

La producción y desestabilización del dominio colonial en el proceso reduccional en el Valle del Colca, Perú

Steven A. Wernke

El estudio de las reducciones toledanas nos desafía cada vez más a mantener una visión evidentemente contradictoria de la producción de la sociedad y el poder colonial: de procesos y técnicas de dominio sin la consolidación de dominación estable y aún más, de la desestabilización del poder por los mismos medios concebidos para estabilizarlo. En este sentido, hemos llegado a un momento clave en la comprensión de la transformación de la sociedad colonial andina a través del estudio de las reducciones. En términos generales se puede decir, desde el punto de vista emergente (como será evidente en las contribuciones de este volumen), que anteriormente se dio un exceso de crédito a los reclamados fines de las reformas toledanas, y muy poco crédito a sus medios y métodos en la producción del dominio colonial. Es decir, se habían aceptado en su mayoría como hechos las metas de la reducción tales como fueron declaradas por Toledo: la destrucción de prácticas indígenas y su reemplazo con *civitas* (una asociación cívica de humanos) y cristianismo. La reducción fue vista como un proyecto categóricamente incongruente con lo andino¹, y por extensión, las opciones disponibles a las comunidades andinas fueron concebidas como conformidad o resistencia². Los estudios recientes, en base a datos documentales y/o arqueológicos, presentan diversas evidencias de las dimensiones etnográficas del programa³ y de las sutiles

¹ En particular, de la «desestructuración» de relaciones de complementariedad ecológica y las formaciones sociales asociadas. Ver Gutiérrez (1993); Málaga Medina (1974); Murra (1972); Saignes (1991); Spalding (1984); Stern (1982); Wachtel (1977).

² Para una discusión extendida, ver Saito (2012).

³ No solamente imposiciones; ver Cummins (2002); Durston (1999); Mumford (2012); Zuloaga Rada (2012).

negociaciones entre las comunidades locales y los órganos del Estado y la Iglesia en el proceso reduccional⁴. Más que el truncamiento violento de tradiciones y prácticas indígenas, se está abriendo un nuevo panorama relacionado con el surgimiento de comunidades y paisajes híbridos.

Si bien a consecuencia de estas investigaciones el tono de la discusión ha oscilado hacia una visión de acomodación y transformación mutua, se corre cierto riesgo de perder de vista los impactos irreduciblemente tangibles en las comunidades y paisajes locales, tanto por la misma construcción de las reducciones como por los nuevos ritmos y hábitos de convivencia, trabajo, y ritual generados. Este sería el riesgo de mantener la premisa de que la producción y la desestabilización del dominio son procesos mutuamente exclusivos, o que solo pueden ser relacionados en un juego de suma cero. La premisa central del presente trabajo sostiene que se puede realizar un seguimiento de la producción *simultánea* de dominio y desestabilización de la dominación a través de los aspectos tangibles de la vida cotidiana.

Esta premisa se basa en un acercamiento al poder como una relación continuamente producida y reproducida en las relaciones de la práctica cotidiana. Los arquitectos de la reducción, por lo menos en parte, también entendían el poder de esta forma. Los inmensos esfuerzos dedicados a la reconstrucción de la sociedad andina al ras de la tierra a través de la reducción, se basaron en parte en tal entendimiento. La gran preocupación de *construir* (en el sentido literal) el orden colonial según estos nuevos espacios arquitectónicos fue producto de una teoría determinista del medio ambiente construido: la construcción de espacios urbanos «ordenados» (por criterios obviamente etnocéntricos) *generaría civitas*, y por extensión, *policía*, en el orden social colonial⁵. Adicionalmente también se basaron en la necesidad del Estado de simplificar y homogenizar los contextos locales para hacerlos legibles, inteligibles y manejables desde el punto de vista administrativo⁶.

Ambos impulsos llevaron a problemas correlativos (tanto para los colonizadores como para sus sujetos). Por un lado, la relación entre la subjetividad y los medios arquitectónicos no es sencillamente determinística: si bien el ambiente construido puede inculcar propensión a la interacción y a ciertas disposiciones de sociabilidad, también es un producto continuamente reinterpretado y reconstruido; su relación

⁴ Quilter (2011); Van Buren (1993); VanValkenburgh (2012); Wernke (2003; 2007b; 2010; 2013).

⁵ Cummins (2002); Gose (2003; 2008); Kagan y Marías (2000). En el contexto yucateco, ver Hanks (2010).

⁶ Foucault (1977); Scott (1998).

con la práctica es recursiva⁷. Por otro lado, y de acuerdo a esta relación recursiva, los proyectos homogeneizadores del Estado solo pueden ser llevados a cabo, como observa Anna Tsing, por «la materialidad pegajosa de los encuentros prácticos»⁸. Es decir, las reducciones, como cualquier asentamiento, se encuentran incrustados en paisajes densamente cargados de prácticas y creencias asociativas⁹. Por eso, mientras que el proyecto de reducción pretendía (a nivel discursivo) producir nuevas comunidades y paisajes, en la práctica, su emplazamiento y sus significados se enredaban en esquemas y recursos heredados de sus contrapartes indígenas. Para las comunidades locales, hacer inteligibles los propósitos de la reducción requería de alguna traducción o resonancia con estas redes de citación asociativas. Desde el punto de vista del colonizador, la inteligibilidad y la legibilidad de la reducción surgía del costo de la transposición de formas y prácticas heterodoxas («defectivas») ¹⁰. De manera contraria, una bruta imposición de ideales y prácticas foráneas (a menos que fuera una posibilidad práctica) amenazaría la viabilidad de los arreglos sociales que sostenía la sociedad indígena. Desde el punto de vista de la comunidad local, la inteligibilidad surgía del costo de acoplar sus prácticas y creencias a un sistema político predicado a partir de una distinción absoluta entre «indio» y «español» (y sus derechos correspondientes), un sistema económico extractivo (fundamentalmente parasitario), y un sistema religioso exclusivista. Siguiendo

⁷ Gieryn (2002). Aunque Gieryn basa su discusión en la teoría de práctica, aclara la distinción y tensión de medios arquitectónicos en la formación de la teoría. Por un lado, las observaciones de Bourdieu (1979) sobre la casa kabyle (escritas temprano en su carrera) se acercan a la casa como una materialización u objectificación de la historia: como el registro precipitado de sistemas de clasificación, oposiciones, y jerarquía (no todos conscientes para el actor). Para Bourdieu, las edificaciones son fuerzas externas que estructuran las prácticas sociales sin involucrar a agentes concedores. Por su parte, Giddens (por ejemplo, 1984) privilegia la agencia humana en hacer (construir, remodelar, etcétera) edificios (y el ambiente construido en general), y su significado es el que cuenta en su poder de estructurar la práctica. Gieryn propone una síntesis de las dos perspectivas, enfatizando la «realidad doble» de las estructuras como estructuras que estructuran la agencia pero siempre sujetas a reestructuración por agentes. Aquí se comparte este punto de partida, aunque no se puede avanzar mucho sobre las herramientas conceptuales para especificar cómo acercarse a esta doble realidad. Basta decir que se comparte también la perspectiva de Gieryn sobre edificaciones como artefactos tecnológicos («maquinas habitables»). Nuestras investigaciones se dirigen a captar la complejidad del medio construido de una reducción a través de una prospección arquitectónica intensiva. Esta perspectiva de lo arquitectónico comparte mucho con la teoría geográfica reciente sobre paisaje; ver Pred (1984); Soja (1989).

⁸ Tsing (2005: 1).

⁹ Pauketat y Emerson (2008), donde desarrollan conceptos de paisajes, y prácticas sociales como «citaciones repetitivas» de precedentes culturales dentro de campos sociales más amplios. Estas ideas se elaboran en base al concepto de «red citacional», el cual se puede trazar en arqueología a Joyce (2004) y últimamente en el campo de teoría de género por Butler (1993).

¹⁰ Wernke (2007a; 2013: 4-10) sobre este dilema de «analogía o erradicación».

estas implicancias, este dilema nos proporciona una pista de los modos concretos como la reducción podía producir a la vez la internalización y la perturbación del dominio colonial. Para ambas partes, la colonización de prácticas habría abierto nuevas ambigüedades y posibilidades de contestación. Disposiciones, categorías, y jerarquías antes dadas por presupuestas podían ser nuevamente abiertas a la reflexión por el trabajo cultural de contraste y comparación de prácticas y creencias en los encuentros coloniales tempranos. De esta manera formas y prácticas sociales antes hegemónicas y no sujetas a monitoreo (por ejemplo, la constitución y actividades de la unidad doméstica, la construcción de roles de género, bases fundamentales de legitimidad política) podían ser abiertas a la reflexión crítica¹¹.

Ahora bien, reiteramos que no se ha dado suficiente crédito a los medios y modos de las reformas toledanas para producir el dominio colonial. Como bien resalta Mumford¹², los arquitectos de la reducción llegaron a conocer las instituciones andinas análogas que se podía aprovechar para «lubricar» las «fricciones»¹³ de la implementación de las reducciones, tanto como llegaron a reconocer algunos de sus riesgos (aunque claramente no todos) en la producción de heterodoxia. Pero el trabajo de recalcar las consecuencias no esperadas apenas ha empezado. ¿Cómo nos aproximamos a estas consecuencias y los referidos «impactos irreduciblemente tangibles»? Investigaciones sobre el proceso de fundación de reducciones han mostrado negociaciones locales efectuadas en las comunidades indígenas y sus implicancias, su viabilidad y organización demográfica, política y económica¹⁴. Sin embargo, la investigación detallada del emplazamiento, construcción, y ocupación de reducciones específicas —las dimensiones más nítidas de los aspectos tangibles de la vida social en una reducción— aún está en sus primeras etapas. Es en parte por estas consideraciones y este vacío de conocimiento que se ha diseñado un proyecto interdisciplinario enfocado en una reducción bien conservada y documentada en el Valle del Colca: la reducción original de Santa Cruz de Tute, ubicada en la puna de la sierra suroccidental del Perú (provincia de Caylloma, departamento de Arequipa). En este capítulo, primero se resume la trayectoria histórica hacia la reducción toledana para luego contextualizar un análisis arqueológico y etnohistórico más nítido del proceso reduccional. De esta manera se espera abrir una exploración a microescala de la coproducción del dominio y la desestabilización del poder en las reducciones.

¹¹ Por ejemplo, Comaroff (1985).

¹² Mumford (2012).

¹³ Sensus Tsing (2005).

¹⁴ Mumford (2012); Quilter (2011); VanValkenburgh (2012); Wernke (2003; 2007b; 2013); Zuloaga Rada (2012).

Procesos y eventos centrípetos anteriores a la reducción toledana

Aunque la escala y brusquedad de la reducción fueron de carácter único, es importante contextualizar el proceso dentro de una más larga trayectoria de concentración demográfica que se origina en la época incaica, que se intensificó con eventos de congregación de población en doctrinas franciscanas durante la primera evangelización del Valle del Colca. Estas experiencias previas habrían sido una parte viva de la memoria colectiva de las comunidades durante la época de la reducción general, habiendo formado así un esquema de referencia y acción.

Las evidencias documentales y arqueológicas en conjunto no permiten una caracterización simple de la administración incaica como «directa» o «indirecta» en el valle¹⁵. En general, las fuentes documentales parecen reflejar una situación de dominio imperial centralizado a través de la reorganización de las comunidades locales en una elegante jerarquía administrativa. Como se ha descrito en otras publicaciones, los patrones onomásticos de los ayllus de la provincia de los Collaguas registran huellas del sistema administrativo incaico y una estructura político-administrativa ideal en base a categorías bipartitas, tripartitas y decimales¹⁶. Los contornos generales de la estructura ideal y sus excepciones permiten inferir los procesos de articulación política activos en vísperas de la invasión española. La relación de Juan de Ulloa Mogollón, escrita en base a la encuesta de las «Relaciones geográficas de Indias»¹⁷, describe la estructura ideal de la organización política de la provincia. Primero, Ulloa describe los distintos orígenes míticos, territorios, idiomas, vestidos, y enfoques económicos de los dos grupos étnicos de la provincia: los aymarahablante collaguas de la parte alta del valle, y los quechuahablante cabanas de la parte baja del valle (Figura 1). Segundo, como es ubicuo en los Andes, Yanquecollaguas, Laricollaguas, y Cabanaconde fueron divididos internamente en dos mitades (llamadas parcialidades en la administración virreinal) de mayor y menor rango político: Hanansaya y Urinsaya, respectivamente. Tercero, explica que cada parcialidad fue subdividida en tres ayllus de rangos políticos distintos: Collana, Pahana, Cayao (en orden descendente de rango). El lector observará el paralelismo directo entre estas denominaciones y el cálculo de prestigio y rango político de las *panacas* (ayllus reales) de Cuzco. Como se verá abajo, la jerarquía

¹⁵ Wernke (2006b; 2009).

¹⁶ Por ejemplo, Cock Carrasco (1976-1977); Robinson (2006a); Rostworowski de Diez Canseco (1983); Treacy (1994); Wernke (2003; 2006a; 2006b; 2007b); Zuidema (1964).

¹⁷ Ulloa Mogollón (1965[1586]).

tripartita ideal de los ayllus en la provincia también es nítidamente congruente con el sistema de ceques de Cuzco¹⁸.

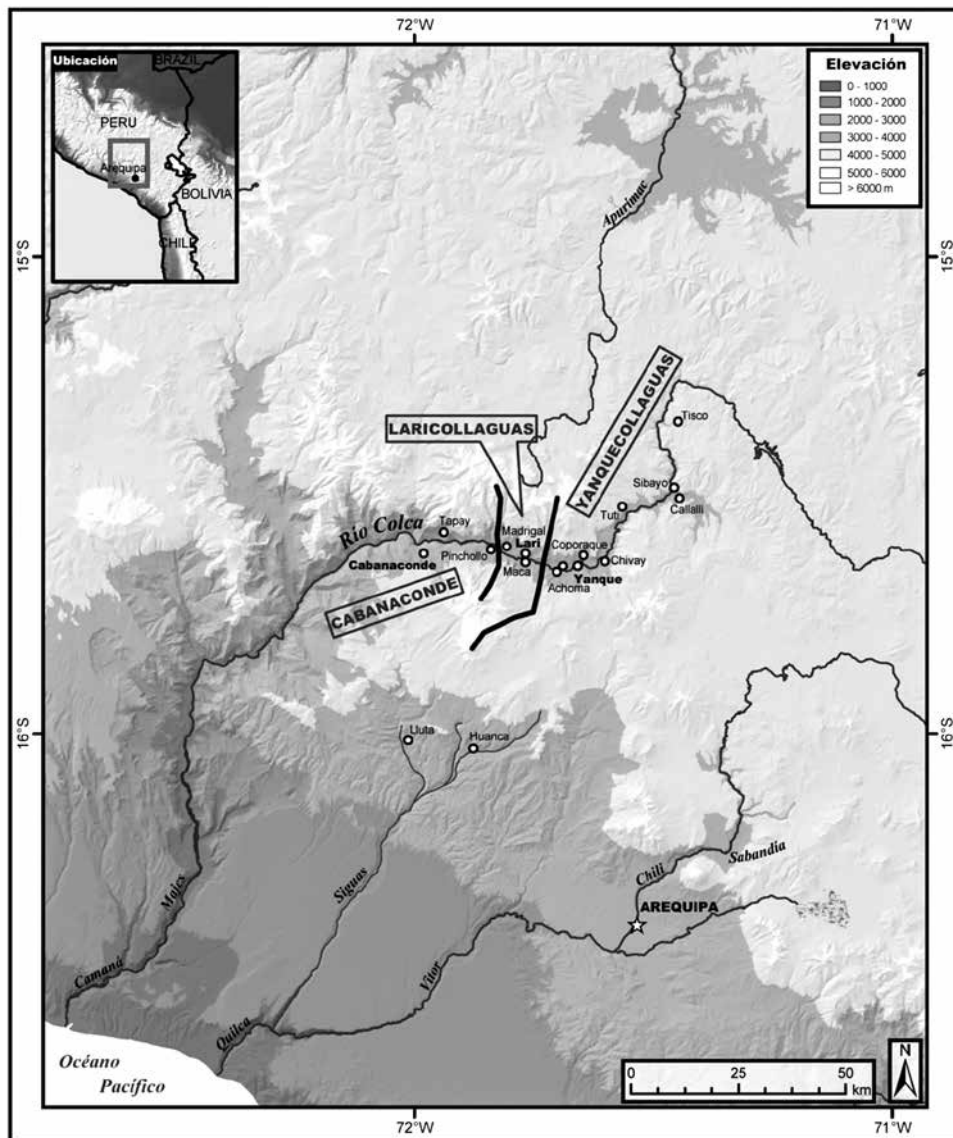


Figura 1. Mapa de ubicación del Valle del Colca, mostrando las reducciones y los tres repartimientos de la provincia de los Collaguas.

¹⁸ Zuidema (1964; 1977).

Dentro de esta estructura ideal que se puede inferir de la relación, los tres ayllus Collana, Pahana, Cayao mencionados por Ulloa fueron compuestos por un total ideal de 300 casas tributarias, y subdivididos en tres ayllus menores de cien tributarios. Estos «ayllus de cien» fueron clasificados por la misma lógica tripartita (Cuadro 1). Esta jerarquía tripartita ideal también reproduce la organización del sistema de ceques de Cuzco¹⁹.

I. Yanquecollaguas		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
1. Collana	1.1. Collana	Estructura se repite
	1.2. Collana Taypi Pataca	
	1.3. Collana Cayao Pataca	
2. Pahana (Payan, Taypi)	2.1. Pahana Collana Pataca	
	2.2. Pahana Taypi Pataca	
	2.3. Pahana Cayao Pataca	
3. Cayao	3.1. Cayao Collana Pataca	
	3.2. Cayao Taypi Pataca	
	3.3. Cayao Pataca	
II. Laricollaguas		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
Estructura se repite		Estructura se repite
III. Cabanaconde		
A. Hanansaya		B. Urinsaya
Estructura se repite		Estructura se repite

Cuadro 1. Esquemática de la organización ideal de los ayllus de la provincia de los Collaguas.

La tarea administrativa del Estado incaico parece haberse enfocado en alinear y cuadrar los intereses de la élite local con este esquema ideal, y representarlo como un hecho ya cristalizado y estable. Como se argumenta aquí, el surgimiento de un nuevo orden improvisado del Virreinato dependía en buena parte de la continuación de esta política para fines de administración indirecta, contribuyendo así a la cristalización de tal estructura. Este proceso de cristalización se realizó precisamente en actas como las visitas y la reducción. Pero el proceso de articular este esquema imperial y sus contrapartes locales fue truncado con la invasión

¹⁹ Zuidema (1964).

española, como es evidente en las «desviaciones» del ideal tripartito/decimal en las visitas. Los ayllus de Hanansaya en los tres repartimientos tienden a variar más del ideal imperial, y los nombres de sus ayllus sugieren que fueron compuestos por ayllus autóctonos. Es probable que se trate de dos políticas imperiales distintas entre las dos sayas: de un lado, la promoción y administración indirecta a través de la élite local de Hanansaya, y del otro lado, la introducción y/o reorganización de ayllus más dependientes del Estado en Urinsaya. Es posible que la estrategia de largo plazo haya sido la transformación de ambas mitades hacia la estructura ideal, pues la presencia de la nomenclatura tripartita y decimal agregada a algunos de los ayllus de Hanansaya sugiere que el proceso quedó incompleto.

Una serie de índices arqueológicos en el Valle del Colca apunta a la expansión e intensificación del asentamiento, así como a una mayor centralización política y jerarquización durante el Horizonte Tardío (1438-1532 EC). En general, el sistema de asentamiento en las tres zonas del valle llegó a su máxima extensión espacial y escala demográfica durante la ocupación incaica. Desarrollos paralelos en Yanquecollaguas, Laricollaguas y Cabanaconde señalan una estrategia imperial global para la región. En lugar de un solo centro regional, la administración imperial fue aparentemente coordinada entre Yanquecollaguas, Laricollaguas y Cabanaconde, ya que cada uno contaba con un centro administrativo. Al mismo tiempo, se coordinaba la administración con las comunidades locales a través de complejos ceremoniales en los principales asentamientos locales, formando una serie de centros secundarios. De esta manera, el aparato del Estado habría alcanzado incluso el nivel subprovincial, mientras que también amplificó y estabilizó las jerarquías latentes dentro de las comunidades autóctonas²⁰.

La provincia de los Collaguas fue identificada rápidamente por los Pizarros como un centro demográfico, económico, y político clave en los Andes surcentrales²¹. Con una población estimada de 62 000 a 71 000 personas durante la época prehispánica terminal²², las encomiendas de la provincia fueron consideradas entre las más ricas y deseables del Perú. La encomienda más grande de la provincia (Yanquecollaguas) fue encomendada por Francisco Pizarro a Gonzalo Pizarro en 1540²³. Pocos años después (alrededor de 1545²⁴), quizás por invitación de

²⁰ Wernke (2006b; 2009; 2013).

²¹ Málaga Medina (1977); Pease (1977).

²² Cook (1982: 84-88).

²³ Para discusión detallada sobre las encomiendas de los Collaguas y Cabanas, ver Cook y Cook (2007); Málaga Medina (1977); Wernke (2013).

²⁴ No se han identificado documentos eclesiásticos de este periodo inicial de evangelización, pero un memorial de las actividades de este primer grupo de frailes del año 1585 proporciona la fecha

los encomenderos, un grupo pequeño de frailes franciscanos llegaron al Valle del Colca. El grupo estaba encabezado por fray Juan de Monzón²⁵. Monzón sería recordado por su gran celo misionero, y se le atribuyó haber construido una serie de capillas en los principales asentamientos del valle. Prácticamente nada más se menciona en el corpus documental sobre estas primeras doctrinas, aparte de algunos de sus nombres.

Pero en previas investigaciones arqueológicas, se ha identificado la ubicación de cinco de estas doctrinas: cuatro en la parte central del valle (Uyu Uyu, San Antonio, Yanque, y Coporaque), y una en la parte alta (Malata)²⁶. Aún con esta muestra incompleta, es evidente en el patrón de asentamiento que los frailes enfocaron sus actividades en los nodos de administración incaica. Las relaciones espaciales entre los complejos evangélicos y los espacios rituales prehispánicos en estos sitios concuerdan con una sutil negociación del dilema de analogía y erradicación²⁷. Dos de las capillas tempranas identificadas en la parte central del valle (en Yanque y Coporaque) fueron incorporadas en las reducciones posteriores y no se conserva su contexto arquitectónico original. Pero en los otros tres casos se observan relaciones espaciales entre las capillas y los espacios rituales principales de la ocupación incaica, específicamente kallankas y sus plazas asociadas.

Kallankas y plazas asociadas son ubicuas e importantes en los diseños de sitios incaicos. La kallanka es una forma arquitectónica distinta. Se trata de una estructura de un solo cuarto, de forma rectangular alargada, con múltiples vanos de acceso trapezoidales y hastiales de dos aguas. Junto con sus plazas adyacentes, cumplían múltiples funciones, pero una de las principales fue la escenificación de procesiones y rituales comensales en los cuales el Estado promulgó una ideología de magnanimidad frente a las poblaciones sujetas²⁸. Este diálogo de reciprocidad basado en la metáfora de «alimentación» constituyó un idioma

aproximada de 1545 como el año de su arribo al valle: «Los frailes de Nuestro padre San Francisco a quarenta años que entraron en la provincia de los Collaguas y bautizaron todos los indios que ahora viven y también los que se an muerto cristianos. Y edificaron en todos los pueblos iglesias y conventos y con su synodo y limosnas ayudaron a hazer muchos de los ornamentos que ay en las sacristías [...]». Ver Parecer acerca de las doctrinas de los Collaguas, 1585, Archivo de San Francisco de Lima (en adelante ASFL), f. 477r. Ver también la discusión de los primeros franciscanos entre los collaguas en Tibesar (1953); Cook (2002).

²⁵ Específicamente, al territorio de los collaguas (las encomiendas de Yanquecollaguas y Laricollaguas); Cabanaconde fue ministrado por clérigos seculares.

²⁶ Wernke (2007a; 2011; 2012a; 2013: 158-213).

²⁷ Wernke (2007a; 2011; 2012a; 2012b).

²⁸ Coben (2006); Dillehay (2003); Morris y Thompson (1985).

primario de las relaciones entre el Estado y los sujetos²⁹. Como será evidente, tales espacios rituales incaicos y los espacios de adoctrinamiento cristiano se vieron íntimamente entrelazados en la trayectoria histórica hacia la reducción toledana. Esta reutilización parece constituir una de las vías primarias de la simultánea producción y la desestabilización del dominio colonial. En la zona central de Yanquecollaguas (los terrenos de Yanque y Coporaque) los sitios de Uyu Uyu y San Antonio fueron dos de los asentamientos más grandes durante la época de autonomía del Intermedio Tardío (1000-1450 EC) (Figura 2). Ambos sitios se convirtieron en centros administrativos secundarios durante la época incaica. En ambos casos también se nota una clara tendencia a construir capillas cerca de los antiguos espacios focales de actividades rituales.

En Uyu Uyu, la capilla se encuentra en la plaza central del sitio, frente a la kallanka (una estructura grande de dimensiones 29 x 7 metros), que domina la totalidad del lado oeste de la plaza. Uyu Uyu (también conocido como Yanque Viejo por los pobladores de Yanque), un sitio de 4,3 hectáreas, se sitúa encima de una meseta (a una altura de 3527 metros) rodeada por andenes hoy en día conocidos por su producción maicera. Este sitio es de especial interés porque la población de la mitad Urinsaya de Yanque lo reconoce como su pueblo ancestral. Uyu Uyu y su capilla figuran prominentemente en la historia oral local. Esa historia parece registrar la experiencia del desplazamiento efectuado por la reducción a Yanque³⁰. La ubicación y orientación de la capilla dentro de Uyu Uyu señala cómo los frailes deliberadamente asociaban su espacio de conversión con el antiguo espacio de integración estatal incaico. La capilla está situada en el lado oriental de la plaza central de la aldea, directamente frente a la kallanka.

²⁹ Bray (2003); Ramírez (2005); Silverblatt (1988).

³⁰ En particular, la historia del «Señor de Exaltación» relata cómo la gente de Uyu Uyu llevaba un crucifijo del antiguo pueblo al otro margen del río, a la iglesia de la reducción. Pero la cruz «escapó» por la noche para volver a su casa en Uyu Uyu. Los aldeanos regresaron dos veces más el crucifijo a la nueva iglesia (por última vez, a látigo), pero la tercera noche se escapó de nuevo, esta vez huyendo a las tierras de Cuzco. Después de este éxodo de la cruz, las fuentes de agua se secaron, y los cultivos y pastos se marchitaron, dejando el valle en su estado semiárido actual. No se pretende presentar una exégesis completa del simbolismo sincrético aquí (por ejemplo, la fusión de Cristo con el Inka o Inkarrí, ver Pease (1977: 152-156)), pero el punto principal es que el relato retrata a Uyu Uyu como el hogar de un ícono cristiano importante que se trasladó al nuevo templo de la reducción de Yanque. El tema agonístico del retorno de esta figura híbrida a su origen parece en sí una alegoría bastante evidente y emotiva de las angustias experimentadas por el proceso reduccional. Ver Benavides (1994: 327-329); Pease (1978); Valderrama y Escalante (1997); Wernke (2003).

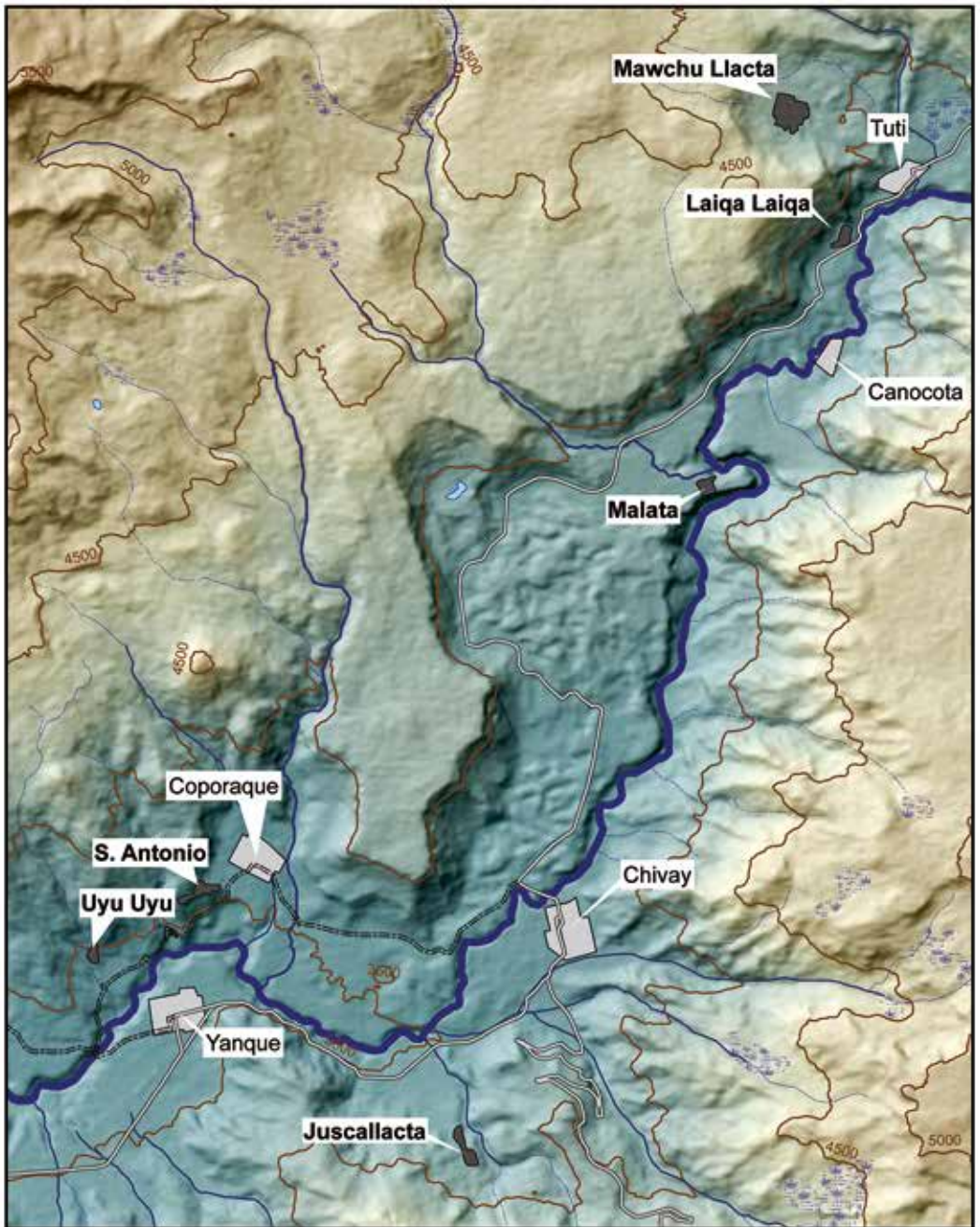


Figura 2. Mapa de ubicación de los sitios mencionados en el artículo.

En el sitio de San Antonio, ubicado a dos kilómetros al noreste de Uyu Uyu, se encuentra una capilla encima de una colina adyacente a una kallanka y a su plaza frontal. Un pasaje de la *Memoria de la santa iglesia de Arequipa* por Echeverría y Morales proporciona una identificación independiente de este sitio como doctrina. También se especifica que los frailes congregaron pobladores de varios ayllus a este nuevo centro de evangelización. Este pasaje también explica que el nombre prehispánico de San Antonio fue «Cupi», un detalle importante para la reconstrucción del proceso reduccional hacia Coporaque³¹.

La capilla de San Antonio fue sin duda prominente en el paisaje local: es visible desde muy arriba y desde abajo en el valle. Esta colina seguramente habría tenido un significado sagrado en tiempos prehispánicos. Los pobladores actuales de Coporaque siguen venerándola, junto a los cerros circundantes, como *apus*. Como en el caso de Uyu Uyu, la capilla se encuentra en estrecha asociación con una kallanka y su plaza frontal, que ocupa una montura frente al sector residencial de la élite situada en las laderas hacia el oeste. La capilla de San Antonio es de similares dimensiones al ejemplo en Uyu Uyu.

Más que la visión de la erradicación y la conversión representada en los memoriales eclesiásticos, la evidencia arqueológica de Uyu Uyu y San Antonio sugiere un arreglo improvisado que se basaba en analogías espaciales que vinculaban los espacios ceremoniales incaicos y sus «redes de citación asociativas» para palanquear (o, en los términos de Tsing, «lubricar») la construcción de nuevas formas de práctica católico-andinas. Desde el punto de vista de los frailes la proximidad y reciclaje de los espacios rituales incaicos en las doctrinas habría acomodado la transposición de estas prácticas. Para las comunidades locales, tales asociaciones hacían posible la integración del catolicismo dentro de un marco de referencia comprensible. Pero si bien se llegó a cierta legibilidad mutua durante estos primeros encuentros, también fue cada vez más evidente que los dos partidos al encuentro no compartían los mismos principios. Como otros investigadores han explorado en detalle en otras localidades³², las comunidades locales, a pesar de su aparente postura abierta hacia la deidad cristiana y su religión asociada, no compartían la idea fundamental de

³¹ «Los Religiosos [franciscanos] comenzaron sus tareas por Coporaque, en donde de varios ayllus o Parcialidades esparcidas, como la de Cupi, Collana-pataca, Yumasca, Kayaupataca, lograron juntarlos a una sola ranchería. Formaron una Capilla en Cupi, dedicada a San Antonio, y después de años levantaron un Templo formal en Coporaque consagrado a Santiago Apostol». Ver Echeverría y Morales (1952[1804]: 80). Este sitio debe ser la misma llamada «Calocacupi» en la lista de pueblos reducidos a Coporaque. Ver Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, Archivo Parroquial de Yanque (en adelante APY), f. 480v.

³² Estenssoro Fuchs (2001; 2003); Gose (2003; 2008); MacCormack (1985; 1991).

la exclusividad de la fe católica. La «conversión» al catolicismo *no desplazó* los conceptos y prácticas cosmológicas autóctonas, sino que *se incorporaron* elementos del catolicismo a estos conceptos y prácticas. Pero irónicamente, los esfuerzos para hacer inteligibles las prácticas de la fe durante estos primeros encuentros —y los logros de las comunidades locales para incorporarlas— en última instancia contribuyeron a las políticas reaccionarias y de erradicación que vendrían en los siguientes años. La necesidad y el pragmatismo no se justificaban frente a la creciente heterodoxia.

Durante la década de 1560, las instituciones de la Iglesia en el Perú se expandieron y formalizaron, y las políticas de la Iglesia se impulsaron hacia mayor uniformidad doctrinal³³. Por un lado, este impulso hacia la ortodoxia estaba en consonancia con los decretos emitidos desde Roma al momento de la Contrarreforma, y por otro lado, los informes de las provincias se volvían cada vez más alarmantes, llegando a un tono febril en la sierra central-sur, cuna del culto milenario Taki Onqoy («enfermedad del baile»).

El Segundo Concilio Limense se enfocó en establecer un marco institucional y uniformidad doctrinal. En parte a consecuencia de estos esfuerzos, la misión franciscana en el Valle del Colca se expandió y formalizó durante la década de 1560. Se fundaron formalmente conventos en los pueblos de Yanque y Callalli, estableciendo un sistema de doctrinas primarias y secundarias³⁴. Es probable que la congregación de población en las doctrinas se intensificara también con este nuevo impulso doctrinario. Como se explorará abajo, se registran huellas de estos procesos en el ambiente construido de la doctrina de Malata.

Transformaciones espaciales en la doctrina de Malata

El sitio de Malata se ubica en la sección alta del valle, en la zona *sumi* donde se practica hasta la actualidad una economía mixta agropastoril. La aldea, compuesta por 81 estructuras dentro de un núcleo habitacional de 1,6 hectáreas, ocupa una leve quebrada en una formación de colinas de origen volcánico, encima de la garganta del río Colca (Figura 3). Como el ejemplar mejor preservado de las doctrinas, ofrecía un contexto ideal para la investigación de prácticas rituales y domésticas durante la transición entre los reinados de los incas y los españoles. Malata figuraba como una aldea pequeña, y probablemente funcionaba como una doctrina secundaria.

³³ Estenssoro Fuchs (2001; 2003).

³⁴ Cook (2002); Tibesar (1953: 47, 55-56).

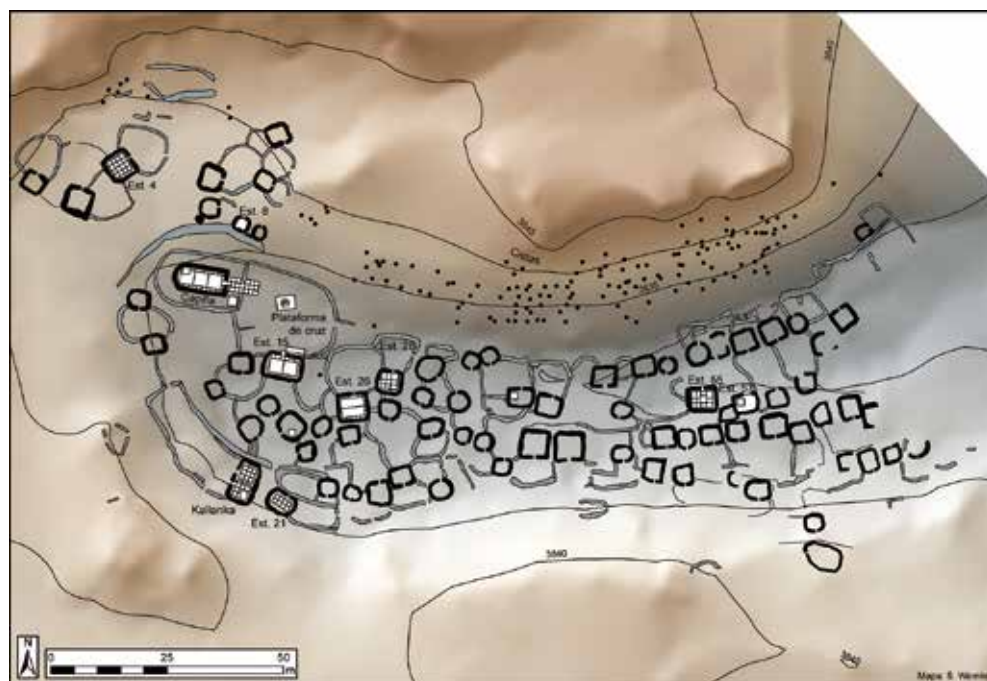


Figura 3. Plano arquitectónico de Malata.

Como las demás doctrinas del valle, existen espacios rituales incaicos y españoles en estrecha proximidad: en el extremo oeste del sitio una kallanka y su plaza asociada se sitúan encima de una terraza alta. Adyacente y hacia el sur de este complejo se ubica una capilla y atrio frente a una plaza rústica con una plataforma circular en el centro. Esta configuración no es original, sino el producto de una remodelación extensiva. Nuestras excavaciones expusieron que la entrada de la capilla originalmente tuvo cuatro peldaños a partir de la ladera natural, y dos de esos peldaños fueron enterrados cuando se construyó el atrio durante un evento de formalización del complejo. El muro de contención para este relleno define el lado oeste de la plaza. Una escalera fue construida desde la plaza para subir al atrio, y los dos peldaños superiores de la escalera original daban acceso a la entrada de la capilla. Siendo así, es evidente que el atrio y su articulación espacial con la plaza se completaron durante un evento posterior a la construcción inicial de la capilla. De esta manera se observa el desarrollo de un plan de formalización durante la ocupación corta de la doctrina, es decir, como máximo entre los años 1540 y 1570.

Mirando hacia afuera desde la entrada de la capilla, se ve la plaza y la zona residencial principal hacia abajo. La plaza, de forma irregular (formada con los

contornos de la quebrada), se define por el muro de contención del atrio y por unos muros bajos de piedras de campo. Una peña circular en el centro de la plaza servía como base para una cruz. Una estructura colonial grande (estructura 15) ocupa el centro del lado sur de la plaza. Esta estructura es de naturaleza pública, a lo mejor para fines de coordinaciones administrativas o religiosas³⁵. La plaza cuenta con una sola entrada en su lado este (hacia la zona residencial principal). Las entradas de la plaza, de la estructura pública, y de la capilla se alinean, en su totalidad, con la cruz central.

Alrededor de estos complejos ceremoniales, las áreas residenciales del sitio se dividen entre un núcleo antiguo y las periferias de la ocupación colonial temprana. Estas divisiones se definen en base a sus distintas formas de estructuras y sus distintas disposiciones espaciales. El núcleo antiguo —construido durante el Horizonte Tardío— se compone mayormente de estructuras domésticas de planta circular (a ovoide irregular), dispuestas de manera aglutinada alrededor de patios centrales.

Los extremos oeste y este son zonas domésticas añadidas durante la ocupación colonial y están compuestas por estructuras, en su mayoría, de forma rectilínea, y dispuestas de manera contrastante con las del núcleo antiguo. Al extremo oeste se encuentran conjuntos de estructuras grandes y cuadrangulares aisladas con patios frontales. Una de estas (estructura 4) parece la estructura que más probablemente funcionó como alojamiento del fraile, dado su gran tamaño, su separación del resto del poblado y su cercanía a la capilla. Los resultados de nuestras excavaciones indican que es la única estructura doméstica que cuenta con una división interna, donde se recuperó una mayor proporción de artefactos de estilos y materiales europeos³⁶.

Al extremo este del sitio hay un barrio de estructuras cuadrangulares con rasgos coloniales, dispuestas en filas a manera de calles. Todas las evidencias indican que es un barrio construido durante la breve ocupación colonial de la doctrina, y probablemente corresponden a hogares congregados por los franciscanos. Estos nuevos pobladores tal vez provenían del asentamiento de Aukimarka, un poblado extensivo ocupado durante el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío ubicado a unos 500 metros al norte³⁷.

³⁵ Wernke (2011; 2012a).

³⁶ Wernke (2012a).

³⁷ Aukimarka es el centro de una investigación de doctorado de Lauren Kohut (Universidad de Vanderbilt).

La articulación de este barrio nuevo con el enfoque ritual colonial —la plaza y la capilla— refuerza la idea de que fue parte de un programa integral evangélico. Un análisis de redes espaciales demuestra que hubo un cambio dramático en los patrones de movimiento dentro del sitio con la construcción de la plaza colonial y este barrio nuevo. Es decir, a pesar de su distancia de la plaza colonial y la capilla en términos cartesianos, dentro del espacio relativo de la red de senderos del sitio, las casas del barrio proto-reduccional al extremo este del sitio son cercanos en términos de acceso en la red de caminos. O sea, tienen el acceso más directo por medio de un sendero principal hacia la única entrada a la plaza colonial. Por el contrario, las casas del núcleo antiguo —las casas que fueron más céntricas en relación a la kallanka y la plaza incaica— se convirtieron en las más distantes en relación a la red de caminos hacia la plaza colonial³⁸.

Otro aspecto importante del patrón de movimiento hacia la plaza colonial y la capilla es que todo el tráfico tenía que confluir frente a la unidad doméstica que identificamos como la casa del kuraka, justo antes de entrar a la plaza. Esta unidad doméstica (compuesta por las estructuras 26, 28, y sus patios asociados) es la excepción al patrón de la ubicación de estructuras cuadrangulares en los extremos del sitio. Cuando había reuniones, ceremonias, o actividades pastorales, todos los participantes habrían desfilado frente a esta unidad doméstica antes de entrar a la plaza. La estructura 26 es la estructura doméstica más grande del sitio, con atributos arquitectónicos coloniales, y una organización interior y conjunto de artefactos que lo identifica como casa de la élite indígena. Las estructura 28, mucho más pequeña y rústica, servía de cocina y su patio funcionó como área de recepción, ya que cualquier visitante tenía que pasar por ese patio para acceder al patio de la estructura 26 (el más grande del sitio). Se nota entonces una clara intención de estructurar una medida de vigilancia por parte de las autoridades reconocidas (indígenas) con la intrusiva construcción de esta unidad doméstica al lado de la plaza colonial³⁹.

Estos datos y simulaciones de movimiento indican cómo los medios arquitectónicos fueron activamente manipulados por los agentes de la Iglesia (sin duda con la colaboración de la comunidad). A esta microescala, se puede empezar a ver cómo a lo largo del proceso de evangelización se involucró no solamente un intento de implantar una doctrina exclusivista sino un modelo normativo para un estilo de vida cristiano. La reestructuración del espacio físico doméstico y su articulación

³⁸ Wernke (2012b; 2013).

³⁹ Wernke (2012b; 2013).

con el espacio ritual-sagrado parecen fundamentales en ese proyecto. Arriba se ha sugerido que en Uyu Uyu y San Antonio se ve cómo las prácticas asociadas con sus kallankas y plazas podían ser transpuestas a los espacios asociados de capilla/atricio. En Malata, es probable que se siguiera una estrategia de analogía espacial similar durante los primeros años de la doctrina, pero se ve un intento subsiguiente de dar la espalda al antiguo complejo ceremonial incaico. Es evidente que una política de erradicación ya estaba en marcha en vísperas de la reducción toledana.

El proceso reduccional en el Valle del Colca

Las doctrinas franciscanas fueron de corta duración, ya que fueron o abandonadas o sobrepuestas al fundar las reducciones toledanas. El corregidor Lope de Suazo, con el cargo de visitador, redujo la población de 33 900 habitantes (7922 tributarios) a veinticuatro pueblos entre 1572 y 1574⁴⁰. La provincia de los Collaguas era la más densamente poblada de los siete corregimientos, constituyendo la tercera parte de la población de la comarca de Arequipa (101 223), y 35% de su tributo anual⁴¹.

Considerando la importancia regional de la provincia, los intereses de mantener la capacidad productiva de su población habrían sido fuertes. En ese sentido, los intereses de la administración virreinal y de las comunidades se alineaban y debieron crear una tensión en las decisiones específicas sobre dónde fundar los nuevos pueblos nucleados. Teniendo en cuenta que los ayllus se repartían entre varios asentamientos y zonas de producción, la reducción representó una grave amenaza potencial. Muchos de los aspectos importantes de la planificación de las reducciones deben haber sido negociados en el ámbito local, cuando los visitadores se reunieron con los clérigos locales, las comunidades y los kurakas.

Aunque no se han identificado los protocolos de reducción para la provincia, su rico legado documental y arqueológico permite la reconstrucción del proceso reduccional en considerable detalle. Sobre todo, aparece una marcada continuidad entre los sitios principales de la época incaica y las reducciones principales de cada repartimiento de la provincia colonial. En los casos de las reducciones de Yanque y Lari (capitales de sus repartimientos epónimos), se ubican encima de sitios administrativos primarios incaicos⁴². En el caso de Cabanaconde, la reducción

⁴⁰ Gutiérrez et al. (1986: 21); Málaga Medina (1974; 1977).

⁴¹ Cook et al. (1975); Gutiérrez et al. (1986). Para una discusión extendida de la economía provincial, ver Benavides (1995); Cook y Cook (2007); Guillet (1992); Manrique (1985); Robinson (2003; 2006a).

⁴² Para Lari, ver Doutriaux (2004: 278-285), para Yanque, ver Wernke (2013: 110-111).

se encuentra adyacente a los dos sitios principales de la época incaica (los sitios de Antisana y Kallimarka)⁴³. Es evidente que el proceso reduccional tomó en cuenta los intereses de la élite y los pobladores de los centros principales, por lo menos dentro de lo posible de acuerdo a la disposición de sus asentamientos en la topografía del valle.

Pero no es un caso tan sencillo en el que solo se ubicaron las reducciones en los lugares de los asentamientos prehispánicos más grandes. Los datos de patrones de asentamiento de una prospección arqueológica sistemática, combinados con reconstrucciones de tenencia de tierra durante la época colonial temprana han permitido una reconstrucción más detallada de las complejas negociaciones del proceso reduccional en la zona de Yanque y Coporaque⁴⁴.

Yanque

La ubicación de la reducción de Yanque, como se mencionó arriba, coincide con el centro administrativo incaico primario. Una prospección sistemática estableció un área ocupacional durante la época incaica de 18 hectáreas, más del doble del segundo sitio más grande de la época. Gran parte de su población se habría originado en el mismo lugar, pero no toda. Cabe recordar que los comuneros de la mitad Urinsaya de Yanque identifican el sitio Uyu Uyu, ubicado al otro margen del río (margen norte), como su aldea ancestral. La historia oral parece reflejar algo de las dificultades causadas por el desplazamiento de Uyu Uyu a la reducción de Yanque. Yanque es el único pueblo en el valle en la actualidad con tierras agrícolas y sistemas de riego en ambos márgenes del río Colca: los de Urinsaya están en la margen norte, mientras que los de la mitad Hanansaya se encuentran en la margen sur adyacente al pueblo. Por lo tanto, las poblaciones de Uyu Uyu casi seguramente se componían de la mitad Urinsaya. Siendo así, la reducción habría desplazado la mitad Urinsaya mucho más que la mitad Hanansaya. Hoy en día, los miembros de la comunidad Urinsaya viven el legado de estas negociaciones a través de sus largas caminatas diarias, cruzando el río para llegar a sus chacras dispersas por los terrenos circundantes a Uyu Uyu (Figura 4).

⁴³ Los sitios de Antisana y Kallimarka se ubican en cerros de alto pendiente, contextos no apropiados para una reducción. Sin embargo, el intento de minimizar el desplazamiento de la población es evidente: la reducción se sitúa adyacente al (al pie del) cerro de Antisana. Ver De la Vera Cruz Chávez (1987: 103-118, 214-217); Doutriaux (2004).

⁴⁴ Wernke (2007b; 2010; 2013).

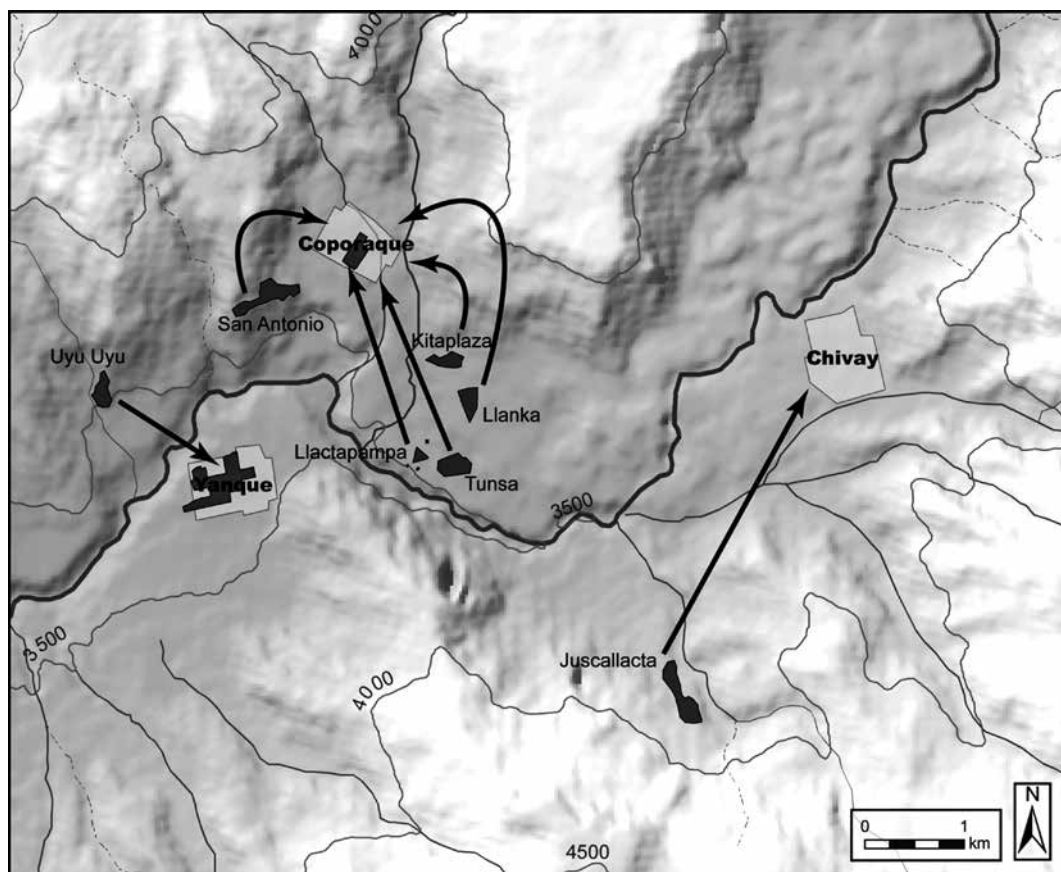


Figura 4. Mapa de la zona central de Yanquecollaguas. Nota: Las flechas indican el proceso reduccional.

Coporaque

Coporaque, ubicada frente a Yanque en la margen norte del río, presenta otra dinámica: su ubicación no coincide con un importante asentamiento del Horizonte Tardío, y está situada en lo alto de la pampa inclinada encima de la garganta del río. Por lo tanto, es muy distante del conjunto de asentamientos prehispánicos y sus fortificaciones asociadas. San Antonio, otro centro administrativo secundario que se convirtió en doctrina temprana, es el sitio más grande en las proximidades de Coporaque, pero está situado en laderas con fuerte pendiente donde habría sido imposible construir una reducción. De esta manera, Coporaque parece haber estado compuesto por los habitantes de todas estas aldeas en un lugar sin evidencia de una extensiva ocupación previa.

En investigaciones anteriores se han reconstruido los patrones de tenencia de tierra de los ayllus de Coporaque. Esta reconstrucción revela patrones contrastantes entre las dos mitades de Coporaque, y entre sus ayllus constituyentes. La mitad Urinsaya se compone de ayllus con nombres relacionados a categorías tripartitas y decimales incaicas. La mayoría de los ayllus de la mitad Hanansaya, por el contrario, se compone de ayllus de nombres aymaras que sugerían una organización preincaica dualista, en base a una división espacial «izquierda» y «derecha»⁴⁵. Tal dualismo derecha/izquierda es ubicuo en la organización política aymara⁴⁶, y codifica conceptos de reciprocidad y jerarquía política. El «lado derecho» (Cupi) se considera de más alto rango y se asocia con la masculinidad y las zonas altas. El lado «izquierdo» (Checca) se considera de menor rango político y se asocia con la feminidad y la baja topografía. El límite entre los dos lados suele ser un rasgo hidrológico, con orientación aguas abajo (es decir, las divisiones «derecha» y «izquierda» relativas a la mirada aguas abajo).

Los patrones reconstruidos de tenencia de la tierra demuestran que los nombres de los ayllus en Hanansaya efectivamente reflejan distintos patrones habitacionales y de uso de la tierra. Los terrenos de los ayllus asociados con el lado «izquierdo» se concentraban al este de una quebrada prominente en el paisaje local, la quebrada Chillihuitira (a la «izquierda» mirando aguas abajo en la quebrada Chillihuitira), mientras que los terrenos del lado «derecho» se concentraron al oeste (a la «derecha» mirando aguas abajo en la quebrada Chillihuitira). Esta reconstrucción se refuerza también con el hecho de que el nombre original de San Antonio, como antes mencionado, era Cupi (o Calocacupi), ubicado en el margen derecho de la quebrada Chillihuitira.

La ubicación de Coporaque, en un local antes poco habitado, tiene mucho más sentido cuando se considera que la quebrada Chillihuitira corta el trazado de la misma reducción. Es decir, se situó la reducción justamente encima del borde entre las dos mitades del paisaje dualístico autóctono. Es más, una simulación de caminata desde la reducción a los terrenos de cultivo indica que la ubicación específica de Coporaque favoreció a los ayllus del lado derecho, de mayor rango político. Las caminatas a sus terrenos fueron significativamente más cortas que las que debían hacer los ayllus del lado izquierdo. En resumen, la ubicación de la reducción no era una imposición arbitraria ni una erradicación de las redes de

⁴⁵ Wernke (2007b; 2013).

⁴⁶ Albó (1972); Astvaldsson (2000); Bouysson-Cassagne (1986).

citación asociativas en el paisaje local. Más bien parece haber sido suspendida en esas redes⁴⁷.

Chivay

El proceso reduccional de Chivay (actual capital provincial) no se conoce en detalle, debido a la falta de una prospección arqueológica sistemática en esa zona, colindante con Yanque. No obstante, un aspecto muy llamativo de su población es que es la única reducción que se compuso exclusivamente por una parcialidad, la de Hanansaya, y solo se registran dos ayllus en las visitas. Como fue el caso de los ayllus Hanansaya de Coporaque, los nombres de los ayllus de Chivay (Chapoca Collana Cayao Pataca e Ilacachibaicayao Taiپی Pataca⁴⁸) sugieren que eran ayllus autóctonos y la administración incaica se articulaba a través de sus autoridades. La nomenclatura tripartita y decimal aparece solo como enmienda a sus nombres originales.

Esta interpretación también es congruente con los datos arqueológicos del probable origen de estos ayllus. Los pobladores del asentamiento Juscallacta casi seguramente fueron reducidos a Chivay, dado que Chivay es la reducción más cercana (Figura 4)⁴⁹. Juscallacta, una aldea dispersa que ocupa una ladera pendiente a 3600 metros, fue uno de los asentamientos más grandes de la parte central del valle durante el Intermedio Tardío, y cuenta con una arquitectura doméstica de élite en mayores proporciones que los demás sitios en la zona. Sin embargo, a diferencia de otros grandes asentamientos con arquitectura de élite local del periodo, no hay evidencia de ninguna reorganización del sitio durante la ocupación incaica. Excavaciones en una variedad de contextos recuperaron una muestra grande de cerámica diagnóstica del estilo local, pero solo recuperaron un puñado de fragmentos diagnósticos del estilo inca-provincial local⁵⁰. Entonces, las dos fuentes de datos indican un origen autóctono de los ayllus de Chivay. No se puede especificar más sobre la ubicación específica de la reducción, excepto que el contexto topográfico de Juscallacta no permitía la construcción de un trazado reticulado.

⁴⁷ Wernke (2007b, 2010).

⁴⁸ Sic; se podría partirlo como «Ilaca Chivay Cayao Taiپی Pataca». «Ilaca» (precisamente «hilacata») significa señor [jefe] de ayllu. Ver Bertonio (1956[1612]).

⁴⁹ Juscallacta también se encuentra dentro de los límites de la comunidad moderna de Chivay y sus pobladores lo reconocen como su asentamiento ancestral. Ver Brooks (1998); Guerra Santander y Aquize Cáceres (1996).

⁵⁰ Brooks (1998); Guerra Santander y Aquize Cáceres (1996).

Villanueva de Alcaudete de Coymo

Pasando a la sección alta del valle, es de notar que se registró una reducción con el nombre de «Villanueva de Alcaudete de Coymo» en la lista original de las reducciones de la visita general⁵¹. «Coymo» aparece en varias formas como parte de los topónimos utilizados para ubicar los terrenos de cultivo, y hay una mención en la visita Urinsaya de 1604 que especifica una chacra «En Coymo Saymana, un topo de mayz, que alinda con los indios de Coymo» (es decir, un grupo que solía vivir en Coymo). Pero Villanueva de Alcaudete de Coymo no aparece en ninguna visita postoledana (la primera de ellas siendo del año 1591) como un pueblo visitado, hecho que sugiere que habría sido abandonado pocos años después de la reducción general⁵².

¿Dónde se ubica esta reducción? Un listado con los nombres de las reducciones originales de Yanquecollaguas hallado por Cook presenta los pueblos en orden geográfico, desde Yanque abajo hasta Caylloma arriba (con una excepción —Achoma— que aparece después de Yanque). En dicho listado, aparece Villanueva de Alcaudete de Coymo entre Chivay y Tuti, sugiriendo que se ubica en la zona entre los dos pueblos⁵³. El sitio hoy en día conocido como Laiqa Laiqa parece corresponder a esta reducción de corta vida. Nuestras investigaciones en Laiqa Laiqa apenas comenzaron, pero algunas observaciones claves hacen posible una comprensión del proceso reduccional. Se trata de un sitio grande (de un núcleo habitacional de por lo menos seis hectáreas) ocupado durante el Intermedio Tardío, Horizonte Tardío, y la época colonial temprana que se extiende desde una pampa hasta una ladera con un complejo extensivo de andenes de contorno que se prolonga por una estribación, así formando una especie de «anfiteatro» en su aparejo (Figura 5). La arquitectura doméstica se compone de una mezcla de casas de forma circular y cuadrangular dispersas entre los andenes de la ladera⁵⁴. Otra vez se encuentra la copla arquitectónica kallanka/plaza prominentemente ubicada, pero en este caso se encuentran dos kallankas y sus plazas respectivas en los extremos sur y norte, unidas por el camino principal a la zona habitacional.

⁵¹ Málaga Medina (1974; 1977).

⁵² Cook (2003: 438, ver Cuadro 2). Esta hipótesis se debe al análisis de Teddy Abel Traslaviña. Ver Traslaviña Arias y Wernke (2014).

⁵³ Datos toponímicos actuales también afirman su ubicación: «En una visita a inicios del año 2012, Jesús Mamani, poblador y exalcalde del distrito de Tuti, indicó que las personas mayores conocían anteriormente el sitio denominado Laiqa-Laiqa como 'Iglesia-cucho' (rincón de la iglesia) y que esa zona habría correspondido a lo que se conoció antiguamente con el nombre de 'Coymos'». Ver Traslaviña Arias y Wernke (2014).

⁵⁴ Se estima más de 100 estructuras domésticas, aunque el análisis queda por completarse.

La kallanka al extremo sur es de dimensiones y calidad similares al ejemplar de Malata, mientras que el ejemplar al extremo norte es muy similar a los ejemplares de Uyu Uyu y San Antonio⁵⁵.

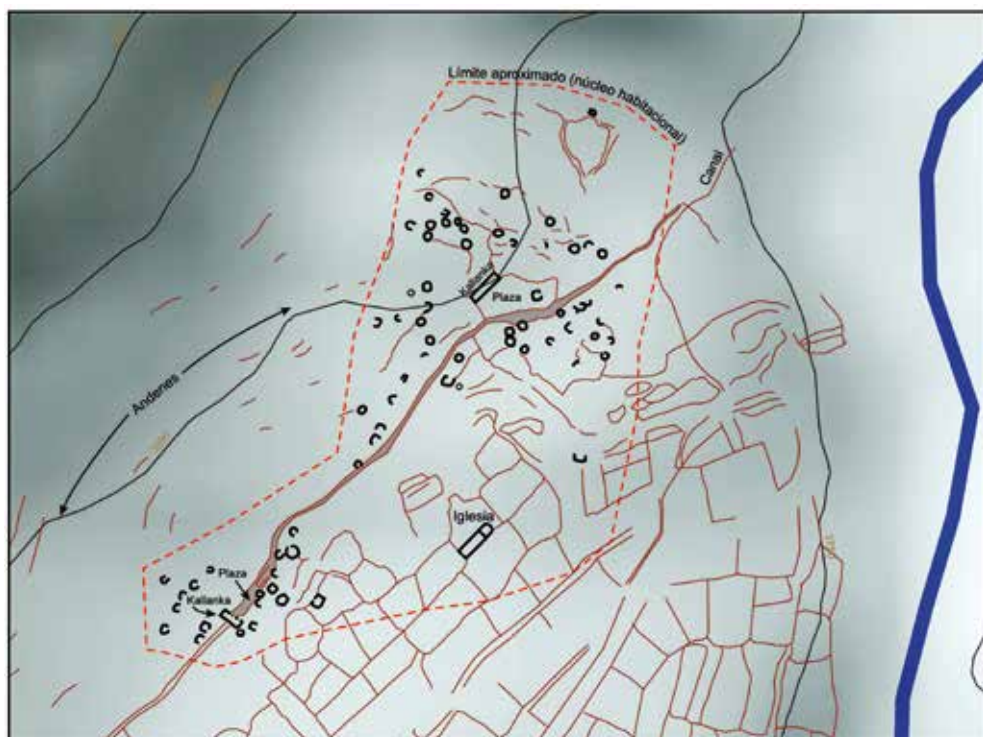


Figura 5. Croquis de Laiqa Laiqa.

No se observa una capilla asociada con cualquiera de estos complejos como en las demás doctrinas franciscanas. Por el contrario, una gran iglesia está situada en la pampa (en el centro del «anfiteatro»), visible a toda la zona residencial en las laderas circundantes. Esta iglesia es de una escala aproximadamente

⁵⁵ Un análisis enfocado en estas kallankas aún queda por completarse. La kallanka del lado sur, ahora cortada por un camino posterior al abandono del sitio que se une con el camino original, parece haber tenido tres puertas, como el ejemplar de Malata. En cuanto a la kallanka en el sector norte, ahora solo se conserva su muro posterior y una parte de sus muros laterales (muros de hastial). En 2006, el autor observó su fachada —en ese entonces todavía conservada— con tres de sus puertas trapezoidales conservadas. Como en el ejemplar de Uyu Uyu, se distribuyeron ventanas trapezoidales entre las puertas. En base a su distribución regular, se puede estimar que había seis o siete puertas que daban a la plaza.

tres veces mayor que las iglesias de las doctrinas, midiendo 30 x 8,5 metros en su interior. Se compone de una nave y ábside ochavado⁵⁶, techo de dos aguas (sin bóveda) y muros laterales de promedio de 2,5 metros de altura. En términos generales se trata de una construcción de carácter cualitativamente distinto al de las capillas.

Esta iglesia parece corresponder al núcleo de la reducción del Villanueva de Alcaudete de Coymo. Por la ausencia de restos visibles de un trazado urbano alrededor de la iglesia, evidentemente no se terminó de construir la reducción⁵⁷. Esta situación es coherente con el hecho de que no se registró su existencia en la visita de 1591, menos de veinte años después de su fundación⁵⁸.

En el caso de Coymo, entonces, se trata de un proceso reduccional que aprovechó la presencia de un asentamiento grande (más de cinco veces el tamaño de Malata). Parecería una situación similar a Cabanaconde, donde los sitios principales de la época incaica se ubicaban en los cerros adyacentes. Pero en este caso parece que no se abandonaron las casas originales y no se terminó de construir la reducción. ¿Por qué? En esta etapa de investigación quedan más preguntas que respuestas, pero se puede afirmar con bastante certeza a dónde se mudaron los pobladores cuando abandonaron Coymo: a la reducción de Santa Cruz de Tute.

La reducción original de Santa Cruz de Tute

La reducción toledana de Santa Cruz de Tute, el sitio hoy en día conocido como Mawchu Llacta⁵⁹, está ubicada en el fondo de una cuenca abierta en dirección este, en la sección alta de la margen derecha del Valle del Colca (Figura 2 arriba). La aldea se sitúa en la puna, a 4100 metros sobre el nivel del mar, en un contexto ideal para el pastoreo, dado que un bofedal de considerable extensión corre por el centro del sitio. A los terrenos agrícolas ubicados en las laderas y pampas abajo se accedía por caminatas de tres a siete kilómetros. Grandes extensiones de pastizales

⁵⁶ Sobre la forma ochavada, Beltrán la define como «una forma poligonal de tres lados en que remataba el ábside de las iglesias de los periodos gótico, renacentista y mudéjar.» Ver Beltrán Centurión (2011).

⁵⁷ Es posible que los muros de división entre las chacras alrededor de la iglesia pueden registrar una parte del trazado original. Un análisis de la distribución de muros originales queda por completarse.

⁵⁸ Es decir, no fue registrado como pueblo en la visita de 1591, mientras que todas las demás reducciones de la localidad sí fueron visitadas.

⁵⁹ El nombre del sitio varía entre «Mawchu Llacta» «Machu Llacta» y «Ñawpa Llacta», aunque todos pueden ser glosados como «pueblo antiguo». «Mawchu Llacta» es la pronunciación más recurrente entre los tuteños hoy en día, y por eso se la utiliza aquí.

se ubican en las pampas y bofedales arriba. El sitio está bien localizado para una economía mixta con mayor énfasis en el pastoreo.

Nos referimos a este poblado como la «reducción original» de Santa Cruz de Tute para diferenciarlo del pueblo actual de Santa Cruz de Tuti, que se estableció con el abandono de la reducción original a mediados del siglo XIX. El abandono de la reducción original coincide con la fundación del actual pueblo, ubicado dos kilómetros ladera abajo al sureste. En una carta de 31 de enero de 1842 al obispo José Sebastián Goyeneche, el cura Manuel de la Cruz Gamero describió la iglesia de la reducción original como «todo demolido» y según informa la cubierta de tejas y pajas estaba sostenida con puntales⁶⁰. Al responder el 24 de abril, el obispo ordenó «se traslade la Iglesia y la población a la pampa de Suyo para evitar que con las humedades y mal clima perezcan los habitantes y se destruya inmediatamente el templo y que se edifique»⁶¹. Se atribuyó el abandono a las malas condiciones ambientales relacionadas a la misma altura y al bofedal pantanoso en el centro del sitio. Pero el abandono no parece haber sido un único evento, sino un proceso de traslado puntuado. Como explica Gutiérrez y colegas, «Aparentemente el cura Idelfonso Almonte había ya con anterioridad comenzado a trabajar un poblado en dicha pampa y el Obispo dispuso se continuase allí la nueva obra del templo trasladando el pueblo y vendiendo la platería»⁶². La torre del evangelio del templo del pueblo actual está inscrita con la fecha de 1842. La ocupación de Mawchu Llacta entonces perduró toda la época colonial hasta las primeras décadas republicanas.

Por su estado excepcional de conservación arquitectónico, las ruinas de Mawchu Llacta proporcionan una visión excepcional del medio construido y la vida cotidiana en una reducción. Las investigaciones del Proyecto Arqueológico Tuti Antiguo (PATA) en Mawchu Llacta se inauguraron en el año 2012. Abajo se presentan datos de la temporada 2012, que se enfocó en el levantamiento arquitectónico y el registro de una variedad de atributos de las estructuras, muros, y otros rasgos (Figura 6). Las observaciones generales presentados abajo, aunque algo impresionísticas, establecen que la reducción constituyó una gran inversión y reorganización del patrón de asentamiento, pero a la vez fue ubicada, orientada, y organizada en relación con un importante sitio previo de la época incaica.

⁶⁰ Gutiérrez et al. (1986: 113).

⁶¹ Gutiérrez et al. (1986: 113).

⁶² Gutiérrez et al. (1986: 113).

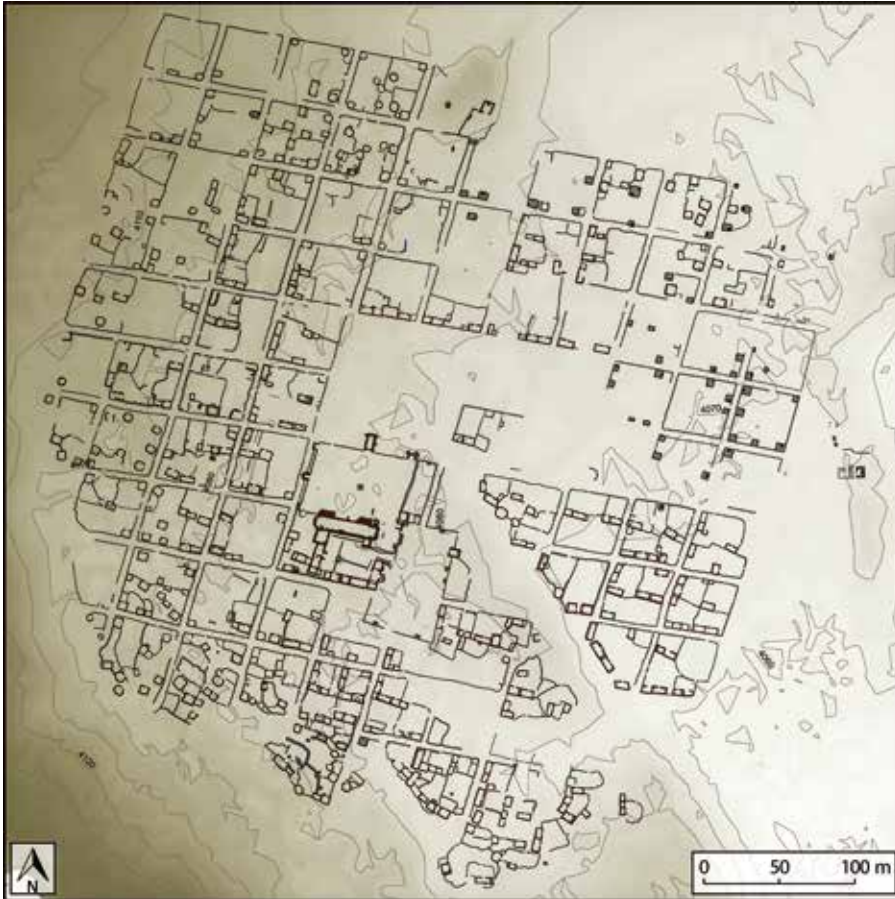


Figura 6. Plano arquitectónico de Mawchu Llacta (Santa Cruz de Tute).

Cabe empezar con una descripción de la entrada al sitio tal como fue diseñado para producir un fuerte impacto visual al visitante, pues solo se revela el sitio al viajero cuando se pasa por un arco de entrada situado en una cresta al extremo sureste de la aldea. Las grandes columnas del arco, ubicadas en un declive en la cresta, están todavía bien conservadas (Figura 7A). Como parte de esta entrada, se encuentra una capilla y su pequeño atrio adyacente al arco de entrada en su lado sur. Pasando por el arco, se abre una vista amplia del trazado urbano (Figura 7A). Esta vista da una impresión inicial de la escala considerable del poblado: su trazado se extiende por 0,5 kilómetro en cada eje. Otro aspecto de esta vista desde el arco de entrada es que el centro del sitio está dominado por una amplia zona sin restos arquitectónicos. Esta pampa corresponde al bofedal que fluye por el centro del sitio. Probablemente se la utilizaría como pastizal común.

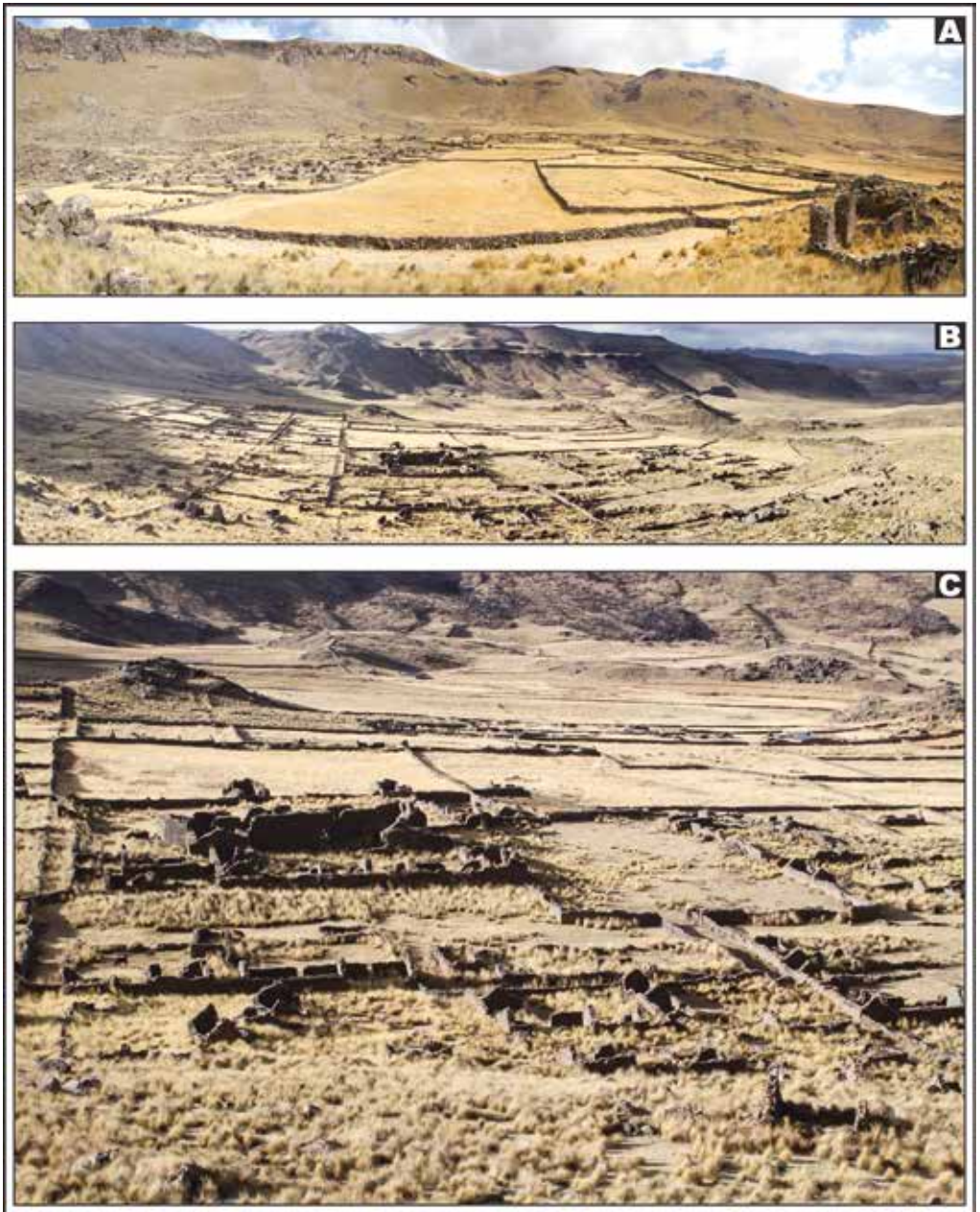


Figura 7. Panoramas de Mawchu Llacta. Nota: A: Desde el este. Nótese las columnas del arco de entrada (derecha inferior). B: Desde el sur. C: Vista general de la iglesia, casa cural, y plaza trapezoidal.

El enfoque público y religioso de la reducción es evidente en la presencia de una gran iglesia, su casa parroquial adjunta (hacia el sur), un atrio frontal y dos plazas, una frontal y una lateral (Figuras 7B y 7C). La iglesia es similar a la de Laiqa Laiqa (Coymo), pero de una mayor escala: es una nave simple (sin transeptos) de dimensiones interiores de 49,0 x 7,9 metros. También presenta un ábside ochavado, una fachada compuesta por portal de arco, dos torres de campana, y un portal lateral que da a la plaza y que se alinea con la plataforma de la cruz central de la plaza (Figuras 8 y 9). Los muros de la nave son de 1,2 metros de grosor, y llegan hasta una altura de 6,4 metros. Contrafuertes fueron agregados a los dos costados del portal lateral hacia la plaza lateral⁶³. Esta plaza de forma rectangular en sí es una construcción monumental, con hasta tres metros de relleno, cinco capillas, y un complejo que probablemente corresponde al cabildo (Figura 9).



Figura 8. Vista frontal de la iglesia de Mawchu Llacta, desde el este.

⁶³ Es evidente que los contrafuertes fueron agregados posteriormente a la construcción de la estructura, porque tapan las ventanas originales de la nave.



Figura 9. Vista lateral de la iglesia de Mawchu Llacta, desde la esquina sureste de la plaza central. Nota: Nótese el pedestal de la cruz central (derecha).

La organización ortogonal del poblado es evidente a simple vista: se compone de una matriz de unidades cuadrangulares, delimitadas por muros a manera de manzanas. La regularidad de la matriz urbana sobresale como marco de organización: las manzanas varían levemente entre 40 y 43 metros, lo que casi seguramente corresponde a la unidad de un cordel (cincuenta varas), de acuerdo a la ordenanza toledana de trazar al cordel las manzanas de las reducciones. Es evidente que este trazado fue uno de los primeros pasos para establecer la reducción, dado que hay varias manzanas trazadas pero vacías (sin restos de solares u otros rasgos arquitectónicos). El mandato del trazado ortogonal es especialmente impresionante cuando se consideran las irregularidades del relieve del terreno⁶⁴, y la presencia de un asentamiento de la época incaica (Horizonte Tardío; 1450-1532 EC) de considerables dimensiones, cuya presencia había sido casi borrada por el plano en cuadrícula de la reducción. Sin duda solo la delimitación de manzanas constituyó una inversión importante de la labor de la población.

⁶⁴ La única concesión del reticulado de manzanas a la topografía se encuentra en el cuadrante sureste, donde las manzanas son cortadas a lo diagonal por un cerro pendiente y rocoso (Figura 6).

Los espacios domésticos

La evidente uniformidad del trazado urbano no se extendía a los espacios internos de las manzanas: sus subdivisiones en lotes o solares no evidencian un plan central (Figura 6). Es probable que la mirada del Estado no se extendiera hasta el diseño específico de los espacios domésticos. Lo cierto es que no se llegó a la regulación y vigilancia estatal del espacio doméstico concebida por Toledo, que indicaba que se debía de partir cada manzana en cuatro unidades domésticas que no se comunicaran entre sí, sino solo hacia la calle⁶⁵.

Pero tampoco se trata de una simple continuidad de conceptos y construcciones de una unidad doméstica normativa de la época incaica. Las unidades domésticas de la época prehispánica terminal en esta parte alta del valle generalmente se componían de estructuras de planta circular distribuidas de manera aglutinada alrededor de un patio central. Como se ha visto en Malata, esta unidad normativa fue activamente reemplazada en las doctrinas (durante la primera evangelización) por una unidad compuesta por una menor cantidad de estructuras cuadrangulares más grandes mayormente solas, o en pocos casos (mayormente de unidades de élite) con una estructura asociada de carácter utilitario.

Los conjuntos domésticos dentro de las manzanas de Mawchu Llacta, aunque variables, generalmente siguen este modelo colonial. Es decir, la intervención estatal directa no es evidente en cuanto a la configuración específica de los espacios internos de las manzanas, pero sí parece que ciertas formas arquitectónicas introducidas fueron ya incorporadas como la manera apropiada de construir un domicilio. Con estas observaciones preliminares se puede empezar a ver la producción (y reproducción) de formas (y normas) coloniales al nivel del espacio doméstico. Es decir, si no se imponía un modelo unitario de unidad doméstica, ¿qué construyeron los pobladores? Algo parecido a la unidad introducida durante la inicial congregación poblacional en las doctrinas.

Los espacios ceremoniales-rituales

Es importante resaltar también que el trazado urbano de la reducción no concuerda totalmente con un patrón ortogonal, y las excepciones proporcionan sondeos a su relación con el asentamiento incaico original. Lo más llamativo es que se encuentran las irregularidades en la zona donde se esperaría la mayor conformidad: en la zona central alrededor de la iglesia. Específicamente la plaza frente a la iglesia

⁶⁵ Instrucción general para los visitadores, Los Reyes, 1569-1570, en Toledo (1986, I: 34-35).

rompe con la cuadrícula del plan urbano. Su extensión no coincide con el trazado regular de las manzanas, y su forma no es cuadrangular, sino trapezoidal. Al parecer, la reducción se orientó alrededor de una gran plaza trapezoidal incaica original, probablemente la plaza principal del sitio incaico original (Figura 10)⁶⁶.

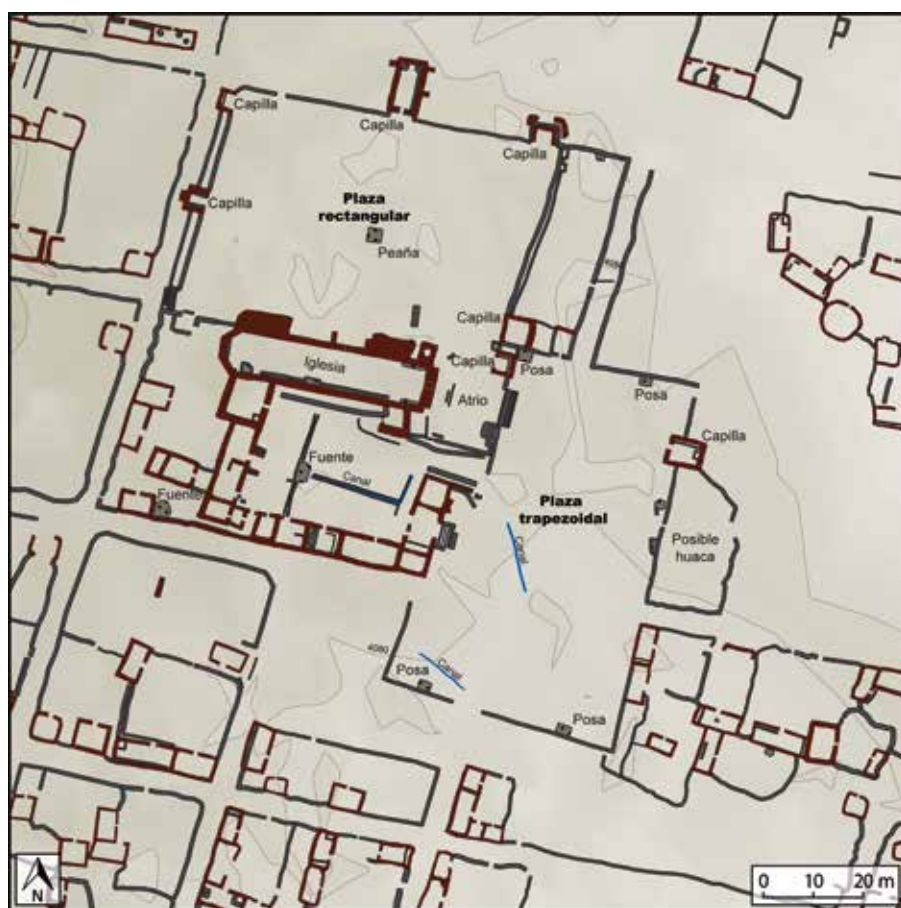


Figura 10. Detalle de la zona central de Mawchu Lacta, mostrando la iglesia y el complejo de la casa cural, la plaza trapezoidal con sus posas y capilla, la posible huaca, y la plaza central con sus capillas y cruz central.

⁶⁶ El muro que define la plaza trapezoidal está construido en por lo menos dos capas distintas: una capa de base y una extensión en la parte superior, que conserva en algunas secciones pequeñas hornacinas triangulares. Estas capas parecen corresponder al muro original del Horizonte Tardío y a una remodelación de la ocupación colonial.

La extensión de la ocupación durante el Horizonte Tardío queda por definirse, pero la distribución de cerámica diagnóstica en superficie indica que se concentró por esa zona. La presencia de abundantes bloques de andesita finamente tallados en estilo incaico indica que el sitio podría haber sido uno de los centros imperiales principales del valle, pues solo se han observado tales bloques tallados en los centros administrativos de Yanque, Lari, y Kallimarka (en Cabanaconde)⁶⁷. Estos bloques son casi exclusivamente integrados a la iglesia y a los edificios de la parroquia al lado oeste de la plaza trapezoidal⁶⁸. Es probable que un complejo de estructuras administrativas y/o ceremoniales incaicas se ubicaran en este lado de la plaza.

Frente al complejo de la iglesia y la casa cural se encuentra una zona de afloramientos rocosos encima de una colina pendiente. Esta zona está encerrada por un muro rústico que, en su mayor parte, se compone de dos capas distintas: una base de piedras gigantescas paradas con sus ejes largos en orientación vertical, y una segunda capa obviamente agregada durante un episodio de remodelación posterior. El evidente aumento del muro que encierra la zona parece ser un intento de delimitarla o clausurarla durante la época colonial.

Se accedía a esta zona por la plaza trapezoidal a través de un vano de acceso que da la impresión de una doble jamba, una jamba externa de rocas grandes de formas naturales y una jamba interna del muro de la plaza. Entrando a esta zona la densidad de cerámica del Horizonte Tardío es notablemente más alta y se concentra alrededor de pequeñas plataformas que rodean las cimas semiaplanadas de pequeñas colinas. Por sus características y ubicación adyacente a la plaza trapezoidal, se plantea la hipótesis de que fue una zona de santuario, es decir, una huaca (Figura 10).

Se propone entonces que el núcleo del sitio incaico original coincide con el núcleo de la reducción. Es más, la reducción reutilizó y fue orientada alrededor de la plaza incaica original. Un sector o *kancha* de élite o administrativa se ubicó en la zona que después ocuparon la parroquia y la iglesia. Al otro costado de la plaza trapezoidal, hacia el este, se sitúa la huaca, un sector ritual que se centró en los peculiares afloramientos rocosos y colinas modificadas con terrazas y plataformas.

⁶⁷ Siendo Mawchu Llacta el centro primario de la zona, Laiqa Laiqa y Malata habrían funcionado como centros secundarios, a manera homóloga de Yanque como centro primario y Uyu Uyu, San Antonio y los demás centros secundarios en la zona central del valle.

⁶⁸ Aunque es posible que trajeran estos bloques de otras zonas del sitio, la interpretación más parsimoniosa es que se originaron de este sector adyacente a la plaza, dado que esta ubicación central conformaría a las normas imperiales de diseño. Tampoco se han observado bloques en los edificios en otros sectores del sitio.

Las relaciones espaciales entre estos rasgos incaicos y los elementos arquitectónicos coloniales en la plaza trapezoidal señalan una historia todavía más compleja. Es evidente que la plaza trapezoidal fue reutilizada para procesiones católicas, por la presencia de cuatro plataformas a manera de posas por los extremos de la plaza. La configuración de posas⁶⁹ en las cuatro esquinas del atrio⁷⁰ es ubicua en los complejos franciscanos en las Américas, dado que el enfoque de actividad fue el atrio durante los días sagrados, cuando no se podía acomodar a las grandes congregaciones en la iglesia⁷¹. De especial interés en este caso es la distribución espacial de las posas. No fueron todas colocadas en las esquinas de la plaza trapezoidal, sino que también se distribuyeron en los extremos de la plaza de manera *que se forma un rectángulo* entre ellas (Figura 10). En este sentido se demarcó un espacio ritual-sagrado cristiano de forma ortodoxa dentro del anterior espacio ceremonial incaico.

De conspicua ausencia en este complejo es una cruz central. Un análisis geofísico está en marcha para sondear posibles rasgos bajo la superficie actual. Pero la capilla ubicada cerca de la esquina noreste de la plaza trapezoidal podría haber tenido la misma función ritual; es decir, como la última pausa en la procesión ritual. Esta capilla de similar forma y escala que las capillas de las demás doctrinas⁷² mira directamente hacia la entrada elevada de la iglesia principal y da la espalda a la huaca.

En conjunto estos rasgos arquitectónicos en la plaza trapezoidal abren una interesante posibilidad sobre la historia ocupacional del sitio y su transformación espacial. Puesto que sabemos que los franciscanos establecieron sus doctrinas en los antiguos nodos de administración incaica, y considerando la ubicación específica de la capilla con respecto al complejo ceremonial incaico, parece bastante posible que esta capilla fue parte de una doctrina prerreduccional. Siendo este el caso, un aspecto notable de la orientación de la iglesia —y por extensión la orientación de todo el trazado de la reducción— es que la iglesia se orienta a la capilla, y no al revés. Es decir, la orientación del trazado urbano se habría originado en la relación espacial entre la capilla doctrinal y el complejo ritual incaico original. Lo cierto es que la orientación de la iglesia no se conforma a la convención de ubicar

⁶⁹ «Posa» se deriva de posar, refiriéndose a su función como puntos de pausa en las procesiones que se realizaron en el atrio. Ver Kubler (1982); Toussaint (1967: 23-26).

⁷⁰ Mejor dicho como los mendicantes llamaron el atrio: «el corral», haciendo alusión al rol del fraile como pastor. Ver Lara (2004).

⁷¹ Schuetz-Miller (2000).

⁷² También se observa en superficie la plataforma del altar de la capilla, contra el muro (de hastial) opuesta a la entrada.

el presbiterio hacia el este, y que en términos generales, el trazado se acomoda a la orientación de la plaza trapezoidal.

Mientras que investigaciones futuras se dirigirán a probar varios aspectos de esta hipótesis, lo cierto es que la plaza trapezoidal es anterior a la plaza rectangular, la plaza principal de la reducción (Figura 10). Se puede decir que esta plaza presenta en forma «perfeccionada» muchos de los mismos elementos que se encuentran en la plaza trapezoidal. Su forma rectangular sí conforma al trazado urbano, ocupando el espacio de una manzana entera, y el ancho de una calle (en su lado sur). En vez de simples posas de plataforma, esta plaza cuenta con cinco capillas y una cruz central. Tres de ellas se ubican en las esquinas sureste, noreste, y noroeste. La esquina suroeste, donde hubiera sido la cuarta capilla, se utiliza como el acceso principal a la plaza. Probablemente por esta razón, la cuarta capilla posa «esquinal» se ubica en el centro del lado oeste de la plaza. La quinta capilla es más del doble del tamaño de las capillas posas⁷³, y está situada en el centro del lado norte de la plaza, así alineándose perfectamente con el portal lateral de la iglesia y la plataforma de la cruz en el centro de la plaza. Esta capilla debe de haber funcionado como capilla de miserere, elemento que se encuentra en otras reducciones⁷⁴.

Mirando más allá de esta quinta capilla desde el portal lateral de la iglesia, se ve al extremo norte del sitio una colina rocosa, donde se ubica otra capilla y su atrio asociado. Es notable la alineación de esta capilla con respecto al portal lateral de iglesia, la cruz central de la plaza, y la quinta capilla de la plaza. Dada la prominencia de este cerro en el paisaje local, es probable que haya sido un lugar de importancia ritual prehispánico y la ubicación de la capilla podría deberse a su resantificación. Su alineación con el portal lateral de la iglesia, la cruz central de la plaza, y la capilla de miserere también podría haber jugado un papel en la orientación del trazado del pueblo.

A estas alturas debe ser claro que la fundación de la reducción, aunque representa una inmensa imposición a las labores, la vida ritual, y las prácticas cotidianas de los pobladores de la zona, no fue una imposición arbitraria colonial, sino que fue cuidadosamente emplazada y orientada por antecedentes de la época incaica. El núcleo y la orientación de la reducción fueron establecidos en relación íntima con

⁷³ Esta capilla cuenta con grandes contrafuertes esquinales, aparentemente para apoyar su masa en el suelo inestable del bofedal, que corre por las manzanas sin restos arquitectónicos en el centro del sitio.

⁷⁴ Como se observa en el caso de la capilla de San Sebastián en Coporaque, aunque en ese caso, la capilla es de fecha anterior a la reducción y fue reutilizada como capilla de miserere. Ver Tord (1983: 87-89).

tales antecedentes incaicos. Como se ha visto en las otras doctrinas, la negociación del dilema de analogía o erradicación es evidente en la adaptación y reciclaje del espacio ceremonial-ritual incaico, la clausura del sector ritual incaico antiguo, y la resantificación del espacio con posas y capilla. Así el catolicismo habría llegado a tener sentido —hizo resonancia con las prácticas locales— pero a la vez se habría cargado con un sentido *irreduciblemente local*. Aquí se acerca a un ejemplo de la simultánea producción y desestabilización del dominio. Es quizás por el mismo «éxito» de inculcar estas asociaciones (o, desde el punto de vista de la población local, de incorporar el catolicismo) que se invertía tanta energía y recursos en construir un ámbito «puro» o erradicado de tal heterodoxia en la elaboración del complejo de la plaza central.

Reconstrucción del proceso reduccional de Santa Cruz de Tute y sus implicancias

Afortunadamente Santa Cruz de Tute figura entre las reducciones mejor documentadas en las visitas coloniales al Valle del Colca. Como los demás pueblos del valle su población fue dividida entre Hanansaya y Urinsaya, y las sayas fueron registradas en visitas separadas. Aunque no existen visitas del mismo año para ambas mitades, se han conservado declaraciones prácticamente completas para Urinsaya del año 1604 y de Hanansaya de 1617⁷⁵. Un análisis de estas visitas, en conjunto con los datos arqueológicos (revisados abajo), resaltan parámetros demográficos, económicos, y políticos importantes y proporcionan pistas claves para entender el proceso reduccional y la organización social del pueblo.

Un aspecto llamativo de la composición demográfica del pueblo es que dos tercios de la población perteneció a los ayllus de Hanansaya, y casi la mitad (46%) de la población de la reducción fue de un solo ayllu, Pahana Caloca (Cuadro 2, Figura 11)⁷⁶. Los ayllus de Urinsaya fueron muy pequeños (variando entre solo 17 y 91 almas) y probablemente constituyeron en su mayoría segmentos de ayllus encabezados en la zona central de Yanquecollaguas.

⁷⁵ La visita de Yanquecollaguas Urinsaya 1604, y la de Yanquecollaguas Hanansaya 1615-1617 fueron publicadas en Robinson (2006b). El presente análisis se hizo en base a las ediciones paleográficas originales de Laura Gutiérrez Arbulú.

⁷⁶ Aunque no se trata de datos sincrónicos, no se puede explicar el predominio de la población de Hanansaya por procesos de caída demográfica, dado que las cifras de Hanansaya (1617) son 13 años más tardías que las de Urinsaya (1604). En todo caso es probable que la predominancia de Hanansaya fuera aún más marcada de lo que estas cifras indican.

Mitad	Año	Ayllu	Población	Área agrícola (topos)	Topos / cápita	Ganado	Ganado / cápita
Urinsaya	1604	Taypi Pataca	67	92	1,4	63	0,9
Urinsaya	1604	Collana Pataca	24	26	1,1	6	0,3
Urinsaya	1604	Collana Paque	91	110	1,2	35	0,4
Urinsaya	1604	Pahana Collana Pataca	17	26	1,5	10	0,6
Urinsaya	1604	Pahana Taypi Pataca	56	37	0,7	5	0,1
Urinsaya	1604	Pahana Cayao Pataca	79	63	0,8	42	0,5
Subtotal			334	354	1,1	161	0,5
Hanansaya	1617	Pahana Collana Pataca	152	106	0,7	35	0,2
Hanansaya	1617	Pahana Caloca	466	449	1,0	499	1,1
Hanansaya	1617	Chilpe	64	142	2,2	30	0,5
Subtotal			682	697	1,0	564	0,8
Total			1016	1051	1,0	725	0,7

Cuadro 2. Estadísticas descriptivas de demografía, tenencia de la tierra, y tenencia de ganado, Santa Cruz de Tute. Nota: Los ayllus están presentados en el orden de registro en las visitas. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY; Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY.

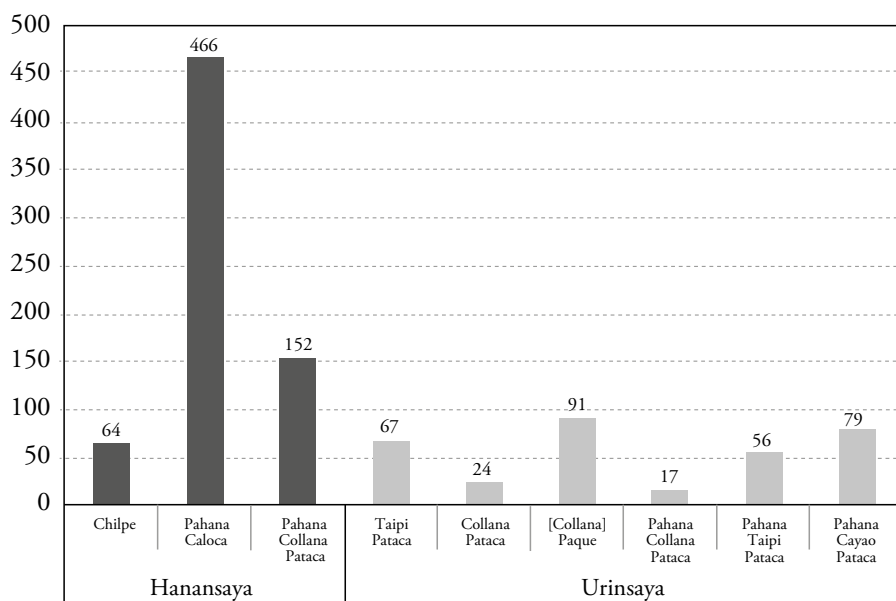


Figura 11. Gráfica de las poblaciones de los ayllus de Santa Cruz de Tute. Nota: Los datos de Hanansaya son de la visita de 1617. Los de Urinsaya son de la visita de 1604. Ver Cuadro 1. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY; Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY.

La gran predominancia demográfica del ayllu Pahana Caloca hace sospechar que constituía la mayoría de la población del asentamiento prereducional. Es de notar también que el kuraka de este ayllu, Felipe Paco Cabana, se registró como kuraka principal de la parcialidad y del pueblo entero. Casi seguramente fue el punto de articulación primario entre el Estado y la población local durante la ocupación incaica, tal y como lo fue durante la época posreducional. En Urinsaya, el kuraka principal fue don Pedro Mallco Vacha [sic; Huacha], kuraka del ayllu Taypi Pataca.

Los datos sobre tenencia de tierra y de ganado proporcionan indicios de diferencias de enfoque económico entre las dos mitades y entre los ayllus. Estas diferencias parecen registrar huellas de los efectos diferenciales de desplazamiento y los patrones de asentamiento prereducionales de sus ayllus constituyentes. Es importante recordar que la reducción está situada en plena puna. Aunque las zonas agrícolas más cercanas se encuentran a una hora de caminata debajo del sitio, como medida heurística se esperaría un mayor enfoque en la producción ganadera entre habitantes autóctonos del sitio. Dada esta situación contextual es razonable inferir que los ayllus de mayor enfoque agrícola fueron reducidos desde tierras abajo, mientras que los ayllus de mayor enfoque ganadero fueron o reducidos de otras partes de la puna circundante, u originarios del mismo local que la reducción.

A grandes rasgos es evidente que la parcialidad Hanansaya se enfocó mayormente en la ganadería que Urinsaya. Esta diferencia se registra en las cifras de ganado per cápita de las dos mitades: Hanansaya cuenta con casi dos veces más ganado per cápita (0,8 versus 0,5 cabeza de ganado, respectivamente). Mucha de esa diferencia es producto del ayllu Pahana Caloca, que cuenta con 1,1 cabezas de ganado per cápita, la cifra más alta de todo el pueblo (Figura 12). Su cifra de tenencia de tierra coincide con el promedio total del pueblo (1,0 topo per cápita). Estas cifras son congruentes con las condiciones heurísticas de un ayllu autóctono del local de la reducción con mayor énfasis en la producción ganadera. Las casas de los otros dos ayllus de Hanansaya —Chilpe y Pahana Collana Pataca— muestran cifras congruentes con un mayor enfoque agrícola, especialmente Chilpe, que presenta la cifra más alta de área agrícola (2,2 topos per cápita) de todo el pueblo. Pahana Collana Pataca parece más bien un ayllu de carácter humilde pero de mayor énfasis agrícola. Entre los ayllus de Hanansaya, entonces, es evidente que Pahana Caloca —el ayllu principal de la parcialidad— fue el ayllu menos desplazado por reducción y probablemente fue constituido por los originarios del sitio prereducional. Los ayllus de menor tamaño y rango político fueron desplazados desde sus terrenos agrícolas.

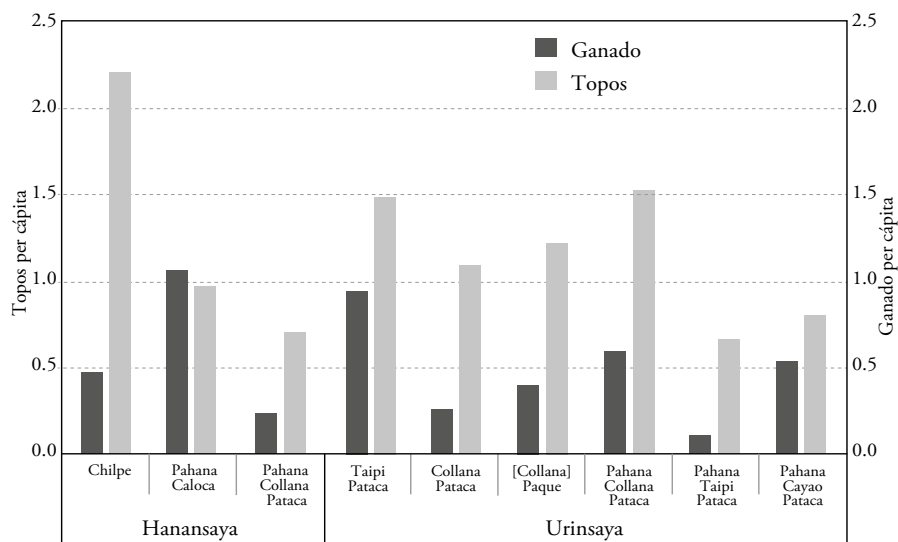


Figura 12. Gráfica de ganadería per cápita y terrenos de cultivo per cápita, por ayllu. Nota: Los datos de Hanansaya son de la visita de 1617. Los de Urinsaya son de la visita de 1604. Ver Cuadro 1. Fuente: Visita de Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, APY; Visita de Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, APY.

Entre los ayllus de Urinsaya, un escenario semejante parece haber existido. El ayllu principal de Urinsaya —Taypi Pataca— cuenta con la cifra más alta de producción ganadera de la parcialidad, 0,9 ganado per cápita. Por su enfoque económico ganadero, parece que las casas de Taypi Pataca fueron descendientes de pobladores originarios del sitio prereducional. Pero en este caso, sus cifras de la tenencia de la tierra también son altas (1,5 topos per cápita). Estas cifras pueden reflejar: 1) una población más rica en general, 2) que el ayllu estuviese compuesto originalmente por unidades domésticas distribuidos entre el sitio originario de Mawchu Llacta y zonas agrícolas, o 3) adquisiciones agrícolas posreduccionales. En este momento, no se puede distinguir entre estas posibilidades, pero el análisis de variabilidad interna de tenencia de la tierra podría abrir una pista. En todo caso, Taypi Pataca sobresale del resto de los ayllus de Urinsaya por su riqueza ganadera, y por extensión, es probable que estuviese compuesto de descendientes de originarios prereducionales del lugar. Los demás ayllus —mejor dicho, segmentos de ayllus— de Urinsaya se caracterizan por pocas cabezas de ganado y moderadas o altas cifras de terrenos de cultivo. Eran ayllus con mayor énfasis en producción agrícola que probablemente provenían de asentamientos en la zona agrícola.

Con este resumen, entonces, se puede hacer una reconstrucción del carácter demográfico, político, y económico del sitio durante la época incaica, y los desplazamientos del proceso reduccional. Según los criterios indicados, la mayoría de la población originaria del sitio durante la ocupación incaica se componía del ayllu de Pahana Caloca (Hanansaya) y Taypi Pataca (Urinsaya), que por sus nombres parecen corresponder a poblaciones autóctonas. La administración imperial incaica habría sido coordinada por los kurakas de estos ayllus, y este arreglo se conservó frente a la administración toledana⁷⁷.

¿Se puede precisar más sobre la procedencia de los ayllus desplazados? Todavía falta una prospección sistemática general de esta parte del valle, pero sí se han identificado los sitios principales en su zona agrícola: Laiqa Laiqa, Malata, y Aukimarka. Como antes se ha descrito hubo un evento prereducional de congregación poblacional en Malata, probablemente de unidades domésticas provenientes de Aukimarka (el asentamiento más cercano). Laiqa Laiqa —la reducción abortada de Villanueva de Alcaudete de Coymo— es la reducción más cercana a Malata.

⁷⁷ Por supuesto, dado el carácter general disperso de los patrones de asentamiento andinos, es probable que no todas las familias de los dos ayllus originarios radicarán en el sitio prehispánico de Mawchu Llacta, y por el contrario, que algunas familias de los ayllus identificados como originarios de la zona agrícola se radicarán en la puna. Sin embargo, se arguye que se han identificado las tendencias predominantes de sus orígenes de asentamiento.

Entonces, el escenario más probable es que se redujeron la población de Malata a Coymo, y al abandonar Coymo, su población se redujo a Santa Cruz de Tute. La población de Coymo probablemente corresponde a los ayllus de mayor enfoque agrícola en Santa Cruz de Tute, muchos de los cuales son pequeños segmentos de ayllus de Urinsaya vinculados a sus segmentos principales en el núcleo político de la provincia. En Hanansaya, los ayllus residentes en Coymo serían Chilpe y Pahana Collana Pataca.

Conclusión

A través de esta trayectoria local se ha intentado sondear las modalidades cotidianas y de medio plazo histórico de la producción simultánea del dominio colonial y su perturbación en la reducción toledana. Si bien aceptamos esta premisa —aunque superficialmente contradictoria— nos liberamos del riesgo de entender la reducción toledana solo en términos de «éxito», «fracaso», «imposición» o «dominación», o a las reacciones indígenas solo en términos de «asimilación», «resistencia» o «desestructuración». Más bien nos acercamos a la complejidad y contingencia irreducible de los actores y colectividades incómodamente enredados en la coyuntura colonial.

Pero hablar de complejidad y contingencia no nos absuelve de la necesidad de claridad analítica. Aunque queda mucho por hacer, los análisis presentados proporcionan una visión de cómo la reducción toledana, en primera instancia, fue profundamente comprometida en su ejecución local. Para las comunidades locales, las rupturas de reducción, aunque bruscas, habrían sido comprensibles dentro de una historia tangible del imperialismo mediado en gran parte por el ambiente construido, rituales públicas, y la manipulación de conceptos de comunidad. Estos medios y prácticas presentaban la materia prima para las negociaciones efectuadas en los encuentros de la primera evangelización. Se ha explorado cómo estos encuentros estaban constituidos de un complejo diálogo espacial entre la analogía, el mandato de exclusividad y la erradicación de prácticas heterodoxas. Aunque no aparece evidencia de «resistencia» al régimen católico introducido, acercarnos a esta problemática dentro del marco de «conformidad o resistencia» no capta la complejidad de las (re)acciones indígenas a la primera evangelización. Se ha argumentado que las comunidades locales activamente *incorporaron* el catolicismo al complejo de prácticas espaciales que activaban conceptos básicos de personaje social y subjetividad (en base a la lógica de reciprocidad, etcétera). Pero simultáneamente, la eficacia de esta analogía tenía el efecto de *interpelar* a los agentes indígenas a un sistema religioso exclusivista.

El mandato de exclusivismo se manifestó no solamente en la reducción, sino en la evidente congregación poblacional y la regimentación de las doctrinas que ocurrió durante la década anterior a las reformas toledanas. La interpelación de los agentes indígenas se intensificaba a través de nuevas modalidades del espacio doméstico y su articulación con el espacio ritual católico en las doctrinas. Pues el péndulo ya había oscilado hacia la erradicación y ortodoxia en vísperas de la reducción. Estas experiencias y los intereses incrustados y concretados en las doctrinas habrían servido como marco de comprensión para las comunidades y los agentes evangélicos locales. En este sentido, dados los mandatos algo vagos y contradictorios de los visitadores, se puede decir que se enfrentaban con una situación sobredeterminada en cuanto a quién y a dónde «reducir». En los casos mejor conocidos (Cabanaconde, Lari, Yanque, Coporaque, Tuti), las reducciones o se ubicaron en localidades de centros administrativos incaicos (y las doctrinas subsecuentes) o en lugares de frontera entre comunidades autóctonas en el paisaje local.

En el caso de Tuti, las evidencias documentales sugieren un proceso reduccional sumamente complejo y vinculado con el previo abandono de la Villanueva del Alcaudete de Coymo. Sobre todo, demuestran que el proceso reduccional no solamente borró o anuló los patrones de asentamiento sino más bien que se aprovechó las políticas y los patrones establecidos bajo el dominio incaico. El reciclaje de los espacios centrales que estructuraban las relaciones imperiales-locales en el núcleo de la reducción habría reforzado tales asociaciones.

La reducción produjo desplazamientos significativos y su construcción fue sin duda una larga y pesada carga para su población. Sin embargo, esta carga no fue compartida uniformemente. El proceso reduccional favoreció los intereses de los ayllus originarios, en este caso, los más vinculados al Estado incaico. No fue una imposición arbitraria, sino más bien cuidadosamente coordinada a nivel local. Pero evidentemente a un largo plazo —dado su eventual abandono— las contradicciones inherentes del mandato de reducir no fueron sostenibles. La población de Santa Cruz de Tute era una amalgama de familias y ayllus de enfoques económicos y orígenes muy distintos. Algunos (mayormente los originarios de la localidad de la reducción) se enfocaron en la ganadería, otros fueron familias agrícolas desplazadas de sus tierras de origen en los terrenos a menores alturas. Estas distinciones debían de ser muy marcadas en los ritmos de quehaceres diarios, las identidades, y las jerarquías políticas y económicas entre los ayllus de las dos parcialidades y sus familias constituyentes.

Pero hablar del «fracaso» de la reducción de Santa Cruz de Tute no considera su legado: la construcción del pueblo actual de Santa Cruz de Tuti (evidentemente sin intervención estatal de la nueva República del Perú), un pueblo que conlleva las características espaciales de una reducción toledana. La incorporación de formas «coloniales» parece haberse completado para que se volvieran signos de autoctonía. Se abandonó una reducción para construir otra.

Agradecimientos

Este capítulo se origina de un seminario organizado por Akira Saito con el *Programa de Estudios Andinos* de PUCP. Se agradece la oportunidad brindada por Saito y sus colaboradores en PUCP (en especial, a Claudia Rosas y Marco Curatola) de compartir y desarrollar este análisis. Las investigaciones en Mawchu Llacta fueron financiadas por una beca interdisciplinaria de la escuela de postgrado de la Universidad de Vanderbilt. La investigación se realizó con autorización de las Resoluciones Directorales 431-2012 (Steven A. Wernke, director, Viviana Siveroni, co-directora) y 007-2013-DGPA-VMPCIC-MC (Steven A. Wernke, director, Gabriela Oré Menéndez, co-directora) del Ministerio de Cultura del Perú. Las colaboraciones de Teddy Abel Traslaviña Arias fueron claves para el desarrollo del proyecto. El trabajo de campo fue una colaboración con más de 20 estudiantes voluntarios, y se agradece todas sus labores. María Benavides y William Denevan gentilmente proporcionaron copias de las versiones paleográficas y fotocopias de las visitas. Félix Palacios, director del Museo de Arqueología de la UNSA, prestó su apoyo continuo durante la planificación del proyecto. El autor expresa su gratitud a la Municipalidad del Distrito de Tuti y a la Comisión de Regantes de la Comunidad de Tuti por su apoyo y espíritu de colaboración.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
1972 Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* 32(3): 773-816.
- ASTVALDSSON, Astvaldur
2000 The Dynamics of Aymara Duality: Change and Continuity in Sociopolitical Structures in the Bolivian Andes. *Journal of Latin American Studies* 32(1): 145-174.
- BELTRÁN CENTURIÓN, Velia
2011 *Vademécum arquitectónico*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

BENAVIDES, María A.

1995 Cambios en el paisaje agroecológico de la provincia de Collaguas: un análisis de documentos en los archivos de Arequipa, Perú. *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa* 2: 15-46.

1994 The Franciscan Church of Yanque (Arequipa) and Andean Culture. *The Americas* 50(3): 419-436.

BERTONIO, Ludovico

1956[1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Don Bosco.

BOURDIEU, Pierre

1979 The Kabyle House or the World Reversed. En Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, pp. 133-153. Cambridge: Cambridge University Press.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse

1986 Urco and Uma: Aymara Concepts of Space. En John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, pp. 201-227. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAY, Tamara

2003 Inca Pottery as Culinary Equipment: Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design. *Latin American Antiquity* 14(1): 1-22.

BROOKS, Sarah Osgood

1998 Prehistoric Agricultural Terraces in the Río Japo Basin, Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of Wisconsin, Madison.

BUTLER, Judith

1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Routledge.

COBEN, Lawrence S.

2006 Other Cuzcos: Replicated Theaters of Inka Power. En Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*, pp. 223-260. Berkeley: Altamira Press.

COCK CARRASCO, Guillermo

1976-1977 Los kurakas de los Collaguas: poder político y poder económico. *Historia y Cultura* 10: 95-118.

COMAROFF, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

- COOK, Noble David
1982 *The People of the Colca Valley: A Population Study*. Boulder: Westview Press.
- 2002 'Tomando posesión': Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del Valle del Colca. En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G. Y.*, vol. 2, pp. 889-903. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2003 The Corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial Administration in an Andean Region. *Anuario de Estudios Americanos* 60: 413-439.
- COOK, Noble David y Alexandra Parma COOK
2007 *People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley of Peru*. Durham: Duke University Press.
- COOK, Noble David, Alejandro MÁLAGA MEDINA y Thérèse BOUYASSE-CASSAGNE (eds.)
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CUMMINS, Tom
2002 Forms of Andean Colonial Towns, Free Will, and Marriage. En Claire L. Lyons y John K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, pp. 199-240. Los Angeles: Getty Research Institute.
- DE LA VERA CRUZ CHÁVEZ, Pablo
1987 Cambios en los patrones de asentamiento y el uso y abandono de los andenes en Cabanaconde, Valle del Colca, Perú. En William M. Denevan, Kent Mathewson y Gregory W. Knapp (eds.), *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, pp. 89-128. Oxford: British Archaeological Reports.
- DILLEHAY, Tom D.
2003 El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos. *Boletín de Arqueología PUCP* 7: 355-363.
- DOUTRIAUX, Miriam
2004 Imperial Conquest in a Multiethnic Setting: The Inka Occupation of the Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of California, Berkeley.
- DURSTON, Alan
1999 El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena* 4: 75-101.

ECHEVERRÍA Y MORALES, Francisco Xavier

1952[1804] *Memoria de la santa iglesia de Arequipa*. Arequipa: Imprenta Portugal.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2001 El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30(3): 455-474.

2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Gabriela Ramos (tr.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.

FOUCAULT, Michel

1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (tr.). Nueva York: Pantheon Books.

GIDDENS, Anthony

1984 Space, Time, and Politics in Social Theory. *Environment and Planning D: Society and Space* 2(2): 123-132.

GIERYN, Thomas

2002 What Buildings Do. *Theory and Society* 31: 35-74.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GOSE, Peter

2003 Converting the Ancestors: Indirect Rule, Settlement Consolidation, and the Struggle over Burial in Colonial Peru, 1532-1614. En Kenneth Mills y Anthony Grafton (eds.), *Conversion: Old Worlds and New*, pp. 140-174. Rochester, NY: University of Rochester Press.

2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

GUERRA SANTANDER, Ericka M. y Paúl A. AQUIZE CÁCERES

1996 Patrón arquitectónico y patrón de asentamiento del sitio prehispánico de Uskallacta Chivay (Valle del Colca) – Arequipa. Tesis de licenciatura. Universidad Católica Santa María.

GUILLET, David W.

1992 *Covering Ground: Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

GUTIÉRREZ, Ramón

1993 *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala.

- GUTIÉRREZ, Ramón, Cristina ESTERAS MARTÍN y Alejandro MÁLAGA MEDINA
1986 *El Valle del Colca (Arequipa): cinco siglos de arquitectura y urbanismo*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.
- HANKS, William F.
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- JOYCE, Rosemary
2004 *Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality*. En Lynne Meskell y Robert W. Preucel (eds.), *A Companion to Social Archaeology*, pp. 82-95. Nueva York: Wiley-Blackwell.
- KAGAN, Richard L. y Fernando MARÍAS
2000 *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press.
- KUBLER, George A.
1982 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LARA, Jaime
2004) *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MACCORMACK, Sabine
1985 The Heart Has its Reasons: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review* 65(3): 443-466.
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MÁLAGA MEDINA, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). *Historia y Cultura* 8: 141-172.
1977 Los Collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI. En Franklin Pease (ed.), *Collaguas I*, pp. 93-129. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MANRIQUE, Nelson
1985 *Colonialismo y pobreza campesina: Caylloma y el Valle del Colca, siglos XVI-XX*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- MORRIS, Craig y Donald E. THOMPSON
1985 *Huánuco Pampa: An Inca City and its Hinterland*. London: Thames and Hudson.

- MUMFORD, Jeremy Ravi
2012 *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes.* Durham: Duke University Press.
- MURRA, John V.
1972 El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, pp. 427-476. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- PAUKETAT, Timothy R. y Thomas E. EMERSON
2008 Star Performances and Cosmic Clutter. *Cambridge Archaeological Journal* 18(1): 78-85.
- PEASE, Franklin
1977 Collaguas: una etnia del siglo XVI. En Franklin Pease (ed.), *Collaguas I*, pp. 131-167. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1978 Inkarrí en Collaguas. En Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, pp. 237-240. Lima: Museo Nacional de Historia.
- PRED, Allan
1984 Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers* 74(2): 279-297.
- QUILTER, Jeffrey
2011 Cultural Encounters at Magdalena de Cao Viejo in the Early Colonial Period. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 103-126. Santa Fe: School for Advanced Research.
- RAMÍREZ, Susan E.
2005 *To Feed and be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes.* Stanford: Stanford University Press.
- ROBINSON, David J.
2003 Estudio. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas II, Lari Collaguas: economía, sociedad y población, 1604-1605*, pp. xxxvii-cxii. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2006a Estudio. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas III, Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*, pp. xxxvii-cvii. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- ROBINSON, David J. (ed.)
2006b *Collaguas III. Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SAIGNES, Thierry
1991 Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX). En Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, vol. 1, pp. 91-135. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
- SAITO, Akira
2012 Las reducciones indígenas: ¿instrumento de etnocidio o espacio de etnogénesis? Ponencia presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Viena, 20 de julio.
- SCHUETZ-MILLER, Mardith
2000 Survival of Early Christian Symbolism in Monastic Churches of New Spain and Visions of the Millennial Kingdom. *Journal of the Southwest* 42(4): 763-800.
- SCOTT, James C.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- SILVERBLATT, Irene
1988 Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History. *Comparative Studies in Society and History* 30(1): 83-102.
- SOJA, Edward W.
1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Nueva York: Verso.
- SPALDING, Karen
1984 *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- STERN, Steve J.
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.

- TIBESAR, Antonine
1953 *Franciscan Beginnings in Early Colonial Peru*. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History.
- TOLEDO, Francisco de
1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. 2 vols. Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
- TORD, Luis Enrique
1983 *Templos coloniales del Colca – Arequipa*. Lima: Industrial Papelera Atlas.
- TOUSSAINT, Manuel
1967 *Colonial Art in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- TRASLAVIÑA, Abel y Steven A. WERNKE
2014 De antiguas normas y viejas formas: reflexiones desde la arqueología sobre la transformación del espacio público-ritual durante la colonia temprana en el Valle del Colca. En Sandra Negro y Samuel Amorós (eds.), *Patrimonio, identidad, y memoria*, pp. 59-81. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- TREACY, John M.
1994 *Las chacras de Coporaque: andenería y riego en el Valle del Colca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TSING, Anna Lowenhaupt
2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- ULLOA MOGOLLÓN, Juan de
1965[1586] Relación de la provincia de los Collaguas para la descripción de las Indias que Su Magestad manda hacer. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. 1, pp. 326-333. Madrid: Atlas.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1997 *La doncella sacrificada: mitos del Valle del Colca*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- VAN BUREN, Mary
1993 Community and Empire in Southern Peru: The Site of Torata Alta under Spanish Rule. Tesis doctoral. University of Arizona.

VANVALKENBURGH, Parker

2012 Building Subjects: Landscapes of Forced Resettlement in the Zaña and Chamán Valleys, Peru, 16th and 17th Centuries C.E. Tesis doctoral. Harvard University.

WACHTEL, Nathan

1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*. Ben y Siân Reynolds (trs.). Nueva York: Barnes & Noble.

WERNKE, Steven A.

2003 An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: The Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru. Tesis doctoral. University of Wisconsin, Madison.

2006a Comunidad e imperialismo: una visión arqueo-histórica del reino inkaico en Yanquecollaguas. En David J. Robinson (ed.), *Collaguas III, Yanque Collaguas: sociedad, economía y población, 1604-1617*, pp. cxxv-cxlv. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2006b The Politics of Community and Inka Statecraft in the Colca Valley, Peru. *Latin American Antiquity* 17(2): 177-208.

2007a Analogy or Erasure?: Dialectics of Religious Transformation in the Early *Doctrinas* of the Colca Valley, Peru. *International Journal of Historical Archaeology* 11(2): 152-182.

2007b Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Transconquest View. *American Anthropologist* 109(1): 130-152.

2009 La interfaz política-ecológica en el Valle del Colca durante la época inkaica. *Andes* 7: 587-614.

2010 A Reduced Landscape: Toward a Multi-Causal Understanding of Historic Period Agricultural Deintensification in Highland Peru. *Journal of Latin American Geography* 9(3): 51-83.

2011 Convergences: Producing Early Colonial Hybridity at a *Doctrina* in Highland Peru. En Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (eds.), *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, pp. 77-101. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

2012a Andean Households in Transition: The Politics of Domestic Space at an Early Colonial *Doctrina* in the Peruvian Highlands. En Maxine Oland, Siobhan M. Hart y Liam Frink (eds.), *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*, pp. 201-229. Tucson: University of Arizona Press.

- 2012b Spatial Network Analysis of a Terminal Prehispanic and Early Colonial Settlement in Highland Peru. *Journal of Archaeological Science* 39(4): 1111-1122.
- 2013 *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida.
- ZUIDEMA, R. Tom
- 1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.
- 1977 The Inca Kinship System: A New Theoretical View. En Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*, pp. 240-292. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- ZULOAGA RADA, Marina
- 2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.