

Vincent Nicolas

Ayllus y haciendas de Potobamba

HISTORIA Y CULTURA

Museo Nacional de Etnografía y Folklore
La Paz, Bolivia







Nicolas, Vincent Jan
Ayllus y haciendas de Potobamba. Historia y cultura.– La Paz: MUSEF, 2021.
76 p.: ilustraciones, mapas.

Depósito legal: 4-1-323-2021 P.O. (Versión digital)
Depósito legal: 4-1-549-2022 P.O. (Versión impresa)
ISBN: 978-9917-607-02-1 (Versión digital)
ISBN: 978-9917-607-08-3 (Versión impresa)
SENAPI Res. Adm.: 1-2999/2021
CDD: 984.00498

/ETNOHISTORIA/ETNOGENESIS/ETNOGRAFIA/COMUNIDADES RURALES/
TEXTILES/INDUMENTARIA/FIESTA DE HONRAS/PUEBLOS INDIGENAS TIERRAS
ALTAS/POTOBAMBA, CHUQUISACA/

Ayllus y haciendas de Potobamba. Historia y cultura.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Roger Edwin Rojas Ulo: Presidente a.i.
Diego Alejandro Pérez Cueto Eulert: Director a.i.
Gabriel Herbas Camacho: Director a.i.
Gumercindo Héctor Pino Guzmán: Director a.i.
Oscar Ferrufino Morro: Director a.i.

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Luis Oporto Ordoñez: Presidente del Consejo de Administración
Guido Pablo Arze Mantilla: Consejero
Susana Bejarano Auad: Consejera
Jhonny Quino Choque: Consejero
Roberto Aguilar Quisbert: Consejero
José Antonio Rocha Torrico: Consejero
Manuel Monroy Chazarreta: Consejero

Derecho editorial: © MUSEF EDITORES **La Paz:** Calle Ingavi 916, teléfonos: (591-2) 2408640,
Fax: (591-2) 2406642, Casilla Postal 5817, www.musef.org.bo, musef@musef.org.bo
Sucre: Calle España 74, teléfono y fax: (591-4) 6455293

© MUSEF Editores

Directora del MUSEF: Elvira Espejo Ayca
Autor: Vincent Nicolas
Fotografías: Archivo del MUSE, Fernando Zelada y José Orellana
Diseño gráfico y diagramación: Tania Prado
Edición: Aldo Medinaceli y Salvador Arano
Impresión: Artes Gráficas Sagitario Srl. - (+591) 2-2110077

Depósito legal: 4-1-323-2021 P.O. (Versión digital)
Depósito legal: 4-1-549-2022 P.O. (Versión impresa)
ISBN: 978-9917-607-02-1 (Versión digital)
ISBN: 978-9917-607-08-3 (Versión impresa)
SENAPI: 1-2999/2021

Esta obra está protegida bajo la ley 1322 de Derechos de Autor y está prohibida su reproducción bajo cualquier medio, sea digital, analógico, magnético u óptico, de cualquiera de sus páginas sin permiso de los titulares.
El contenido de los textos es responsabilidad de los autores.

Primera edición: Octubre de 2021
Impresión: Noviembre de 2022
La Paz, Bolivia

Ayllus y haciendas
de **Potobamba**
HISTORIA Y CULTURA

Museo Nacional de Etnografía y Folklore
Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia

La Paz, Bolivia. 2021

CONTENIDO

PRÓLOGO	
Juan Villanueva Criales.....	9
MARÍA COLQUEMA Y LAS ALMAS OLVIDADAS DE LA FIESTA DE HONRAS	
Vincent Nicolas.....	11
ETNOGÉNESIS DE LOS AYLLUS DE POTOBAMBA, SIGLOS XVI-XXI	
Vincent Nicolas.....	29
Antecedentes a la creación de Potobamba.....	31
La visita de Fray Luis López.....	34
Análisis acerca de la composición de los ayllus de Tacobamba y Potobamba.....	38
La interdigitación étnica en los valles de Tacobamba y Potobamba después de 1593.....	40
El desmoronamiento demográfico de Potobamba.....	47
Ensayo de explicación.....	51
Los huidos de Potobamba.....	55
La revisita de tierras de 1724.....	56
Identidad, indumentaria e historia.....	59
BIBLIOGRAFÍA.....	73

PRÓLOGO

El MUSEF Regional Sucre se formó el año 2002, en base a la entrega del inmueble del Banco Argandoña, de parte del Banco Central de Bolivia al MUSEF, para el funcionamiento de un museo regional asentado en la capital boliviana. Desde entonces, el MUSEF Regional Sucre se ha incorporado a una fuerte dinámica de interacción cultural y pedagógica con la sociedad chuquisaqueña, convirtiéndose en un espacio de referencia para la realización de actividades, entre ellas preponderantemente la Reunión Anual de Etnología (RAE) Sucre y los Congresos de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB).

Sin embargo, las exposiciones presentadas por el MUSEF en este espacio fueron, hasta ahora, producidas preponderantemente por el equipo del MUSEF de La Paz. Es en años recientes que el MUSEF Sucre se ha propuesto generar sus propias dinámicas investigativas y museográficas, adaptadas y provenientes de las regiones del sur del país. La presente obra, que acompaña la exposición *Ayllus y Haciendas de Potobamba. Historia y Cultura*, refleja el éxito de estas iniciativas de parte del Coordinador del MUSEF Regional Sucre, Vincent Nicolas, y su equipo de trabajo.

La obra que se despliega a continuación tiene dos partes. La primera, titulada *María Colquema y las almas olvidadas de la fiesta de Honras*, nos traslada al siglo XVI, a través de la figura de María Colquema, mujer indígena del pueblo de Santa Ana de Potobamba, cuyo humilde testamento encarga el hacer pasar misas de Honras para su alma. Con base en esta figura, se ensaya una explicación sobre las resignificaciones del término “Honras” en Potobamba, donde se transforma, de un mecanismo que asegura el paso de un alma individual por el purgatorio cristiano, a una fiesta en honor a las almas olvidadas, o en el recuerdo de los antepasados que se celebraba cada 8 de noviembre.

En este pueblo, hoy perteneciente al municipio de Betanzos (Prov. Cornelio Saavedra, Potosí), la fiesta de Honras fomenta una buena producción agrícola y ganadera, lo que implica otorgar un poder protector a las almas del purgatorio. Perdida cerca de 1982, el significado de esta fiesta sigue vivo en la localidad y existen intentos por reconstituirla. El texto realiza, tras este preludio histórico, la descripción de la organización, música, vestimenta y prácticas de la fiesta, como remembranza de los olvidados y de la propia María Colquema.

En la segunda parte, titulada *Etnogénesis de los ayllus de Potobamba, siglos XVI-XXI*, Vincent Nicolas ensaya una cuidadosa reconstrucción diacrónica del territorio, población y formas organizativas de los ayllus de Potobamba, a partir de referencias históricas de archivo. Potobamba, pueblo de reducción toledana, y sus *ayllus* provenientes del carácter interdigitado y multiétnico, originado en la territorialidad andina y acrecentado por las políticas Inca de reasentamiento o *mitmaqkunas*, se despobló considerablemente durante los siglos XVI y XVII. Para explicar este fenómeno, el autor alude a varios factores: sus pérdidas territoriales progresivas frente a la expansión de las haciendas en estas regiones vallunas y productivas, ambicionadas por los españoles por este hecho y por su cercanía respecto a Potosí y La Plata; la mortandad causada por sucesivas epidemias en un clima relativamente bajo y tórrido, que agravó las cargas del tributo y la mita, fomentando la huida de pobladores originarios; y la cercanía de mejores oportunidades de vida en Quila Quila, Yotala o la ciudad de La Plata.

A pesar del fuerte vaciamiento poblacional y de la introducción de mano de obra forastera por la expansión de las haciendas, Potobamba logró persistir y sobrevivir al final de la hacienda, conservando hasta hoy una fuerte identidad cultural. En este punto, el análisis del autor pasa de los documentos históricos al estudio de la indumentaria contemporánea, masculina y femenina, de los ayllus de Potobamba, develando cómo esta estética deriva en gran medida del siglo XVII; en tanto, la cultura de Tacobamba, fuertemente diferenciada y casi contrapuesta, es visible, en el cantón de Potobamba, dentro de la comunidad de Tirispaya, con una estética más moderna. Posiblemente, al ser Tirispaya una antigua hacienda, la vestimenta no respondía en aquel lugar a un marcador de identidad sino a una remuneración de los hacendados; de manera primero impuesta y después más posicionada, las personas de Tirispaya asumieron una identidad propia, asociada en ciertos aspectos a la identidad *jalq'a* de Chuquisaca, en la orilla opuesta del Pilcomayu.

En suma, esta obra presenta los resultados de un complejo esfuerzo de investigación, centrado en los documentos históricos, prácticas culturales, vestimentas y memorias de una región particular de los valles del sur. El mismo nos permite reflexionar acerca del fenómeno de la etnogénesis, la agresión colonial-republicana sobre las tierras y comunidades indígenas, y las permanencias y recuperaciones de estas memorias, tanto desde las prácticas locales como desde la investigación.

Felicitemos a nuestros colegas del MUSEF Regional Sucre por este importante aporte, y esperamos que los lectores lo encuentren de su agrado e interés.

Juan Villanueva Criales
Jefe de la unidad de Investigación MUSEF

MARÍA COLQUEMA Y LAS ALMAS OLVIDADAS DE LA FIESTA DE HONRAS

Vincent Nicolas

En aquel jueves 23 de julio de 1620, María Colquema estaba postrada en una cama del hospital Santa Bárbara. Muy enferma, emitió el deseo de dictar sus últimas voluntades, razón por la que se encontraban junto a ella, el escribano del hospital Joan de Loarte y el intérprete, Francisco de Aguilar. Alcalde de los morenos de la ciudad de La Plata, Francisco era castellano-hablante pero había adquirido el dominio de las lenguas aymara y quechua. Por su parte, María Colquema, nacida en el pueblo de Santa Ana de Potobamba, tenía por idioma materno el aymara pero manejaba también el quechua. Era la viuda de Francisco de Mendoza, un yanacona del rey, oriundo de Chuquiabo, que murió en la Villa de Potosí. El estatus de yanacona de su esposo otorgó a María cierta movilidad que era prohibida a la casta de los originarios. Es así como pudo desarraigarse de su pueblo natal, cruzar el río Pilcomayo y, finalmente, afincarse en la ciudad de La Plata, en el caserío de indios de Sorapata, colina adosada a la parroquia de San Sebastián, donde ejercía el oficio de tejedora.¹

Después de persignarse y nombrar por su intercesora a la Virgen del Rosario, ella procedió a dictar su testamento declarando como únicos bienes unas prendas de vestir, algunas suyas y otras confeccionadas por ella para terceras personas. Dijo poseer una frazada nueva que se encontraba en poder de un tal Domingo Mamani en Canchaca y una *yacolla* de lana de la tierra que ella había tejido para Lorenzo Aisa Cayo, un indio asanaque de la parroquia de San Sebastián y que él aún no había pagado. Luego tenía junto a ella en el hospital, un *aqsu*, una *llijlla* a medio uso y un *chumpi*. Mencionó también que guardaba, en su casa de Sorapata, un *t'upu* con cascabeles y cadenilla y lana ahilada por un valor de tres pesos. Al no tener hijos, mandó que todo se venda para dar misas rezadas y cantadas para su ánima.

Para el cumplimiento de su testamento, María Colquema nombró como su albacea a don Diego Yana, principal del pueblo de Pocoata (que, en aquella sazón, se escribía aún Copoata). Pidió que su cuerpo sea enterrado en el mismo hospital Santa Bárbara; y no dio más instrucciones acerca de su entierro, dejándolo a criterio de su albacea. En cambio, fue muy precisa en cuanto a lo que debía hacerse respecto de su ánima; ella pedía cuantas misas rezadas y cantadas fuere posible para la salvación de su alma. No quiso dejar pendiente ninguna deuda, por mínima que sea, que pudiese impedir o atrasar su camino hacia el más allá. Es

1 ABNP EP 132, f. 671 v-673v.

así que pidió que se le pague a la india Beatriz, cocinera del padre de Guaicoma, un peso de ají que le debía. Y, aun habiéndose prestado, mucho tiempo atrás, en Potosí, seis reales de una india cuyo nombre ignoraba, ella mandó se pague esta deuda a las ánimas del purgatorio.

Al cabo de su declaración, que fue traducida por el intérprete y sentada en papel por el escribano, María Colquema presentó a dos testigos, Joan Thomas García y Diego Camacho Ortiz, quienes juraron conocerla y, como no sabía firmar, uno de ellos lo hizo en su nombre. El testamento, única huella documental que queda de ella, da cuenta de una mujer pobre, con casi nada de bienes materiales, pero con una red de relaciones sociales bastante variada. Es así que su albacea fue un personaje importante de la sociedad colonial charqueña, el cacique de Pocoata, don Diego Yana.

Más allá de las fórmulas de rigor que figuran en todos los testamentos (“creo y confieso en el misterio de la santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero”, etc.), María Colquema hizo referencias más personales a varias instituciones y dogmas de la iglesia católica que están relacionadas entre sí: la Virgen del Rosario que ella tomó como su intercesora, las ánimas del purgatorio y las misas rezadas y cantadas para difuntos. Al nombrar en estas circunstancias tan cercanas a la muerte a la Virgen del Rosario como su intercesora, María Colquema hacía algo más que reiterar una simple profesión de fe en la Virgen, sino que la designaba específicamente como su intercesora para que pudiera abogar por ella en el más allá. Esta idea estaba vinculada, por supuesto, a la noción de purgatorio, una noción muy arraigada en la iglesia católica que fue el blanco de críticas de la Reforma protestante debido al negocio muy lucrativo de las indulgencias que generó.

El purgatorio designa un estado transitorio del alma cuyos pecados ya han sido perdonados pero que requiere de una purificación para poder ingresar al paraíso. El dogma católico suponía que las misas ofrecidas a las ánimas del purgatorio podían ayudar a liberarlas de aquel estado transitorio. Las cofradías de las ánimas del purgatorio fueron muy populares en Charcas. En la ciudad de La Plata hubo dos de estas: una en la iglesia mayor y otra en la parroquia de María Colquema: en San Sebastián.²

Al pedir en su agonía que todos sus bienes sean vendidos con el único fin de celebrar misas rezadas y cantadas a su alma y, al colocarse bajo la protección de la Virgen del Rosario, María Colquema buscaba acortar el tránsito de su alma por el purgatorio y alcanzar así prontamente la gloria divina. El historiador Fernando Martínez Gil menciona que las misas celebradas inmediatamente después del deceso y en los días posteriores eran consideradas claves, en la sociedad española (y, por ende, en sus pertenencias americanas), para abreviar el paso del alma por el purgatorio.³ Cita al respecto al cura Lorenzo de Santa Coloma que, en 1677, escribió:

si se cumpliese con los oficios y con todos los legatos del difunto dentro del tercer día, que es el tiempo que la Iglesia nuestra madre tiene determinado, y señalado

2 Pablo Quisbert, “Servir a Dios o vivir en el siglo” En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (eds.), *La construcción de la urbano en Potosí y La Plata*, Sucre: ABBN, 2008: 273-414.

3 Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2000.

desde la hora que el difunto parte de la vida, piadosamente debemos creer que el alma acaba con la muerte del Purgatorio ese día y comienza la vida eterna, que gozará en los cielos.⁴

Los plazos en los que debían celebrarse dichas misas de difuntos podían variar según las tradiciones de cada pueblo, pero la finalidad era siempre la misma: acelerar el paso del purgatorio al paraíso.⁵

Las misas ofrecidas para el alma del difunto eran conocidas, en el siglo XVII, como “Honras”. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, publicado en 1611, propuso la siguiente definición, “honras: exequias que se hacen al difunto dentro de los nueve días de su entierro”. Las honras más humildes eran las misas rezadas y las de mayor pompa, las cantadas, siendo las más solemnes reservadas para los personajes ilustres. Es así que las Honras de los reyes católicos constituían, junto con la jura de lealtad al nuevo monarca, las ceremonias más fastuosas y grandiosas de la sociedad hispano-colonial. Los sermones especialmente dedicados al monarca difunto por los más prestigiosos predicadores eran luego difundidos mediante publicaciones impresas.

Ahora bien, la fiesta mayor de la doctrina de Santa Ana de Potobamba, parroquia de donde era oriunda María Colquema, era precisamente la fiesta de Honras, dedicada a las almas olvidadas (*qunqasqa almas*, en quechua). Pero ¿qué se entiende exactamente por almas olvidadas? La costumbre de hacer anotar una misa a dichas almas es muy común en Bolivia, especialmente el día lunes, que es considerado el día de las almas, y en fechas claves del calendario católico, como San Pedro y San Pablo (29 de junio), cuando se presumen abiertas las puertas del paraíso. Las donaciones (que en la colonia se llamaban sufragios) son anotadas en recibos parroquiales que, después de misa, deben ser bendecidos con agua bendita por el cura y ch'allados (rociados) con bebidas alcohólicas por los ofertantes. Las anotaciones, que consisten en un listado más o menos largo de parientes fallecidos, suelen concluir con una última mención a las “almas olvidadas” (*qunqasqa almas*) o al “mundo almas”. Estas dos denominaciones hacen alusión al purgatorio, ese mundo donde las almas corrían el riesgo, según la antigua creencia, de quedar estancadas si no recibían la cantidad suficiente de misas para su rescate. Desde un punto de vista teológico, estas almas del purgatorio no son olvidadas de Dios (que se acuerda de todas al momento del juicio final) sino, en primer lugar, de sus parientes, que no lograron cumplir con las misas necesarias y, en segundo lugar, de la comunidad de creyentes que desconoce sus nombres y apellidos, pero las recuerda como un conjunto anónimo. Desde el punto de vista de la gente de Potobamba, las almas olvidadas son todas aquellas que no fueron recordadas el primero de noviembre en la fiesta de Todos Santos. Por ello, la semana siguiente, se celebraba la fiesta de Honras en honor a las almas olvidadas. Con el pasar del tiempo, se produjo un cambio semántico por el que la palabra “honras”, que designó, en la época colonial, a las misas dedicadas a los difuntos (inmediatamente después de su muerte) y, eventualmente, a las exequias de los reyes católicos u otros personajes ilustres, terminó significando, para la gente de Potobamba, una fiesta en honor a las almas olvidadas, una suerte de remembranza de los antepasados.

4 Fernando Martínez Gil, *Ibid.*, 2000: 430.

5 En Bolivia se ha mantenido la costumbre de celebrar, además de las misas de cuerpo presente, las de nueve días, un mes y cabo de año como las más importantes.

La fecha (8 de noviembre) es coincidente con la celebración del culto de las “Ñatitas” (calaveras), una costumbre, particularmente popular en la ciudad de La Paz, que remonta, como lo ha mostrado Pablo Quisbert, a las cofradías de las ánimas del purgatorio.⁶ Aunque no disponemos del libro de fábrica para poder afirmarlo, es muy probable que haya existido tal cofradía en Potobamba. Efectivamente, según Antonio de la Calancha, Potobamba fue una de las pocas parroquias del arzobispado de La Plata, junto con Quila Quila, Moromoro y Mojotoro en ser destinadas por el Rey a la congregación de San Agustín. Y una de las devociones favoritas de los agustinos era precisamente la de las almas del purgatorio, ya que el primer agustino canonizado fue San Nicolás de Tolentino, considerado el “protector de las ánimas del purgatorio”.

Entre los principales motivos mencionados por la gente para pasar la fiesta de Honras, se dice que, cuando se pasa la fiesta, la producción agrícola y ganadera es buena (*Chajra sumajta puqun. Uywapis sumajta miran*). En cambio, si se deja de pasar la fiesta, se considera que llegan las desgracias: granizadas, hambruna, etc. Esos mismos motivos son esgrimidos para las demás fiestas del calendario religioso con la particularidad que, aquí, la protección de los cultivos y de los animales es atribuida a las almas olvidadas. Esta atribución de un poder protector a las almas olvidadas del purgatorio, se debería a una modificación en las creencias que remonta, según Pablo Quisbert, al siglo XVIII. Efectivamente, si los sufragios fueron tan populares en la época colonial, fue porque se creía que podían surtir efecto y, en este caso, lograr la salvación de un alma del purgatorio. De ahí se impuso la creencia de que el alma, al haber alcanzado la gloria divina, quedaba eternamente agradecida, brindando protección y bendición al ofertante que permitió su liberación del purgatorio.⁷

Sin embargo, la fiesta de Honras se perdió en Potobamba aproximadamente hacia el año 1982, a raíz de la sequía y de ciertas divisiones que afloraron a partir de la introducción de los sindicatos campesinos. Pero su significado sigue vivo entre los pobladores de dicha localidad. En un trabajo de campo realizado en 2019 por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), en coordinación con las comunidades de Paranavi y Potobamba y el colegio de Santa Ana de Potobamba, pudimos asistir a una reconstitución de la fiesta y recoger el sentido que tenía o tiene aún para sus habitantes. Aunque existen actualmente intenciones de retomar la fiesta, de momento, hablaré de ella en tiempo pasado, esperando que esta tradición pueda revitalizarse.

En vísperas del 8 de noviembre, la gente de todas las comunidades y estancias de la doctrina, se disponía a emprender el viaje al pueblo de Santa Ana de Potobamba. Según comenta Hugo Delgado, de la comunidad de Paranavi (sección de Potobamba), antiguamente iban 24 *mayura* (pasantes) a la fiesta de Honras, 12 del cantón Potobamba y otros 12 del anexo de Tecoya. La peregrinación era antecedida por el *ñakaraku* (degüello de los animales cuya carne sería consumida en la fiesta) y el *t'anta ruway* (elaboración de los panes y masitas destinados a las distintas secuencias del rito). Una vez cargada la comida sobre el lomo de los burros,

6 Pablo Quisbert, *La devoción a las ánimas del purgatorio. Imposición y adopción de un programa ideológico e iconográfico*, inédito.

7 Pablo Quisbert, *Ibid.*

cada tropa empezaba su caminata al paso grave y lento del *ayarachi*, instrumento que se tocaba exclusivamente para esta ocasión.

Aquí vale la pena insertar una digresión sobre el instrumento musical como tal. El *ayarachi* designa actualmente un aerófono tipo flauta de pan, hecho de seis tubos de caña carrizo (*suqusu*) amarrados en una sola hilera de mayor a menor; tiene la particularidad de no ser tocado de manera contestada (como los *sikus* donde las notas de la melodía están distribuidas entre dos instrumentos que son el *arka* y el *ira*). En el *ayarachi*, cada músico toca la melodía completa en su instrumento puntuando el ritmo con un bombo grande y poco profundo, cuya pulsación y vibración son esenciales para lograr el efecto sonoro del *ayarachi*. El instrumento se toca en un área geográfica grande del departamento de Potosí que incluye Potobamba, en la provincia Cornelio Saavedra, Miculpaya en la provincia José María Linares y Calcha en la provincia Nor Chichas. Además se toca en el área cultural yampara del departamento de Chuquisaca donde es conocido como *ayarichi*. Sus melodías se caracterizan por ser lentas, algo monótonas y siempre tristes, como un lamento. Algunas melodías conservan incluso cierto parecido rítmico y melódico con la melopea del llanto fúnebre que se produce en las vigalias y entierros de difuntos (“*Imapaq ripuunki tatiitu, Imapaq saqirpariwaaanki tatiitu*”⁸).

Según los autores de *Yampara Suyu, Historia, cultura e identidad* (que son ellos mismos intérpretes nativos de esta música), el *ayarichi* se denominaría así por tratarse de la música que acompañaba ancestralmente al cadáver (*aya*) en una caminata lenta (*richiy*, hacer caminar.) Sea o no cierta esta explicación, no hay duda de que el instrumento conserva actualmente mucha ligazón con la muerte, lo cual es coherente con la presencia de la raíz *-aya* (cadáver), a pesar de las dudas emitidas por el lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino al respecto.⁹ Si revisamos el diccionario de Ludovico Bertonio encontramos una definición genérica y bastante amplia de la palabra (“ayarichi: instrumento como organillos que hacen armonía”). En la *Historia de la Villa Imperial* de Arzáns Orsúa y Vela, encontramos tres ocurrencias de la palabra *ayarichi* que revela el carácter polisémico de la palabra aun en el siglo XVIII. La primera descripción coincide perfectamente, del punto de vista organológico, con el *ayarachi* actual, sobre todo aquel que se toca en Tarabuco y que tiene una segunda hilera de tubos:

y unos canutillos aunados duplicadamente, que siendo mayor el primero van disminuyendo hasta el último que es pequeñito, y soplando de un cabo a otro, hace la armonía conforme al tamaño de la caña, y llaman este instrumento *ayarichis*.¹⁰

La segunda descripción, aunque parecida a la anterior, se adecuaba mejor a un *siku* ya que habla de una alternancia en los tubos y la mención a “unos cañoncitos de plata” recuerda los actuales “lata sikus” típicos de la región de Tacna, Perú.

Traían también unos cañoncitos de plata alternativamente puestos a manera de órganos que llaman los indios *ayarichis*.¹¹

8 “¿Por qué te has ido papito? ¿Por qué me has dejado papito?”

9 <https://www.youtube.com/watch?v=UzNuf1u-gZY&t=306s>

10 B. Arzáns Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí, Tomo I*, La Paz: FCBCB-Plural, 2012: 96.

11 B. Arzáns Orsúa y Vela, *Ibid.*, 2012: 349.

Finalmente, la tercera descripción corresponde a otro instrumento que no pertenece para nada a la familia de las flautas de pan y es más bien parecido a un albogue español (flauta de madera cuya boquilla y pabellón están hechos de cuerno de vaca). En este caso, su asimilación al *ayarichi* parece deberse, no tanto a sus características organológicas, sino al contexto de su ejecución que es el de las ceremonias fúnebres.

el salir los indios de sus pueblos para esta mita despidiéndose con lastimoso llantos de sus iglesias, y en ellas, con tan tiernas palabras que rompen los corazones (de que yo soy testigo, como en otra parte lo tengo dicho), y luego en las plazas y campos de sus pueblos al son de unos panderos y albogues (que ellos llaman *ayarichis*) con cantilenas lastimosas, diciendo: “vamos a Potosí a servir al rey, pues en su nombre nos lo mandan estos crueles españoles, que si su majestad no estuviera tan lejos oyera nuestros lamentos y se apiadara de nuestras lágrimas.”¹²

Podemos deducir de las descripciones tan disímiles de Arzáns que el término *ayarichi* podía designar tanto un conjunto amplio de aerófonos, tipo flauta de pan, como también otro tipo de instrumentos con tal que estuvieran relacionados con el universo simbólico de la muerte. El *ayarachi* de Potobamba responde a ambas definiciones, es un organillo de tubos “anudados de mayor a menor”, en términos de Arzáns, pero es también un instrumento ligado a la muerte, pues se toca exclusivamente en la fiesta de la almas olvidadas.

Volviendo a la peregrinación, esta terminaba después de un día de caminata para las comunidades más alejadas con la llegada de las tropas al pueblo de Santa Ana de Potobamba. En la plaza del pueblo, frente a la iglesia parroquial, los danzarines (hombres y mujeres) bailaban alrededor de los músicos, en ronda, agarrados de la mano y balanceando el cuerpo mediante un ligero brinco efectuado al ritmo del bombo. Cada pasante tenía construida una ramada de molle adosada al muro perimetral de la iglesia. Los tres escenarios principales de la fiesta eran la iglesia, la plaza y la ramada. La iglesia era el espacio de la misa y de los *mastaku* (altares con masitas) en honor a las almas olvidadas. La plaza era el espacio del baile y de la fiesta. Y la ramada era el espacio de las libaciones y los convites de comidas y bebidas.

Pasar la fiesta de Honras era una obligación que tocaba por turno a todas las parejas casadas del *ayllu*. Según comenta José López de Potobamba, los padrinos de matrimonio solían reunirse con los padres de la pareja para sugerir, el momento dado, a sus ahijados agarrar la fiesta. Los pasantes no asumían esta responsabilidad solos sino acompañados por sus padres biológicos y espirituales que les guiaban en cada una de las tareas. Una particularidad de las Honras es que, durante los días de fiesta, las cosas y las personas no se llamaban por sus nombres sino por unos apodos que creaban un efecto de distanciamiento cómico con los asuntos serios que había que tratar. Es así que los padrinos y padres de los pasantes eran llamados *qhari wachaq* y *warmi wachaq* (paridores y paridoras), las roscas de pan ofrecidas a las almas eran llamadas *jurkutu aka* (caca de paloma) y las bebidas tenían también cada una su apodo.

12 B. Arzáns de Orsua y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Tomo III, 1965: 69.

Los mayores vestían obligatoriamente con el *k'uychi punchu* (poncho arco iris) característico de Potobamba y con un ponchillo más pequeño encima llamado *unkhu* o *kunka unkhitu*; ostentaban también una *ch'uspa* para la coca y un sombrero con toquilla para cubrir la cabeza. Sus esposas iban vestidas con almilla, *ajsu* y una *llijlla* en la que cargaban el rebozo y, eventualmente, una segunda *llijlla*. Llevaban también sombrero. En la iglesia, los *wachaqkuna* (paridores), vestidos asimismo con todo el atuendo ceremonial, colocaban, en las cuatro esquinas de un mantel negro, cuatro montones de roscas apiladas y sujetadas por un palo. Esos montones recibían el apodo de *jurqutu aka*.

Las ofrendas de roscas de pan en las misas de Honras corresponden a una antigua costumbre española. El historiador Martínez Gil cita al respecto un manuscrito del siglo XVIII que destaca las costumbres propias de la catedral de Toledo:

En las misas de Honras por los capitulares difuntos se ponen junto a la reja del altar mayor muchas roscas de pan y junto las rejas del coro costales de trigo, pellejos de vino, y carneros vivos. No es nuevo el poner sobre las sepulturas de los difuntos pan y vino y se practica en las más de las partes, pero el poner todo lo que aquí se pone no le he visto y es muy digno de conservar no permitiendo que jamás se altere esta práctica.¹³

Después de la misa, la gente era invitada a pasar a la ramada donde los “servicios” esperaban con una seguidilla de bebidas. En primer lugar, servían un aguardiente de empanizado en un vaso pequeño de madera adornado con una yunta de bueyes tallada al medio, llamado *туру q'iru* (vaso del toro). El trago servido con una rosquita de pan y panal de azúcar llevaba el nombre de *jamp'atu phusuqu* (espuma del sapo). Luego invitaban chicha en un vaso mediano tallado igualmente en tronco de madera, cuya cavidad era subdividida en compartimientos. Ese vaso llamado *lachiwana* (por tener la forma de un panal de abejas silvestres, llamadas *lachiwana*) tenía la reputación de hacer emborrachar fácilmente. Y, finalmente, los invitados debían acabar la chicha servida en otro vaso de madera muy grande, con yunta de bueyes al medio, conocido como *La mar qucha* (El lago del mar). A eso de las cinco de la tarde, el dispensero servía el *Kumbero*: un convite de pedazos de carne cocida en olla mezclados con trozos de pan.

Al día siguiente, se servía la merienda y al subsiguiente, se realizaba la despedida (*kacharpaya*) en la que se nombraba a los nuevos pasantes (*musujkuna*) del próximo año. El pasante saliente entregaba a su sucesor la *wata k'allpa* (fuerza del año), una ofrenda de roscas de pan en señal de aceptación. Pasado el acto, la gente procedía a desatar la ramada (*ramada paskay*) y cada tropa se despedía del pueblo de Santa Ana bailando con las ramas y troncos de molle. La fiesta había acabado, pero para el pasante, aún le esperaba una nueva carga, la de pasar la fiesta de Santa Ana que, por tradición, recaía siempre sobre el pasante de la fiesta de Honras.

Acordarse de los olvidados, esa es la vocación de la fiesta de Honras y quizás también de este pequeño texto dedicado a María Colquema, una mujer indígena cuyo nombre y existencia hubiesen quedado olvidados por siempre si no fuese por el testamento que dejó.

13 Citado en: Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2000: 433.

**Testamento de María Colquema
India natural del pueblo de Potobamba – Año 1620**

Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Escrituras públicas
EP 132, escribano: Juan de Loarte, año 1620.

Testamento.

En el nombre de Dios amen. Sepan
cuantos esta carta vieren como yo
María Colquema india natural del
pueblo de Potobamba, viuda mujer que
fui de Francisco de Mendoza indio yana-
cona de su majestad natural de Chuquiabo
el cual murió en la villa de Potosí
estando yo la susodicha enferma del cuerpo
y en una cama en el hospital de Santa Bár-
bara de esta ciudad de la Plata y sana
de la voluntad y en mi buen juicio
y entendimiento natural // creyendo
como creo y confeso el misterio de la san-
tísima trinidad Padre, Hijo y Es-
píritu Santo, tres personas y un solo Dios
verdadero, y creo y confieso todo aquello
que tiene, cree, predica y enseña la santa
madre iglesia católica romana
debajo de cuya fe y creen-
cia me huelgo haber vivido y protesto
vivir y morir y tomo por mi inter-
cesora a la serenísima reina de
los ángeles madre de Dios del Ro-
sario y con esta divina invocación
por lengua e interpretación de Francisco
de Aguilar alcalde de los morenos
de esta ciudad de la Plata interprete
jurado en forma de derecho que sabe la
lengua aymara y quichua ordeno
mi testamento en la manera siguiente

✓ y meram^u enciendo m^o animo
ar^o dorro^o de or^o Grelacio y d^o m^o m^o
y or^o de gre uosa sangre m^o m^o y 2^o 2^o
y el que se oca^o tena de d^o f^o h^o
firmado

✓ y firmando Grelacio f^o n^o m^o m^o
to de m^o a r^o a c^o e m^o u^o e r^o s^o oca
m^o m^o r^o d^o G^o r^o m^o a e d^o f^o a d^o h^o
y o ad d^o d^o e f^o y e n f^o r^o m^o a y e l
e n t^o e r^o s^o m^o e p^o g^o a c^o m^o o a m^o r^o a l b^o
c^o a r^o z^o a r^o e u^o e .

✓ y firmando Grelacio f^o n^o m^o m^o
l^o m^o a c^o a e u^o e y e l d^o r^o a c^o e m^o e n
f^o r^o e o f^o f^o h^o r^o a y f^o m^o d^o h^o e
f^o m^o e d^o y e l b^o n^o a m^o s^o a c^o a m^o a d^o a y
b^o n^o a d^o e z^o a d^o a d^o m^o a n^o m^o a

✓ y con el claro Grelacio a l^o n^o a y n^o d^o a
e l s^o o f^o h^o G^o r^o e n o e e r^o e n s^o i^o
f^o m^o a n^o d^o G^o r^o e d^o e n a l a s a n^o m^o a e
e l e z^o u^o r^o g^o a n^o i^o / d^o r^o n^o o c^o n^o o c^o e r^o
y r^o a s

✓ y con el claro Grelacio e n s^o i^o f^o s^o
a l^o n^o a y n^o d^o a k^o a m^o a d^o a b^o e a t^o r^o e f^o h^o r^o
e l e s^o d^o e q^o u^o a c^o u^o n^o a l^o n^o s^o i^o f^o s^o
m^o e d^o i^o d^o e a f^o m^o a n^o d^o e l e s^o d^o y e

✓ y con el claro. Dormir e n e y
b^o n^o a d^o e r^o a d^o a m^o e l b^o G^o r^o e f^o a e n
d^o o d^o e r^o e l e d^o a m^o m^o a n^o d^o e n e y f^o s^o
e n c^o a r^o c^o h^o a c^o a

✓ y con el claro Grelacio e n s^o i^o f^o s^o
a l^o n^o a y n^o d^o a k^o a m^o a d^o

f. 672

Primeramente encomiendo mi ánima
a Dios nuestro señor que la crio y redimió
por su preciosa sangre muerte y pasión
y el cuerpo a la tierra de donde fue formado.

- ✓ Iten mando que cuando finamiento
de mí acaeciére mi cuerpo sea
enterrado en el hospital de esta dicha
ciudad donde estoy enferma y el
entierro se me haga como a mis alba-
ceas pareciere.
- ✓ Iten mando que cuando finamiento
de mí acaeciére y el día de mi en-
tierro, si fuere hora y sino otro siguiente,
**se me diga una misa cantada y
una rezada por mi ánima .***
- ✓ Iten declaro que debo a una india
de Potosí que no le sé el nombre seis
reales mando que se den a las ánimas
del purgatorio /por no conocer
yo la parte.
- ✓ Iten declaro que debo un peso
a una india llamada Beatriz cocinera
del padre de Guaicoma / ~~un peso~~ que
me dio de ají mando se le pague.
- ✓ Iten declaro por mis bienes
una **frazada** nueva que está en
poder de Domingo Mamani que está
en Canchaca.
- ✓ Iten declaro que un indio llamado

* Las misas rezadas o cantadas ofrecidas para el alma del difunto
eran conocidas en la colonia como "Honras".

"HONRAS: Exequias que se hacen al difunto dentro de los nueve días de su entierro."
Sebastián de Covarrubias, Tesoro de la lengua castellana, 1611

09
 Don laenco ay sacayo asana que
 que zora La Sarroquade se
 Capitan muelenda yacalla
 Jellana Jellana que
 Jeyomando se se be el 2o
 que melasido para comzara
 y nome asago que ball herespo
 y amleclaro que nunga que
 enmsoder ena so y nalu
 la amedio traer y nungambeman
 do se lenda Jara lamias que
 mandodez ^{ingot}
 y amleclaro que en mica
 en sarasura y pa uidad como
 tres do Jellnaglada
 y amleclaro que nunga 2o y me
 que en tozo de Jellara con big
 carabiles y huadnula
 que ball que nro do
 y que nro se lenda y se y ademas
 y ammanua
 y amleclaro que yose y solayno
 tingon nungos ^{ingot} Jelln
 mandon de chasut
 y Jara cum sdr y sajar y e xcutar
 que mudi am manday y e judor del
 de xo 2o amal bace y tined or
 Jellines / adan de go y ana 2o m
 aso de lzi de cusa a a equal
 do y el poder que de d' que mere
 Jara que en bey nre mulleres

don Lorenzo Aysa Cayo asanaque
 que posa en la parroquia de San Se-
 bastián me tiene una yacalla [**yacolla**]
 de lana de la tierra que la
 hice yo, mando se cobre de él por
 que me la pidió para comprarla
 y no me la pagó que vale siete pesos.

- ✓ Iten declaro que tengo aquí
 en mi poder un acso [**aqsu**] y una lic-
 cla [**llijlla**] a medio traer y un chumbe [**chumpi**] man-
 do se venda para las misas que
 mando decir.
- ✓ Iten declaro que /tengo/ en mi casa
 en Sorapata en dicha ciudad como
 tres pesos de lana ahilada.
- ✓ Iten declaro que tengo por mis
 bienes un topo [**t'upu**] de plata con sus
 cascabeles y su cadenilla
 que vale cuatro pesos.
- ✓ Y este topo se venda y se diga de misas
 por mi ánima.
- ✓ Iten declaro que soy sola y no
 tengo ningunos hijos del dicho mi
 marido ni de otra parte.
- ✓ Y para cumplir y pagar y ejecutar
 este mi testamento mandas y legados de él
 dejo por mi albacea y tenedor
 de bienes a don Diego Yana prin-
 cipal del pueblo de Copoata al cual
 doy el poder que de derecho se requiere
 para que entre y tome mis bienes

Los bnda ena em neda offher ad lla
 y fuma la y excau qum mram
 y en el remaneme qum neda
 de ndo r m e h e n e s . d e r e c h o r y
 acciones / atinno qum no r e n d e r e
 de r o f f i c o r o d e d o d a r s e n d e r o
 am amia para qum malbaea
 con el remaneme de m e h e n e s
 man e l e d e z r m f a r d a l l e a
 y p a e f e m u r a m qum e a r a p a g o
 qum l o c o f a n e l o y d a y d a r n u n q u m
 qum q u a l l e qum e r d e r a m e n t o
 c o b r a c i o r d o d e r e qum e a y a d a d o
 p a r a n d a r a f i s p e r s c r i t o c o m o d e
 d a l a b r a p a r a qum o b a e g a n m
 qum a n e f e e n q u i z o n qum a d e l
 d a l b o qum e qum d i g o d a r m u r a
 m e n n y qum l u m a d o l u m a d qum
 t u m o d e l o q u a l d o m e qum e r
 f r m e a m e l l e qum e n e m qum o d e f a
 c a n a qum e s s e f a . l a b o d a d d e l a
 d a r a d e l d u r i a b y m e y h e s d a g
 d e m e r d e qum l l e o d e m i t y f u e n
 t o b y m e o d e l a d h y d o r n o c o n o
 c e r a y d e qum e l l e d m e qum a r a d e
 y p e a c t y f r m a d e d e . f a n d e a g u l l a r
 qum e e y qum a n m a r qum e l l a c a r e n d a e s
 qum e a m e l f u n d o d e r e m e s d o r o l e
 qum o s f a n d e a g u l l a r y qum a n m a r
 f a r a y d e m e m a n d a y d e c a m a r e y
 o r t z y qum a m e l c h a u e l y l a d h y

f. 673


y los venda en almoneda o fuera de ella
y cumpla y ejecute este mi testamento
y en el remanente que quedase
de todos mis bienes derechos y
acciones /atento a que no tengo here-
dero forzoso, dejo por heredero
a mi ánima para que mi albacea
con el remanente de mis bienes
mande decir misas para ella
y, por este mi testamento que ahora hago,
revoco, anulo y doy por ninguno
otros cualesquier testamentos,
codicilos, poderes que haya dado
para testar así por escrito como de
palabra para que no valgan ni
hagan fe en juicio ni fuera de él
salvo este que digo por mi testa-
mento y última voluntad en tes-
timonio de lo cual lo otorgué por
firme ante el presente su testigo y escribano de esta
casa que es fecho en la ciudad de la
Plata del Piru a veintitres días
del mes de julio de mil seiscien-
tos y veinte años y la otorgante por no cono-
cerla y de presente su testigo juraron a Dios
y a la cruz en forma de derecho Francisco de
Aguilar
que él y Joan Tomas Garcia que la contenida es la
otorgante/ siendo presentes por eso los
dichos Francisco de Aguilar y Joan Tomas
Garcia y Diego Camacho
Ortiz y Joan de Chaves y la otorgante

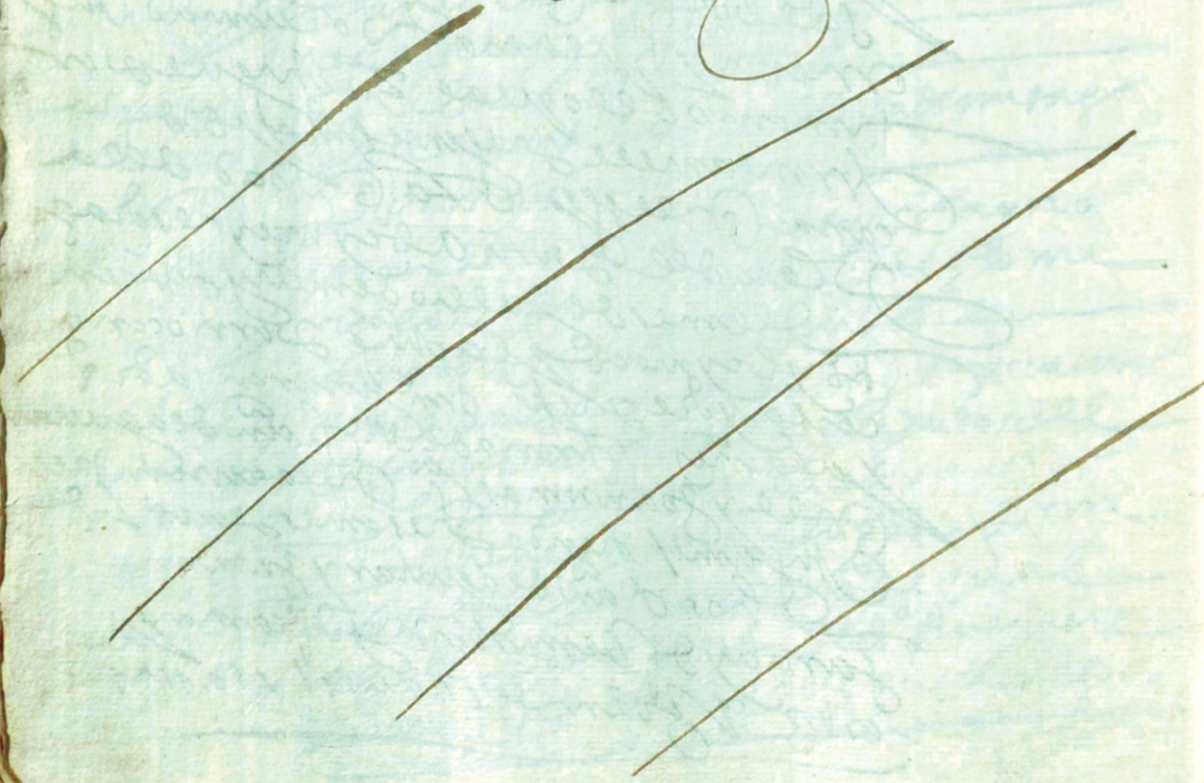
no firmo de ~~Ordo~~ no sauer
a donuigo de firmo no sauer pa
te de ad / ~~Ordo~~ / ~~quell~~ / ~~novala~~
y en ~~firmo~~ / ~~de~~ / ~~Ordo~~

~~Ordo~~ Portuogo

Diego Camacho
Ordo

Ordo

Ordo
Joan de laane  Ordo
Ordo de laane



no firmó porque dijo no saber
a su ruego lo firmó su testigo/ va
testado/ un peso/quel/no vala
y entre renglones / tengo/ vala.

María. Por tistogo [testigo]

Diego Camacho

Ortys

Ante mí

Jhoan de Loarte

Escribano de su majestad Sin derecho. [sin costo]



Figura 1. Peregrinación al pueblo de Potobamba (Potobamba, 2019).
Fuente: Archivo MUSEF.



Figura 2. Ofrendas de roscas de pan para las alma (Potobamba, 2019).
Fuente: Archivo MUSEF.

ETNOGÉNESIS DE LOS AYLLUS DE POTOBAMBA, SIGLOS XVI–XXI

Vincent Nicolas

Los ayllus de Potobamba son *stricto sensu* un producto de las reducciones toledanas. Hasta 1573, eran parte de la parcialidad de Tacobamba, con cuyos ayllus compartían un único cacique. Sin embargo, a partir de esta fecha, empezaron, poco a poco, a construirse una identidad propia en torno a su pueblo de reducción. Este fenómeno de etnogénesis en el contexto postreduccional fue bastante común en los Andes, aunque presentó, en cada lugar, características distintas.¹ De cierta manera, era previsible que la creación de un centro político, administrativo, religioso y festivo común fuese a inducir un nuevo sentido de pertenencia. Quizás la particularidad del caso que nos ocupa es que este proceso se dio en un contexto extremadamente adverso: el pueblo de Potobamba no tuvo el éxito esperado y sus ayllus se despoblaron considerablemente en los siglos XVI y XVII. Al mismo tiempo, las haciendas se expandieron en detrimento de los ayllus, despojándolos de sus medios de vida. Durante la guerra de Independencia, los ayllus combatieron denodadamente en el bando de la patria con la esperanza de recuperar su territorio, cosa que nunca sucedió. Durante todo el siglo XIX, la riqueza agrícola del cantón siguió contrastando con el reducido peso demográfico. En el siglo XX, la estructura de los ayllus de Potobamba conoció nuevos procesos de fragmentación y debilitamiento. En 1912, tras la elevación de Bartolo al rango de capital de la segunda sección de la provincia Linares y su cambio de nombre a “Villa Betanzos”, el anexo de Tecoya, hasta entonces perteneciente a la parroquia de Potobamba, pasó a depender del cantón Betanzos. En 1935, con la inauguración de la línea del ferrocarril Potosí-Sucre, el centro económico de esta microregión se desplazó hacia el lugar denominado Vila Vila que pasó de ser una rinconada olvidada a una concurrida estación de ferrocarril. Privado de su nexo administrativo con Tecoya, marginado del trayecto de la línea férrea y alejado del nuevo camino carretero Potosí-Sucre, el pueblo de Potobamba estuvo condenado a una lenta agonía.

1 Por etnogénesis se entiende el proceso histórico de conformación y consolidación de un grupo étnico con rasgos socioculturales diferenciados y con identidad propia. Sobre los fenómenos de etnogénesis que se dieron a partir de la creación de pueblos de reducción, ver V. Nicolas, *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*, La Paz: Plural, 2014.

En otros casos, la etnogénesis se produjo sobre la base del anexo parroquial antes que sobre el pueblo-reducción. Acerca de los anexos de Qaqachaka y K’ulta, el historiador Pablo Quisbert ha propuesto que su creación se debió a la voluntad de los habitantes de volver a sus lugares de vida y de culto anteriores a la reducción y, al mismo tiempo, al deseo de reproducir, en pequeño, el modelo de vida cristiana (pulicia) propio de la reducción.

Con todo, es posible afirmar que el modo de existencia de los ayllus de Potobamba fue, a lo largo de su historia, el de un “a pesar de todo”. No tienen ni tuvieron la contundencia de otros conjuntos de ayllus pero, aun fuese sobre un modo menor, persistieron en medio de las adversidades. Una de las razones de su carácter menor es que Potobamba no fue nunca un curato de indios propiamente dicho: los ayllus estuvieron siempre inmersos dentro de un entramado social más amplio, compuesto también por españoles, mestizos, esclavos negros e indios yanaconas. Al mismo tiempo, su ubicación sobre el camino real entre las dos ciudades más importantes de Charcas, La Plata y Potosí, hizo que los ayllus experimentaran una intensa interacción con el mundo urbano, a lo largo de la colonia, y procesos tempranos de mestizaje. Aun así, los ayllus demostraron la robustez de su organización social: antecedieron a las haciendas y sobrevivieron a su desaparición tras la Reforma Agraria de 1953. Hoy en día, a pesar de un debilitamiento y de un fraccionamiento de la organización originaria, los ayllus de Potobamba conservan una identidad cultural fuerte que los identifica y los distingue de los demás. A pesar de compartir un origen común con Tacobamba, hoy los ayllus de Potobamba hacen gala de una cultura totalmente distinta tanto en la vestimenta como en la música, como si el proceso de etnogénesis por “distinción” se hubiese hecho de manera muy consciente y voluntaria.

Al respecto, hace falta recordar la existencia de una concepción andina de la etnicidad que trasparece en algunos documentos coloniales en términos de diferenciación en la indumentaria. El memorial de Charcas habló, en 1582, de los caciques de las siete naciones (charcas, caracaras, soras, quillacas, carangas, chuis y chichas) como siendo “diferentes en la nación, hábitos y traje”. En la misma época, Luis Capoche escribió:

Los indios de una nación no usaban el vestido traje de la otra sino que se diferenciaban los vestidos en los colores y labores con que estaban hechos y los tocados con diversas insignias con que quedaban diferenciados de que nación eran.²

Este mecanismo de diferenciación étnica en base a la indumentaria parece haberse reproducido a nivel de los pueblos de reducción, creando nuevas identidades y nuevos sentidos de pertenencia. La indumentaria del hombre y de la mujer funciona, en Potobamba, como un marcador cultural que crea, hacia adentro, un sentido de pertenencia común y, hacia afuera, una diferencia con los vecinos de Tacobamba y Quila Quila. Su vestimenta es compartida por las comunidades originarias y algunas exhaciendas de Potobamba, con la notable excepción de la comunidad de Tirispaya que ha adoptado la estética característica de Tacobamba, aunque sus habitantes suelen ser calificados como *jalq'as* por la gente de Potobamba. Para entenderlo, será necesario analizar comparativamente las tres indumentarias; la *jalq'a* propiamente dicha, la de Tacobamba y la de Potobamba. Sobre el tejido *jalq'a* contamos con los estudios de Verónica Cereceda³; en cambio, sobre el tejido de Potobamba y Tacobamba, la literatura es prácticamente inexistente. Pero, antes de llegar a ello, buscaremos en la documentación histórica los antecedentes que nos

2 Luis Capoche, *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Biblioteca de autores españoles, Madrid, [1585] 1959: 140.

3 V. Cereceda, “Imágenes tejidas del ukhu pacha: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos desde la etnología”, En: M. de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, Cochabamba: Quipus, 2018.

ayuden a comprender la formación de la identidad Potobamba aunque, como ya lo había notado Gabriel Martínez acerca del caso *jalq'a*, las evidencias etnográficas pueden ir a contrapelo de las evidencias documentales y viceversa.⁴

Antecedentes a la creación de Potobamba

A partir de la escasa información que se tiene hasta el momento, intentaré plantear algunas hipótesis sobre el pasado prehispánico de los ayllus de Potobamba y su evolución en el sistema colonial. Se sabe que, hasta la creación de las reducciones e incluso después, fueron parte integrante del repartimiento de Tacobamba que asimismo formaba parte de un conjunto más grande llamado, en los documentos coloniales, “Chaquí y sus anexos” y recordado a menudo por la etnohistoria como una de las mitades de la nación Qaraqara. La idea de que Chaquí pueda ser la otra mitad de la nación Qaraqara, complementaria a la de Macha, ha sido ampliamente difundida a partir de un artículo de Mercedes del Río publicado por primera vez en 1989.⁵ Esta tesis ha encontrado cierto respaldo en el *Qara Qara Charka*, publicado en 2006, cuyos anexos documentales, de hecho, contienen muchos documentos referidos a las parcialidades de Chaquí. En un artículo publicado en 2012, la historiadora Paula Zagalski ha propuesto una crítica de esta visión “étnica” de la federación Qaraqara, atribuyendo al conjunto político “Chaquí” un origen más bien colonial.⁶ Aunque esta discusión no será abordada aquí de manera directa, los elementos traídos a colación, desde una historia del territorio, tienden a confirmar la existencia precolonial del conjunto Chaquí, pero también el carácter heterogéneo y fragmentado de este.

Lejos de tener una estructura étnica muy clara, Chaquí y sus anexos aparecen más bien como un conjunto de entidades sociopolíticas cuya unidad fue siempre problemática. Los denominados anexos eran los señoríos de Visisa, Colo Caquina, Picachuri, Tacobamba, Moromoro y Caracara. Entre todos ellos, el cacique o *mallku* de Visisa era el de mayor rango y, como tal, era obedecido por los demás caciques, por lo que Toledo le asignó un salario superior a los demás.

A don Alonso Chuquibilca cacique principal del repartimiento de Bissisa a quien obedecen también los indios del repartimiento de Chaquí y sus anexos ciento cincuenta pesos de la dicha plata.⁷

Esta supremacía, confirmada por Toledo, fue establecida ya por los incas. Es así que los caciques de Picachuri, en un pleito de sucesión en 1592, afirmaron que, según una orden dada por el Inca, ellos solían recibir sus duhos (asientos ceremoniales) de manos de los caciques de Visisa y Macha por ser “principales y gobernadores de toda la provincia de los Charcas”.⁸ Es probable que esta doble

4 Gabriel Martínez, prólogo a Diego Pacheco, *Machas, Tinkipayas y yampanas*, Sucre: Ciprés, 1994.

5 Mercedes del Río, “Estructuración étnica qharaqhara y su desarticulación colonial” originalmente publicado en *Historia y Cultura* N°15, La Paz, 1989 y reeditado en: Ana María Presta (comp.), *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*, Sucre: Asur, 1995.

6 Paula Zagalski, “Nuevas preguntas sobre una antigua federación aymara. Algunos aportes en torno a la federación Qhara Qhara (Charcas, siglo XVI)”, en: *Prohal* vol II, N°2, 2012.

7 AHP, CR 18, f.222. A título comparativo, el cacique de Tacobamba tenía asignado un salario de 100 pesos, el de Chaquí 70, el de Caquina y Picachuri 50 y el de Caracara 50.

8 Tristan Platt, Olivia Harris, Thérèse Bouysse-Cassagne, *Qaraqara Charka*, 2006: 818.

tutela sobre Chaquí se deba al afán de los incas por controlar una región considerada estratégica por ellos pero que se encontraba parcelada entre varios señoríos pequeños. El cogobierno de esta provincia recayó entonces sobre los dos señoríos más grandes y más cercanos a la región: Macha y Visisa. La presencia de *mitmaquna* lupacas y pacajes en Chaquí, corrobora la decisión de los incas de asentar su presencia en la región.

La cédula de encomienda de Gonzalo Pizarro menciona a Chaquí como “cabecera de Moroco” (cacique de Macha) sin decir nada de los visisas ni de sus caciques ni de sus pueblos “cabeceras”. Todos los principales mencionados en la cédula eran indios “charcas” subordinados a Moroco. Tras la muerte de Gonzalo Pizarro, la mayor parte de su encomienda (Macha y Chaquí) pasó, en 1549, a manos de Pedro de Hinojosa, salvo la parcialidad de Colo y Caquina que fue asignada, por La Gasca, a Alonso de Montemayor y Moromoro que pasó a Pablo de Meneses, encomendero de los Yamparaes. En 1553, muerto Pedro de Hinojosa, sus dominios pasaron a depender directamente de su majestad y los caciques empezaron a tributar a la corona española. El análisis de la tributación en el periodo inmediatamente posterior a las encomiendas permite establecer que los caciques de Tacobamba (Pedro Aricoma), Caracara (Hernando Guarayo), Picachuri (Martín Alata), Chaquí (Juan Cochany y, por los indios mitimaes, Juan Arapa) y Visisa (Alonso Chuquivilca) pagaban de manera conjunta sus tributos a las arcas reales, no así Moromoro cuyos indios estaban aún sujetos a su encomendero (Pablo de Meneses y, a partir de 1556, su sobrino Bernaldino) ni Caquina que tributaba de manera autónoma.⁹

La política de creación de los pueblos-reducción, impulsada por el virrey Toledo, buscó concentrar el hábitat de los indios y evitar su movilidad pero tuvo como efecto indirecto la creación de nuevas identidades étnicas. El repartimiento de Visisa que tenía el mayor peso demográfico de todos los anexos de Chaquí y se extendía sobre un territorio muy amplio fue dividido en dos y, luego, tres pueblos de reducción: Yura, Toropalca y Caiza. Asimismo, el repartimiento de Tacobamba fue dividido en dos: Tacobamba y Potobamba. Al contrario, el repartimiento de Tinguipaya fue el producto de la agregación de dos parcialidades: Caquina y Picachuri.

Cuadro 1. Población de los repartimientos de Chaquí según la visita general de Francisco de Toledo

Repartimientos de Chaquí	Visisa y Caissa	Chaquí	Tacobamba	Colo Caquina y Picachuri	Caracara	Total
Tributarios	922	632	577	448	176	2755
Viejos	160	138	87	98	51	534
Muchachos	886	596	593	365	184	2624
Mujeres	2022	1604	1140	822	390	5978
Total	3990	2970	2397	1733	801	11891

Fuente: Elaboración propia a partir de AHP, CR 18 y David Noble Cook (ed.), *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima: UNMSM, 1975. Los totales no aparecen en el documento original.

9 Sobre este análisis, ver V, Nicolas, *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*, La Paz: Plural, 2014: 48-49.

En este acápite procuraré mostrar la evolución del repartimiento de Tacobamba, enfocándome sobre todo en lo que pasó en el curato de Potobamba aunque sin perder de vista el contexto regional.¹⁰ Es importante mencionar que los repartimientos de Tinguipaya y Tacobamba tuvieron un mismo visitador que fue Diego de Sanabria.¹¹ La creación de tres pueblos de reducción en dos repartimientos respondió por lo tanto a un mismo proyecto de reconfiguración de la enmarañada territorialidad de estos tres grupos étnicos (Caquina, Picachuri y Tacobamba) situados en la cuenca del río Pilcomayu. Diego de Sanabria no desconocía la interdigitación territorial característica de los valles ni la importante presencia de Caquina y Picachuri en los contornos de Potobamba. Por otra parte, no podía desconocer los efectos de fragmentación que provocaría su decisión de partir en dos el repartimiento de Tacobamba.

Las resoluciones del visitador fueron aprobadas por Francisco de Toledo que no dejó de destacar el efecto de concentración poblacional de su política. Dijo del pueblo de Nuestra Señora de Belén de Tinguipaya que reunía a “cuatrocientos cuarenta y ocho indios tributarios que estaban antes poblados en diez y nueve pueblos en distancia de veinte leguas” y, acerca del repartimiento de Tacobamba, destacó la creación de dos pueblos destinados a concentrar una población anteriormente dispersa en veinticuatro pueblos y sobre treinta leguas:

Los indios del repartimiento de Tacobamba se poblaron y redujeron en otros dos pueblos llamado San Pedro de Tacobamba que tiene doscientos sesenta y seis indios tributarios porque cinco que había más que los dichos se poblaron en Curi junto a Villa Verde tiene más este dicho pueblo otros ciento y ocho indios de tasa de los dichos que han del ayllu de caran sujetos a Chaquí que se poblaron aquí por tener juntas sus chacaras que son por todos los que se poblaron en el dicho pueblo trecientos noventa y cuatro indios de tasa.

El otro pueblo se llama Santa Ana de Potobamba y tiene doscientos ochenta y seis indios de tasa que todos estos y los de arriba dichos estaban antes poblados en veinticuatro pueblos y estancias en distancia de treinta leguas y todos los dichos indios los doctrinaban antes un sacerdote y los han de doctrinar ahora dos con ciertas chacaras que están en su comarca.¹²

Para entender la composición étnica de cada pueblo y su peso demográfico, es necesario retomar los cálculos de los administradores coloniales. El repartimiento de Tacobamba estaba compuesto de 577 tributarios. Al ser dividido en dos pueblos, 286 quedaron reducidos en Potobamba y 266 en Tacobamba. $286+266= 552$. Ahora bien, la diferencia de 25 tributarios es explicada por los cinco individuos que quedaron empadronados en Curi (cerca de Villa Verde de La Fuente, corregimiento de Yamparaes) quienes, junto a “los dichos” que ya fueron mencionados más arriba en el documento (en el acápite referido al repar-

10 Sobre Tacobamba específicamente, ver Héctor Ríos *et al.*, *Los ayllus de Tacobamba. Procesos históricos desarrollo y poder local*, La Paz: PIEB: 2002.

11 Maria Justina Saravia Viejo y Guillermo Lohmann, *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas, Tomo 2*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1986: 87.

12 AHCNM, CR 18, f. 218.

timiento de Chaquí) y que eran 18, hacen 23.¹³ Queda una diferencia de dos individuos que es explicada en el mismo documento por haber sido restados para el ejercicio del cargo de cacique de ambos pueblos. Además de estos tributarios pertenecientes a Tacobamba, el virrey Toledo añadió 108 indios que eran del *ayllu* “Caran” de Chaquí y que, por la cercanía de sus terrenos agrícolas, quedaron reducidos en Tacobamba. Se trata de los ayllus de Cayara y Sangari que conformaban la parcialidad de Colo.¹⁴ Es importante señalar que los ayllus de Colo tenían sus tierras más grandes y más productivas en el valle de Tarapaya (en Cayara, Santa Lucía y Sangari) y que, por la distancia que las separaba de Chaquí y por tener otras en el valle de Tacobamba, quedaron reducidos en Tacobamba. La población total de San Pedro de Tacobamba alcanzaba, por lo tanto, en 1575, a 374 tributarios (incluyendo cuarenta *mitmaqkuna*) y la de Santa Ana de Potobamba a 286 tributarios.

Francisco de Toledo dispuso que el repartimiento de Tacobamba fuera atendido por dos sacerdotes, uno en cada pueblo, que tuvieran la responsabilidad de adoctrinar no solo a la población originaria sino a las numerosas chacaras de españoles que ya estaban establecidas en la zona y nombró a dos caciques, Pedro Aricoma, que era ya conocido como tal, y su hermano Cristóbal Aricoma. Finalmente, encontramos, entre las ordenanzas del Virrey Toledo, que cuatro tributarios del repartimiento de Tacobamba debían atender al tambo de Yocalla, vice-parroquia del repartimiento de Tinguipaya.¹⁵

Aunque pueda sorprender a primera vista, la decisión del Virrey de encarar el tambo de Yocalla a los originarios de Tacobamba, era perfectamente lógica si tomamos en cuenta la extensión de su territorio en aquel momento. Para tomar la medida de las considerables pérdidas territoriales que sufrieron los ayllus de Tacobamba y Potobamba, es necesario reconstituir, a groso modo, esas treinta leguas a la redonda (150 kilómetros) que abarcaba su territorio, cuando aún eran una sola entidad. Es posible hacerlo apoyándose en los documentos producidos a raíz de la visita de venta y composición de tierras de Fray Luis López de 1592 y 1593.

La visita de Fray Luis López

El primero de noviembre de 1591, el Rey Felipe II emitió dos cédulas reales de tenor similar ordenando a su Virrey en el Perú, don García Hurtado de Mendoza, la “venta y composición de tierras baldías” y que, reservando todas las tierras que los indios “hubieren menester y les faltaren para sus sementeras y crianzas”, venda todas las demás a quienes las poseen sin título legítimo o las quisieren comprar. De esta manera, el Rey pretendía recaudar una gran cantidad de plata para “fundar y poner en la mar una fuerza armada” destinada a combatir

13 La tasa de Francisco de Toledo por Chaquí dice a la letra: “Los dichos indios del repartimiento de Chaquí que se poblaron en un pueblo que se dice Xarandilla que tiene quinientos seis indios tributarios porque los demás se poblaron los ciento y ocho en San Pedro de Tacobamba por tener allí cerca sus chacaras y los diez y ocho en Curi que es junto al pueblo de Villa Verde de la Fuente donde han de ser doctrinados.”, AHCNM CR 18 f. 217v.

14 Para una explicación más detallada sobre Colo, ver V. Nicolas, *Ibid.*, 2014: 43-49.

15 María Justina Saravia Viejo y Guillermo Lohmann, *Op.cit.*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1986: 47.

a los enemigos ingleses.¹⁶ Entre los antecedentes que llevaron al Rey a asumir esta decisión, estaban las noticias de las epidemias de 1590 y años anteriores que, en el Perú, habían diezmando la población indígena y dejado muchas tierras despobladas y baldías. Al tomar conocimiento de las reales cédulas, Hurtado de Mendoza, decidió delegar esta tarea, para las provincias de La Plata, Cochabamba, Tomina y Tarija, al provincial de la orden de San Agustín en Charcas, Fray Luis López, que había sido recientemente nombrado, por el Papa, obispo del río de La Plata (Paraguay) y se encontraba a la espera de sus bulas pontificias.¹⁷ La ordenanza del Virrey fue leída con voz de pregonero en la ciudad de La Plata el 5 de diciembre de 1592, fecha en la cual el agustino empezó a asumir sus funciones como juez comisionado para la venta y composición de tierras.

Se sabe que la doctrina de Potobamba fue una de las primeras en ser visitada, inmediatamente después de su nombramiento. El día primero de enero de 1593, cuando ya se encontraba en Potobamba, Fray Luis López recibió la petición de Juan de Porras, para comprar las tierras de Yuyucani, Totoroma y Llauchuyo, colindantes con Lagunillas, por considerarlas baldías.¹⁸ El obispo se limitó, en ese momento, a decretar que averiguaría si esta petición estaba en perjuicio de alguien y que actuaría en justicia.¹⁹ A pesar de la penetración ya masiva de las haciendas en ese distrito, en particular en todo el recorrido del camino real, el obispo accedió poner en remate muchas tierras, a pedido de chacareros españoles que las codiciaban, entre ellas Quivi Quivi, Yujani y Siporo.

Los principales y caciques que participaron en dicha visita son conocidos gracias a un documento de amojonamiento; se trata de don Fernando Acarapi, cacique principal de Potobamba (también aparece como principal del *ayllu* Maxi), don Luis de Sotomaxi principal del *ayllu* Collana, don Miguel Laime principal del *ayllu* Cabayo, don Francisco Centeno principal del *ayllu* Hilave, don Pedro Mamani alcalde ordinario principal del *ayllu* Sulcathata, don Juan Arape y don Pedro Aribiche principales del *ayllu* Maxi.

Siguiendo su visita, Fray Luis López llegó a Tacobamba el 4 de enero de 1593. Convocó a los principales de los ayllus en la casa del cura doctrinero. Allí, después de darles a conocer las cédulas reales de Felipe II, les ordenó declarar todas sus tierras, advirtiéndoles que, si ocultaban algunas, las perderían definitivamente. Sus palabras fueron traducidas al aymara por el intérprete Gerónimo de Villareal.

y habiendo venido y estando juntos en las casas del cura de ellos don Phelipe Aricoma cacique principal de este repartimiento y reducción de Tacobamba y don Joan Caricari principal del aylo Collana y Domingo Chacha principal del aylo y parcialidad Alpa y Bernardo Achu principal del aylo Chiala y Domingo Poma principal del aylo Sulcata y don Joan Pacaxa principal del aylo y parcialidad Migma domingo Caras principal del aylo Caara y don Matheo Quispi principal del aylo Sacari y otros indios mandones y principales su señoría reverendísima les exhortó e hizo una plática diciendo cómo la majestad católica del rey don Phelipe

16 AGI, Charcas 49, f.1-3.

17 Julio García Quintanilla, *Historia de la iglesia en La Plata. Tomo I*, Sucre, 1964: 123-125.

18 Estas tierras corresponden a los topónimos actuales de Yujani, Totorani y Llauchuyo, colindantes con Quivi Quivi, Lagunillas y Guantapita.

19 ABNB EC 1657.2, f. 16v.

nuestro señor por dos sus reales cédulas cometidas al dicho señor visorey destes reinos y ordena y manda que los baldíos y tierras que tuvieren y poseyeren sin justos y legítimos títulos así españoles como otras cualesquier personas se les vuelvan y restituyan como suyas.²⁰

El documento menciona a las autoridades presentes: en primer lugar, el cacique principal, don Phelipe Aricoma, luego las autoridades de los ayllus originarios de Tacobamba (Collana, Alpa, Chiala y Sulcata) y finalmente aquellas de los ayllus que, sin ser propiamente del lugar, quedaron reducidos en ese repartimiento, Cayara y Sangari por una parte y los *mitmaqkuna* pacajes por otra. Este listado puede servir de punto de comparación para evaluar la evolución posterior de la estructura de los ayllus de Tacobamba.

Los *kuraka* presentaron unas veinticinco peticiones de tierras de las cuales fueron admitidas diecisiete.²¹ Joan Hernández, presbítero, y Gonzalo de las Cabezas fueron nombrados, el uno por los caciques y el otro por el juez visitador, para efectuar el repartimiento de tierras. Adjudicaron las tierras que les parecieron necesarias para el sustento de los indios y separaron las otras para su público remate. Dejaron una memoria de tierras de la que se conocen actualmente dos copias, una en el Archivo Nacional de Bolivia (ABNB, EC 1611.8) y otra en el archivo de la Casa Nacional de Moneda (AHCNM IyC 505). Ambos documentos conservan una gran similitud y, más allá de ciertas diferencias en la escritura de los topónimos, la descripción de la cantidad y calidad de las tierras permite identificar los diecisiete pedazos de tierras que fueron confirmados a favor de los indios de Tacobamba.

1. Chalama
2. Aruvisa, Colpachaca, Ucsere
3. Aucaqui y Calmaqui
4. Puchulo y Pislo
5. Amigo (Sanuri)
6. Chari Chari (Chaichari)
7. Chivilco, Sarotala, Colave
8. Chillacava y Piuzira
9. Capissa y Turo
10. Colo
11. Viscachala Colo
12. Tultaquirá
13. Challapampa
14. Taquipaya uma
15. Tacobamba
16. Tamari y Sulcari
17. Yucayo, Visipaya, Mima

Las actuaciones de los dos delegados fueron aprobadas por el obispo el 6 de enero de 1593. Todas las concesiones mencionadas estaban dentro de los límites del repartimiento de Tacobamba, salvo las 16 y 17. Las tierras de Tamari y Sulcari fueron adjudicadas a los indios de Tacobamba, a pesar de encontrarse la primera

20 AHCNM. IyC 505, f. 586v.-587.

21 AHCNM, IyC 505, f. 590.

dentro del curato de Tarapaya y la segunda dentro del repartimiento de Tinguipaya. La cercanía a Potosí fue el argumento para que conservaran estas tierras en beneficio de los mitayos de Tacobamba, quienes las usaban para el descanso de sus carneros y caballos, así como para abastecerse de leña.²² En cuanto a las tierras de Yucayo, Visipaya y Mima, estas eran inmediatas a la posta y al puente de Yocalla. Las pertenencias de Tacobamba y Potobamba en Yocalla eran bastante extensas; un pleito del año 1644 permite comprobar que colindaban con las tierras de Alcalá (Tambo Alcalá actualmente) y con los ayllus de Tinguipaya hasta “la puente de peñascos” (puente natural sobre el Pilcomayu ubicado entre Isla y Tuysuri) y que incluían “la puente de cal y canto” de Yocalla.²³

Entre las muchas tierras de Tacobamba que el obispo de Quito decidió adjudicar al Rey, poniéndolas en público remate, encontramos las de Paranturi, Tarapaya, Sangari, Cayara, Coloyo y Sipuro, Yauricoya y Oscochi²⁴ (esta última ubicada en el límite entre Tacobamba y Tinguipaya), las mismas que permiten percibir una continuidad territorial que iba desde Salinas de Yocalla en la cuenca alta del río Pilcomayu hasta el puente de Charco en Potobamba.

La drasticidad con la que actuó el obispo de Quito, en el caso de Tacobamba, al cercenar una gran parte de su territorio, a pesar de que muchas de las tierras rematadas no podían considerarse baldías, solo puede explicarse por los fuertes intereses que los españoles tenían en estas posesiones inmediatas a la Villa de Potosí. El mismo prelado se dio cuenta de que la estructura territorial de los ayllus había quedado tan dañada y desmembrada por sus actuaciones que mandó al cacique y al corregidor hacer una nueva repartición de tierras por familias ya que algunos ayllus habían quedado con mucha tierra y otros sin ninguna.

Dijo que porque podría ser que poseyendo y teniendo los dichos indios las dichas tierras que les están adjudicadas y señaladas de la manera que hasta aquí por ayllus y parcialidades y hubiese algún ayllu que quedase con muchas más tierras de las necesarias y otros que no tuviesen en que sembrar por habérselas quitado que mandaba y mandó que las dichas tierras sean para todos sin distinción de ayllus ni parcialidad sino que el cacique y corregidor les señalen y repartan a los dichos indios las que hubieren menester conforme a su familia, caudal y calidad para que todos igualmente vivan y se presenten labrando y cultivando las dichas tierras.²⁵

El 7 de enero, aprovechando su estadía en la chacara de Mamahota, el obispo pidió a su propietario, Pablo López de Silva, su parecer acerca de las tierras aledañas de Yuyucani (Yujani) y Llauchuyo que pedía Joan de Porras. Su respuesta fue que se trataba de tierras frías, ásperas y de poco valor.

Que sabe las dichas tierras y las ha visto y pasado muchas veces que lindan con cerros baldíos y tierras de los indios de Potobamba que son calidad frías que en ellas sólo da papas y ocas y que tendrán de cantidad cien fanegas de sembradura de trigo poco más o menos porque lo más de las dichas tierras son peñascos y tierras

22 ABNB, EC 1611.33, f.4. Una transcripción del documento se encuentra en *Qaraqara Charka*, 2006: 601-618.

23 ABNB, EC 1644.33, f. 100v.

24 AHCNM, IyC505, f. 594.

25 AHCNM, IyC 505, f. 594-594v.

que no se pueden labrar y de que valdrán al parecer de este testigo así todo lo a ellas anexo y perteneciente hasta cien pesos corrientes porque son poca y de poca importancia y que no pueden sustentar a un español.²⁶

El 10 de enero, estando ya en el pueblo de Chaquí, el obispo recibió una petición de Diego Bravo sobre las tierras de Siporo el Chico. Luis López pidió la opinión de sus delegados para la visita de Potobamba, Joan de Fernández y Agustín de Madrid. Ellos dijeron que, aunque habían incluido Siporo el Chico dentro de las tierras de los indios de Potobamba, ahora que las habían visto, las consideraban de poco valor, muy apartadas de la reducción y de temple frío por lo que recomendaron se las pueda vender al interesado, como de hecho sucedió, aunque no sin generar un conflicto con el gobernador de Potobamba, don Francisco Acarapi, en 1605.²⁷

El 12 de enero, de retorno al tambo de El Terrado, el obispo anunció finalmente que pondría en remate las tierras de Yuyucani y Llauchuyo. Al parecer las tierras no eran tan estériles como sostuvo Pablo López de Silva ya que, en las sucesivas subastas que se hicieron por voz de pregonero tanto en la ciudad de La Plata como en la Villa Imperial, fueron pujadas por Luis Tapia, Cristóbal de San Martín, Gonzalo Hernández de Herrera, Alonso de Torrejón y finalmente adjudicadas a Francisco Quintano de Villalobos por 560 (quinientos sesenta) pesos de plata ensayada.

A pesar de un ritmo de trabajo muy elevado, Fray Luis López no pudo concluir la visita que le fue encomendada y, a finales de 1593, se retiró a la ciudad de los Reyes (Lima) para, luego, dirigirse a Quito, obispado al que fue finalmente designado. El Virrey nombró en su lugar al corregidor de Potosí y La Plata, Pedro Osores de Ulloa, quien retomó las tareas de su antecesor, programando una serie de nuevos remates y otorgando títulos tanto a gobernadores de indios como a propietarios de haciendas.

Análisis acerca de la composición de los ayllus de Tacobamba y Potobamba

A falta de poder consultar documentación más temprana, la visita de Fray Luis López ofrece una información valiosa sobre la composición de los ayllus de Tacobamba y Potobamba, que asimismo puede ser esclarecedora al momento de examinar la cuestión de su pertenencia étnica. A todas luces, la división del repartimiento realizada por Diego de Sanabria hizo que algunos ayllus quedasen exclusivamente en una reducción y otros en otra, por lo que los pueblos no presentaban la misma estructura de ayllus. Pero los dos pueblos mantuvieron una autoridad común que era el cacique gobernador de Tacobamba, siendo que el cacique de Potobamba fungía como segunda persona.²⁸

26 ABNB, EC 1657.21, f.13.

27 ABNB, EC 1605.13.

28 AHCNM, IyC 505 y CR 484.

Cuadro 2. Repartimiento de Tacobamba

San Pedro de Tacobamba	Santa Ana de Potobamba
Collana	Collana
Alpa	Maxi
Chialla	Caguayo
Sulcata	Hilave
Migma	Sulcata
Cayara y Sangari	

Fuente: elaboración propia en base a varios documentos de la visita de fray Luis López.

A pesar de que Mercedes del Río divide a los ayllus de Tacobamba y Potobamba en dos mitades (*aran* y *urin*), no hemos encontrado evidencias de aquella dualidad, clásica en los Andes, en estos distritos, al menos en documentos del siglo XVI. Existen solo dos ayllus cuyos nombres se repiten en ambos pueblos, Collana y Sulcata, lo que hace sospechar que se trataría de las mismas entidades con presencia territorial en ambos pueblos. Existe, además, en el pueblo de Potobamba, un *ayllu* llamado Hilave. Estas tres denominaciones (Collana, Sulcata e Hilave) son muy comunes en las sociedades aymara hablantes y responden a un principio básico de jerarquización entre hermanos aplicable a los ayllus que establece un primero (Qullana), un mayor (Jilata, Jila Jatha, Jilawi) y un menor (Sullk'ata, Sullk'a Jatha, Sullk'awi).²⁹ Al margen de estos, existen otros dos ayllus con nombres propios en cada pueblo, Chialla y Alpa, en Tacobamba y Maxi y Caguayo, en Potobamba. La parcialidad *migma* o *mitma* corresponde esencialmente a los pacajes de Chaquí establecidos en Tirina.³⁰ Y los ayllus Cayara y Sangari corresponden a la parcialidad Colo que quedó reducida en Tacobamba.

Llama la atención la presencia en el seno mismo de la estructura de los ayllus originarios de Potobamba (no como *mitmaqkuna*) de un *ayllu* Caguayo, ya que este es o bien un homónimo o bien una fracción valluna del *ayllu* Sullkayana-Caguayo de K'ulta. En todo caso, el nombre Caguayo no es una apelación muy difundida y parece más bien una particularidad asanaque. El hecho de que el *ayllu* Caguayo de K'ulta esté ubicado precisamente en la frontera con Salinas de Yocalla (es decir exactamente donde acababa el territorio de Tacobamba, tal como lo he descrito para el siglo XVI) es otro indicio a favor de la hipótesis de una presencia killakas-asanaques en el seno de los ayllus de Tacobamba. En este caso, el *ayllu* Caguayo de Potobamba podría constituir una "isla" de este *ayllu* en su ruta hacia los valles del Norte de Chuquisaca, donde la presencia asanaque ha sido ampliamente comprobada por la etnohistoria.

Por otra parte, sabemos que hubo un *ayllu* Hilavi de Asanaque que tenía tierras en Tacobamba (en Guache). Si este Hilavi de Tacobamba era el mismo que el de Potobamba es algo que no podemos asegurar. Sin embargo, la presencia reiterada de los Colque Guarache en Tacobamba y Potobamba en el siglo XVII podría explicarse por algún vínculo ancestral entre estas jurisdicciones vallunas y el señorío altiplánico de los killakas-asanaques. Efectivamente, el cacique Juan

29 Según el *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio, *hila* significa hermano mayor, *sullca*, hermano menor y *collana*, excelente, cosa prima o el primero.

30 Ver más abajo.

Colque Guarachi compró, en una fecha aún desconocida, la chacara de Tocatala, Molle Molle y Vila Vila al español Juan Albertos. Las tierras, situadas sobre el camino real, a poca distancia de Potobamba, quedaron en manos de los caciques Guarache por al menos tres generaciones: fueron heredadas por su hijo, Fernando Callacopa, y luego por su nieto Gerónimo Guarache, quien las hacía trabajar, hacia 1615, con indios mingados de los pueblos de Poopó y Challapata.

Finalmente, la presencia de un *ayllu* Maxi amerita otra breve explicación. Este nombre de *ayllu* es aún más excepcional y, en toda la revisión bibliográfica realizada hasta el momento tanto de fuentes primarias como secundarias, no hemos encontrado otro caso con el mismo denominativo. El único correlato que hemos podido encontrar es con el topónimo Aramaxi (también escrito Aramasi) presente en Presto (Chuquisaca). Según Máximo Pacheco, Pasopaya y Aramasi eran tierras de los yamparas hasta 1590.³¹ Nuestra hipótesis es que el *ayllu* Maxi sería un antiguo *ayllu* pukina que habría sobrevivido dentro de una estructura social aymara; sería por tanto la cepa más antigua de los ayllus de Potobamba. En 1593, Tecoya, la cuna del *ayllu* Maxi de Potobamba, era ya conocido como “el pueblo viejo” de Ticoya, apelativo que se usaba en aquella época para designar pueblos, eventualmente abandonados, que conservaban ruinas, momias u otro tipo de huellas materiales que evidenciaban una ocupación muy remota. En este caso, la presencia de pinturas rupestres sería lo que pudo justificar el apelativo.

Los caciques de Potobamba (Fernando Acarapi, Pedro Layme y otros) fueron, en su mayoría, del *ayllu* Maxi. Esto puede entenderse por el hecho de que la población perteneciente al *ayllu* Collana quedó muy disminuida en Potobamba, probablemente a raíz de la división del repartimiento. El linaje de los Aricoma, perteneciente al *ayllu* Collana, se mantuvo en Tacobamba hasta la renuncia de Pedro Aricoma hacia 1619 pero, en Potobamba, se impusieron como caciques y gobernadores otras figuras, pertenecientes al *ayllu* Maxi.

La interdigitación étnica en los valles de Tacobamba y Potobamba después de 1593

A pesar de la creación de las reducciones por Diego de Sanabria, e incluso con las actuaciones del obispo de Quito que desmembraron el territorio de Tacobamba, reduciéndolo a su mínima expresión, se mantuvo, en parte, la interdigitación étnica heredada del Periodo Prehispánico. Entre las tierras ocupadas por otras parcialidades y naciones dentro de los valles de Tacobamba y Potobamba, habría que distinguir tres tipos de asentamientos:

1. aquellos que fueron repartidos por el Inca,
2. aquellos, más antiguos, que respondían a una estrategia, bien conocida en los Andes desde los trabajos de John Murra, aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos y
3. aquellos, más recientes, ligados a la mita minera y la explotación del Cerro Rico de Potosí

31 M. Pacheco, *Entre la legalidad y la legitimidad. El posicionamiento político del cacique yampara Francisco Aymoro II en Charcas 1570-1620*, Sucre: ABBN, 2012: 114.

Las parcialidades de Caquina y Picachuri fueron las de mayor presencia en dichos valles, seguidos por los indios visisas de Chaquí y los mitimaes pacajes. En el documento de creación de Tinguipaya de 1573, Diego de Sanabria señaló los 34 pueblos que quedaron despoblados, producto de la reducción de los indios de Caquina y Picachuri. Entre ellos, al menos nueve corresponden a lugares situados en Tacobamba y Potobamba: Colo, Coloyo, Coayapu, Quirulla, Salama, Puchula, Yaguacare, Aucaqui y Sabelico. El estatus jurídico de estas tierras quedó en el limbo ya que el visitador ordenó su despoblamiento pero, al mismo tiempo, las mantuvo en manos de los caciques prohibiendo a los españoles intentar adueñarse de ellas.

Las ordenanzas de Diego de Sanabria que acompañaron la creación de la reducción (AGI, Charcas 49) establecían:

que ninguna persona así español como de otra cualquier calidad y condición que sea no pueda tomar las tierras y chacaras que al presente tienen y dejan en los pueblos que por mi mandado han despoblado por se pasar a vivir al dicho pueblo de Nuestra Señora de Belén.³²

A pesar de ello, el cacique de Caquina, Cristobal Coyo, intuyó, en 1573, el peligro que conllevaba abandonar las tierras de Coloyo ya que era muy probable que algún español aprovecharse la oportunidad para meterse en ellas y, por ello, pidió al visitador confirmar su dominio sobre dichas tierras.

El adelantado Diego de Sanabria juez y visitador general en esta provincia de los Charcas por su majestad por cuanto ante mí pareció don Cristobal Coyo cacique de este repartimiento de Caquina y me hizo relación diciendo que él tenía de suyo de propiedad y posesión muy antigua las tierras de Coloyo y Sipuro donde tiene puestos algunos de sus indios para que las labrasen y cultivasen y hasta aquí lo han hecho (...) ahora los dichos indios se reducen a esta pueblo y quedarán solas las dichas tierras sin guardar ninguna en ellas como de antes y podría ser que visto por algunos españoles y personas estar desiertas se entrasen y apoderasen en ellas como se ha tenido por costumbre en esta tierra de que recibirán notorio agravio y que asimismo tienen parte en las tierras don Juan Libilivi principal de Maicocha e indios en ellas que han de venir a la dicha reducción pidiéronme que proveyese de remedio con justicia. Por mí visto su pedimiento ser justo di el presente por el cual mando que ninguna persona de cualquier condición que sea se entre ni entremeta a les tomar las dichas tierras de Coloyo a los dichos indios ni ningunas chacaras que en ellas están de labor por ninguna causa ni razón ni para ello les hagan agravio ni mal tratamiento alguno sino que les dejen las tengan y gocen y labren sin les inquietar en la dicha propiedad y posesión antigua que si necesario es por la presente les amparo en ella para les defender y librar de todas las personas que en ellas les quisieren perturbar lo cual así hagan y cumplan so pena de cincuenta pesos de oro para la cámara y gastos de visita. En los cuales desde luego les doy por condenados lo contrario haciendo de más de que procederé contra ellos y los castigaré como hallaré por derecho y justicia. Fecho en el pueblo de Nuestra Señora de Belén quince de diciembre de mil y quinientos y setenta y tres años. Diego de Sanabria por mandado de su merced.³³

32 AGI. Charcas 49, f. 10v.

33 ABNB EC 1602.7, f 32-32v.

Los caciques de Tinguipaya pidieron la confirmación de sus posesiones de Siporo y Coloyo ante la Real Audiencia que les amparó en ellas “so pena de quinientos pesos de oro para nuestra cámara” en fecha 7 de julio de 1574.³⁴ Aun así, para mayor seguridad, acudieron al Virrey Toledo que decretó a favor de ellos, en la ciudad de Arequipa en agosto de 1575.

Don Francisco de Toledo mayordomo de su majestad su visorrey y gobernador y capitán general en estos reinos y provincias del Pirú y tierra firme por cuanto los indios del repartimiento de Caquina que está en el distrito de la Plata me hicieron relación diciendo que el corregidor de aquel partido diciendo tener licencia mía les vende sus tierras a españoles y a otras personas de que reciben notorio agravio que me pedían y suplicaban les hiciese merced de les mandar mi provisión para que el dicho corregidor no les hiciese agravio que las que hubiese vendido o dado a cualesquier españoles se las volviesen y restituyesen y por mí visto lo susodicho acerca de dar y di la presente por la cual mando a vos el dicho corregidor que no vendáis las dichas tierras siendo de indios particulares sin licencia de la audiencia y siendo de comunidad sin licencia mía particular según y de la manera que yo lo dejo ordenado so pena que si de otra manera lo hicierdes la venta será en sí ninguna y más os condeno en mil pesos de oro la mitad para la cámara y fisco de su majestad y la otra mitad aplicada por tercias partes para el juez y denunciador y para el juez y hospital del dicho pueblo. Y mando al juez que os tomare la residencia que sobre esto haga información y cumpla esta mi provisión según y de la manera que en ella se declara. Fecha en Arequipa a treinta y un días del mes de agosto de mil quinientos setenta y cinco años. Don Francisco de Toledo.³⁵

A pesar de estos recaudos, los caciques Lope de Mendoza de Picachuri y Alonso Avillo de Caquena, no pudieron evitar que el español Diego de Robles se apodere de las tierras del valle de Siporo en 1586. Los caciques de Tacobamba, Phelipe Aricoma y Mateo Quispe, presentaron otra queja ante la Real Audiencia pero todo fue vano. Pudo más el argumento esgrimido por el tesorero Diego de Robles de la lejanía de sus reducciones y de la necesidad de los indios de vivir en “pulicia” (en cristiandad). Tinguipaya se encontraba a catorce leguas de Coloyo y las reducciones de Potobamba y Tacobamba a poco más de cinco leguas.

La propiedad ganada por Diego de Robles correspondía a lo que se denominaba Siporo el Grande; tenía como confines Mamahota de Pablo López de Silva, Siporo el Chico de Diego Bravo, la cordillera de Piquisa y la apacheta de Tacobamba y, por otro lado, las tierras de Puchulo y Ticapaya. Abarcaba los dos ríos que recorren dicho valle y se juntan a la altura de Siporo, las rancherías de Leque Leque, Anco Marca y el cerro de Cayutala. La propiedad pasó en 1609 a manos de Pedro de Verasategui y Alonso de Olmo, quienes hicieron una partición de la propiedad. En 1619 se hicieron los primeros descubrimientos mineros en el cerro de Piquisa y, al año siguiente, Pedro de Verasategui empezó, en asociación con Pedro de Montalvo, a construir un ingenio de agua en Siporo. En 1639, la propiedad ya contaba con tres iglesias edificadas, la principal, la de la Purísima Concepción, anexa al ingenio minero.³⁶ Con ello, se perfeccionó la creación del curato de Siporo, el cual se desligó completamente de la reducción de Potobamba.

34 *Ibíd.*

35 ABNB EC 1602.7, f.32v-33.

36 A. Crespo et al., *Siporo. Historia de una hacienda*, La Paz, 1984.

En 1586, las tierras de Chintari, ubicadas cerca del puente de Pilcomayu, fueron litigadas por Lope de Mendoza, cacique de Picachuri, contra Francisco Cuantías, quien afirmaba haberlas comprado en público remate. El pleito ya fue examinado en detalle en otras partes por lo que me limitaré a recordar sucintamente los hechos. Los indios de Picachuri poseían en Chintari unos pedazos de tierras llamados Colo Colo, Añabaya, Allacti Pampa y Charco, los que les fueron dados por “orden y repartimiento” del Inca y que ocupaban por más de cien años (según los testigos) junto a los visisas de Chaquí. La presencia de estas dos parcialidades en el estrecho del Pilcomayu pudo deberse a la existencia de un puente colgante anterior al puente colonial, aunque no podemos asegurarlo. El cacique yampara, Francisco de Aymoro, reclamó también las tierras como suyas. Esto se debe a que fueron, muy probablemente, parte del territorio ancestral (pre inca) de los yamparas ya que colindaban con Apapaya (El Terrado) que era uno de los ayllus de Yotala.³⁷ El español Francisco de Cuantías quiso echar a los indios camayos de Lope de Mendoza acusándolos de vivir allí “haciendo sus ritos y ceremoniales (...) porque están doce leguas de su reducción”.³⁸ No sabemos a ciencia cierta cómo acabó el pleito pero no se tiene evidencias posteriores de la presencia de los picachuris en el lugar. En cambio, los indios visisas de Chaquí sí lograron conservar sus derechos sobre las dichas tierras y permanecieron por mucho tiempo (hasta hoy) en la reducción de Potobamba. En 1604, el cacique de Chaquí, Martín Puita, obtuvo un deslinde de las tierras de Colo Colo, Chintari y Vilcapujyo que fueron las pleiteadas con Diego de Soliz que había comprado las adyacentes que fueron de Gorbaran de Robles, al pie de la cuesta de El Terrado.³⁹

Otras tierras litigadas fueron las de Ilotila y Ticapaya. El juez Pedro Osos de Ulloa las sacó en público remate, en enero de 1596, a pedido de Joan de Espinosa, bajo el argumento que no figuraban en la memoria de Tacobamba otorgada por Fray Luis López y que estaban ocupadas por “unos indios caquinas cimarrones”.⁴⁰ El cacique de Tacobamba, Phelipe Aricoma, y el principal, Phelipe Anco, contradijeron esta decisión afirmando que Ilotila y Ticapaya eran parte de Puchulo que aparecía claramente en la memoria otorgada por el obispo de Quito. Varios indios caquinas actuaron en el pleito como testigos afirmando que vivían allí por un convenio con Phelipe Anco para que “les ayuden a los indios de Tacobamba en sus sementeras”.⁴¹

El aludido convenio fue incluso formalizado ante el teniente de corregidor de Tacobamba y el escribano público del distrito, el 3 de mayo de 1596. El documento deja traslucir las consecuencias políticas y jurídicas de las reducciones toledanas: Phelipe Aricoma, quien se presentó como cacique gobernador de Tacobamba y Potobamba, afirmó, en su calidad de “señor natural de todas las tierras (...) de sus reducciones” haber notificado a los caquinas para que desalojen. En respuesta, Pedro Chuca, principal de los caquinas residentes en el valle de Hilotila y Ticapaya, pidió quedarse y, a cambio, realizar ciertos servicios y ayudas.

37 Cabe aclarar, ya que la confusión fue introducida en el *Qaraqara Charka* (2006: 575) que el Chintari, objeto de este pleito, está ubicado sobre la orilla opuesta del Pilcomayu, al otro Chintari que fue incluido por Pedro Osos de Ulloa en 1596 en el título de tierras de la reducción de Quilaquila.

38 ABNB, EC 1587.9, f. 13.

39 ABNB, EC 1604.17.

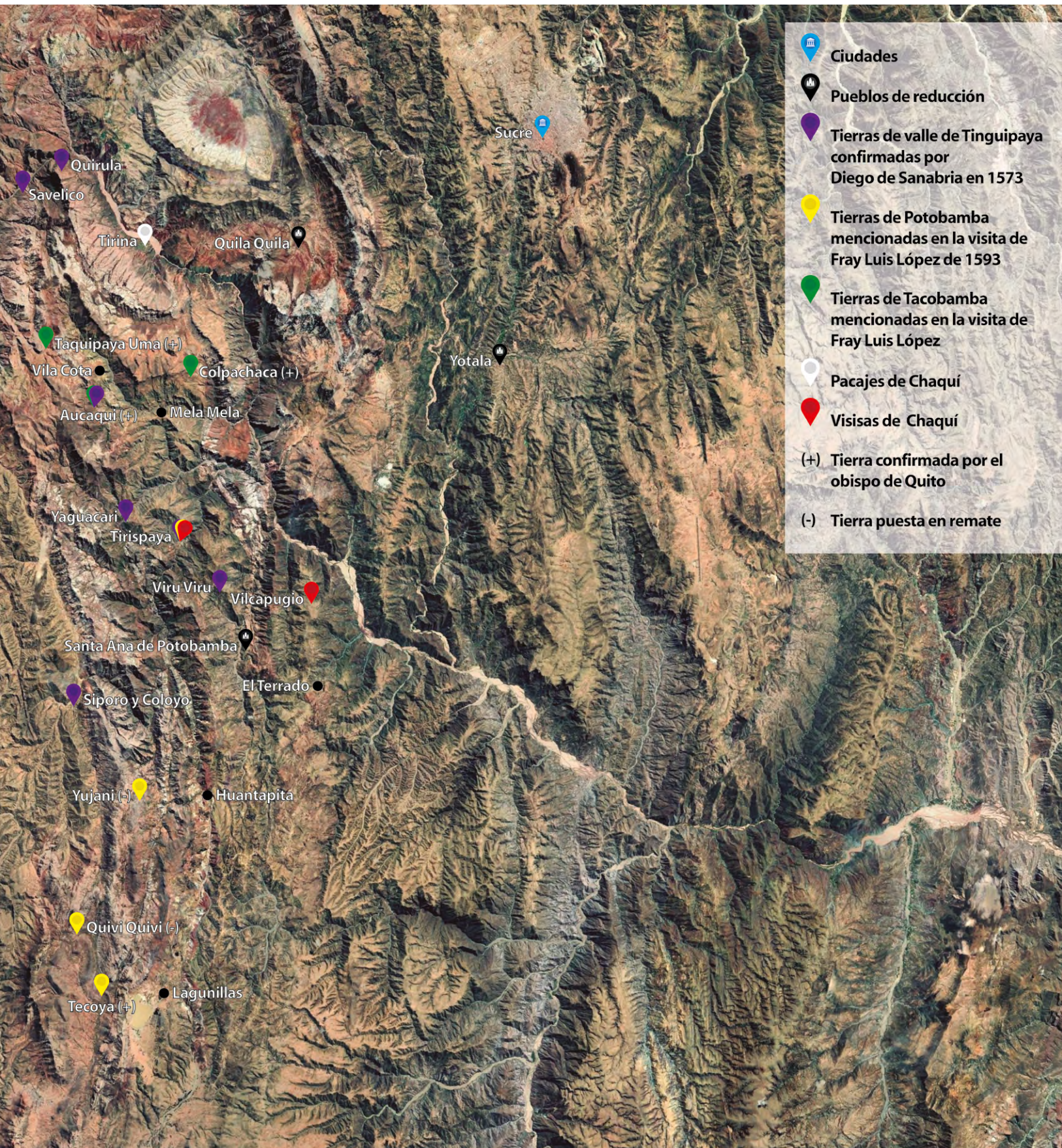
40 AHCNM, IyC 505, f. 566v.

41 *Ibíd.*, f. 580.

MAPA DE TACOBAMBA Y POTOBAMBA, SIGLO XVI



Figura 3: Mapa de Tacobamba y Potobamba, Siglo XVI.
Fuente: Elaboración propia en base a Google Earth.



-  **Ciudades**
-  **Pueblos de reducción**
-  **Tierras de valle de Tinguipaya confirmadas por Diego de Sanabria en 1573**
-  **Tierras de Potobamba mencionadas en la visita de Fray Luis López de 1593**
-  **Tierras de Tacobamba mencionadas en la visita de Fray Luis López**
-  **Pacajes de Chaquí**
-  **Visisas de Chaquí**
- (+)** Tierra confirmada por el obispo de Quito
- (-)** Tierra puesta en remate

Sucre

Quirula

Savelico

Tirina

Quila Quila

Taquipaya Uma (+)

Vila Cota

Colpachaca (+)

Aucaquí (+)

Mela Mela

Yotala

Yaguacari

Tirispaya

Viru Viru

Vilcapugio

Santa Ana de Potobamba

El Terrado

Siporo y Coloyo

Yujani (-)

Huantapita

Quivi Quivi (-)

Tecoya (+)

Lagunillas

Don Pedro Chuca habló al dicho don Phelipe Aricoma que, por junto, él y sus indios habían sembrado con consentimiento de dicho don Phelipe Aricoma se obligaban ayudarle como siempre le ayudaban y habían ayudado con los indios (...) todos los cuales ayudaban todas las cosas que nos fueren mandadas así al barbechar desterronar, sembrar, deshierbar, coger y si fuere necesario daremos dos, tres y cuatro indios para llevar las comidas que nos mandaredes a Potosí y a otra cualquier parte y fuera de esto os daremos por el dicho terrazgo diez gallinas y dos cargas de maíz puestos en el pueblo de Potobamba y demás de esto os serviremos en llevar icho, leña, palos y todo lo que nos mandaredes para vuestro servicio y cuando no lo hiciéremos nos podáis lanzar de las dichas vuestras tierras de vuestra propia autoridad y con las dichas condiciones arriba declaradas soy contento yo el dicho don Phelipe Aricoma.⁴²

Los otrora señores y dueños de Puchulo (si damos crédito al documento de Diego de Sanabria de 1573) se quedaron, por falta de un título de tierra otorgado por un juez competente, como meros inquilinos a la merced del cacique gobernador de Tacobamba.

A pesar de todo, los caciques de Tinguipaya lograron conservar sus tierras de valle en Poroma (Chuquisaca) y algunas en Potobamba donde preservaron las de Coayapu y Viru Viru hasta 1735. Estas tierras, situadas en los alrededores de Tirispaya, estaban siendo cultivadas por el común de tres pueblos: Chaquí, Potobamba y Tinguipaya y les fueron arrebatadas recién en el siglo XVIII a raíz de la visita de Baltasar de Lerma, de la que volveremos a hablar.

En 1610, los principales de Tacobamba quisieron echar a los killakas-asanaques residentes en las tierras de Guache y Sarotala (que están en los parajes de Colavi y Guariguari, según el documento citado) bajo el mismo argumento de que estos se encontraban lejos de sus reducciones y que estas tierras les fueron asignadas por el obispo de Quito.⁴³ El cacique Juan Colque Guarachi intervino en el pleito recordando que ellos habían estado en posesión de estas tierras “desde el tiempo del Inca” y que fueron amparados en ellas por el visitador Pedro de Zárate en 1573. Al parecer, el visitador consideró que estos killakas y asanaques podían ser reducidos en Tacobamba y les asignó, incluso, una calle en dicho pueblo. Las tierras estaban ocupadas de manera permanente por siete indios asanaques del *ayllu* Hilave y un indio quillaca pero, según los testigos presentados por Colque Guarachi, otros indios killakas-asanaques las usaban también durante y después de su mita en Potosí, mientras pagaban algunas deudas contraídas durante su servicio.

Pero los asanaques no eran los únicos forasteros establecidos en Guache. También estaban una veintena de indios Chumbivilcas que fueron reclamados, en 1633, por el principal del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Capal Marca en la provincia de Chumbivilca. Eran los descendientes (nietos y bisnietos) de unos indios que fueron sacados de sus lugares de origen por su encomendero, Pedro Portocarrero, para ir a trabajar al Cerro Rico de Potosí y que posteriormente, se quedaron como yanacunas en la hacienda de Guache de Gabriel de Hinojosa, el nieto del general Pedro de Hinojosa. Es probable que los principales de Tacobamba no pudieron disfrutar mucho de las tierras de Guache, a pesar de

42 AHP, IyC 505, f. 606-608.

43 ABNB, EC 1611.8. Existe una transcripción del documento en T. Platt, Th. Bouysson-Cassagne y O. Harris, *Qaraqara Charcas*, 2006: 601-618.

estar inscritas en su título, porque, a inicios del siglo XVII, se consolidó el curato y asiento de minas de Guariguari, creándose así una nueva jurisdicción independiente de Tacobamba.

A pesar del evidente desmembramiento territorial producido por las haciendas y los asientos mineros, se nota que las jurisdicciones de Tacobamba y Potobamba fueron concebidas, al inicio, como dos franjas territoriales que iban desde la puna y los valles altoandinos hasta los valles hondos del río Pilcomayu: desde Colavi y Guariguari hasta Colpachaca, en el caso de Tacobamba, y desde Siporo hasta El Terrado, en el caso de Potobamba.

El desmoronamiento demográfico de Potobamba

La partición en dos de su territorio en 1573 y las numerosas pérdidas territoriales, iniciadas hacia 1545 y continuadas hasta 1593, dejaban presagiar un futuro sombrío para las poblaciones de Tacobamba y Potobamba que, con recursos físicos muy disminuidos, iban a tener que hacer frente a las obligaciones de tributo y de mita minera. El padrón del Virrey Duque de La Palata de 1688, aunque muy tardío, constituye nuestra principal fuente para dar cuenta del desmoronamiento demográfico que sufrió Potobamba.

Realizado entre 1683 y 1688, el empadronamiento general, ordenado por el Virrey don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque de la Palata, se debió al declive de la población originaria, atribuido por las autoridades virreinales a la huida de los tributarios hacia las ciudades y hacia parajes desconocidos donde estos no podían ser alcanzados por sus caciques. Las obligaciones de tributo y de mita de los ausentes recaían entonces sobre los pocos presentes, incrementando así el peso de la carga tributaria y mitaya. El Virrey la Palata quiso poner fin a esta situación ampliando las obligaciones de la población originaria a los forasteros agregados y a los yanaconas. Su proyecto, sin embargo, nunca llegó a concretarse ya que su sucesor, el Conde de Monclova, se mostró reacio al trabajo forzoso de la mita y se negó a imponerlo a nuevos segmentos de la población.

El padrón de La Palata distribuyó a los tributarios en tres categorías fiscales y a veces cuatro: 1) los originarios, 2) los forasteros agregados, 3) los yanaconas del Rey, iglesias y conventos y 4) los yanaconas de chacaras (aunque esta última categoría aparece escasamente en los padrones de la provincia Porco). Se inscribió también a los forasteros que, al momento del empadronamiento, dijeron querer volver a sus provincias de origen. Estos solían ser muy pocos y no fueron parte de la sumatoria de cada pueblo, aunque su tasa seguía a cargo del cacique hasta comprobarse el traslado a su nuevo domicilio.

El grupo de los forasteros agregados era constituido por aquellos “huidos” que habían abandonado sus repartimientos de origen para rehacer su vida en otros lugares. Sánchez Albornoz ha mostrado que los repartimientos cercanos a Potosí acogieron una mayor proporción de forasteros, debido a que muchos mitayos optaron por quedarse en ayllus cercanos a la Villa Imperial, en vez de volver a sus repartimientos.⁴⁴ En cuanto al estatus de yanacona, este estaba ligado a la

44 N. Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima: IEP, 1978.

noción de servidumbre y, como tal, tenía orígenes prehispánicos. Sin embargo, su aplicación ha evolucionado considerablemente en los siglos XVI y XVII. La categoría de yanacona del Rey fue institucionalizada, según Catherine Julien, por el Virrey de Toledo, para dotar de un estatus a los muchos indios, artesanos de oficio y otros, que vivían en las ciudades.⁴⁵ Ellos tenían mayor libertad que los yanaconas de chacara (que no tenían otro amo que el Rey) y mayor capacidad económica. Por ello, el Virrey les asignó un tributo de ocho pesos ensayados (para la ciudad de La Plata) y de nueve pesos ensayados (para la ciudad de Potosí), muy por encima del tributo de los yanaconas de haciendas que era de un peso solamente. Sin embargo, el padrón de La Palata revela la presencia de un grupo considerable de yanaconas del Rey en el mundo rural. Debido a la libertad de movimiento que les otorgaba su estatus y gracias al carácter hereditario del mismo, muchos individuos pudieron migrar a un contexto rural sin perder la calidad de yanacona del Rey. Con tal de pagar un arrendamiento al cacique, ellos podían quedarse en un *ayllu*, brindando así una ayuda considerable para el entero de la tasa.⁴⁶ Los yanaconas de chacara, en cambio, no tenían libertad de movimiento y no podían abandonar la chacara sin una autorización expresa de la Real Audiencia.

El cuadro 3 se basa sobre la retasa y los padrones de la provincia de Porco de 1688 y reproduce las cantidades obtenidas en los repartimientos que corresponden al antiguo repartimiento de “Chaquí y sus anexos” menos el de Caracas que, como ya lo hemos señalado, era parte de la provincia Chayanta.⁴⁷ Aunque los visitadores y el propio virrey compararon sistemáticamente los resultados de la tasa de 1688 con la de Francisco de Toledo de 1573, estos no son completamente comparables puesto que, en el intermedio, aparecieron muchos curatos nuevos en la provincia Porco, quitándole territorio y población a los antiguos repartimientos. Para comparar los datos, es necesario además agregarlos por repartimiento: los pueblos de Yura, Caysa y Toropalca constituían el “repartimiento de los visisas” y los pueblos de Tacobamba y Potobamba el de Tacobamba. El título del padrón de Potobamba dice, a la letra, “padrón de los indios tributarios naturales del pueblo de mi señora Santa Ana de Potobamba que con el de Tacobamba compone un repartimiento”.⁴⁸ Esto significa que Tacobamba y Potobamba seguían siendo un solo repartimiento y que ambos pueblos pagaban, a la prorrata de su población, el salario del cacique principal. Lo propio pasaba en el repartimiento de los visisas donde los tres pueblos se repartían equitativamente el salario de su cacique principal.

45 Para una discusión de la categoría colonial de yanacona, ver Catherine Julien, “La visita toledana de los yanaconas de la ciudad de la Plata”, en: *Memoria americana 6 Cuadernos de etnohistoria*, 1997, p. 49-89 y Raquel Gil, Lía Guillermina Oliveto y Fernando Longhi, “Mano de obra y fiscalidad a fin del siglo XVII: dispersión y variabilidad de una categoría yanacona en el sur andino”, en: *Boletín del Instituto Historia Argentina y Americana*, Tercera serie, N°43, segundo semestre 2015, p. 59-93.

46 Un buen ejemplo de colaboración entre caciques y yanaconas, en desmedro incluso de población originaria, se encuentra en el pleito seguido por Diego Quispe y otros sobre las tierras de Talula y Salto en Tinguipaya (1776-1807), AHCNM, EPL 2.

47 Los padrones de la provincia Porco se encuentran todos en AHCNM CR 484, salvo el de Chaquí y la retasa que se encuentran en AGN Sala XIII 25-5-4. Agradezco a Raquel Gil haberme facilitado una copia de la misma.

48 AHCNM, CR 484.

Cuadro 3. Retasa de los repartimientos de Chaquí de 1688.

Repartimientos de Chaquí	Repartimiento de los Visisas			Chaquí	Repartimiento de Tacobamba		Tinguipaya
	Yura	Caiza	Toropalca		Tacobamba	Potobamba	
Originarios	136	198*	193	602***	59	30	146
Forasteros agregados	28	147**	10	147	16	68	202
Yanaconas del Rey, iglesias y conventos	0	47	12	45	53	57	85
Yanaconas (de haciendas)					73		
Total Tributarios	164	392	254	794	201	155	433
Viejos	55	91	69	162	69	28	104
Muchachos	165	394	264	790	254	365	449
Mujeres	386	802	588	1520	530	822	843
Total	770	1679	1175	3266	1054	608	1832

Fuente: Elaboración propia en base AGN XIII 25-5-4. Los totales son del documento.

* Esta cantidad se obtiene sumando a los 195 originarios, 3 que están anotados aparte por radicar en la Villa de Potosí.

** Esta cantidad se obtiene sumando a los 89 forasteros propiamente dichos 58 mitmas del pueblo de Aullagas, provincia Paría.

***Esta cantidad se obtiene sumando a los 587 originarios empadronados los 15 que fueron anotados aparte por radicar en la Villa de Potosí.

Si nos fijamos únicamente en la cantidad de originarios empadronados en 1688, encontraremos que, en relación con la visita general de 1573, esta disminuyó fuertemente en los repartimientos de Tinguipaya, Tacobamba y Potobamba y, en menor grado, en los repartimientos visisas pero no así en Chaquí donde la cantidad de originarios se mantuvo prácticamente inalterada. En Tinguipaya, la población originaria bajó a la tercera parte de lo que era en 1573 y, en Tacobamba (sumando Tacobamba y Potobamba), se redujo a la sexta parte, lo que confirma una hemorragia considerable de su población originaria. Pero, si nos fijamos en la población tributaria en general (sumando originarios, agregados y yanaconas), encontraremos que, en Tinguipaya, era prácticamente la misma que en 1573 (433 tributarios en vez de 448) pero que, en Tacobamba, existía una merma del 36% y, en Visisa, del 12%. En cambio, en Chaquí, la población tributaria había aumentado en un 25% en relación a 1573.

Finalmente, comparando las cantidades de población total de cada repartimiento (incluyendo muchachos menores de 18 años, reservados de más de 50 años y mujeres), constatamos un ligero aumento de población en el caso de Chaquí (+9,9%) y Tinguipaya (+5,7%), un ligero declive en los repartimientos

visita (-9,2%) y una caída mucho más pronunciada en el caso de Tacobamba y Potobamba (-30,7%). Por lo tanto, el repartimiento de Tacobamba y Potobamba es el único de la provincia Porco en el que se produjo un verdadero desplome demográfico entre 1575 y 1683. Esta singularidad es la que hace falta explicar pero, antes de hacerlo, examinaremos con mayor detalle los padrones de San Pedro de Tacobamba y de Santa Ana de Potobamba.

La retasa de Tacobamba fue resumida por el visitador de la siguiente manera:

doscientos y un indios tributarios útiles de tasa de dieciocho hasta cincuenta años fuera de dos caciques, los cincuenta y nueve originarios presentes, ochenta y nueve forasteros, los dieciséis de ellos agregados a este pueblo y setenta y tres en las haciendas de su jurisdicción y cincuenta y tres con el título de yanaconas del Rey, los cuales en virtud de lo resuelto sobre este punto por Vuestra Señoría, han de pagar de tributo y estar afectos al servicio de la mita de Potosí como los originarios.⁴⁹

El padrón, consistente en una lista detallada de los presentes, *ayllu* por *ayllu* y hacienda por hacienda, revela que, a pesar de la merma demográfica, se mantenía en Tacobamba una organización dual (Anansaya/Urinsaya) con los mismos ayllus ya nombrados por el obispo de Quito. Las únicas novedades serían la cisión del *ayllu* Alpa en dos mitades (Alpa toca y Alpa arrendera) y la aparición del *ayllu* Manquere que no estuvo mencionado como tal en la visita de tierras de 1593 y que bien podría corresponder a las tierras que los de Tacobamba conservaban en Manquiri y en el curato de Tarapaya en general.

Cuadro 4. Padrón de San Pedro de Tacobamba

Parcialidad Anansaya Cacique: don Andrés Colque			Parcialidad Urinsaya Cacique: don Juan Roca de Chaves		
	Originarios	Agregados		Originarios	Agregados
Collana	16	1	Alpa toca	20	5
Chialla	7	5	Alpa arrendera	3	
Manquere	3	5	Sulcata	3	
Mitma	7				
Subtotal	33	11		26	5
Yanaconas del Rey					53
Yanaconas de hacienda					73
Total tributarios					201

Fuente: elaboración propia en base a CR 484 y AGN Sala XIII 25-5-4.

Si nos fijamos en el pueblo de Potobamba, encontraremos que la situación era aún mucho más catastrófica. La población originaria estaba reducida a la décima parte de lo que era en 1573. El *ayllu* Collana contaba apenas con dos originarios y el *ayllu* Maxi con tres, además del gobernador Pedro Layme. No hay huella de una

49 AGN Sala XIII 25-5-4.

eventual organización dual en Potobamba si es que, alguna vez, la hubo. En todo caso, la poca cantidad de población registrada no era la suficiente como para sostener una organización de este tipo. Los ayllus y las parcialidades tienden en efecto a aglutinarse cuando sus componentes llegan a ser muy pocos. Esto debió suceder, en lo posterior, con los ayllus de Potobamba, ya que, actualmente, la gente solo reconoce dos ayllus de los cinco que existieron: Collana Maxi y Tecoya Maxi asignando a uno la parte baja del territorio (Potobamba) y al otro la parte alta (Tecoya).

Cuadro 5. Padrón de Santa Ana de Potobamba, 1688

Padrón de los indios tributarios naturales del pueblo Santa Ana de Potobamba Gobernador: Don Pedro Layme	
Maxi	3
Cavayo	4
Collana	2
Hilavi	4
Sulcata	8
Indios de este pueblo que asisten en este paraje de Yocalla destinados a correr el chasqui	9
Total originarios	30
Indios forasteros agregados en este pueblo	68
Indios forasteros que con el título de yanaconas del Rey, iglesias y conventos residen y quedan agregados en este pueblo para que asistan a las obligaciones como los originarios	45
Yanaconas de iglesias y conventos	12
Indios forasteros que al tiempo de la numeración dijeron querían volverse a sus provincias	3
Total	158

Fuente: Elaboración propia en base a CR 484.

Llama la atención la talla desproporcionada del anexo de Yocalla que, de simple posta, pasó a tener una población superior a la de cualquier *ayllu*. La falta de originarios fue, en parte, compensada por la población forastera agregada que alcanzaba a los 68 tributarios. Los 53 yanaconas del Rey empadronados corresponden muy probablemente al sector de las haciendas, aunque 12 fueron inscritos específicamente como yanaconas de iglesias y conventos. Esto puede deberse a la presencia de los agustinos y de otros conventos de la ciudad de La Plata que tenían chacaras en Potobamba.

Ensayo de explicación

¿Por qué los ayllus de Potobamba conocieron un descalabro tan pronunciado? Intervinieron varios factores que deben ser examinados. El primero es la penetración de la hacienda que desmembró el territorio de los ayllus, afectando la base

material de su reproducción social. La presencia del camino real, combinada con la bondad de su clima y la fertilidad de su suelo, hizo que la región de Potobamba fuera tempranamente codiciada por los chacareros españoles en cuyas manos cayeron los mejores lugares de cultivo y de pastoreo: Lagunillas, Molle Molle, El Terrado, Siporo, Quivi Quivi, etc. Se estima que, a finales del siglo XVI, los ayllus de Potobamba ya habían perdido al menos un 50% de su territorio. La importancia cobrada por el anexo de Yocalla, en el siglo XVII, sería una muestra de la necesidad, por los ayllus, de buscar otras formas de sustento debido a la falta de tierras disponibles en la reducción. Este factor fue, sin duda, determinante en el declive demográfico de Potobamba ya que contrasta con la relativa fortaleza de las poblaciones de Tinguipaya y Chaquí, que no contaban prácticamente con haciendas en su territorio.

Otro factor que pudo haber precipitado la caída demográfica de Potobamba son las epidemias, aunque se supone que estas afectaron de manera más o menos similar a todos los repartimientos. En 1592, el Virrey Hurtado de Mendoza ordenó la revisita de los repartimientos de Visisa, Tinguipaya, Chaquí, Presto y Tarabuco, debido a las muertes causadas por las pestes de viruela y sarampión. En esta circunstancia, mencionó que los ayllus de Tacobamba y Potobamba ya habían sido revisitados por orden de su antecesor, el Conde del Villar, por los mismos motivos.⁵⁰ La mortandad causada por las pestes sucesivas agravó la carga del tributo y de la mita, lo que llevó a los caciques a pedir periódicamente la revisita y la revisión de sus tasas. No he podido revisar el padrón de indios de Tacobamba, producto de la visita del Conde del Villar, ni el de 1609 ordenado por el Marqués de Montesclaros. Sin embargo, es posible proponer algunas extrapolaciones a partir de los datos obtenidos en otros repartimientos de la provincia Porco. Paula Zagalski afirma, en base a la revisión de los padrones de los visisas de 1575, 1592 y 1610, que esta población conoció una caída del 39,7% de su población entre 1573 y 1610 (de 992 a 556 tributarios).⁵¹ En el caso de Tinguipaya, sabemos que la revisita de 1592 contabilizó solamente 290 tributarios (en lugar de los 448 empadronados en 1573) y un total general de 1037 personas (en vez de las 1733), evidenciándose así una caída de 35% en tributarios y de 40% en la población en general en apenas 20 años.⁵² Esta caída demográfica puede atribuirse en gran parte a las devastadoras pestes de viruela y sarampión del año 1590 que según testigos de la época arrasó con la cuarta parte de la población originaria.⁵³ A pesar de ello, el juez de revisita de Tinguipaya, Pedro de Herredia, no encontró suficientes motivos para rebajar las obligaciones de tributos y de mita aduciendo otras circunstancias que les eran favorables, como la cercanía de Potosí.

Esto no quiere decir que las obligaciones de mita hayan sido inmutables, como lo sugiere Paula Zagalsky. Existe en el Archivo General de Indios un documento de numeración de los mitayos presentes y ausentes en la Villa Imperial que data de 1619 que muestra que la cantidad de mitayos exigida se mantenía invariable en el caso de Tinguipaya (78 de mita gruesa, 48 de Caquina y 30 de

50 AGN Sala XIII 18-6-4.

51 Paula Zagalski, "La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII, Charcas, virreinato de Perú)", en: *Chungara*. Revista de antropología chilena, vol. 46 N°3, p. 375-395.

52 T. Platt, O. Harris y Th. Bouysse-Cassagne, *Qaraqara Charka*, 2006:377.

53 AGN, Sala XIII, 18-6-4.

Picachuri), de los visisas (154 de mita gruesa) y de Chaquí (105), pero que Tacobamba había obtenido una rebaja significativa con tan solo 54 mitayos de gruesa (en vez de 98).⁵⁴ Esta rebaja podría indicar que la caída demográfica fue aún más estrepitosa en el caso del repartimiento de Tacobamba. El mismo documento indica que muchos pueblos cercanos a Potosí contribuían, en 1619, la mita en plata, pagando por cada mitayo ausente.

Otro factor que debe considerarse en relación a las epidemias es la ubicación geográfica y altitudinal de las reducciones. No todos los pueblos fundados por el Virrey Toledo tuvieron el mismo éxito. Los autores de *Qaraqara Charcas* han sugerido que las naciones Qaraqara Charka, Karangas y Killakas han tenido, todas, sus centros de poder precoloniales en la altura y que los pueblos de reducción más exitosos fueron aquellos fundados en la altura. Los mismos autores aseguran que Potobamba fue fundada en un lugar insalubre y de alta mortandad infantil.

Los visitantes fundaron otros pueblos en lugares insalubres; tal fue el caso de Potobamba, en la región cálida de Pilaya-Paspaya, cuyos caciques se quejaban de que “en este pueblo y comarca se crían pocas criaturas y se mueren de calenturas, lamparones y otras enfermedades”.⁵⁵

Aunque la ubicación en la región de Pilaya y Paspaya sea incorrecta, es cierto que el pueblo de Potobamba, con sus 2880 msnm, estaba entre las reducciones ubicadas en un clima “tórrido”, como Villaverde de la Fuente y San Marcos de Miraflores y, como tal, estuvo sometida a enfermedades endémicas de los valles profundos. Una etimología popular que se escucha en Potobamba, es que el nombre del pueblo vendría de *qutu* (bocio) y que el nombre Q’utupampa se debería a la presencia endémica de esta enfermedad. Aunque la etimología sea incierta, es interesante notar que hace referencia a los estragos que producía, hasta hace poco, esta enfermedad, siendo que el bocio es otro nombre del lamparón.⁵⁶

En contraste con la atrofia de la reducción, el “pueblo viejo” de Tecoya, situado en un valle alto a 3400 msnm, logró consolidarse como anexo de la parroquia. Para entenderlo, hay que recordar que los grupos étnicos andinos viajaban estacionalmente a los valles y no radicaban en ellos de manera permanente. Este padrón ocupacional fue cambiado por el Virrey Toledo al pretender sedentarizarlos. Sin embargo, el valle de Potobamba, con sus enfermedades endémicas, no era apto a ser habitado de manera permanente. La consolidación del anexo de Tecoya, las peregrinaciones para la fiesta de Honras y la vestimenta (sumamente abrigada con poncho y sobreponcho) de los originarios son claras muestras de que los ayllus de Potobamba tuvieron que abandonar su pueblo de reducción para acomodarse en lugares de altura considerados más “sanos”.

El desmoronamiento demográfico de Potobamba y, en menor medida de Tacobamba, producto de las epidemias de sarampión y viruela, además de las enfermedades endémicas propias de los valles cerrados, provocó que las obligaciones de tributo y de mita se hayan tornado insoportables generando así una mayor

54 AGI, Charcas 52.

55 T. Platt, O. Harris y Th. Bouysse-Cassagne, *Qaraqara Charka*, 2006: 518.

56 La paulatina desaparición del bocio en los valles no se ha logrado sino recientemente con la comercialización de la sal yodada.

huida de originarios y un círculo vicioso de vaciamiento del repartimiento. Así lo denunció el cura de Tacobamba, Pedro Ramírez del Águila, en una carta al corregidor de Potosí, don Fernando de Saavedra de Monsalbe, en 1629:

Señor don Fernando de Saavedra Monsalbe, en este pueblo de Tacobamba, cuyo repartimiento es de doscientos indios, no residen más que el teniente, el curaca, los alcaldes y algunos principales y como yo su cura, porque los demás indios están en sus chacras y estancias a dos o tres leguas por la comodidad de sus sementeras y ganados o huidos en los valles y otras partes (que éstos son los más) amedrentados de la mita de esta villa, porque como no son para el trabajo personal de ella y siempre enteran en plata, es imposible tener sustancia ni caudal para sustentar todo el año los siete pesos cuatro reales ordinarios que pagan cada uno cada semana; la falta de éstos es causa de que sus principales no paren ni de día ni de noche en su rastro y busca y de que no hagan asiento en su reducción, ni tengan un peso ni sementera buena ni un chuse en que dormir y de que los presentes paguen por los ausentes; porque, como este negocio de la mita no admite dilaciones y empeñan los hijos y emprestilan a los que pueden sin tener jamás de que pagar y se desentrañan e imposibilitan más cada día de poder cumplir con esta obligación y debilitan de modo que es imposible dure mucho cosa tan violenta, según vemos la disminución a que van estos pueblos. (...) Así nadie quiere ser principal ni alcalde ni aun gobernador, pues don Pedro Aricoma que lo era, viendo esas, ha dejado el gobierno. Todos andan como locos sin sosiego y sin cuidado de sí, de gobierno, de república ni pueblo, ni aun de ser cristianos; no hay más ocupación de tasa y mita sin efecto bueno por la perdición que digo, originada del amedrentamiento y falta de indios.⁵⁷

Pedro Ramírez del Águila, que era uno de los observadores más lúcidos de la sociedad charqueña de su época, describió cómo las excesivas obligaciones de mita provocaban la huida de los originarios obligando a los caciques a hacerlas recaer sobre los presentes que, a su vez, no tenían más remedio que abandonar el repartimiento. Ramírez del Águila sugirió que el pago de la mita en plata por parte de los indios de Tacobamba se debería a que ellos no estaban hechos para este tipo de labor. Pero el pago semanal por mitayo ausente terminó provocando la ruina de los caciques. El sacerdote advirtió, en su carta, que esta fue la razón que llevó a Pedro Aricoma a renunciar a su cargo.

La huida y el ocultamiento de los tributarios fue un fenómeno generalizado entre los mitayos del Cerro de Potosí. Cabe preguntarse por lo tanto por qué este pudo afectar más drásticamente al pueblo de Potobamba. Una primera respuesta está en el acaparamiento de tierras por las haciendas que limitó la capacidad de los ayllus de acoger a forasteros y yanaconas del Rey para reemplazar a sus huidos. Y la segunda es la ya mencionada excesiva carga de tributo y de mita que incitaba a los originarios de Potobamba a abandonar el repartimiento. Sin embargo, para que la huida se haga efectiva, debía existir, además de buenas razones, la posibilidad concreta de acceder a mejores condiciones de vida. Para los originarios de Potobamba, esta posibilidad estaba al alcance de la mano; bastaba cruzar el río Pilcomayu para encontrarse en las doctrinas de Quila Quila o Yotala que no estaban sujetas a la mita minera. A cinco horas a pie, estaba la ciudad de La Plata que, con sus rancherías de indios, era un lugar perfecto donde ocultarse y empezar

57 Pedro Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas*, [1639] 2017: 200-202.

una nueva vida. Un poco más allá, estaban las chacaras del río Chico, siempre en busca de mano de obra para las faenas agrícolas. El contexto social de los alrededores de Potobamba hacía que la huida fuera, por ende, no solo atractiva sino de fácil alcance.

Los huidos de Potobamba

Son pocos los casos donde se puede seguir la huella de los huidos. Generalmente se pierden en la masa de los forasteros agregados de otros repartimientos sin que puedan visibilizarse los nexos que mantuvieron con sus lugares de origen. Sin embargo, gracias al esfuerzo de los caciques de Potobamba por ir en busca de ellos, hoy es posible rastrear su presencia en la documentación colonial e identificar algunas de sus estrategias de vida.

En 1603, don Fernando Acarapi quiso compeler a los hermanos Antonio y Agustín Carrillo a cumplir como mitayos, acto que fue desautorizado por la Real Audiencia por considerar que ellos eran mestizos. El cacique negó esta versión, afirmando que:

si algún derecho tenían en decir que eran mestizos, deben perderlo el derecho que tienen porque la madre, desde que nació, anduvo en hábitos de india y por tal se tuvo siempre.⁵⁸

La madre, María Carrillo, a pesar de ser mestiza, vistió siempre a la usanza de los indios y eso constituía un motivo suficiente, aseguró el cacique, para negar la condición mestiza de sus hijos. Sin embargo, los oidores rechazaron el argumento y, en un fallo salomónico, acordaron que, como mestizos, los hermanos Carrillo no podían ser sujetos a la mita aunque sí al pago de la tasa. Más que enviarlos a trabajar al Cerro de Potosí, es probable que el cacique haya querido aprovechar la situación económica favorable de los Carrillo para hacerles contribuir al entero (en plata) de la mita ya que, en aquellos años (primera década del siglo XVII), la población de Potobamba solía contribuir la mita en plata.⁵⁹

Hija de Martín Carrillo, español, y de Beatriz Taquima, india, María Carrillo tenía un hermano llamado Agustín que era conocido en la ciudad de La Plata por ser, él también, un “mestizo que anda en hábitos de indio”.⁶⁰ Este detalle del vestuario parece indicar que tanto María como su hermano fueron criados principalmente, si no exclusivamente, por su madre. María se casó con un indio principal de Potobamba llamado Joan Chambi. Tuvieron varios hijos: Antonio, Agustín, Juan y Tomás. Ellos se criaron en la ciudad de La Plata donde aprendieron el oficio de sastre con el cual ayudaban a su padre a pagar la tasa. Se sabe que la pareja tenía una casa con solar en la parroquia de San Lázaro.⁶¹ Las escrituras notariales de la ciudad de La Plata permiten seguir la huella de los hijos. Antonio se especializó en la herrería. En 1628, aparece arrendando una fragua suya, totalmente equipada. En 1634, su hermano Agustín Carrillo compró junto con

58 ABNB, ALP Min 125.2, f.15.

59 AGI, Charcas 52.

60 ABNB, EP 112, f. 21.

61 *Ibid.*

su esposa, Barbola Poco, una casa situada a espaldas del convento de la Merced.⁶² Y, en 1639, Juan Carrillo aparece obteniendo una fianza de Lucas Tinco, oficial sillero de San Lázaro, por cierta suma de dinero que debía a Martín Ibarra y que, por el finamiento de este, se vio obligado a pagar a la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana del pueblo de Potobamba.⁶³ A pesar de llevar el apellido de su madre, los hermanos Carrillo no hicieron gala de su condición de mestizos en ninguna de las escrituras públicas: Antonio fue presentado por el escribano como “indio de Potobamba” y Juan Carrillo como natural del *ayllu* Hilave. Sociológicamente, eran vistos más como indios yanaconas que como mestizos, y su red de contactos sociales los vinculaba con indios artesanos de la ciudad de La Plata. El pleito por su condición mestiza se reactivó en 1638, cuando se quiso incorporar a los hijos de Antonio Carrillo en la clase originaria.⁶⁴

Otro caso de persecución cacical se dio en 1673, cuando don Pedro Layme, gobernador de Santa Ana de Potobamba, ante la falta de gente para el servicio de la mita, decidió ir en busca de sus ausentes. Encontró en el valle de Moxotoro (Chuquisaca) a Agustín Buezo y Joseph Ramos. Según denunció el cacique, ellos aseguraban ser cañares de la Real Audiencia (indios mensajeros al servicio del tribunal) cuando, en realidad, eran originarios de Potobamba. Para corroborar sus afirmaciones, el cacique presentó el empadronamiento realizado un año antes por el corregidor de la provincia Porco además de certificados obtenidos del párroco de Potobamba. Los documentos presentados revelan que los huidos eran ambos hijos de una india llamada María Jacinta aunque de padres distintos. El más joven, Joseph Ramos no figuró en ningún padrón anterior por lo que el corregidor lo anotó, en 1672, como “ausente desde niño”. En cuanto a Agustín Buezo, anduvo ausente por más de ocho años, según el propio Pedro Layme. En su partida de matrimonio como en el padrón, Agustín Buezo aparece como Agustín Oxso (hijo legítimo de Pedro Mamani y María Jacinta). El cambio de Oxso a Buezo podría deberse a una estrategia de disimulación de su identidad. Después del intento del cacique Layme por recuperar a estos dos tributarios, no se tienen más noticias de ellos. Ninguno de los dos volvió a ser empadronado en Potobamba y sus nombres no aparecieron más en el padrón de La Palata de 1684, ni siquiera como ausentes.

La revisita de tierras de 1724

El 30 de octubre de 1692, el Rey Carlos II, llamado “el hechizado” por su esterilidad, emitió una real cédula ordenando una revisita de tierras acudiendo, una vez más, a este mecanismo para recaudar dinero y sacar a flote las arcas de la corona. La medida fue retomada por su sucesor y sobrino nieto, Felipe V a través de otra real cédula el 17 de marzo de 1717, pero fue solamente el 10 de febrero de 1719 que el oidor de la Real Audiencia de La Plata, Baltasar de Lerma, recibió la comisión para ejecutar tal revisita. Este nombramiento llegó precisamente el año

62 ABNB, EP 128.

63 ABNB, EP 224.

64 ABNB ALP MIN 125.2.

de la gran peste en el que murió muchísima gente, tanto españoles como indios.⁶⁵ Según Bartolomé Arzáns de Orsua y Vela, la peste duró diez meses en Potosí (de marzo a diciembre de 1719) y acabó prácticamente con la tercera parte de la población de la villa. La mortandad fue particularmente elevada entre los mitayos, debido a las condiciones de hacinamiento en las que vivían, a tal punto que los capitanes de indios tuvieron que pedir la suspensión de la mita. Muchos ingenios de la Rivera quedaron paralizados por falta de mitayos. En el cerro, los barreteros (mano de obra especializada) llegaron a faltar y la propia Casa de la Moneda tuvo que interrumpir sus actividades por la muerte de sus operarios calificados. Los pueblos de Tinguipaya, Bartolo, Síporo y Potobamba, entre otros, quedaron prácticamente destruidos.⁶⁶

En este contexto, la realización de una revisita de tierras resultaba ser extremadamente perjudicial, para los ayllus, ya que muchas tierras habían quedado indudablemente baldías y, al ser reconocidas como tales, corrían el riesgo de ser rematadas. Cuando el gobernador de Tacobamba, don Sebastián Gutiérrez, presentó, en abril de 1724, el título de tierras otorgado por el obispo de Quito, el juez Baltasar de Lerma exigió que “en atención a ser corto el número de indios que hoy existen, declaren las tierras que no les sirven y son de poca utilidad y provecho para que se adjudiquen al real patrimonio de su majestad y se vendan en pública almoneda para aumento de su real patrimonio”.⁶⁷ Los principales de Tacobamba acordaron entonces ceder varias tierras, entre ellas las de Pislo, Ucsiri, Uchuy Arbissa, Charichari, Atun Colavi y otras.

El hacendado de Vila Cota, Pedro Laureano Pérez, aprovechó la oportunidad para comprar las tierras de Pislo, Ucsiri y Uchuy Arbissa que colindaban con las suyas. En 1701, él ya había logrado agrandar su propiedad al comprar los pedazos de Arbissa, Arcobamba, Mela Mela y Coachaca (incluyendo los molinos de Caqui y una parte de Tirispaya) al monasterio de las monjas de Nuestra Señora de los Remedios de la ciudad de La Plata. Con la adquisición de tres nuevos pedazos de tierra, el hacendado extendía aún más sus dominios en los valles de Tacobamba, frontera con Potobamba. Sin embargo, estando ya difunto, su viuda, María Martínez, tuvo un conflicto con los indios de Tirina. Joseph Isidro, curaca del anexo de Tirina, del *ayllu* Pacajes de Chaquí, pidió la nulidad de la venta argumentando que los principales de Tacobamba no podían haber cedido lo que no les pertenecía. Y las tierras nombradas Pislo, Ucsiri y Uchuy Arbisa estaban dentro de los límites del anexo de Tirina perteneciente a Chaquí. Aunque el tribunal de la Real Audiencia pareció darles la razón en primera instancia, el pleito terminó favoreciendo a Pablo Dávila Morales, quien compró las tierras a la viuda y tomó posesión corporal de ellas, *jure domini vel cuasi*, el 25 de mayo de 1557.

La misma revisita de tierras de Baltasar de Lerma provocó la pérdida, en el curato de Potobamba, de las tierras de Viru Viru, Coiyapu y Tirispaya que eran del común de tres pueblos: Potobamba, Chaquí y Tinguipaya. En efecto, parte

65 La peste de 1719 es aún un fenómeno insuficientemente estudiado. Hasta ahora, no se sabe a ciencia cierta qué enfermedad la causó y los pocos estudios demográficos que abarcan este periodo son parciales y no permiten una visión de conjunto. Sobre la región de Chayanta (Sacaca y Acasio), se tiene el estudio de Enrique Tandeter, “Población y economía en los Andes (siglo XVIII)”, Estudios y debates N°1, 1995.

66 Estos datos son sacados de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí, Tomo III*, La Paz: FCBCB: 2012: 77-98.

67 ABNB, EC 1758.156, f. 23v.

de las tierras de Tirispaya y sus alrededores seguía siendo de origen.⁶⁸ Al parecer, los gobernadores de Chaquí aceptaron, en la revisita, ceder a la corona las tierras de Viru Viru y Mocopaya con tal de que se les confirme las demás posesiones que tenían en Potobamba. Pero el juez puso también en remate las tierras de Coiyapu de los indios de Tinguipaya y las de Tirispaya y Sopopo, pertenecientes a Potobamba. Todos estos pedazos fueron comprados en remate por el hacendado de Lagunillas, Marcos de Vargas. El cacique de Potobamba, Cristobal de Bittanzos, decidió apelar la decisión en 1735, advirtiendo que este último despojo causaría la miseria de su pueblo nombrando incluso un apoderado en la Real Audiencia de Lima para pedir su restitución.

restituir a la posesión y propiedad de unas tierras que están cercanas y casi inmediatas a su pueblo nombradas Chirispaya [sic.], Sopopo y las demás pertenecientes al dicho común en cuya posesión se mantuvo desde el primer repartimiento de tierras que de orden de su majestad hizo en estas provincias el señor obispo de San Francisco de Quito, el cual repartimiento revalidó con nuevos títulos y amparo de posesión Joseph de la Vega Alvarado en la visita, medida y composición de tierras que hizo por el año de mil seiscientos cuarenta y cinco hasta que, en la última visita, que hizo el doctor don Baltasar de Lerma siendo oidor de esta Real Audiencia, las hizo sacar en pregones y venta y se vendieron a don Marcos de Vargas injustamente con el motivo de demasía o sobras y no necesitar de ellos los dichos indios siendo público y notorio que por haber sido destituidos de las referidas sus tierras se hallan en suma miseria sin tener de qué valerse ni en qué hacer labranzas para pagar sus tributos y mantener sus familias.⁶⁹

Al mismo tiempo, los caciques de Tinguipaya pidieron la nulidad de la venta de Coiyapu, argumentando que ellos no dieron nunca su autorización para su remate. La demanda fue presentada por la cacica de Urinsaya, doña Sebastiana Mendoza, su segunda persona, don Tomás Taquichiri y los caciques de Janansaya, don Pascual Suyo y don Sebastián Arisuyo. Ellos indicaron no poder presentar el título de tierras original, ya que se había perdido a raíz de que el teniente de corregidor de Tacobamba, el señor Pedro Dávila Morales, lo quitó al gobernador Felipe Mendoza, estando este en la cárcel, para entregarlo a un indio, Juan Quespi, que lo pasó a Lorenzo Yucra pero ambos murieron en la epidemia general. Por suerte los caciques de Tinguipaya conservaban una memoria de una posesión judicial que se hizo el año de 1611 a raíz de unas diferencias entre las parcialidades de Janansaya y Urinsaya. Los caciques manifestaron que tenían mucha necesidad de las tierras ya que, por la revisita de 1729, se les había incrementado la cantidad de originarios. Al parecer, las autoridades coloniales, decidieron, como medida para mitigar los efectos de la epidemia general, empadronar a los forasteros agregados en la categoría de originarios, incrementándoles así el tributo; esto suponía que los caciques les puedan distribuir tierras, lo que se veían imposibilitados de verificar, dijeron, por la pérdida de Coiyapu. Sin embargo, los reclamos fueron vanos y el año 1735 se saldó con la pérdida definitiva, para Tinguipaya, de su última posesión en la doctrina de Potobamba, el cercenamiento de las posesiones de los indios de Chaquí y el mayor encierro de los ayllus de Potobamba por el sector de las haciendas.

68 Ver V. Nicolas, *Betanzos. Cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones*, 2018.

69 ABNB, EP 284, f. 1088 y 1088v.

Identidad, indumentaria e historia

El análisis del proceso histórico nos lleva a concluir que hubo un progresivo vaciamiento demográfico de los ayllus de Potobamba, en los siglos XVI y XVII, y una fuerte expansión de la hacienda, lo que implicó un recambio poblacional debido a la introducción de mano de obra forastera. Cabe ahora preguntarse si la historia territorial y demográfica de la región, esbozada hasta aquí, ha tenido alguna impronta en las identidades culturales actuales. El análisis de las indumentarias contemporáneas podría sugerir nuevas pistas sobre cómo y cuándo se formaron estas identidades. Sorprende que, en el diminuto cantón de Potobamba, hayan podido emerger y consolidarse dos estilos de indumentaria completamente distintos y contrapuestos, siendo el primero característico de las comunidades de origen de Potobamba y Tecoya pero también de las exhaciendas de Lagunillas y Guantapita y el segundo propio de la exhacienda de Tirispayá.

Pasemos entonces a describir la vestimenta de la mujer y del varón de Potobamba. La mujer viste una almilla de bayeta de la tierra oscura que cubre el cuerpo desde el cuello (abierto en V) hasta la rodilla. Las mangas acaban en el antebrazo con un puño ancho y abierto, adornado con tres cintas en zigzag de color azul, rojo y verde. Por dentro, la mujer lleva un camisón blanco cuyas mangas plisadas sobresalen de la almilla. Un *aqsu* amplio, ceñido a la cintura con un *chumpi*, cubre la espalda; está compuesto por dos piezas tejidas en lana natural de oveja de color café oscuro costuradas entre sí; lleva una franja de figuras geométricas en ambos extremos, una delgada en la parte superior y otra, un poco más ancha, en el extremo inferior. Los colores predominantes de los *pallay* (figuras) son el rojo, el rosado, el azul y el verde.



Figura 4. Aqsu de Potobamba.
Fuente: Archivo MUSEF.

De manera característica, el *ajsu* de la **figura 4** muestra en la parte inferior un *pallay* conocido como *jullut'uma* (serpiente de colores) y, en la parte superior otro *pallay* conocido como *llama ñawi* (ojo de llama). Ambos *pallay* contienen así una referencia zoológica pero también mítica: la serpiente como representación del mundo de abajo (*ukhupacha*) y el ojo de la llama que es una de las constelaciones más importantes de la astronomía andina. La *llijlla*, por su parte, está compuesta de dos piezas simétricas. Las *pampas* (parte llana del tejido carente de motivos) son amplias y de color oscuro, únicamente rematadas en los extremos con listas estrechas de motivos geométricos cuyos colores son similares a los del *ajsu* (rojo, rosado, verde y azul). Colgando generalmente de la *llijlla*, está el rebozo (a veces conocido como Castilla rebozo), el cual consiste en una pieza de paño rojo con una tela blanca sobrepuesta en forma de rectángulo. El sombrero negro es adornado con toquillas de cuadrados multicolores.



Figura 5. Detalle del mismo *ajsu*. *Pallay* inferior: *jullut'uma* (serpiente de colores).
Fuente: Archivo MUSEF.



Figura 6. Detalle del mismo *ajsu*. *Pallay* superior: *Llama ñawi* (ojo de llama).
Fuente: Archivo MUSEF.

Los colores predominantemente oscuros, la expulsión de los *pallay* hacia los extremos del tejido, la presencia de una franja de motivos geométricos en la parte inferior del *aqsu* y la camisa blanca con mangas plisadas son los elementos característicos del atuendo femenino de Potobamba pero son también elementos que encontramos en el retrato de la cacica Manuela Tupa Amaro fallecida en el Cusco en 1703.⁷⁰ Este parecido en el atuendo, a pesar de la distancia temporal y geográfica, me lleva a pensar que los principales elementos de la estética de Potobamba se remontan prácticamente al siglo XVII, salvo algunas modificaciones posteriores. El *aqsu* de la descendiente del Inca de Vilcabamba cubría tanto la parte trasera como delantera del cuerpo, como era la usanza en la época, y era sostenido por un *t'upu*. En la época republicana, el *aqsu* se volvió medio *aqsu*, cubriendo solo la espalda, y el *t'upu* cayó en desuso en Potobamba.

El hombre viste un poncho llamado *kuychi poncho* (poncho Arco Iris) caracterizado por una *saya* (tejido llano equivalente a la pampa del aguayo) uniformemente roja interrumpida, en cada paño, por tres grupos de listas de grosor variable y de colores guindo, azul y verde. El borde de algunas listas está resaltado por una delgada línea blanca. El borde del poncho presenta flecos cortos mayormente de colores guindo, azul y verde (además del rojo). En situaciones ceremoniales, el hombre usa también un pequeño cubre-poncho llamado *kunka unku* (*unku* de nuca) que arropa los hombros y el torso, que además tiene los mismos colores y diseños que el poncho. La *ch'uspa* (bolsa para guardar coca) es tejida, a semejanza del poncho, en un color uniformemente rojo, interrumpido por delgadas líneas blancas y tiene sus *uñitas* (crías) que son pequeños bolsillos para guardar la *llijta*. El hombre viste un pantalón de bayeta de la tierra blanca y una chaqueta del mismo material, con aplicaciones de tela y motivos florales bordados en el cuello y en las mangas.



Figura 7. Detalle del poncho de Potobamba.

Fuente: Archivo MUSEF.

70 Natalia Majluf, “Manuela Topa Amaru, ñusta”, en: Ricardo Kusunoki (ed.), *La colección Petrus y Verónica Fernmandini. El arte en la pintura en los Andes*, Lima: MALI, 2015: 168-185.



Figura 8. *Ch'uspa* de Potobamba.
Fuente: Archivo MUSEF.

En términos generales, la indumentaria de Potobamba se caracteriza por tener un tejido mayormente llano con áreas muy pequeñas para el *pallay*, en las mujeres, y ninguna en los hombres. La gama de colores utilizada es también intencionalmente limitada. El color de las mujeres es el café oscuro y el de los hombres el rojo carmesí y el blanco. Salvo el área de los *pallay* y listas, las prendas de las mujeres son elaboradas exclusivamente con lana natural de oveja (sin teñir) y las de los hombres con lana teñida con cochinilla. El pantalón y la chaqueta del hombre son de lana natural (sin teñir) pero blanca. Existe por lo tanto una repartición del vellón por género: el de las ovejas negras para las mujeres y el de las ovejas blancas para los hombres. Los *pallay* del *aqsu* y de la *llijlla* son obtenidos combinando los colores rojos, guindo, azul, verde, blanco y rosado, los mismos colores que encontramos en las listas del poncho. Todo ello crea un efecto de cohesión que contribuye a dar un sentido de pertenencia a la comunidad a través del género.



Figura 9. Carnaval de Potobamba. Hombres y mujeres con su indumentaria. Al medio la “cruz pukana” del carnaval. Al fondo, el muro exterior de la iglesia de Santa Ana (Potobamba, 2019).

Fuente: Archivo MUSEF.

Examinando ahora la indumentaria de Tirispayá, encontraremos que la mujer viste una almilla verde o azul que lleva, en las mangas y el borde inferior, motivos florales bordados en colores anaranjado, amarillo, blanco, rojo y rosado. El *aqsu* tiene una pampa amplia que suele ser de color azul, café o guindo. Contiene dos franjas de *pallay*, una delgada, en la parte superior, que suele contener motivos zoomórficos y otra, más ancha, en la parte inferior, con motivos geométricos, generalmente rombos (asociados al sol). El *pallay* en la **figura 10**, se denomina *qhusi inti* (*sol azulado*), lo que puede traducirse por sol azulado o sol atenuado. El área dedicada al *pallay* es mucho más amplia que en el tejido de Potobamba. El *aqsu* es ceñido a la cintura con un *chumpi* ancho y grueso con motivos de animales (vizcachas, llamas, aves, etc.). La *llijlla* presenta figuras zoomorfas de aves y leones en el centro del aguayo, a ambos lados de la costura. Las aves suelen tener varias cabezas (dos, tres hasta cuatro cabezas). Cada paño contiene dos y hasta tres franjas de *pallay* divididas en cuadros, una pampa de lana teñida generalmente de color rojo, guindo o verde, luego, una pequeña franja de figuras geométricas, una franja monocromática de tejido llano y, finalmente, un borde a veces recubierto por una tela. El área de la *pampa* es bastante reducida y, a veces, es incluso más pequeña que el área de los *palllay*. El rebozo consiste en una pieza rectangular de paño rosado, bordado con motivos florales. El sombrero de la

mujer como del hombre es el característico sombrero tacobambeño, blanco, con la copa hundida por cuatro depresiones al estilo de la policía montada canadiense; es adornado con varias toquillas muy delgadas que contienen diminutos motivos zoomórficos y geométricos tejidos en hilo de carrete.



Figura 10. Tejedoras de Tirispaya.
Fuente: Archivo MUSEF.



Figura 11. *Aqsu* de Tirispaya.
Fuente: Archivo MUSEF.

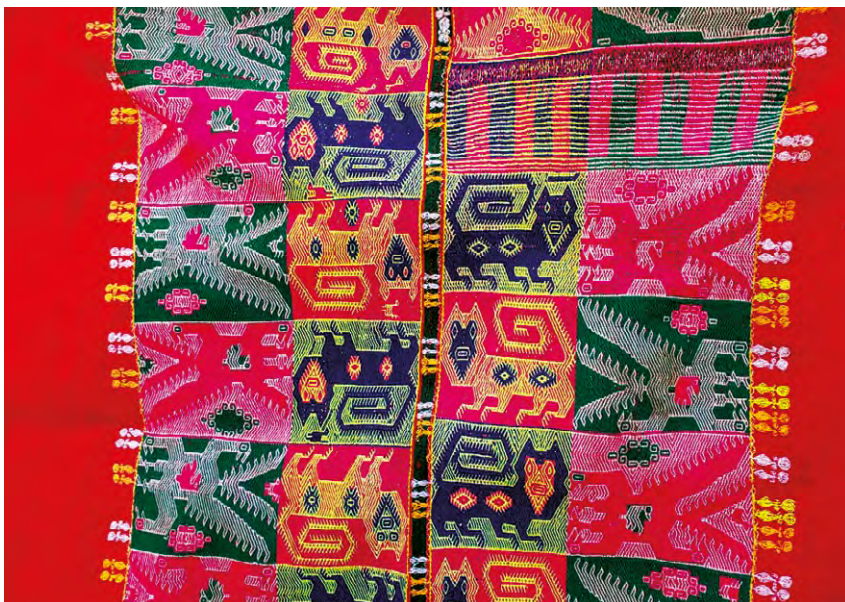


Figura 12. Detalle *llijlla* de Tirispayá.
Fuente: Archivo MUSEF.



Figura 13. Detalle de las toquillas del sombrero de Tirispayá.
Fuente: Archivo MUSEF.

El hombre viste una calzona blanca cuya bota contiene mínimamente una fila de motivos florales bordados. Sin embargo, este bordado puede, a veces, ampliarse sobre varias filas y llegar hasta la rodilla; contiene, en estos casos, una variedad de figuras bordadas que tienen semejanza con los *pallay* de los aguayos. El chaleco contiene también un abundante bordado con motivos florales y geométricos que cubre toda la pechera. La chaqueta contiene también bordados florales en el borde inferior, los puños y el cuello. El hombre lleva una *llijlla* doblada amarrada en la cintura. Esta prenda, denominada *cinturay llijlla*, le protege la espalda baja en las faenas agrícolas. El poncho no es un atuendo que se use todos los días en Tirispayá debido al clima cálido, pero constituye una prenda imprescindible para quienes cumplen funciones de autoridad. El poncho tiene una saya roja interrumpida, en ambos

paños, por dos grupos de listas anchas de colores azul, verde o rosado y listas más estrechas, amarillas. Las listas estrechas del poncho son de un solo color, pero las anchas, aunque parecen ser monocromáticas, están compuestas en realidad por dos franjas de tono ligeramente distinto. Esta técnica de *degradé* puede observarse también en las pampas de los aguayos.



Figura 14. Alcalde de Tirispayá con su atuendo (vara, chicote, *ch'uspa* y poncho).
Fuente: Archivo MUSEF.



Figura 15. Detalle del poncho de Tirispayá.
Fuente: Archivo MUSEF.

Las características de las vestimentas descritas hasta aquí nos plantean al menos tres problemas que quisiera examinar con mayor detalle. El primero es la emergencia, dentro de un mismo repartimiento, de dos culturas completamente distintas: Tacobamba y Potobamba. El segundo es la persistencia de la cultura Tacobamba en Tirispaya, comunidad perteneciente al cantón Potobamba. Y el tercero es el apodo *jalq'a* que habitantes de Potobamba aplican a los de Tirispaya. Aunque los hombres y las mujeres de Tirispaya afirman que su estilo de vestimenta es muy similar, si no idéntico, al de Tacobamba, la gente de Potobamba insiste en designarlos como *jalq'as*, término con el que se conoce también a un tercer estilo de indumentaria que no es ni de Tacobamba ni de Potobamba, sino más bien característico de ciertas comunidades de Quila Quila, Ravelo y Poroma.

A pesar de tener un origen común y de haber permanecido en un solo repartimiento con un solo cacique principal durante los siglos XVI y XVII, las culturas de Tacobamba y Potobamba terminaron diferenciándose en casi todo. Tacobamba y Potobamba produjeron identidades culturales, no solamente distintas, sino sistemáticamente contrapuestas en un sistema de oposiciones comparable al que identificó Gabriel Martínez entre llameros y *jalq'as*. Este enigma tiene que ver con la cuestión de la antigüedad de las manifestaciones culturales que nos ocupan. La indumentaria es el producto de una acumulación histórica que combina elementos antiguos y modernos. He sugerido que, en el caso de Potobamba, los elementos centrales de su estética se remontan al siglo XVII y que han evolucionado muy poco desde entonces. La estética de Tirispaya, en cambio, es mucho más moderna. Las prendas del varón se distinguen sobre todo por sus bordados, a tal punto que es difícil imaginar cómo pudo ser la vestimenta de un tirispayéño antes de la introducción de la máquina de coser. Sin embargo, hay también elementos más antiguos, sobre todo en el tejido de la mujer, que señalan una estética. La gente de Tirispaya conserva algunas *llijlla* de las abuelas que sirven de referencia para las tejedoras actuales. La presencia en ellas de un arte textil figurativo (con motivos zoomórficos) es algo que parece definir el estilo de Tacobamba y Tirispaya en su diferencia con Potobamba. Pero es necesario recordar que las representaciones de animales en el tejido fueron prohibidas por una ordenanza del Virrey Toledo, por lo que uno puede preguntarse en qué momento volvieron a surgir. Quizás las figuras del águila bicéfala y del león (tan presentes en la iconografía de Tirispaya) gozaron de cierta tolerancia por tratarse de emblemas de la realeza española. Por otra parte, la adopción de un estilo geométrico en Potobamba, pudo ser también una respuesta a esta prohibición. Efectivamente, uno de los *pallay* más complejos que adornan el *agsu*, en Potobamba, a pesar de su aspecto abstracto, es la *jullut'uma*, representación estilizada de la serpiente a colores. Es decir que, al estar prohibida la representación de animales, estos pudieron reaparecer bajo la forma de diseños geométricos abstractos.

La comunidad de Tirispaya, a pesar de pertenecer a la doctrina de Potobamba desde al menos 1735, mantiene el estilo de indumentaria de Tacobamba. Obviamente, razones históricas y geográficas, pueden ser invocadas. Tirispaya colinda con Tacobamba. Durante el siglo XVII, los terrenos que hoy conforman la ex hacienda de Tirispaya estaban partidos en ambos lados de la frontera. La parte de los molinos estaba incluida dentro de la hacienda de Coachaca y Mela Mela que fue de Pedro Urquizu, luego del convento de Santa Teresa de la ciudad de La Plata, luego de Pedro Laureano Pérez y finalmente de Pedro Morales Dávila.

Pero el resto de las tierras, hoy pertenecientes a Tirispaya, correspondía a terrenos de origen de Tinguipaya, Chaquí y Potobamba. Producto de la revisita de Baltasar Lerma (1724), todas estas tierras fueron compradas por Marcos Fernández de Vargas que adquirió también Lagunillas. Él y sus sucesores administraron las dos haciendas como una sola. Sin embargo, Lagunillas y Tirispaya mantienen identidades culturales totalmente distintas: Lagunillas conserva la vestimenta de Potobamba y Tirispaya la de Tacobamba.

Queda entonces abierta la pregunta de saber por qué Tirispaya no terminó asimilándose dentro del conjunto cultural de Potobamba y siguió afirmando su parentesco con Tacobamba. Varios factores pudieron haber concurrido. Uno de ellos debe buscarse en el modo de organización de la hacienda. Contrariamente a lo que sucedía en los ayllus, en las haciendas coloniales, la ropa no correspondía a un marcador de identidad étnica, sino a una remuneración de parte del hacendado que tenía la obligación de vestir a sus yanaconas. Además, la hacienda de Tirispaya podía funcionar casi en circuito cerrado ya que tenía sus propios molinos y su propia capilla. El dueño podía limitar así el contacto con la reducción. La hacienda tenía una capilla dedicada a la Virgen de Candelaria cuya festividad es aún la más grande de la comunidad. Tirispaya tenía, por lo tanto, su propio calendario ritual al margen de las fiestas del pueblo de reducción. Por necesidad de la exposición, me he enfocado exclusivamente en la vestimenta, pero es evidente que la ropa, la música, los instrumentos musicales y el calendario ritual conforman una totalidad indisociable. La fiesta de Candelaria se pasa, en Tirispaya, con *anata*, los matrimonios se celebran con harpa y el carnaval con *erque*. Todo ello conforma un entramado ritual muy alejado de los usos y costumbres de Potobamba.

El epíteto *jalq'a*, atribuido a la gente de Tirispaya, es una designación impuesta antes que asumida por los interesados. Sin embargo, si nos fijamos en el tejido, vemos que el de Tirispaya conserva ciertos parecidos con el *jalq'a*. El diseño de las figuras es muy parecido. La representación de animales imaginarios (águilas de tres o cuatro cabezas, por ejemplo) es también un rasgo común. Además, en las barrigas de los animales tejidos en Tirispaya se encuentran crías (uñitas) que, al igual que en los diseños *jalq'as*, concentran una energía vital y multiplicadora. En ambos estilos, los *pallay* parecen tener una fuerza vital propia que los lleva a expandirse naturalmente en detrimento de la *pampa*. Se podría decir que ambas culturas textiles se enfrentan a un mismo problema ontológico (el carácter salvaje e indómito del *pallay*) pero tienen maneras distintas de lidiar con él.

En Tacobamba y Tirispaya, el tejido denota un esfuerzo por controlar esta fuerza vital, contenerla y canalizarla: las figuras zoomorfas están ordenadas en fila y cada animal está encerrado dentro de una casilla que lo separa de los demás. En cambio, el tejido *jalq'a* supone una irrupción incontrolable de esta energía vital: las figuras no están ordenadas en filas sino están revueltas unas con otras y unas dentro de otras, todas inmersas dentro de un mundo caótico. Al contrario, el tejido de Potobamba responde a una ontología donde los *pallay* funcionan como principios ordenadores que estructuran el tejido, fijan límites, colocan bordes e imponen un orden a través de sus simetrías. La *pampa* y las listas, el borde y la costura, los colores y sus combinaciones son elementos estructurantes del tejido, pero no se les puede asignar un significado *a priori*.

Los *pallay jalq'a*, asegura Verónica Cereceda, están ligados al *ukhu pacha* (mundo de abajo) y a los diablos (*supay*).⁷¹ Esta aseveración es válida, sobre todo, nos explica Cereceda, para los tejidos contemporáneos ya que, antiguamente, el tejido *jalq'a* incluía también representaciones del *kay pacha* (mundo de aquí) y del *janaq pacha* (mundo de arriba). Los motivos tejidos en Tirispayá y Tirina son claramente del *kay Pacha*, como el león, y del *janaq pacha*, como el águila o el astro solar. Producto de ello, el tejido de Tirispayá se ve luminoso y el *jalq'a* más oscuro. El tejido *jalq'a* contemporáneo se caracteriza por jugar en la oposición de dos colores únicamente (el rojo y el negro) lo que acrecienta la sensación de confusión del observador ya que, a primera vista, no es sencillo distinguir las figuras del fondo sobre el cual se destacan. En cambio, en Tirispayá, el juego de oposición es de tres colores: verde, rojo y blanco, por ejemplo. En este caso, las franjas de *pallay* están organizadas en una sucesión de cuadros rojos y verdes donde los hilos blancos intervienen para delinear la figura: los animales aparecen, en un cuadro, blancos sobre fondo verde y, en el siguiente cuadro, rojos sobre fondo blanco. El rojo y el verde se alternan para hacer contraste con el blanco.

Existe, al margen del tejido, un ámbito en el que los habitantes de Tirispayá no dudan en reconocer la herencia *jalq'a*: es en los festejos del carnaval. La música del *erque* que acompaña esta festividad es considerada por ellos como *jalq'a* y los *mallku* (literalmente, cóndores), que son los encargados de interpretarla, visten de un modo peculiar: en vez del tradicional poncho con listas descrito anteriormente, arbolan un poncho *jalq'a* con unos *pallay* con motivos zoomórficos, pero se lo colocan “al revés” (con las listas en sentido horizontal en vez de vertical). Cargan en la espalda una montera antigua, también considerada *jalq'a*, de la cual cuelgan varias cintas multicolores. Según uno de los *mallku* entrevistados, el término *jalq'a* designaba concretamente una antigua calzona que utilizaban los abuelos y que se caracterizaba por presentar una apertura en V desde la pantorrilla hasta el pie.

Mientras las indumentarias de Potobamba y Tacobamba parecen completamente opuestas, la de Tacobamba y la *jalq'a* parecen dialogar entre sí. Es como si se hubiera urdido un diálogo entre las tejedoras de ambas orillas del río Pilcomayu: las de Tirina y Tirispayá, por la orilla occidental, con las de Talula y Quila Quila, por la banda oriental. Estas localidades estuvieron, a lo largo de la historia, en un intercambio permanente. El anexo de Tirina correspondiente a los mitimaes pacajes de Chaquí, a pesar de mostrar cierta resistencia en el siglo XVIII en pertenecer a Tacobamba, adoptó finalmente una indumentaria que lo vincula con ese pueblo y lo desvincula de Chaquí. Al contrario, los habitantes de Tirispayá, a pesar de pertenecer a Potobamba, desde al menos el siglo XVIII, adoptaron la indumentaria de Tacobamba. Con todo, los pueblos de reducción de Tacobamba y Potobamba, fueron relativamente exitosos al momento de crear identidades culturales propias. Los mitimaes pacajes de Tacobamba adoptaron un nuevo estilo de indumentaria propio a Tacobamba y los visisas de Potobamba hicieron lo propio en el marco de su reducción. Aunque existe, en Tecoya, un atavío del que no he hablado y que bien podría conservar la huella de un origen visisa: se trata de una montera que únicamente llevan las autoridades originarias (*kuraka* y *mama t'alla*) de Tecoya y cuya forma y color corresponde a la montera de los visisas.

71 V. Cereceda, “Imágenes tejidas del *ukhu pacha*: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos desde la etnología”, en: M. de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, Cochabamba: Quipus, 2018: 501-517.

Figura 16. Tirispayaños con su indumentaria sentados sobre la fuente de la casa de hacienda.
Fuente: Archivo MUSEF.





BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes y estudios editados

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé.

[1736] 2012 *Historia de la Villa Imperial de Potosí, Tomo III*, La Paz: FCBCB.

BERTONIO, Ludovico.

[1612] 2004 *Vocabulario de la lengua aymara*, Arequipa: Ed. El lector.

CALANCHA (de la), Antonio.

1638 *Coronica moralizada de la orden de S. Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*.

CAPOCHE, Luis.

[1585] 1959 *Relación general de la villa imperial de Potosí*, Madrid: Biblioteca de autores españoles.

CASA DE LA LIBERTAD (ed.).

2017 *Yampara Suyu. Historia, cultura e identidad*, Sucre: Casa de la Libertad.

CERECEDA, Verónica.

2018 “Imágenes tejidas del ukhu pacha: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos desde la etnología”, En: M. de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, Cochabamba: Quipus.

COOK, David Noble (ed.).

1995 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima: UNMSM.

DEL RÍO, Mercedes.

1995 “Estructuración étnica qharaqhara y su desarticulación colonial” originalmente publicado en *Historia y Cultura* N°15, La Paz, 1989 y reeditado en: Ana María Presta (comp.), *Espacio, etnías, frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*, Sucre: Asur.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio.

1964 *Historia de la iglesia en La Plata. Tomo I*, Sucre.

GÉRARD, Arnaud.

2010 “Tara y tarka. Un sonido, un instrumento y dos causas. (Estudio organológico y acústico de la tarka)”, en: Arnaud Gérard (dir.), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de anata/pukllay*, La Paz: Plural.

GIL, Raquel, OLIVETO, Lía Guillermina y LONGHI, Fernando.

2015 “Mano de obra y fiscalidad a fin del siglo XVII: dispersión y variabilidad de una categoría yanacona en el sur andino”, en: Boletín del Instituto Historia Argentina y Americana, Tercera serie, N°43, segundo semestre 2015, p. 59-93.

MENDEZ DE TIEDRA, Jerónimo.

2002 *Constituciones del I sínodo platense (1619-1620)*, Sucre: ABAS.

JULIEN, Caterine.

1997 “La visita toledana de los yanaconas de la ciudad de la Plata”, en: *Memoria americana 6 Cuadernos de etnohistoria*, 1997: 49-89.

MAJLUF, Natalia.

2015 “Manuela Topa Amaru, ñusta”, En: Ricardo Kusunoki (ed.), *La colección Petrus y Verónica Fernmandini. El arte en la pintura en los Andes*, Lima: MALI, 2015: 168-185.

MARTINEZ GIL, Fernando.

2000 *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha.

NICOLAS, Vincent.

2014 *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*, La Paz: Plural.

2018 *Betanzos. Cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones*, La Paz: Plural.

PACHECO, Máximo.

2012 *Entre la legalidad y la legitimidad. El posicionamiento político del cacique yampara Francisco Aymoro II en Charcas 1570-1620*, Sucre: ABNB.

PACHECO, Diego.

1994 *Machas, Tinkipayas y yamparas*, Sucre: Ciprés.

PLATT, Tristan.

1983 “Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el Norte de Potosí (1545-1837)”, en: HISLA Revista latinoamericana de historia económica y social, II, Lima.

PLATT, Tristan, HARRIS, Olivia, BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse.

2006 *Qaraqara Charka*, La Paz : Plural.

QUISBERT, Pablo.

2008 “Servir a Dios o vivir en el siglo”, en: Andrés Eichmann y Marcela Inch (eds.), *La construcción de la urbano en Potosí y La Plata*, Sucre: ABNB: 273-414.

Inédito *La devoción a las ánimas del purgatorio. Imposición y adopción de un programa ideológico e iconográfico.*

RAMÍREZ DEL ÁGUILA, Ramiro.

[1639] 2017 *Noticias políticas de Indias relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas*, Sucre: Ciencia Editores.

RÍOS, Hector *et al.*

2002 *Los ayllus de Tacobamba. Procesos históricos desarrollo y poder local*, La Paz: PIEB.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolas.

1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima: IEP.

SÁNCHEZ HUARINGA, Carlos y HUARANCCA PARCO, Paul.

2018 “Los ayarachis de Chumbivilcas: sobrevivencias prehispánicas”, en: *Música y sonidos en el mundo andino: flautas de Pan, zamponas, antaras, sikus y ayarachis*, Lima: UNMSM.

SARAVIA VIEJO, María Justina y LOHMANN, Guillermo.

1986 *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas, Tomo 2*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones científicas.

TANDETER, Enrique.

1995 “Población y economía en los Andes (siglo XVIII)”, *Estudios y debates* N°1.

ZAGALSKI, Paula.

2014 “La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII, Charcas, virreinato de Perú)”, en: *Chungara. Revista de antropología chilena*, vol. 46 N°3: 375-395.

2. Documentos de archivos

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)

ABNB EC 1587.9

ABNB EC 1602.7

ABNB EC 1604.17

ABNB EC 1605.13

ABNB EC 1611.8

ABNB EC 1611.33

ABNB EC 1644.33

ABNB EC 1657.2

ABNB EC 1657.21

ABNB EC 1758.156

ABNB ALP Min 125.2

ABNB EP 112

ABNB EP 132

ABNB EP 128

ABNB EP 224

ABNB, EP 284

Archivo Histórico de la Casa Nacional de Moneda (AHCNM)

AHCNM CR 18

AHCNM CR 484

AHCNM. IyC 505

AHCNM, EPL 2

Archivo General de Indias (AGI)

AGI, Charcas 49

AGI, Charcas 52

Archivo General de la Nación Argentina (AGN)

AGN Sala XIII 25-5-4

AGN Sala XIII 18-6-4.



Descarga los Catálogos Menores del MUSEF
escaneando el siguiente QR:



ISBN: 978-9917-607-08-3



9 789917 607083

