la larga desestructuró comunidades, familias, cuerpos y almas llevándolos a la muerte.

El menoscabo de sus vidas y de su identidad cultural impulsó a los indígenas a rebelarse contra los españoles, como lo hicieron desde el primer momento en que éstos pusieron pie en sus tierras. En esta oportunidad las armas no fueron su medio de protesta; la fuerza de la insubordinación se centró hacia los años sesenta del siglo XVI en el *Taky Onqoy*, movimiento de carácter mítico-religioso y anticolonial en el que participaron antiguos vencedores y vencidos del Tawantinsuyo. Los *mitmaqkuna* inkas y los grupos nativos de la región se unieron a sus antiguos señores ante un enemigo común y formaron un bloque monolítico que buscaba la libertad y el retorno a la posición *hanan* prehispánica, que la conquista occidental trastocó al actuar para los vencidos como un verdadero *Pachacuti* que transformó el tiempo y el cosmos (Pease 1978: 68; Salas 1979: 147-169).

Las raíces del *Taky Onqoy*, como respuesta al presente de sus protagonistas, están en la historia de los pueblos *mitmaqkuna* anteriores a la llegada de los españoles y los sucesivos contactos e influencias que ejerció sobre la región la resistencia inka de Vilcabamba, la misma que retardaba en la zona el derrumbe total del Estado Inkaico (Salas 1979: 148-169).

Manco Inka, en Vilcabamba desde 1536, había retomado la antigua tradición imperial y el culto al Inka como hijo del Sol, en claro antagonismo con el cristianismo y todo lo que él implicaba (Wachtel 1973: 103). Además, inauguró una política de reivindicación que lo llevó a hostilizar a los españoles y a los indígenas amigos de los españoles (Salas 1998: tomo I, 540).

En respuesta, el cabildo, en su sesión del 20 de marzo de 1541, le ordenó al capitán Francisco de Cárdenas que saliese ese mismo día con 20 españoles, 10 a caballo y 10 a pie con ballestas acompañados por 2000 «...indios amigos a resistir la entrada del ynga que quería hacer por los andes» (Rivera 1966 [1539-1547]: 63; Salas 1979: 149). Además, el 1° de abril, se les prohibió a los vecinos que llevasen a la villa en las noches a sus indios a trabajar en la construcción de sus casas, porque los indios de Vilcabamba se hacían pasar por ellos. Sin embargo, las arremetidas del Inka no cesaron, ya que cuatro años después el Inka fue denunciado por Guazco, kuraka de Andahuaylas, en un nuevo intento de atacar Huamanga (Salas 1998: tomo I, 540).

La razón de estos ataques y su modalidad estaría, según el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, en que los inkas —que habían tratado de recuperar sus dominios por todos los medios— no habían encontrado «...otro de más comodidad que su religión y resucitar su predicación». Con ese fin secuestraban indios ladinos criados por los españoles para concientizarlos y convertirlos en maestros (Salas 1998: tomo I, 541).

Los partidarios de Almagro «El Mozo» asesinaron a Manco Inka en 1545 y Sayri Túpac fue nombrado por los españoles para suceder a su padre. Sin embargo, como éste se mostró amigo de los españoles, fue envenenado por el kuraka del valle de Yucay (Salas 1998: tomo I, 541-542). La lucha por la reivindicación andina fue retomada por el sucesor de Sayri Túpac, Titu Cusi, hijo natural de Manco Inka. Las fuerzas comandadas por el nuevo Inka salieron de su refugio en abril de 1565, masacraron a los españoles aislados, asaltaron Huánuco y Huamanga, y luego se dirigieron hacia el Cuzco. Paralelamente, mensajeros suyos circularon de Quito a Charcas incitando a los indígenas a sublevarse, mientras proclamaban la veneración a Pachacamac (Wachtel 1973: 111-115). La fecha del estallido de la revuelta coincide con la ofensiva de los araucanos de Chile y los diaguitas de Tucumán, como también con el apogeo del *Taky Onqoy*, que seguía a Pachacamac y tenía las mismas motivaciones que los hombres de Vilcabamba. No obstante, el hambre fue el detonante: precisamente para el año de 1565 el cronista Montesinos señalaba que «Ubo este año muy grande hambre de la sierra, especialmente en el distrito de Guamanga» (Montesinos 1906 [1642]: tomo II, 18). Los seguidores de este movimiento de libertad y salvación de la cultura andina se reafirmaron a partir de 1560 en sus patrones culturales prehispánicos. Controlados en todo su accionar por los españoles, manifestaron su descontento en esta nueva etapa básicamente a través de cánticos y bailes frenéticos que los llevaban al trance evasivo, propiciado además por la libación de brebajes alucinógenos. Sacerdotes

andinos, «...derramados por todas las provincias del Pirú» desde Vilcabamba los adoctrinaron y fueron enrolando a sus seguidores, principalmente de la cuenca del río Pampas poblada por *mitmaquna* incaicos» (Wachtel 1973: 73).

Según el padre Jerónimo Martín, que acompañó al extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, el movimiento se presentó «...en los repartimientos de doña Ysabel Egrisostomo de Hontiveros (quachos), Caramanti, Hanan Lucana, Andamarca, Soras, Chillques, Pabres y en el repartimiento de Pedro de Ordoñez (Chillques), Juan de Mañueco (Vilcasbinchas) en los cuales dichos repartimientos este testigo anduvo en compañía de Cristóbal de Albornoz...» (Millones 1971: 2/111; Salas 1979: 152-153, Fig. 2). Muchos de estos grupos étnicos resultan actores de nuestra historia.

El *Taky Onqoy*, como evidencia el testimonio anterior, se desarrolló tanto entre las etnias sometidas años atrás por los inkas, razón de la fundación de Vilcashuamán, como entre aquéllas que fueron enviadas por esos señores para asegurar el sometimiento de la región. La unión en el desarrollo del *Taky Onqoy* de los antiguos vencedores y vencidos en esa lucha contra el sistema colonial existente hizo patente la efectividad de la colonización incaica en la zona (Salas 1979: cap. VIII; 1998: tomo I, 543).

Antonio de Oré fue el vocero del cabildo en torno al movimiento del *Taky Onqoy*. En su papel de encomendero, conquistador, cabildante y «católico, apostólico y romano» estuvo a favor de la erradicación de este movimiento, al que describió de la siguiente manera:

«...que por otro nombre se dize aira e que muchos de los naturales la predicaban e que dezian a los demás que con ellos se juntaban que no creyesen en dios ny en sus mandamientos ny adorasen la cruz ny imágenes ny entrasen a la yglesia ny se confesasen con los clérigos e que ayunasen e hiziesen otros sacrificios conforme a sus ritos e ceremonias que tenían en tiempo del Ynga y que procuraba en todo prevenir con sus cuentos e dichos falsos a los que eran cristianos...» (Albornoz, en Millones 1971: 2R/83; Salas 1979: 153-154.).

Antonio de Oré señala que los sacerdotes del *Taky Onqoy*, tal como los Inkas de Vilcabamba, instaban a los naturales a celebrar los ritos y ceremonias que tenían en tiempos de los inkas y a rechazar toda absorción de la cultura europea. Los directores espirituales del movimiento, liderados por Juan Chogne, proclamaban la resurrección de todas las huacas desde Quito al Cuzco y el encumbramiento de las huacas Titicaca y Pachacamac, alrededor de las cuales debían girar el resto, para hacerle frente al Dios de los cristianos, vencerle y así lograr el retorno de los naturales a la situación hanan que detentaban antes de la llegada de los españoles (Albornoz, citado en Millones 1971: 1/118).

La elección de esas huacas no fue casual. Como ya se ha probado, esas divinidades fueron conocidas y adoradas en la región durante el desarrollo de la cultura Wari e igualmente fueron veneradas por los inkas, de allí que los naturales de la zona y los *mitmaquna* incaicos hayan unido sus esperanzas en torno a esas huacas (Salas 1979: 154).

Los hombres que habitaron esta región tenían una rica historia cuando los españoles llegaron. Esta incluía el legendario arrojito de los chankas y la divinidad de los wari e inkas. La Huamanga colonial se erigió sobre los restos de grandes culturas preinkaicas y sobre los restos de una población con una gran tradición estatal cuzqueña.

Descubierto el *Taky Onqoy*, se castigó a los dirigentes y a sus seguidores, y se quemaron muchas huacas y *mallquis*, pero la acción de los curas y de los encomenderos no bastó para extirpar la llama del movimiento, y el mensaje a los indígenas siguió siendo reiterativo sobre la necesidad de rechazar la cultura y la religión española, en la medida en que los pobladores andinos no podían

medirse por las armas con los conquistadores. El inquisidor Arrieta denunciaba en 1570 a los indios bautizados de la región de Huamanga porque dogmatizaban contra los padres españoles y hacían azotar a los indios católicos. Antonio de Vega informaba también que, en tiempos en que Diego de Torres era rector del Colegio de la Compañía de Cuzco, se desarrolló una campaña anticatólica en la provincia de Vilcas: «Se publicó en esta provincia que todos los indios que adoren lo que los cristianos adoran y que tuviesen cruces, rosarios, estatuas de santos o vestidos españoles, debían padecer una peste que la huaca les enviaría para castigarlos por haberse hecho cristianos...» (Duviols 1971: 123), manifestación que una vez más remite a los ideales del *Taky Onqoy*.

En todo ello, resulta sintomático que el virrey Toledo, una vez concluida su visita general al virreinato y al declararse a favor de la institución de los corregidores de indios, haya destinado justamente a la provincia de Vilcashuamán al primer hombre en recibir ese cargo de sus manos (Salas 1979: 161), más aun si por una orden suya la esperanza liberadora de Vilcabamba, reforzada por la fuerza espiritual de las huacas Titicaca y Pachacamac, se había derrumbado con la muerte de Túpac Amaru I.

En junio de 1572, el Inka fue apresado y decapitado por orden de Toledo en la plaza de armas del Cuzco (Del Busto 1984: 173-180). La multitud pudo ver cómo Túpac Amaru I, dos o tres días después de su permanencia en Sacsahuamán, donde se le quiso catequizar y se le bautizó, fue sacado en procesión de la fortaleza a lomo de una mula enjaezada de luto entre las lanzas que portaban 5000 indios cañaris, acérrimos enemigos de los inkas (Del Busto 1984: 173-180).

El Inka, antes de morir en el cadalso, invocó a Pachacamac, —como antes lo hicieron Challcuchima en la hoguera y los seguidores del marqués que, al grito de ¡Santiago, el Rey y Pachacamac!, enfrentaron a los almagristas en Chupas— para cientos de años después resurgir su nombre en boca de Vidaurre como alusión a la Patria Nueva (Riva Agüero 1995 [1955]: 130). El verdugo triunfante levantó la cabeza del regío señor y la mostró a la multitud para que no quedara duda del escarnio. Su cuerpo inerte se enterró al día siguiente en la capilla mayor de la catedral, mientras su cabeza quedó en exposición, colgada de la picota durante varios días. Día a día, la faz del Inka lejos de marchitarse se embellecía. Su rostro recobraba vida, enardeciendo el fervor esperanzador de los naturales frente a los signos sobrenaturales del episodio. El virrey, temeroso del poder del Inka que traspasaba la muerte misma, ordenó su entierro, pero los fieles no vieron la unión del cráneo con el cuerpo, iniciándose aquí, para José Antonio del Busto, el verdadero mito del Inkarrí (Del Busto 1984: 184).

En Huamanga, desde 1588 hasta la segunda década del siglo XVII, pese a todas las medidas de orden religioso y político tomadas, se seguían descubriendo rezagos del *Taky Onqoy*. El arzobispo de Lima se vio obligado a enviar a Hernando de Avendaño como visitador general, para que exterminase las secuelas de esa secta religiosa. En su visita ubicó 60 «maestros dogmatizadores», a quienes castigó enviándolos a la capital (Salas 1979: 161). De las regiones visitadas de Lima a Chuquisaca, Huamanga fue el lugar donde los visitadores encontraron un mayor número de idolatrías (Arriaga 1968 [1621]: tomo CCIX, 225).

La lucha persistió pese a las persecuciones y derrotas sufridas por los repartimientos de Vilcashuamán en cada uno de sus intentos por rescatar los elementos componentes de su cultura, pues tanto en éstas como en futuras confrontaciones sería la «imagen mesiánica» la que los llevaría a realizar esa guerra silenciosa contra los españoles, encomenderos, arrendatarios y demás funcionarios relacionados con la administración del obraje y otras empresas, gracias a lo cual su cultura pervivió (Salas 1979: 149).

Durante las últimas décadas del siglo XVI se dieron sucesos muy importantes al interior de los repartimientos que anteriormente habían proclamado su fidelidad al *Taky Onqoy* y que en ese

momento asistían al obraje de Chincheros, y que no vendrían a ser más que una secuela de ese movimiento reivindicatorio que aún pervivía en la provincia de Vilcashuamán. Por ello, hacia los últimos años de la década de los setenta del siglo XVI, los hanan chillques —que habían focalizado sus protestas en el obraje de Canaria— lograron su cierre valiéndose de las normas jurídicas del grupo dominante. Posteriormente, persiguieron el mismo objetivo en los obrajes de Cacamarca y de Chincheros, razón de la visita a este último de don Alonso de la Zerda y la Coruña en 1601, llegando finalmente al levantamiento armado, al no obtener ninguna reparación por las trabas que ponía la burocracia estatal —aliada a los dueños del obraje— al cumplimiento de la justicia. En estos episodios cabe resaltar la unidad que se presentó entre las diferentes etnias frente al grupo opresor, representado por los promotores de los obrajes.

8. Crisis de la economía encomendera como castigo de todas sus culpas

A fines del siglo XVI los obrajes, como todas las empresas productivas de los encomenderos, entraron en crisis. Las medidas tomadas por la Corona con el fin de quebrar el omnímodo poder regional de los encomenderos contribuyó mucho a ello. La Corona, que en la península ibérica había pasado por la experiencia de la reunificación y la consolidación de su poder monárquico frente a los señores feudales, quiso desde un inicio afirmar su poder en el Perú. El propósito de cercenar el poder regional de los encomenderos la llevó a dictar las Leyes Nuevas (1542), que suprimían la perpetuidad de las encomiendas y creaban el Virreinato del Perú. Posteriormente, con el envío del virrey Toledo (1570), continuó atacando los privilegios monopólicos de los encomenderos al interior de los cabildos. Toledo declaró concluyentemente que el cabildo de Huamanga ya no tendría jurisdicción para repartir un solo pedazo más de tierra y sometió al pago de composición toda concesión ilegal anterior (Salas 1999: tomo I, 49). También se buscó establecer la neutralidad de los cabildos cuando, en 1588, se dispuso que en la elección de los cargos de regidores participen al lado de los encomenderos los soldados y los domiciliados (Salas 1999: tomo I, 49), política en la que se ahondó y que terminó a fines de la centuria con la venta de los cargos del cabildo al mejor postor. Además, en el ámbito rural, a los encomenderos se les impuso la autoridad de los corregidores de indios (1576), a los que los primeros nunca quisieron aceptar (Salas 1999: tomo I, 48).

En materia económica se creó la mita (1570), con lo que se abolió el monopolio que ejercían los encomenderos sobre la mano de obra indígena y se privilegió la actividad minera, de la que la Corona obtenía el quinto real. Además, se dictaron a partir de 1577 varias cédulas restrictivas al desarrollo de la manufactura textil, se ordenaron visitas a los obrajes y se determinó la clausura de algunos de ellos. Finalmente, la despoblación indígena —que había sido provocada por los mismos encomenderos— les dio a éstos el puntillazo final en su carrera por alcanzar la riqueza sobre la base del tributo y del trabajo de los indígenas, pese a la persistencia de una coyuntura favorable en los polos de crecimiento minero (Salas 1986: 143).

Dentro de este marco general, la propia estructura que los encomenderos le dieron a sus familias y a sus legados, destinados mayoritariamente a la Iglesia y a satisfacer dotes matrimoniales, también frenó su desarrollo (Salas 1998: tomo I, 55).

La resistencia silenciosa continuó, pese a que desde Toledo se insistió en el adoctrinamiento y la construcción de capillas y celebración de festividades religiosas. En Huamanga persistía la idolatría y el culto tradicional, y había una marcada resistencia a aceptar la evangelización y a las autoridades virreinales. Estas circunstancias llevaron a que en esta zona se acentuase la prédica, la construcción de iglesias y se remarcase el culto como en ningún otro lugar. Actualmente, las muestras de este mensaje están en las 33 iglesias coloniales que tiene esta pequeña ciudad, en la tolerancia en práctica al lado de ritos cristianos de otros de carácter pagano y en el hecho de que en ninguna parte como en Huamanga se celebra y se rinde mayor culto a Cristo, en quien se mimetizó el «Dios de las

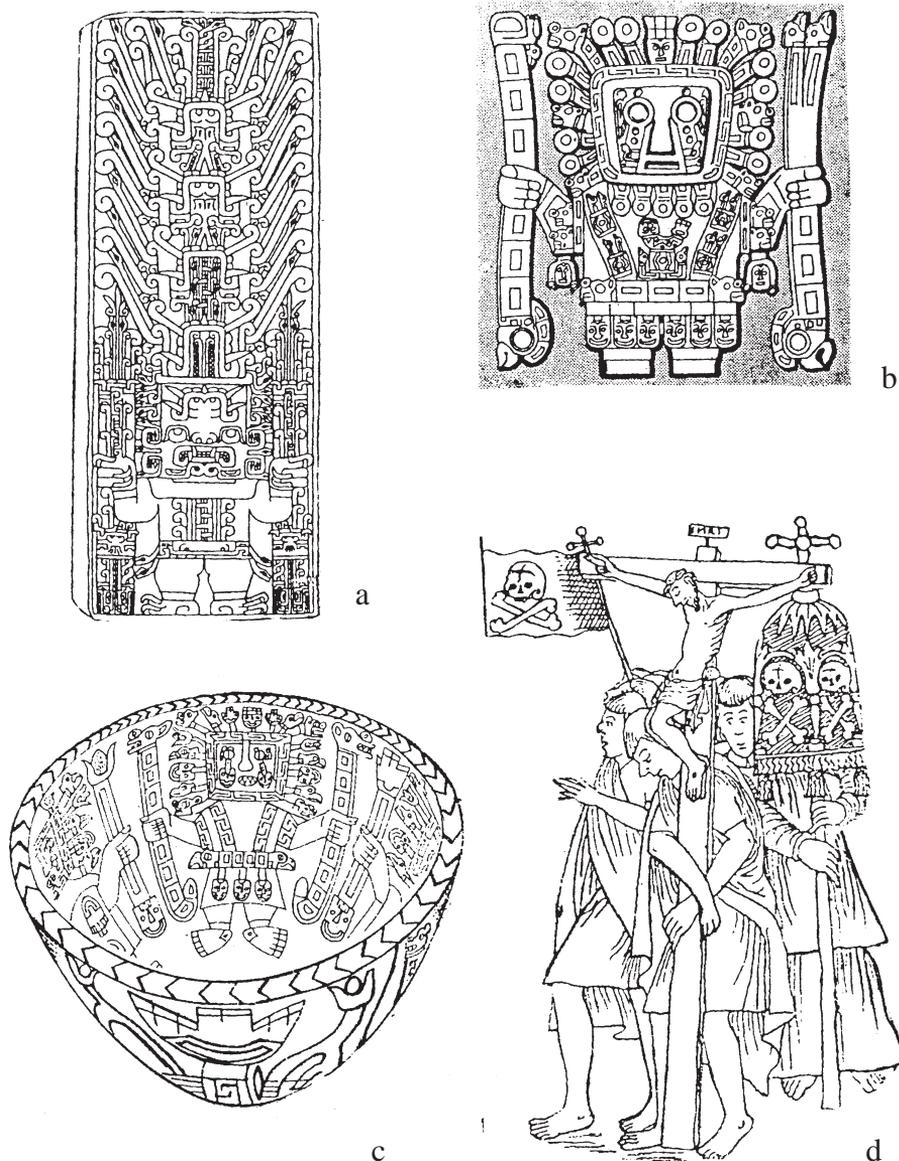


Fig. 3. Del «Dios de los báculos» a Cristo. a. Chavín; b. Tiwanaku; c. Wari; d. Cristo (de Salas 1998: tomo I, 563).

dos varas», el cual durante su larga existencia fue mutando de ropaje de acuerdo a la coyuntura política y social dentro de la cual se hacía presente (Salas 1998: cap. VIII) (Fig. 3).

En materia religiosa, la resistencia indígena y la despreocupación de los encomenderos y demás autoridades hicieron que los extirpadores de idolatrías continuasen declarando, ya entrado el siglo XVII, que era en Huamanga el lugar donde más idolatrías se encontraban. Los extirpadores de

idolatrías Francisco de Avila, el jesuita Pablo José de Arriaga en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú*, aparecida en 1621, y Pedro de Villagómez 28 años después, consideraban que la persistencia de las idolatrías en Huamanga se debía «a la falta de enseñanza y doctrina» (Villagómez 1919 [1649]: 64-65; Arriaga 1968 [1621]: 225), así como a que «...los curas entran a servir los beneficios poniendo la mira en su interés temporal, y no en el aprovechamiento espiritual suyo y de los indios» (Villagómez 1919 [1649]: 64-65). Como también, al «...mal ejemplo que en ellos les dan los curas tratantes» (Villagómez 1919 [1649]: 67), y a que muchos eran «...pusilánimes, que por serlo dejan de dar la Doctrina necesaria a los Yndios...» (Villagómez 1919 [1649]: 72). Paralelamente, los extirpadores se quejaban de que los religiosos permitiesen la inclusión en el culto divino de objetos y costumbres paganas, al no haber sido capaces de destruir sus huacas móviles e inmóviles o de imponerse a la resistencia de los ministros de la religión andina para que los naturales acepten la nueva religión, pese a que para los andinos la aceptación del dios de los cristianos no era excluyente de su propia religiosidad, caracterizada por su panteísmo politeísta: «...porque sienten dicen que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles fiestas y venir a la iglesia y oír misa y confesar y aun comulgar» (Arriaga 1968 [1621]: 224; Salas 1998: cap. VIII).

Sin embargo, para los sacerdotes andinos la verdadera razón de la persistencia del culto prehispánico estaba en que «...todo lo que los padres predicaban es verdad, y que el dios de los españoles es buen dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas y sus *mallquis* y sus fiestas y todas las demás cosas que les han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros» (Arriaga 1968 [1621]: 224; Salas 1998: cap. VIII). Su razonamiento obedecía «...al mal tratamiento que hacen muchos de los españoles a los indios, que son las causas de las idolatrías» (Villagómez 1919 [1649]: 77). Los vencedores quisieron imponer un dios que hablaba de amor, que exigía sacrificios, pero del que desde la aparición de la cruz en esos suelos nada habían recibido en reciprocidad.

Los extirpadores de idolatrías anotaron ese desfase existente entre la prédica de amor y la práctica cotidiana de explotación, odio y desprecio a los indígenas. Los kurakas también lo percibieron y llegaron a juzgar que los españoles no eran buenos cristianos, sentencia que queda claramente reflejada en las palabras de agradecimiento de estas autoridades nativas ligadas al obraje de Chincheros a su visitador en 1601 por «...averlo sacado (el obraje) por vernos en libertad y no estar en una esclanomía como averno tan dura y mal y tan fuera de xpistianos...» (Salas 1976 [1601]: fol. 367v).

1. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de la Nación (AGN). Lima

1602 Real Audiencia

Biblioteca Nacional del Perú (BN). Lima

1568- Libro de Cabildo de Huamanga, Sala de Investigaciones, doc. BN A603, Huamanga.
1570

2. REFERENCIAS

Arriaga, J. de

1968 *Extirpación de la idolatría del Perú* (edición de F. Estevez Barba), Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles CCIX, 191-277, Atlas, Madrid.

Bandera, D. de la

1965 [1557] Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. I, 155-165, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.

1968 [1557] *Relación*, tomo II, Biblioteca Peruana, Primera serie, tomo II, Lima.

Bertonio, L.

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua ayмара*, edición facsimilar, CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba.

Bonavía, D.

1992 *Perú, hombre e historia. Vol. I, De los orígenes al siglo XV*, Edubanco, Lima.

Busto, J. A. del

1984 *La pacificación del Perú*, Studium, Lima.

Carvajal, P.

1881 [1586] Descripción fecha de la provincia de Vilcashuamán por el ilustre señor don Pedro de Carvajal, co-regidor y justicia mayor della, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. I, 203-219, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.

Cieza de León, P. de

1968 [1551] *El señorío de los Incas. Segunda parte de la crónica del Perú*, Biblioteca Peruana, primera serie, tomo III, 9-195, Editores Técnicos Asociados, Lima.

Duviols, P.

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima/Paris.

Gonzalez Carré, E.

1981 *La ciudad inca de Vilcashuamán*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Lumbreras, L. G.

1983 *Los orígenes de la civilización en el Perú*, Milla Batres, Lima.

Millones, L.

1971 Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del *Taki Onqoy*, *Sondeos 7-9*, México.

Millones, L. (ed.)

1990 *El retorno de las huacas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Molina, C. de (El Cuzqueño)

1968 [1553] *Conquista y población del Perú o destrucción del Perú, 1553*, Biblioteca Peruana, primera serie, tomo III, 297-372, Editores Técnicos Asociados, Lima.

Montesinos, F. de

1906 [1642] *Anales del Perú* (publicación de V. Maúrtua), Instituto Histórico del Perú, Madrid.

Oré, L. G. de

1992 [1598] *Símbolo católico indiano* (edición de D. N. Cook), Australis, Lima.

Pease G.-Y., F.

1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Pizarro, P.

1968 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Biblioteca Peruana, primera serie, tomo I, 439-586, Lima.

Riva-Agüero, J. de la

1995 *Paisajes peruanos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
[1955]

Rivera, P. de y A. Chávez

1881 Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. I, 181-204, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.
[1586]

Rivera, R.

1966 *Libro del cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Guamanga, 1539-1547*, Casa de la Cultura, Lima.
[1539-1547]

Salas, M.

1976 El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas, siglo XVI, tesis de bachillerato inédita, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1979 *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán, siglo XVI*, Sesator, Lima.

1986 Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil, en: H. Bonilla (ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú*, 139-165, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*, tomos I, II y anexos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1999 Los mineros coloniales, en: J. A. del Busto (dir.), *Historia de la minería en el Perú*, 209-235, Compañía Minera Milpo, Lima.

Toledo, F. de

1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (introducción y edición de N. D. Cook), Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
[1570]

Torres Saldamando, E.

1967 *Apuntes históricos sobre la encomienda en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Urrutia, J.

1985 *Huamanga: región e historia, 1536-1770*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Valcárcel, D.

1946 *Rebeliones indígenas*, PTCM, Lima.

Vázquez de Espinoza, A.

1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (edición de C. U. Clark), Smithsonian Institution
[1629] Miscellaneous Collections 102, Washington, D.C.

Velapatiño, J.

1999 *Ayacucho histórico*, Ayacucho Monumental, Ayacucho.

Villagómez, P.

1919 *Exhortaciones e instrucción de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima, por el doctor Pedro de Villagómez, arzobispo de Lima* (anotaciones y concordancia de H. Urteaga; noticias bibliográficas de C. A. Romero), Colecciones de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Sanmartí, Lima.
[1649]

Vivanco, C.

1947 *Ayacucho*, Contur, Lima.

Wachtel, N.

1973 *Sociedad e ideología*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.