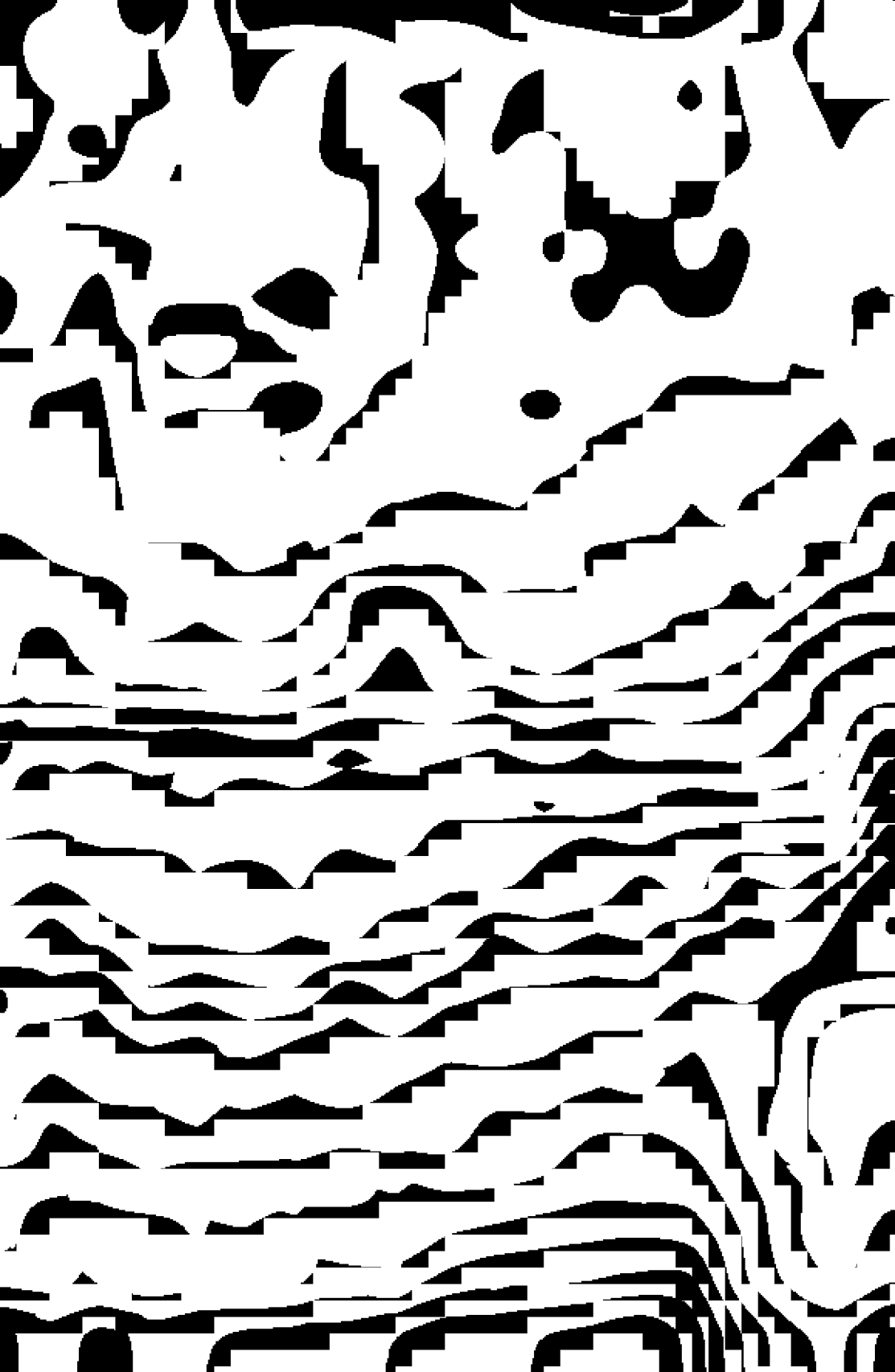
waldemar espinoza soriano

LOS MODOS DE PRODUCCION EN EL IMPERIO DE LOS INCAS



LOS MODOS DE PRODUCCION EN EL IMPERIO DE LOS INCAS

Los Modos de Producción en el Imperio de los Incas

compilación de

Waldemar Espinoza Soriano

AMARU
Editores

LOS MODOS DE PRODUCCION EN EL IMPERIO DE LOS INCAS

de Waldemar Espinoza Soriano

Segunda edición: Agosto de 1981

Cubierta: Jesús Ruiz Durand

Printed in Peru Impreso en el Perú

LOS AUTORES

Carlos Núñez Anavitarte. Profesor de economía en la Universidad Nacional San Antonio Abad, del Cuzco. Autor de varios trabajos sobre la caracterización de la sociedad andina de los siglos XV y XVII, entre ellos *El ayllu y la marca en el antiguo Perú* (1965).

Luis G. Lumbreras. Arqueólogo y profesor en las universidades de San Cristóbal de Huamanga y en la de San Marcos de Lima. Actualmente es director del Museo Nacional de Antropología y Arqueología del Perú. Autor de diversos artículos y libros sobre su especialidad.

Emilio Choy Ma. Peruano, autodidacta, autor de numerosos estudios de síntesis e interpretación acerca de la economía y sociedad andinas. Sus trabajos se caracterizan por proporcionar conceptos generales, esquemas ordenadores y ejemplos de método, relacionando el marxismo con la antropología peruana.

José Antonio Arze. Abogado, político, sociólogo y docente universitario. Fundó el Instituto de Sociología Boliviana. Ha ejercido la dirección de varios centros científicos en su país (Bolivia). Realizó la traducción al castellano de *El imperio socialista de los incas*, de Luis Baudin.

Luis Eduardo Valcárcel. Arqueólogo y etnohistoriador peruano. Profesor en las Universidades de San Antonio Abad del Cuzco y en la de San Marcos de Lima. Ha sido uno de los representantes más conspicuos del movimiento indigenista del Perú. Autor de la ya clásica *Historia de la cultura antigua del Perú* (Lima, 1949, dos volúmenes).

Luis Baudin. Economista francés. Fué profesor de Derecho en la Universidad de Dijón. Autor del conocido libro *El imperio socialista de los incas* (1928) que fue publicado por el Instituto de Etnología de la Universidad de París. También escribió un tomo sobre la vida de Francisco Pizarro y otro titulado *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas* (1962).

Horst Nachtigall. Arqueólogo y antropólogo alemán. Autor de *Tierradentro, archäoligie und Ethnographie einer kolumbianischen.* (Landschatt, Zurich, 1955); *Die amerikanischen Megalithkulturen* (vorstudien zu einer Untersuchung, Berlín, 1958); *Die Entstehung der amerikanischen Hochkulturen* (Paideuma 7, 3, Wiesbaden, 1960), y otros sobre pastores y camélidos del Altiplano.

Virgilio Roel. Economista peruano. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). Autor de diversos libros sobre historia económica y social del Perú y otros temas estrictamente económicos.

John Murra. Etnólogo y etnohistoriador rumano nacionalizado estadounidense. Fue presidente de la Sociedad Etnológica Norteamericana. Enseña Etnología Andina y es investigador en The Institute for Advanced Study de la Universidad de Princeton. Ha publicado numerosos trabajos, últimamente compilados en su libro *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (1976).

Luis Vitale. Argentino y nacionalizado chileno. Profesor de Historia y de Geografía y gran estudioso de los problemas antiguos y contemporáneos. Ha escrito sobre sindicalismo y revolución y colaborado en revistas internacionales como *International Socialist Review* y *Quatrié me Internationale.*

Salomón Nahmad y Mercedes Olivera. Antropólogos mexicanos, adscritos al Instituto Indigenista Interamericano. En el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Lima, 1970), Nahmad coordinó, junto con Waldermar Espinoza el simposio sobre "Ecología, economía y organización social".

Mauricio Godelier. Antropólogo francés. Entre sus libros podemos citar *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels, Esquema de evolución de las sociedades, Racionalidad e irracionalidad de la economía* y *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Se orienta principalmente al análisis del pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades primitivas, confrontando sus conclusiones con los resultados de la antropología actual.

Jürgen Golte. Antropólogo alemán, adscrito al Latteinamerika-Institut der Freien Universität Berlín.

NOTA INTRODUCTORIA

> Evidentemente, esta cuestión aparentemente simple encubre toda una serie de nuevas preguntas. ¿A qué se debe que los puntos de vista de los historiadores difieran entre sí hasta tal punto, incluso en los problemas concretos? ¿Significa quizá que los historiadores, al perseguir objetivos extra-científicos, falsean la verdad intencionadamente? Si esto no es así, ¿qué significan entonces el conocimiento objetivo y la verdad objetiva en la ciencia de la historia? ¿Cómo se consiguen? ¿Por qué distintos historiadores, que parten de fuentes idénticas, trazan descripciones tan diferentes, e incluso contradictorias, del proceso histórico? ¿Estas descripciones distintas constituyen otras tantas verdades objetivas diferentes?
>
> Adam Schaff: *Historia y verdad;* ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico. Edit. Grijalvo. México, 1974: 70.

El debate sobre la caracterización de la sociedad antigua del Perú ocupa indiscutiblemente un primer plano en toda investigación que verse sobre el origen, desarrollo y ocaso del último imperio andino, es decir, del Estado inca (siglos XV y XVI). Este afán es inocultable en textos, artículos, congresos, simposios y conferencias, debido a que su dilucidación permitirá el entendimiento y solución de varios problemas de la realidad nacional contemporánea.

Pero no obstante ser un tema fascinante y existir una ponderable documentación colonial al respecto, no puede ser aún definida satisfactoriamente, tal como lo constatan los trabajos reunidos en este volumen; el punto es polémico pero va en pos de una solución esclarecedora.

En tal sentido, aquí se incluyen algunos ensayos, monografías y artículos que han contribuido con sugerencias, investigaciones y críticas para solucionar esta problemática que debe aclararse científicamente. Algunos trabajos se complementan, pero otros son tajantemente contradictorios y, por lo tanto, polémicos. Su lectura, sin embargo, servirá para conocer el estado de la controversia, calibrar el futuro de la investigación y proporcionar al estudioso los instrumentos y conceptos que le sean útiles para profundizar el análisis crítico en referencia.

Lo que la presente antología busca no es la narración y descripción pormenorizada de hechos y objetos folklóricos y/o etnográficos, que devendría en una exposición farragosa y exótica que, en todo caso, despertaría la curiosidad de excéntricos y coleccionistas. Si bien este tipo de historia informativa es útil, nuestra intención es ofrecer los resultados que, según nuestro criterio, con más hondura han penetrado en el descubrimiento de las estructuras y superestructuras de la antigua sociedad andina. Sólo a base de ellos será posible responder a la inquietud del lector interesado. Para que éste y el científico social tengan una visión de lo que se ha dicho y escrito, se recogen en este libro las postulaciones de investigadores cuyos puntos de vista divergen substancialmente. Se ha puesto especial cuidado en publicar trabajos que en el Perú eran realmente ignorados, o de tan escasa circulación, que apenas podían dar razón de ellos uno que otro especialista, tal como sucede con los valiosos escritos de José Antonio Arze (1958) y Horst Nachtigall (1964). La ponencia de los antropólogos mexicanos Mercedes Olivera y Salomón Nahmad –cuyo principal mérito consiste en trazar una metodología–, si bien fue leída en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Lima. 1970), debido a que no fue incluída en las actas respectivas ha sido olvidada. Lo mismo hay que decir de la interesante comunicación sostenida por Jürgen Golte en el XLI Congreso Internacional de americanistas (México 1974).

Como vemos, se ha tratado de reunir todo aquel material que permita percibir el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, como base para apreciar y entender el desarrollo de las últimas fases de la sociedad antigua del Perú, es decir, del Estado Inca.

Hasta siete son hoy las posiciones en controversia:

1. El modo de producción aldeano o del comunismo primitivo.
2. El esclavista.
3. El socialista.
4. El social imperialista.

Y finalmente tres más que han venido a sumarse hace pocos años, y de las cuales se hicieron amplias exposiciones en el III Congreso Peruano del hombre y la Cultura Andina (Lima, 1977):

5. El modo de producción andino o incaico.
6. El modo de producción asiático.
7. El de un feudalismo temprano.

La hipótesis de una *sociedad inca comunista* tuvo gran auge en los tiempos de José Carlos Mariátegui, quien la propuso y defendió en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, 1928) y en las páginas de la memorable revista *Amauta*. Su teoría perdura hasta hoy en un reducido número de estudiosos, no obstante el crecido número de documentos recientemente exhumados y editados que invalidan tal posición.

La tesis de un *imperio inca esclavista* tuvo y tiene varios cultores; pero su representante más conspicuo fue, en primer lugar, el limeño Emilio Choy

Ma, y ahora el cuzqueño Carlos Núñez Anavitarte y los ayacuchanos Luis Lumbreras Salcedo y Julio César Valdivia Carrasco, quien ha publicado dos volúmenes con el impactante título: *El imperio esclavista* de los incas: apuntes sobre el comunismo primitivo y el esclavismo en el Perú (Chiclayo, 1976. Mimeo), de cuyo contenido nos ha sido imposible extraer nada para esta antología debido a la forma en que trata el asunto, con innumerables y agobiantes transcripciones de cronistas de los siglos XVI y XVII; cosa por lo demás comprensible, porque necesita de abundantes citas documentales para probar puntos tan discutidos.

El socialismo imperial incaico, o en otras palabras, el social imperialismo inca, fue expuesto por Luis Baudin en su obra ya clásica: *El imperio socialista de los incas* (París, 1928); en ella se esfuerza por presentar una sociedad despótica, dictatorial y militarista que humillaba y despreciaba al hombre como individuo y a quien no se le tenía en cuenta sino como herramienta de trabajo y de producción para enriquecer a los grupos de poder. Cuando se estudia con ánimo acucioso el texto del neoliberal Baudin se descubre que su intención fue desacreditar el socialismo del siglo XX, exhibiendo como ejemplo degradante de tal sistema al totalitarismo que impuso esa aristocracia y casta guerrera que en quechua recibió el nombre de *incarunas* y en castellano el de *orejones*. Ahora ya muy poca gente cree en el libro de Baudin, a pesar de sus múltiples ediciones en español hechas en Chile y últimamente en Madrid. El boliviano José Antonio Arze se atreve a llamarle "a lo más *semisocialismo* y no socialismo el ciento por ciento". Luis Vitale piensa que fue una sociedad en transición a un estado superior que iba a ser no forzosamente el feudalismo.

Luis Eduardo Valcárcel también se adhirió a la tesis de un sistema socialista; pero la personalidad sobresaliente de este peruano exterioriza fundamentalmente las preocupaciones de su época. Le tocó ser el más profundo y sincero defensor del *indigenismo* en un momento de avalancha hispanista y aristocratizante. Es decir, en un tiempo en que lo "indigenista" representaba las posiciones de la vanguardia revolucionaria, y las de los hispanistas la de los reaccionarios y arcaizantes. A raíz de ello, Luis E. Valcárcel dedicó su vida a la creación de una teoría científica del Perú y de los peruanos, tomando como punto de partida y meollo a la cultura andina, para cuyo objeto fundó el Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su aspiración fue ser y forjar científicos sociales integrales, por eso sus obras tienen que ser estudiadas necesariamente, hoy y siempre, por quienes se interesen en conocer los orígenes de la problemática social y económica del habitante del mundo rural andino, y por quienes deseen la transformación estructural del mismo.

Otros investigadores, que se precian de su cautela, evitan la polémica de trasfondo social, político y económico. Para esquivar las dificultades ideológicas optan por guardar silencio, o exclamar arrogantemente que ellos

no trabajan con "etiquetas", sin percatarse de que la indiferencia de que hacen gala también es otra etiqueta: la de no intervención para precaver complicaciones de cualquier índole. Alden Mason, por ejemplo, no tuvo ningún reparo en sostener abiertamente que el modo de producción incaico fue una rara y misteriosa mezcla de todo: de comunismo, de esclavismo, etc. (México, 1962:169).

La debilidad de ciertas interpretaciones acerca de estos temas, creemos, reside algunas veces en la obcecación por parte de ciertos estudiosos que intentan utilizar viejos esquemas rígidos, heredados de épocas anteriores, lo que los induce a conclusiones apriorísticas. En alguna otra situación la endeblez subyace en un deplorable desconocimiento de las fuentes arqueológicas, documentales, etnológicas y lingüísticas. Inclusive se dan casos en que se carece de bases teóricas suficientes para un análisis social y económico de los pueblos ágrafos. Los resultados, como es lógico, son confusos y enmarañados.

Hemos dicho ya, que en los más recientes debates y aportes se han expuesto tres nuevas posiciones: el modo de producción inca, el modo de producción asiático y el modo de producción feudal-temprano. En el primer grupo cabe mencionar al historiador de la economía peruana, Virgilio Roel, que ha vertido y defendido sus opiniones desde hace tres décadas generalmente en forma oral, en varios congresos y simposios; pero principalmente en sus clases sobre economía desarrolladas en la Universidad Mayor de San Marcos. Lo que propugna es que la sociedad y economía andina de la época de los incas es suigéneris, única en el mundo, sin antecedentes ni consecuentes, donde el trabajo, la justicia y las necesidades vitales del hombre fueron cumplidas a satisfacción plena en todo aspecto bajo la égida de un Estado que desechó lo que Wittfogel ha dado en llamar *despotismo oriental.* Roel, no obstante, admite la existencia de los modos de producción típicos de la comunidad primitiva y del modo de producción asiático, pero en estadios anteriores al por él denominado *modo de producción inca.*

Virgilio Roel reciente y públicamente ha propuesto el retorno a los aspectos más valiosos del *modo de producción inca,* como única medida para poner fin a las constantes crisis sociales y económicas por las que atraviesa el Perú desde que pasó a ser un país dependiente de las grandes metrópolis imperialistas extranjeras. La hipótesis del feudalismo temprano durante el imperio inca fue defendida por Arturo Urquide y últimamente por el sociólogo Héctor Salazar.

John Murra, otro de los mejores investigadores de la economía inca de los últimos tiempos, aún no perfila nítidamente su posición sobre cuál sería el modo de producción imperante en la sociedad andina de los siglos XV y XVI.

Sus escritos, por ahora, se circunscriben a presentar un pueblo que practicaba la *reciprocidad* y la *redistribución asimétrica,* palabras acuñadas por

Karl Polanyi en su Antología memorable *Trade and Market in the early empires* (Nueva York, 1957). Pero estos dos conceptos no son suficientes para dar cuenta cabal sobre cúal pudo ser el carácter de la sociedad inca. Sin embargo, tal como él mismo lo ha manifestado en oportunidad no muy lejana, sigue ahondando en el tema a fin de dar mayores luces sobre su pensamiento. Varios artículos ha publicado Murra, pero el titulado "En torno a la estructura política de los Incas" (1958) pensamos que resume mejor sus puntos de vista en torno a la sociedad andina de los siglos XV y XVI. Lo que allí se dilucida es que estamos frente a una sociedad que no es comunista, ni esclavista, ni feudal, ni totalitaria. Lo andino, según Murra, se aproxima a lo que funcionó en las sociedades precapitalistas de Dahomey y Hawai, cuyas estructuras son poco comunes en la historia universal. Para poder captarlas y explicarlas, Murra invariablemente ha aconsejado no comenzar con el estudio de lo que desempeñaron en ellas la nobleza, los "esclavos", el "rey", la burocracia ni la religión; estos son temas por los cuales debe concluir la investigación. Advierte que lo esencial como punto de partida son las relaciones de los grupos étnicos locales o nacionales con el Estado, o sea, los mecanismos manipulados por éste para crearse las rentas indispensables y su justificación mediante una ideología, junto a una acción que permitió la perdurabilidad del sistema. En este aspecto, desarrolla y profundiza la tesis de Cunow, ya que el énfasis de su posición descansa en el estudio etnográfico del *ayllu* como unidad de parentesco. La clave es, pues, las relaciones entre la comunidad aldeana (= ayllu) con los señores étnicos (= curacas) y el Estado, ya que eran fuerzas reales, económicas y políticamente significativas. Hay que preguntarnos, dice: ¿Qué reclamaba el Cuzco del ayllu? ¿Y qué le ofrecía? ¿Quién estaba sujeto a la mita? ¿En qué consistía la mita? ¿Cuál era la composición de los grupos de poder? ¿Qué criterios regían la selección de funcionarios asistentes? ¿Hasta qué punto estaban permitidas las expresiones espontáneas e intereses locales? Investigando en torno a ellas se podría avanzar mucho.

Murra, ya lo hemos dicho, hasta ahora no se ha pronunciado por ningún modo de producción; pero su artículo que comentamos ha sido acogido por Róger Bartra en una antología sobre el modo de producción asiático (México, 1969), lo que significa que se le cataloga entre los defensores del citado sistema en el área andina. El mencionado etnohistoriador, sin embargo, ha manifestado su insatisfacción frente a ello.

El hecho de que ulteriormente a las teorías comunistas, esclavistas y socialistas hayan surgido nuevos puntos de vista, indica que lo expresado y escrito hasta el momento no es convincente para los recientes científicos sociales. Y si no se persuaden es porque las fuentes arqueológicas, documentales, lingüísticas y etnológicas que ahora se manejan no se ajustan a los moldes y modelos ensayados por los que sustentaron una sociedad comunista, o esclavista, o socialista, o feudal.

Se halla entonces, por ejemplo, que quienes han examinado sólo el funcionamiento del ayllu o comunidad aldeana han sido arrastrados por la idea de la existencia de una sociedad comunista, o socialista. Y también se descubre que quienes han analizado únicamente la cúpula gobernante y dominante, creadora de una formidable maquinaria de represión y de espionaje en beneficio de la minoría aristocrática, clasista, despótica, teocrática y militarista de los incas, han sido empujados por la hipótesis de un imperio totalmente esclavista.

Si el examen es exiguo y unilateral, las conclusiones tiene que ser iguales. Y si a esto aunamos las posiciones políticas preconcebidas, entonces es fácil comprender la razón por la cual el debate se ha estancado.

Lo atinado, en consecuencia, es hacer un estudio integral de los grupos dominados como de los dominantes, tanto de los marginados y dependientes (que eran la mayoría) como de los grupos de poder que retenían en provecho suyo todos los privilegios y derechos y para los otros apenas dejaban las obligaciones y deberes.

Para esto es urgente que el estudioso escudriñe un máximo de fuentes arqueológicas, documentales, etnológicas y lingüísticas, y enriquezca su acervo cultural. Mientras esto no suceda, la polémica será infecunda.

Pero después de todo, el lector con mucha razón seguirá interrogando: ¿Qué es lo que realmente imperó en la sociedad incaica: lo comunista, lo esclavista, lo feudal, lo asiático o lo *sui géneris?*

Quien escribe estas líneas está convencido de que en la sociedad andina de los siglos XV y XVI hubo un modo de producción predominante. ¿Pero cuál fue ése? ¿Cómo descubrirlo ahora?

En primer término, el cúmulo de fuentes de todo género descubiertas, y casi todas ya publicadas, puede permitir una tipificación de la sociedad andina en referencia a sus últimas fases, Las *crónicas,* las *visitas* y las *informaciones o probanzas* arrojan datos tan notables que es posible conocer ya mejor que antes la composición de las clases sociales, los sectores dirigentes, las fuerzas masivas, los propósitos manifiestos que perseguía la ideología y la cosmovisión que identificaba y aglutinaba a cada nación o etnía y a cada clase social. Pensamos que la documentación que hasta hoy se conoce es tan vasta que ya es posible saber incluso por qué un grupo de aventureros extracontinentales pudieron liquidar a un poderoso imperio en un tiempo increíblemente breve: fue por las contradicciones internas de dominación, tal como lo expusimos en nuestro libro *La destrucción del imperio de los Incas* (Lima, 1972).

De conformidad con el estado actual de las investigaciones, nos hemos persuadido de que lo predominante fue el científicamente denominado *modo de producción asiático,* temática que aplicamos y presentamos lo más ampliamente posible en los tres últimos trabajos o artículos que aparecen en esta antología. Es necesario dejar constancia, sin embargo, de que el modo

de producción asiático aplicado al Perú de los incas tuvo ya otros defensores: Mercedes Olivera, Salomón Nahmad (1970), y Maurice Godelier (1971), cuyas contribuciones también se publican aquí. E igualmente Alfred Métraux, cuyo libro *Les incas* apareció en París en 1961.

Nuestro deseo es que la función que cumplan los artículos aquí compilados sea la de generar conciencia sobre la necesidad de releer las crónicas, las visitas, las informaciones; de leer los resultados de las investigaciones de los arqueólogos, etnólogos, lingüistas, historiadores, folklorólogos, etc. concernientes al ámbito andino. Solo así, y partiendo de los conceptos de modos y relaciones de producción y estudiando a la población peruana de los siglos XV y XVI en forma articulada y dinámica y como una unidad y no por segmentos, será posible descubrir las estructuras fundamentales que la integraron: la económica y la social.

Waldemar Espinoza Soriano

TEORIA DEL DESARROLLO INCASICO*

INTERPRETACION ESCLAVISTA- PATRIARCAL DE SU PROCESO HISTORICO- NATURAL

Carlos Núñez Añavitarte

"A una verdad nueva, nada le es tan perjudicial como un error inveterado".

Goethe

Prolegómenos

Es conveniente, para evitar juicios contrapuestos a los objetivos de mi intención, que antes que nada, me permita ilustrar al lector, en cuanto a los conceptos críticos que mantengo, para lo cual hago algunas observaciones adecuadas.

Primero

La tesis que desenvuelvo constituye una introducción particular a un trabajo más general, sobre el proceso histórico-natural o, la formación económico-social del Imperio de los Incas. Se comprende como una etapa inicial de planteamiento de conclusiones científicas deducidas gracias a la "Sociología científico-materialista"; como bases para un desenvolvimiento posterior, rigurosamente apropiado con la esencia y fenómeno, de los materiales históricos. Este propósito, por tanto, tiene un campo preciso, ineludible y acorde con toda investigación e interpretación científica, seria, que no trate de impresionar falsamente sacando conclusiones antojadizas o, imponiendo principios artificiales a la sociedad.

Tenemos que convenir, en que "los principios no son ya el punto de partida de la investigación, sino sus resultados finales; no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ella: no son la naturaleza y el mundo de los hombres los que se rigen por los principios, sino éstos los que sólo tienen razón de ser cuando coinciden con la naturaleza y con la historia"[1].

---

* Publicado originalmente en la Revista Universitaria, No. 106 y 107. Cuzco. 1954.

En esto consiste la verdadera concepción científico-materialista de la historia.

Tampoco me mueve ninguna actitud interesada, ningún formulismo complaciente. No vacilo en llamar las cosas por su nombre, ni interpretar en sus consecuencias lógicas, los materiales históricos que me he propuesto analizar. No me anima el deseo de encontrar una explicación jurídico-ético a los hechos económicos, porque ninguna apelación a la moral y al derecho puede permitirnos comprender en su esencia y contenido, los acontecimientos históricos. No se debe ignorar que, "la ciencia económica no puede encontrar en la indignación moral, por muy justificada que ella sea, razones ni argumentos, sino simplemente síntomas"[2]. Más, si tenemos en cuenta que, "las ideas de bien y de mal han cambiado tanto de pueblo a pueblo, de generación a generación, que no pocas veces hasta se contradicen abiertamente"[3]

Por otra parte, las instituciones sociales, como la moral y el derecho, deben enfocarse localizándolas dentro de las condiciones históricas reales de cada época.

No puedo parar mientes, por no dañar la susceptibilidad de quienes se aferran a los errores del pasado, por temor de encarar el presente, y que saben contentarse con los engañosos goces que proporciona la vanidad, en la fácil creencia de que lo verdadero quizá no se descubre más que por azar. En el fondo, se sabe de antemano, que toda crítica justa derrumba como "castillo de naipes", algunas de las numerosas creencias que se han forjado a través de los años, y de las cuales, no muy pocos, han vivido, a sus expensas.

Las fantasías sobre la sociedad de los Incas, han constituido un original reflejo de la realidad objetiva en nuestra conciencia, en un punto tal, que el Imperio se presentó como reconstrucción de fenómenos reales o irreales, basados en los elementos de toda caprichosa imaginación, como "ir y venir de frases vacías y contradictorias, que al llegar al momento decisivo toman siempre un aire misterioso y absurdo de oráculo, ante la absoluta esterilidad de los resultados finales"[4].

Como no hay nada acabado, definitivo, debemos comprender que, "el conocimiento constituye un proceso histórico de movimiento del no saber al saber, del conocimiento de los fenómenos sueltos, de los aspectos parciales de la Naturaleza a su conocimiento más profundo y más complejo, al descubrimiento contínuo de nuevas y nuevas leyes de su desarrollo" [5].

Esta es la medida de mi previsión analítica y la mira fundamental del propuesto empeño.

Segundo

Como economista, considero la economía política como la ciencia "de las leyes que rigen la producción y el intercambio de los medios materiales de vida en la sociedad humana"[6].

O, dicho en otras palabras, como la ciencia del "desarrollo de las relaciones social-productivas del hombre, es decir, de las relaciones sociales. Ciencia que explica las leyes que rigen la producción y la distribución de los objetos esenciales de consumo –personal y productivo– de la sociedad humana en las distintas etapas de su desarrollo"[7].

Por tanto, la ciencia económica tiende a describir la sociedad "no en la variedad aparentemente caótica de sus diversas partes, sino que trata de hallar las leyes con arreglo a las cuales se rigen los fenómenos; tiene por objeto: explicar los fenómenos"[8].

Explicamos los fenómenos económico-sociales de cada formación histórico natural, con arreglo a las leyes que los rigen, y no según el resultado de la aplicación de medidas caprichosas, formalistas e interesadas, para impresionar de tal o cual manera.

No escapa a todo criterio analítico, el hecho real de que "la sociedad humana es algo muy complicado; en efecto, todos los fenómenos sociales son muy complejos y variados. Tenemos, por ejemplo, los fenómenos económicos, la estructura económica de la sociedad y su organización nacional; aquellos que caen dentro del dominio de la moral, la religión, el arte, la ciencia o la filosofía, los que surgen de las relaciones familiares, etc. Todos los cuales se entrelazan, formando el cuadro de la vida social. Es, desde luego, evidente que para comprender la vida social en su complejidad, es necesario estudiarla desde muy distintos aspectos, necesitándose más de una ciencia para captar sus múltiples manifestaciones"[9].

Tal cometido lo realiza la "Sociología científico-materialista", que tiene en este campo un lugar preciso, definido, porque no es solamente economía política, como tampoco historia. "Es la teoría general de la sociedad y las leyes de su evolución; es decir, una sociología"[10], integral, como resumen de las ciencias históricas y económicas.

Por esto, la ciencia económica, asume un papel directo en la explicación de las leyes que rigen la producción y el intercambio, en la explicación de las leyes económico-sociales de una formación histórico-natural cualquiera. Es pues, una ciencia histórica, y por tanto sociológica.

Esto quiere decir, que los fenómenos naturales y sociales no constituyen de ninguna manera una masa confusa "en la cual nada pueda ser distinguido, comprendido o predicho. Por el contrario, podemos dondequiera percibir, por una observación atenta, una cierta regularidad en estos fenómenos"[11].

A nosotros nos interesa descubrir las leyes particulares y generales de un desarrollo social concreto. Pero, no imponiendo leyes a la sociedad, sino deduciéndolas de su propio íntimo proceso, por más contradictorio que sea, ya que en efecto, "por muy compleja y diversa que una sociedad pueda ser, de todas maneras observamos y descubrimos determinadas leyes"[12].

Claro lo es el hecho, de que en la Naturaleza y en la sociedad hay una regularidad "definida", una ley natural "fija". La determinación de esta ley natural es la primera tarea de la ciencia"[13].

Y, de que, concretamente, "esta regularidad en la Naturaleza y en la vida social, no depende en modo alguno del conocimiento humano. En otros términos, las leyes son objetivas, independientes del conocimiento de los hombres. El primer paso de la ciencia, consiste en revelar esta regularidad y aislarla del caos circundante de fenómenos. El signo distintivo del conocimiento científico fue su carácter de ser: "una suma importante de determinaciones y relaciones" en oposición "a una concepción caótica". La ciencia se caracteriza, pues, porque "sistematiza", "coordina", "organiza", "crea un sistema", etc., y esto es reconocido por todos"[14]. Y, toda esa metodología tiene una finalidad suprema, sin el cumplimiento de la cual, dejaría de ser ciencia: explicar los fenómenos de su campo particular.

Por otra parte, la ciencia económica, no es una ciencia pura, que está situada por encima de la sociedad y de sus estamentos e intereses pertinentes. La ciencia económica, es la ciencia de las relaciones sociales y productivas del hombre, es decir, de la producción y reproducción del hombre social. Estudia los estamentos y sus intereses histórico-económico-sociales, de acuerdo con las leyes con arreglo a las cuales se rigen los fenómenos sociales.

Ademas, la ciencia económica, es una ciencia política. De la misma manera que no se puede separar lo social de lo económico, tampoco se puede desglozar lo político de lo económico, puesto que lo político no es sino, una expresión social, "la expresión concentrada de la economía..., la política no puede dejar de tener la primacía sobre la economía"[15].

Tanto lo es así, que la ciencia de la economía, se denomina: Economía Política.

La ciencia económica nos permite comprender la manifestación de las leyes fundamentales, que rigen dentro del aparente caos de los fenómenos de cada formación económico-social. En este caso concreto, nos permitirá interpretar los fenómenos económico-sociales de la formación histórico-natural de los Incas.

No nos engañamos ni nos desengañamos, en cuanto a las tareas de esta labor, porque se comprende de sobra que, **"la investigación científica** tiene que luchar en la economía política con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigadora desencadena contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano; las furias del interés privado"[16].

Tercero

Como investigador, afirmo enfáticamente, parafraseando, lo que escribiera, nuestro más serio pensador y sociólogo, José Carlos Mariátegui, en su célebre

"Advertencia" a sus "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana": que este trabajo no está acabado, que no lo estará mientras viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado. Considero, consecuentemente, una forma de la fantasía febril, la creación de "verdades eternas", con lo que se eleva a la categoría del idiotismo, los más simples errores históricos... No soy metafísico, sino dialéctico.

Sé, que nuestras imágenes, que nuestros pensamientos, es decir, nuestros conceptos, no son objetos acabados, inmutables, fijos, dados de una vez para siempre, agrupados uno tras otro e independientemente el uno del otro.

Sé, que no podemos concebir nuestros pensamientos como algo inmóvil, quieto, fijo, inmutable.

Sé, que el metafísico, "piensa en toda una serie de antítesis inconexas: para él, no hay más que sí y no, y cuanto sale de ese molde no es más que fuente de trastornos y confusiones. Para él, una cosa existe o no existe, y no concibe que esa cosa sea a la par lo que es y otra distinta. Ambas se excluyen en absoluto, positiva y negativamente; causa y efecto reviste asimismo a sus ojos la forma de una rígida antítesis"[17].

Sé, que sólo el pensamiento dialéctico nos puede llevar de lo viejo a lo joven, de lo caduco a lo nuevo, de lo inferior a lo superior.

Pero, también sé, que todo espíritu decadente, retrocede de lo superior a lo inferior, de lo nuevo a lo caduco, de lo joven a lo viejo. Se convierte en el defensor de la "eternidad" de las cosas y de las ideas, como si su veleidad le hiciese admirar tanto el presente como temer el porvenir.

1. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Movimientos ideológicos en torno al problema histórico incásico

En lo que respecta a los movimientos ideológicos en el pensamiento peruano, vinculados estrechamente al problema de la organización económico-social de los Incas, debemos referirnos, concretamente a tres: el indigenismo, el economicismo y, el subjetivismo histórico.

Tanto el indigenismo como el economicismo, pueden ser considerados como expresiones típicas del socialismo utópico y del materialismo vulgar. En tanto que, el subjetivismo histórico, se presenta, más bien, como una específica actividad de la ciencia histórica burguesa.

El indigenismo y el economicismo representan tendencias utópicas; corresponden a la ideología de clase ascendente, "aún insuficientemente desarrollada para organizar con eficacia a la sociedad, de acuerdo a sus aspiraciones y necesidades". Niegan el verdadero valor de la realidad presente, y todo lo reducen a un punto de vista moral, "empeñándose en determinar dogmáticamente las características de la realidad futura".

En cambio, el subjetivismo histórico, corresponde a la ideología de clase dominante, conservadora, que hace de los "rasgos particulares la expresión de la verdad eterna".

En general, por haber descuidado el "estudio de las condiciones, modalidades y afines de la actividad humana considerada en su aspecto económico y social", tanto los indigenistas como los economicistas y los subjetivistas históricos, "llegaron a separar la evolución histórica de la vida concreta, económica y social, y a reducir así la historia a un desenvolvimiento espiritual y moral, o a una sucesión de luchas políticas y religiosas consideradas en sí mismas; y que constituyen, para ellos, las causas eficientes de la evolución histórica, cuando sólo son formas ideológicas que los móviles reales de su acción asumen en la conciencia de los hombres y de los pueblos"[18].

Estos movimientos ideológicos, separando el pensamiento de la realidad "en la acción concebida como actividad concreta y real", consideraban toda la realidad material o espiritual de manera metafísica aislando las relaciones sociales humanas, de la actividad económica y social.

Pero, no se diga, ni mucho menos, que estas tendencias ideológicas en el pensamiento peruano, no estuvieron históricamente determinadas, que no fueron y son, en parte, legítimas. Por el contrario "estas teorías, por extrañas y particulares que puedan parecer a menudo, están determinadas, en último análisis —y en ello radica su interés—, por la evolución económica y social, y por los intereses de clase. Y, de hecho, hasta las manifestaciones espirituales y las teorías más alejadas en apariencia de la realidad concreta, tienen en ella su explicación y su razón determinante"[19].

Su legitimidad se reduce a ser productos ideológicos, determinados por nuestra propia evolución económico-social. Tienen su explicación y razón determinante.

En otras palabras, "las condiciones económicas engendran las ideas, pero las ideas engendran también las condiciones económicas, y bajo esta reciprocidad de relaciones debemos examinar las ideologías, todas las ideologías; y sólo en última instancia, en la base, vemos que las necesidades económicas siempre prevalecen."[20]

En el fondo, todo se reduce, a las manifestaciones de las contradicciones en el seno de la sociedad. De las contradicciones más generales, entre las relaciones sociales feudales y las relaciones sociales capitalistas. Así se explican las condiciones y necesidades económicas que determinaron la aparición del indigenismo, del economicismo idealista y del subjetivismo histórico.

El indigenismo

Mucha importancia tuvo, en el desenvolvimiento del pensamiento crítico peruano, la corriente ideológica del indigenismo, a través de su producción literaria y política. Sin embargo, es manifiesto que tal censura idealista, tenía dos aspectos sustanciales: positivos y negativos.

Su exagerado regionalismo, como justificación política y moral del propio descentralismo federalista, constituye uno de sus tantos lados negativos, puesto que "la descentralización en sí misma –como escribió Mariátegui–, la descentralización como reforma simplemente política y administrativa, no significaba ningún progreso en el camino de la solución del "problema indio" y del "problema de la tierra", que, en el fondo, se reducía a un único problema. Por el contrario, la descentralización actuada sin otro propósito que el de otorgar a las regiones o a los departamentos una autonomía más o menos amplia, aumentaría el poder del gamonalismo contra una solución inspirada en el interés de las masas indígenas"[21].

Y, tal fue en efecto, en lo que a nosotros toca como observación crítica, el sentido del indigenismo descentralista, que auspiciaba con vehemencia extraordinaria, directa o indirectamente, una autonomía que, en el fondo, no estaba inspirada, sino, en un idealista interés de las masas indígenas, por más que, el "retorno" al pasado indígena, lo presentara como el retorno al Paraíso Terrenal. En el fondo de aquel reeditado Edén, se escondía la más novísima metodología gamonalista, caminando del brazo del utopismo indigenista.

Sin embargo, el indigenismo, tenía una subconciente inspiración política y moral, que traducía a través de su literatura un "estado de ánimo", un "estado de conciencia del nuevo Perú". Pero, ese estado de ánimo, ese estado de conciencia del nuevo Perú, correspondía a la ideología de una clase insuficientemente desarrollada, que no estimaba el verdadero valor de la realidad presente, y que presentaba el problema indígena, como un problema moral, ético.

Porque, el indigenismo era, desde muchos puntos de vista, incompatible con la ciencia del estudio de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción. Las relaciones de producción se presentaban para el indigenista, como relaciones ideales establecidas entre los hombres, y no, como el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. No veía en el desarrollo de las relaciones sociales, el propio desarrollo de las fuerzas productivas, que así se traducían. Por tanto, no podían explicar la realidad actual, ni el régimen social incaico, sino, dentro del más absurdo subjetivismo metafísico.

El indigenista, consciente o inconscientemente, realizaba un trabajo de "convicción" ante el feudalismo, para demostrar que el campesino indígena había vivido "mejor", en lo que él denominaba "el imperio socialista de los incas". Pero, ¿es cierto, el feudalismo peor que la sociedad incaica?. En otras palabras,. ¿es posible la existencia de un "comunismo incaico", superior al feudalismo? No; ni mucho menos.

Primero. Que no puede haber existido ningún "comunismo" históricamente superior al feudalismo. Segundo. En el proceso evolutivo de la historia, el feudalismo es un estado superior como formación económico-social, a la

formación económico-social de los Incas. Pero, el feudalismo, sí es inferior, frente al sistema de producción capitalista.

Lo que mantiene, históricamente hablando, en atraso económico y social a la masa indígena, es la subsistencia del feudalismo como sistema inferior de producción, frente al capitalismo, como sistema superior de producción en el proceso social general. Por tanto, el feudalismo traba el desarrollo histórico, lo interfiere, lo limita; impide el desarrollo pleno del sistema capitalista. En estas condiciones, interfiere y limita el propio desarrollo económico-social indígena.

Como vemos, el problema no se resolvía con el retorno al pasado, sino, con la marcha al porvenir. En este sentido, el indigenismo, en cuanto se nutría del pasado, para ejemplarizar el presente, y para resolver sus contradicciones, era realmente negativo. Trata el asunto como un problema de *reivindicación* económico y político. Yo pienso que es un problema de *desarrollo* económico-social, en el que, el feudalismo se presenta como una traba para el desarrollo histórico del capitalismo.

No es lo mismo *reivindicar* que *desarrollar*. Se reivindica lo que se ha perdido; se desarrolla lo que está atrasado. Este criterio reivindicatorio, falsamente concebido, presentaba el programa indigenista actualizando hechos muertos, caducos, y no hechos vivos, nuevos. Semejante metodología ideológica, creó, naturalmente, un campo, opuesto a la razón y a la lógica del desarrollo histórico normal.

La concepción metafísica de la historia incásica, por parte del indigenista, resultaba de desconocer, de que "el mundo, la naturaleza, la sociedad, tienen, un desarrollo histórico (en espiral), y lo que mueve este desarrollo es –no lo olvidemos– el autodinamismo"[22]. Este autodinamismo se produce en virtud de las contradicciones internas inherentes a los objetos y a los fenómenos. Así, por ejemplo, "la transformación del régimen del comunismo primitivo en un régimen basado en la división de clases. Esta transformación se efectuó no en virtud de una causa externa cualquiera, sino gracias a los procesos internos que se sucedieron dentro de los marcos del régimen del comunismo primitivo (la división del trabajo, la aparición del intercambio y de la propiedad privada, etc.). Este último régimen se desintegró y dejó su lugar a una sociedad de clases"[23].

Consecuentemente, resultaba absolutamente negativo, tanto el trabajo de "convicción" del indigenismo, para presentar las relaciones de producción incaicas como formas superiores, así como el retorno a las mismas.

El indigenismo, hacía suspirar, a más de uno, en el "comunismo de los Incas", ejemplo superior, único en la historia, de una sociedad extraordinaria, dentro de la cual, los hombres tenían asegurados, merced a una inteligente planificación, los bienes materiales y espirituales para su subsistencia. Predicaban, en cierta forma, que la única manera de superar las contradicciones del presente, estribaba en el retorno al pasado incaico.

De consiguiente, no era extraño, que nuestros indigenistas trazaran amplios planes de reconstrucción de la sociedad, sobre la base de las enseñanzas y experiencias de la vida social de los Incas. Trataban seriamente de reconstruir una nueva sociedad incásica, con sus características instituciones económicas, jurídicas y políticas.

El indigenismo, como movimiento utópico, es decir, visionario, irreal, criticaba profunda y evidentemente las contradicciones del feudalismo, persuadido sobre la necesidad de sustituirlo por el llamado "comunismo de los Incas". A la utopía, pues, de ver la sociedad como un mundo fantasmagórico, se agrega, el quimérico mundo del imaginado pasado. El pensamiento indigenista, se presenta, así, como el demiurgo de la realidad, es decir, el creador de la sociedad incaica.

Los indigenistas veían en la sociedad Inca, "un Estado ideal y la vida social racionalmente organizada"[24].

Basaban sus apreciaciones sobre una teoría extraña de régimen ideal–social. Teoría, naturalmente, carente de toda base. Tal en el fondo, sus opiniones sobre el "comunismo incaico", sobre el "socialismo de los Incas", o sobre el "colectivismo comunal y estatal".

Detrás de estos absurdos se escondía un anhelo concreto: la idealización del pasado, que permite sólo aspirar sobre el futuro. Pero, es más: la crítica antihistórica de los fenómenos y sucesos históricos, impedía reconstruir la sociedad con arreglo a las leyes de su desarrollo y proceso ascendente.

Mariátegui comprendió el peligro que entrañaba el indigenismo, como corriente ideológica, que representaba, el socialismo utópico, de la pequeña burguesía, adobada de un impresionismo fantástico. De allí nació su preocupación por la vieja "Federación Indígena Regional Peruana", de la que "no fue su fundador, pero sí por lo menos uno de sus principales animadores y orientadores". Y, tanto más comprendió Mariátegui la peligrosa "teorización bizantina e inacabable" del indigenismo que se dedicó de lleno al estudio científico de nuestra realidad nacional, para demostrar finalmente que, "la cuestión indígena arranca de nuestra economía, tiene sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra". "El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra"[25].

Como se ve, Mariátegui llevó al campo del estudio sociológico la raíz económico-social del problema, luchando porque se terminaran de hacer "las inacabables elucubraciones mentales sin tendencia práctica". En el fondo del propio indigenismo revolucionario de Mariátegui, distinto al indigenismo utópico de la corriente general, se traducía fielmente su pensamiento concreto: resolver políticamente el indigenismo en el socialismo.

Muy clara es la actitud de Mariátegui, con su propia concepción indigenista, que la opone en todo momento al indigenismo pseudo-realista que trataba de "escamotear la realidad disimulándola bajo sus atributos y consecuencias".

Esto es, bajo atributos imaginarios, que daban al problema indígena una morfología extraña, como resultado de las propias elucubraciones en cuanto al pasado indígena. En otras palabras, la tendencia a considerar el pasado incaico como superior al presente, determinaba consideraciones especiales para encarar el propio problema.

Esto es, bajo consecuencias deducidas no de causas lógicas e históricas. sino de causas ideales y novelescas. En otras palabras, la propensión o inclinación hacia determinados fines, para conseguir y asegurar efectos previsibles.

Es decir, que Mariátegui criticaba los disimulados atributos y consecuencias de ese indigenismo bizantino "lleno de meras declaraciones metafísicas y sentimentales" sobre la situación indígena. Pero, no realizaba una crítica subjetiva, por encima de atributos y consecuencias. El, realizaba una crítica objetiva, aplicando el análisis de la estructura económica y de la superestructura política, cultural, artística, etc. Tal pues, el mérito y la trascendencia de la obra indigenista de Mariátegui, y el aspecto positivo del indigenismo mariateguiísta.

Mas, el aspecto de los propios juicios de Mariátegui sobre el "comunismo incaico", los veremos en el capítulo pertinente, al subjetivismo histórico. Ya que, esta actitud de Mariátegui no puede ser juzgada dentro del error general del indigenismo, aunque parezca ser su resultado. Porque, mientras que, para los indigenistas el "comunismo incaico", era el producto de la idealización anticientífica del pasado, para Mariátegui, el "comunismo incaico", resultaba del poco desarrollo de la Sociología Científico-materialista, en la explicación de nuestro proceso histórico. Situaciones totalmente distintas, como lo constataremos de propio.

La idealización anticientífica del pasado, nos llevó a una serie de errores en todos los campos. Y, sin embargo, es ciertamente falso que el pasado fue mejor, que la organización social de los Incas fuera superior. La historia no va, como sabemos, de lo superior a lo inferior, sino, de lo inferior a lo superior. No retrocedemos para progresar, puesto que avanzamos para superar... Por esto, precisamente, el proceso de desarrollo se presenta, como "un proceso de revolución de contradicciones internas, un proceso de choque entre fuerzas contrapuestas, y con el fin de superarlas".

Los indigenistas creían que el comunismo primitivo, como primer estadio en el desarrollo histórico de la humanidad, podía llegar, a un grado superior... de "comunismo social". Ignoraban que, cualquier grado superior en el desarrollo del comunismo primitivo, conduce, a la sociedad primitiva, de hecho, al modo de producción que lo precede históricamente, es decir, al modo de producción esclavista. Y, esto definitivamente y sin taxativas de clase alguna.

Para nuestros indigenistas, pues, ese grado superior, en el comunismo primitivo, no venía a ser sino, "el socialismo incásico". Un producto especial, antihistórico, que se colocaba frente al comunismo primitivo y frente al esclavismo, para contradecir, para negar abiertamente, las propias leyes que rigen el desarrollo de la sociedad humana, y que la conducen, en un proceso inherente a ella misma, de lo inferior a lo superior.

En este punto de vista, como veremos luego, se une el indigenismo, con el economicismo y el subjetivismo histórico. Si alguien quiere pensar un poco, podemos decir categóricamente: que tales ideas del desarrollo nos llevan a una nueva concepción antidialéctica: *¡Que lo superior se produce también en lo inferior en contradicción con lo posterior!* Es decir, que la sociedad incaica, era un organismo superior que se produce en un estado inferior de desarrollo de la sociedad, en oposición con su desenvolvimiento actual.

Se negaba de hecho, uno de los principios fundamentales de la dialéctica materialista: el salto de la cantidad en calidad, mediante lo cual, el proceso de evolución de la sociedad, no es una simple repetición del camino recorrido, sino un movimiento progresivo de un grado inferior a otro superior, partiendo del criterio de que la sociedad lleva siempre implícitos "contradicciones internas, que todo tiene su lado positivo y su lado negativo, su lado de desarrollo y que la lucha entre lo que caduca y lo que se desarrolla, forma el contenido interno del proceso de evolución, del proceso de evolución, del proceso de transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos; la contradicción conduce hacia adelante"[26].

Los indigenistas no admitían que fuera *imposible* que se hubiera producido, "en el período de los Incas, una admirable organización política, basada en el comunismo agrario"[27]. Para ellos esta situación no era motivo de duda alguna.

Ponían más bien en duda que "el régimen incaico estuviera más cerca del despotismo que de ningún otro régimen político"[28].

Por estas razones, el indigenismo debe ser tomado en el Perú, como una forma sui-géneris de socialismo utópico, que veía la sociedad al margen de la vida real y de las clases, incomprensible del papel primario de las condiciones materiales de la sociedad y de su desarrollo histórico. Que veía la evolución reducida "al conocimiento del cambio único cuantitativo, gradual, evolutivo; al crecimiento de lo que ya en el propio principio está dado, lo que existe en forma acabada" [29].

Y que, consiguientemente, todo se reducía a "un simple aumento o disminución de fenómenos y objetos acabados e inmutables por su precisión cualitativa"[30].

Este criterio, puramente cuantitativo del desarrollo, tuvo una aplicación específica dentro del movimiento ideológico indigenista, principalmente cuando trataba el "ayllu", como un simple fenómeno social acabado e inmu-

table por su precisión cualitativa. Buscaban la solución del problema social y económico del trabajador campesino, en el ayllu, en el retorno al "colectivismo comunal" de los Incas. Se reducía, pues, la solución, a un cambio cuantitativo del ayllu, es decir, meramente, a la multiplicación del ayllu, por doquier.

Y, esta vuelta al ayllu cuantitativo, constituía, además, para el indigenista, no sólo la panacea para la cura de los males sociales, sino, la entronización misma, del propio socialismo, como etapa superior del desarrollo de la sociedad humana.

Con el estudio típico del ayllu, es donde nuestros indigenistas se entroncan con la corriente del economicismo, que floreciera conjuntamente.

El economicismo

La historia del movimiento ideológico idealista peruano, tendrá que admitir, la existencia de una corriente economicista en la interpretación de la sociedad de los Incas, y en la explicación de nuestros problemas económico–sociales. A nosotros nos cabe el interés de fortalecer tal iniciativa, como una justa valoración de una tendencia que, como el indigenismo propio, tuvo marcada influencia, tanto negativa como afirmativa, en el terreno de la crítica histórico-económica.

El economicismo, como el indigenismo, propiciaba el retorno al ayllu. Criticaba la destrucción económica del ayllu, sin comprender que su proceso de descomposición, es de hecho, el resultado de su propia evolución progresiva hacia una economía y relaciones de producción capitalista. De esta manera, negaban el papel progresista del capitalismo, y trataban de estatizar las formas inferiores, con un menosprecio absoluto de las leyes del propio desarrollo histórico del ayllu.

Si para el indigenista el retorno al pasado era la salvación; para nuestro economicista la marcha hacia el futuro era la total perdición. Querían demostrar que el capitalismo no representaba en sí, la continuación directa, más próxima e inmediata, de las relaciones precapitalistas de producción.

Querían hacernos ver, que nuestra llamada "comunidad" indígena, no representa hoy, el propio capitalismo en diferentes grados de evolución, sino, un organismo superviviente del pasado, de estructura "socialista". En este caso, pasaban por alto, manifiestamente, hasta el propio carácter monetario de la economía campesina de las comunidades.

Querían no ver consecuencias completamente naturales en el carácter capitalista de las relaciones de producción, y por tanto, su defensa de la "comunidad" indígena se traducía como la defensa contra su desarrollo capitalista.

Y, como cien años atrás, se seguía pensando, que "el principio de la comunidad impide que el capital se apodere de la producción agrícola". Pre-

misa inexacta, pues en general "es equivocado pensar que se requiere de una forma especial de posesión de la tierra para que aparezca el capitalismo agrícola. "La forma en que el modo de producción capitalista naciente encuentra a la propiedad de la tierra corresponde a ese modo. El mismo crea la forma que le corresponde sometiendo la agricultura al capital; de ese modo, la propiedad feudal de la tierra, la propiedad del clan y la pequeña propiedad campesina con la comunidad de la tierra se convierten en la forma económica que corresponde a ese modo de producción, por muy diversas que sean sus formas jurídicas" (Marx: "Das Kapital", III, 2,156). Por tanto, ninguna particularidad de la posesión de la tierra puede, atendida la esencia misma de la cuestión, representar un obstáculo insuperable para el capitalismo que adopta formas diversas de acuerdo con las distintas condiciones agrícolas, jurídicas y los usos particulares"[31].

La "comunidad jurídica" no representa, a la par que la "comunidad económica" ningún obstáculo insuperable para el capitalismo. Por tanto, la defensa de la comunidad indígena como defensa contra el desarrollo capitalista, constituye una moraleja histórica, puesto que la aparición del capitalismo no está supeditada a "una forma especial de posesión de la tierra". Por el contrario, el capitalismo crea su propia forma de posesión de la tierra. Y de ese modo, la propiedad feudal, la propiedad del clan y la pequeña propiedad campesina con la comunidad de la tierra se convierten en la forma económica que corresponde al modo capitalista de producción, por muy diversas que sean sus formas jurídicas. En este caso, de lo que se trata en sí, es del grado de desarrollo de las propias relaciones capitalistas de producción y de intercambio.

En otras palabras: las actuales formas jurídicas feudales, de clan o de comunidad se han transformado en formas económicas que corresponden al modo de producción capitalista, que adopta diversas formas "de acuerdo con las distintas condiciones agrícolas, jurídicas y los usos particulares".

"Por eso nos encontramos muy indiferentes con respecto a la propia forma de la posesión campesina de la tierra. Cualquiera que sea, no cambiará lo más mínimo en esencia la relación de la burguesía campesina frente al proletariado rural. La cuestión de veras importante no se refiere en modo alguno a la forma de la posesión de la tierra, sino a los vestigios puramente medievales que continúan gravitando sobre los campesinos: el carácter cerrado de la comunidad campesina como instituto de estamento, la caución solidaria, las contribuciones desmesuradamente altas que pesan sobre la tierra campesina, sin comparación con los impuestos que gravan las tierras de los propietarios, la falta de libertad completa para la movilización de las tierras campesinas y la restricción de la libertad de movimiento y de migración. Todas estas caducas instituciones, que no garantizan en absoluto al campesino contra la descomposición, conducen únicamente a multiplicar las diversas

formas de pago en trabajo y de explotación usuraria, a retener en enorme escala todo el desarrollo social"[32].

Tal en pocas palabras, el drama de la "comunidad jurídica" con su régimen de posesión de la tierra, frente al desarollo histórico del capitalismo.

De otra parte, no se puede aceptar la vitalidad de la pequeña agricultura comunal, ni dejar de reconocer el papel histórico progresivo del capitalismo en la agricultura. "Por su naturaleza misma, la pequeña propiedad de la tierra excluye el desarrollo de las fuerzas productivas sociales del trabajo, las formas sociales del trabajo, la concentración de capitales, la ganadería en gran escala y la aplicación progresiva de la ciencia". "El encarecimiento progresivo de las condiciones de producción y el encarecimiento de los medios de producción constituyen una ley necesaria de la pequeña propiedad"[33].

Frente a estos hechos concretos, deducidos del fenómeno económico-social mismo, el economicismo enfrentaba algunos principios, que pueden ser sincretados así:

1ro. Que el principio de la comunidad impide que el capital se apodere de la producción agrícola. Desconocían concretamente que la producción agrícola y ganadera viene a pasar a manos del capital. Como un mero ejemplo particular, incluso de oscilación de los precios en el mercado y de su influencia en la producción campesina, tenemos la producción lanera en el Departamento de Puno.

2do. Que se requiere una forma especial de posesión de la tierra para que aparezca el capitalismo. Desconocían que el crecimiento del mercado interior y de las relaciones monetarias, así como el proceso mismo de disgregación de los pequeños agricultores en patrones y obreros agrícolas, en toda la Sierra Peruana, nos lo demuestra claramente.

3ro. Que las formas de posesión de la tierra no son anteriores al sistema de producción capitalista. Desconocían que la posesión feudal de la tierra, la propiedad del clan y la pequeña propiedad campesina comunal de la tierra, constituyen las premisas, sobre las que descansa el modo de producción capitalista naciente.

4to. Que el capitalismo no crea la forma de propiedad que le corresponde sometiendo la agricultura al capital. Desconocían que, la propiedad feudal, la propiedad del clan y la pequeña propiedad feudal, la propiedad del clan y la pequeña propiedad campesina con la comunidad de la tierra se *convierten* en la forma económica que corresponde al modo capitalista de producción, por muy diversas que sean sus formas jurídicas.

5to. Que por tanto, cualquier particularidad de la posesión de la tierra puede, atendida la esencia misma de la cuestión, representar un obstáculo insuperable para el capitalismo, que no adopta formas diversas de acuerdo con las distintas condiciones agrícolas, jurídicas y los usos particulares. Desconocían que, ninguna particularidad en la posesión de la tierra es un obstácu-

lo para el desarrollo del capitalismo; ni mucho menos el propio ayllu, organismo débil, frente al cual, el capitalismo adopta forma específica e histórica.

6to. Que no es indiferente la propia forma de la posesión campesina de la tierra. Desconocían que tal forma de posesión, es una forma jurídica que se enfrenta a un sistema de relaciones económicas de producción que corresponde a fuerzas de producción desarrolladas, frente a las de la comunidad. Cualquiera que sea la forma de propiedad, no cambiará lo más mínimo la esencia de la relación de la burguesía agrícola frente al proletariado rural. El desarrollo de las prestaciones pecuniarias hablan mucho sobre el carácter capitalista de estas relaciones.

Los planteamientos de los economicistas, fueron de hecho, de una consecuencia totalmente subjetiva, no sólo en cuanto a la manera de encarar el problema, sino, en el fondo de su explicación. Y, por esto mismo, su defensa de la "comunidad" indígena contra el capitalismo, constituía un paso regresivo, pues pretendían, en el fondo esconder, la verdadera esencia del problema: la necesidad de superar las condiciones puramente feudales que estorban el desarrollo "comunal".

Tales consideraciones, tenían que estrellarse, fatalmente, en el muro de las realidades concretas, como resultado de todo manifiesto desconocimiento de la ciencia económica e histórica.

Este economicismo que idealizaba las formas de posesión comunal de la tierra, presentaba esa forma comunal como un tipo superior de relación económico-social de producción. Como consecuencia, en el fondo, de sus ideas sobre el socialismo, que se lo representaban, no como un estadio superior al sistema capitalista, como resultado del desarrollo histórico de las fuerzas productivas materiales de la sociedad, y de las propias relaciones de producción, sino, como una organización de producción basada en los límites de una aldeyuela cualquiera, sobre los cimientos de una futil moral pequeño burguesa.

Porque, querían socialismo comunal sin capitalismo; capitalismo sin explotación ni expropiación...

Porque, creían que era posible pasar por alto la labor progresiva y revolucionaria del capitalismo, que lleva a la "comunidad" indígena a un desarrollo superior. Desarrollo que se presenta en la "comunidad" en dos procesos diametralmente opuestos: proceso de conversión en capital de la tierra comunal de la que son separados los campesinos indígenas; proceso de creación del mercado interior. Las grandes migraciones del campo hacia las ciudades, especialmente Arequipa y Lima, confirman plenamente estos procesos históricos, que permiten advertir el desarrollo creciente del capitalismo en el Perú.

Para estos economicistas, la ciencia económica no era, la expresión de las circunstancias y las necesidades de la época, sino el reflejo de razones eternas. En las leyes de la producción y del intercambio, no veían las leyes de una

forma históricamente condicionada que revestía esas actividades, sino, otras tantas leyes naturales eternas, derivadas de la naturaleza humana. La "eternidad" ideal económico-social del ayllu era, para ellos el anhelo de confirmación de sus leyes naturales eternas.

Si en cierta forma, y muy discutiblemente, en su sentido y esencia, se puede hablar de una "economía comunal" —en el aspecto que se la toma— en tiempo de los Incas, no cabe la menor duda, que en nuestra época no existen relaciones económicas colectivas, que determinen el carácter de una "economía comunal", como se pretende. La subsistencia de relaciones primitivas de producción, como por ejemplo, el ayni, etc., mediante las cuales se mantiene cierto espíritu de solidaridad, no significan de hecho, sino, la conservación de instituciones, pero no la prevalencia de las mismas sobre otras. Las comunidades son unidades locales puramente territoriales. de producción precapitalista. Y la modificación de las "relaciones comunales de producción" no debe ser tenido en cuenta como un proceso negativo, es decir, como un paso de lo nuevo a lo viejo. Sino, más bien, como un progreso evidente de las relaciones sociales de producción.

Las relaciones capitalistas de producción, son manifiestamente superiores a las "relaciones comunales de producción", aunque éstas sean, ante el espejo de las opiniones de los economicistas, la figura anticipada del socialismo científico. Allí, no hay tal anticipado socialismo, ni tan cantada interpretación económico científica. Allí, sólo hay una transposición errada de un fenómeno concretamente diferente.

La no comprensión del problema sobre el desarrollo del capitalismo, ha permitido, por mucho tiempo, que este economicismo se adentrara tanto en la conciencia de numerosos teóricos de nuestra realidad económico-social. Semejante incomprensión, no resultaba ser, sino, el fruto de toda incompleta culturización científica, del "insuficiente desarrollo social y del retraso político en que vivíamos".

Las relaciones capitalistas de producción se presentan como socialización del trabajo, y la unificación del productor, de una parte. Es decir, la socialización del trabajo que "no consiste en absoluto en que se trabaje en un local común (esto sólo constituye una partícula del proceso), sino en que la concentración de capitales va acompañada de la especialización del trabajo social"[34].

De otra parte. La concentración de capitales, permite que múltiples procesos de producción dispersos se fundan en un solo proceso social de producción. "Esto significa que es cada vez más fuerte el vínculo social que une a los productores entre sí: los productores van agrupándose estrechamente en un bloque único"[35].

Y, por último, que "el papel histórico progresivo del capitalismo puede resumirse en dos breves tesis: aumento de las fuerzas productivas del trabajo social y socialización de éste"[36].

En cambio, las "relaciones comunales de producción" no pueden significar en ningún momento, "socialización del trabajo", salvo como trabajo en local común, pero no, ni mucho menos, la especialización del trabajo social. Tampoco lo es en el sentido de aumento de las fuerzas productivas del trabajo social.

Sabido lo es que no existe tal "comunalismo" en las relaciones de producción del ayllu actual. La vida en común no significa "relaciones comunales", como el trabajo en local común, tampoco representa "relaciones capitalistas". Determina su carácter "comunal", la existencia de la "propiedad comunal", que traduce, en su fondo un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, que así lo determinan.

El economicista, por esto mismo, ignoraba que el sistema comunal primitivo fue una forma dada de relaciones productivas, determinada por el carácter del desarrollo limitado de las fuerzas productivas. Sugerir, pues, el retorno al ayllu comunal del pasado, es tirar al buey feudal y coger la taklla esclavista, en lugar de recomendar el tractor capitalista.

La estructura social del sistema del ayllu primitivo estuvo determinada, por las condiciones de la producción de los bienes materiales. Por tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas del ayllu condicionaba todo el curso de las relaciones productivas de la sociedad "comunal" de los Incas. Ya en esa época, la propiedad comunal colectiva había sido reemplazada por el usufructo parcelario individual, que persiste hasta nuestros días, naturalmente deformado por las contradicciones imperantes.

En términos generales se sostiene la "comunidad jurídica" y el usufructo parcelario individual que, frente a la economía feudal, resulta una categórica contradicción taumatológica.

La "comunidad jurídica" se levanta sobre las relaciones sociales del usufructo parcelario individual y las limitadas fuerzas de producción del ayllu actual. Las formas típicas de las relaciones de producción, corresponden al estado de falta de desarrollo de las fuerzas productivas del ayllu. Y, precisamente, su dependencia servil hacia el feudo, resulta condicionado por su atraso semejante, y la subsistencia del feudo, que lo mantiene cercado, ahogado, impidiendo su desenvolvimiento capitalista.

Además, el usufructo parcelario constituye una traba para el desarrollo propio del ayllu, como si lo estatizara, lo limitara dentro de la órbita de un movimiento siempre regular, uniforme. En el fondo, naturalmente, se va descomponiendo, pero dentro de una lentitud que se pierde en el vacío de ciertos acontecimientos insustanciales de la historia. Y a un paso y a un peso, que conduce a tener al campesino indígena, como el Sísifo moderno, en el proceso económico de la historia.

Como se puede desprender fácilmente, el economicismo constituyó un movimiento errado, pero de una significación muy valiosa, en cuanto a la

presentación del error mismo. En parte era la justificación teórica del indigenismo.

Tiene una importancia sustancial para la comprensión del problema de la localización de la cultura incásica. Su utopismo económico nos lleva al terreno del absurdo histórico, y por esto mismo, constituye un movimiento ideológico característico, para el estudio crítico de las teorías sobre el Imperio de los Incas.

El Subjetivismo Histórico

Llamamos subjetivismo histórico, o también, sociología subjetiva, aquella tendencia idealista de abordar la interpretación de nuestro proceso histórico.

El subjetivismo histórico, presentaba la evolución de la sociedad determinada no por las leyes que rigen el desarrollo de la producción material, sino por la conciencia, por las ideas y los deseos de los hombres. No conocían ni comprendían las leyes que rigieron el desarrollo económico y político de la sociedad de los Incas.

Presentaba la cultura de los Incas, como una formación "socialista", "superior", "elevada", negando con su intención los principios básicos y fundamentales de la Sociología Científico-materialista, que descansa sobre el desarrollo de los tipos de producción y sobre la inevitabilidad científica del desarrollo como proceso ascendente en espiral.

En este campo se entronca definitivamente con la sociología idealista, que presenta los fenómenos metafísicamente, y para quien, el desarrollo no lleva un sentido histórico de progreso y de evolución de lo inferior a lo superior, presentando las culturas, indistintamente, y con solución de continuidad en el tiempo y en el espacio.

En el fondo, nuestros historiadores e investigadores idealistas han llevado al campo de su estudio, el fetichismo de nuestras propias relaciones sociales de producción, con lo que se ha alterado totalmente las consecuencias de su análisis. Presentan, los sucesos y los fenómenos históricos, no sólo encuadrados dentro de una metodología metafísica, sino, lo que es más grave aún, en el término del más impresionante subjetivismo. Es decir: fenómenos y sucesos desligados de las condiciones concretas que los engendraron; conclusiones manifiestamente contrarias a la realidad histórica, según las ideas y deseos de los hombres, y de sus propias y particulares impresiones.

Este historicismo subjetivista no examinaba los fenómenos y los sucesos en su conexión, en el proceso de su acción mutua. Pasaba por alto, un hecho concreto y categórico: de que en el mundo no hay fenómenos aislados; que cada fenómeno está vinculado a otro.

Este historicismo subjetivista no comprendía, de que por eso, "sólo es posible conocer cualquier fenómeno a condición de abordarlo históricamente, analizando la situación histórica concreta con el cual este fenómeno está vinculado"[37].

Este historicismo subjetivista presentaba la historia convertida en un caos de sucesos fortuitos y en un montón de los más absurdos errores. Sustituyendo el estudio concreto de la historia, mediante esquemas abstractos, muertos. No reflejando correcta y objetivamente la realidad.

Este historicismo subjetivista era antihistoricista y metafísico en su propio fundamento. Se manifiesta "negando directamente el principio del historicismo, refutando la existencia de leyes que rigen el proceso del desarrollo de la sociedad humana"[38].

Se hace evidente que todo este historicismo metafísico, que se traduce en la literatura histórico-interpretativa; que todo ese análisis subjetivo de la realidad primitiva peruana, obedecía a sentimientos de clase. Evidenciaba un hecho palpable: el sentimiento ideológico de clase dominante, explotadora.

No podía ser de otra manera. La ideología que es una forma de la conciencia social, resulta el reflejo de la existencia social de los hombres, y, en tanto a éstos, reacción de su posición estamental dentro de la sociedad.

Consecuentemente, la interpretación idealista de la historia de la cultura incásica, resultaba, ciertamente, el producto de la ideología de clase, que expresa y defiende sus intereses de tal. Es el efecto, del conjunto de determinados conceptos, ideas, nociones y representaciones que se han puesto en movimiento, para comprender, de un modo determinado, la determinada sociedad de los Incas.

No escapa a nuestro examen que el sistema de conceptos e ideas acerca de los fenómenos de la sociedad Inca, han surgido en las épocas del Coloniaje y la República.

Tampoco escapa a nuestro juicio, el papel afirmativo como negativo, que en el curso de la vida social y en la historia de nuestra sociedad han representado estas ideologías. Tanto lo es así, que en su aspecto positivo, se hace justo afirmar, que los documentos dejados por los Cronistas, o los estudios realizados por nuestros historiadores e investigadores, constituyen elementos valiosos que deben tenerse en cuenta para cualquier trabajo científico-sociológico. De lo que se trata, realmente, es de poner de pie, lo que está de cabeza. O, en otras palabras, de mostrar que les ocurrió lo mismo que le pasara a Colón: "que descubre la América y muere creyendo que había descubierto la China, y que, lo que se ha pretendido con toda crítica realizada, es procurar, simplemente, demostrar que lo que descubrió Colón no fue la China, sino la América Caribe"[39].

Sólo muy posteriormente comenzaron a modificarse las diferentes concepciones que se venían aceptando bajo la apariencia de la densidad de un conocimiento profundo, que escondía una monstruosa superficialidad y anacronismo. Se comenzó a mirar hacia adelante para poder mirar hacia atrás.

Pero, también se comenzó a descubrir que, "junto a las miserias modernas nos agobia toda una serie de miserias humanas heredadas, fruto de la super-

vivencia de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales anacrónicas. No sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos. *Le mort saisit le vif*"[40].

Se puso en evidencia de que no es posible explicar el presente sin explicar el pasado, sin investigarlo científicamente, para determinar la esencia y contenido de aquellas "miserias heredadas" que constituyen el "fruto de la supervivencia" de nuestro pasado histórico. Por tanto, se va hacia atrás, para poder ir hacia adelante. Se autopsia la cultura incásica, para determinar las causas que atormentan a nuestros vivos, a través del "séquito de relaciones políticas y sociales anacrónicas", que superviven negativamente.

No quiero decir con esto, que nuestro pasado histórico tenga la culpa de nuestros errores presentes. No se trata del bien o del mal, que no tiene ningún cuento aquí. Quiero decir, sencillamente, que aquellas supervivencias y miserias heredadas, tipifican el presente desarrollo económico-social, poniendo al desnudo las condiciones de su evolución de un modo de producción a otro, y la supervivencia de un modo de producción en otro.

Así, el sentido de la investigación histórica va cambiando. Lo que resultaba el fruto de la distracción insensible, o del snobismo presuntuoso, se tornaba en manos de la sociología científica, en conocimiento preciso, que puede permitirnos conocer nuestros procesos precedentes, para indagar la anatomía de la realidad histórico-social.

Así, lo que resultaba el producto de toda actitud meramente circunstancial, se convirtió en la necesidad histórica de una nueva metodología, que convenía en saber "la verdad histórica", no por mero capricho de vanidosa curiosidad, sino, por la obligación práctica y teórica, frente a la realidad concreta de una sociedad compleja y contradictoria, que debe ser conocida científicamente.

La actitud consecuente del sociólogo científico, resultaba de acuerdo con los principios fundamentales de la historia económica, que se presenta como "la historia del desarrollo de la producción, la historia de los modos de producción que se suceden unos a otros a lo largo de los siglos, la historia de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción entre los hombres"[41].

Por tanto, cada modo de producción característico de la sociedad, corresponde a un período histórico determinado, es un estado de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, regido por leyes de producción y del desarrollo de las fuerzas productivas.

Esto quiere decir, que los modos de producción, se suceden unos después de otros, históricamente condicionados. Constituyen épocas progresivas en el desarrollo de la sociedad.

Esto quiere decir, que cada modo de producción es legítimo, en su aparición, desarrollo y muerte. Que cada modo de producción posterior, es superior al anterior. Que el modo de producción esclavista fue un sistema

de producción más alto, más elevado en la escala del desarrollo económico-social de la sociedad, frente al comunismo primitivo.

Pero, no quiere decir, que los modos de producción se suceden unos a otros, separados, como organismos aislados. Quiere decir que los modos de producción se suceden dialécticamente, en donde un nuevo modo de producción denota una fase nueva, superior, que surge en el seno propio del modo de producción inferior.

Esto quiere decir que, el comunismo primitivo "encarnaba un nivel extremadamente bajo del desarrollo de las fuerzas productivas; herramientas de calidad primitiva y la más miserable de las formas de vida. Al llegar a cierta etapa el comunismo primitivo se convirtió en obstáculo al progreso social. Tuvo que ceder ante un nuevo método de producción que daba más cabida al desarrollo de las fuerzas productivas"[42].

Este nuevo modo de producción, el escalvismo, apareció como consecuencia de las contradicciones creadas por el desarrollo de las fuerzas productivas del comunismo primitivo. Comenzó a manifestarse en su matriz, como "lucha" entre tendencias contrapuestas. Fue, pues, el producto, el resultado de las propias contradicciones contenidas en la misma esencia del comunismo primitivo.

Todo esto, quiere decir, que "la tarea fundamental de la ciencia histórica es el estudio y el descubrimiento de las leyes de la producción, de las leyes del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, de las leyes del desarrollo económico de la sociedad"[43].

El descubrimiento y estudio de las leyes del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, de las leyes del desarrollo de la sociedad incásica, nos permitirá comprender científicamente, el paso de un modo de producción a otro, es decir, el desarrollo subsecuente de la sociedad peruana, en sus cambios de modo de producción, históricamente condicionados.

No se crea, ni mucho menos, que deba escapar a nuestra observación crítica, el hecho de que el desarrollo histórico-natural de la sociedad Inca, se vio "cortado de plano" por la Conquista española. En este caso, la Conquista no se presenta como una fase, que siguió necesariamente, inevitablemente al desarrollo histórico-natural de la sociedad Inca, sino, de una fase que se yuxtapuso, sin derivar una de otra. Pero, en el proceso histótico mundial, la expansión del feudalismo fue un proceso determinado por el propio crecimiento de la sociedad feudal y de las contradicciones inherentes a éste mismo modo de producción social.

Tal es la metología de la Sociología Científico-materialista frente al historicismo subjetivista, o en palabras mejores apropiadas, a la sociología metafísica.

Y para el sentido de nuestro estudio, nos permitimos recordar el pensa-

miento crítico de Mariátegui: "está, pues, esclarecido que de la civilización inkaica, más que de lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber *cómo ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber *cómo es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para *explicarnos el presente*. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una *raíz*, como una *causa*. Jamás lo sienten como un programa"[44].

El pasado como raíz, como causa, para explicarnos el presente. He aquí toda nuestra intención y todo el contenido de nuestro objetivo propósito. Conseguirlo es nuestro más caro anhelo, y la contribución la hacemos como un propósito de nuestra generación.

2. HISTORIA CRITICA DE LA TEORIA DEL DESARROLLO INCASICO

Generalidades

Se nos plantea, en este campo, la necesidad de trazar brevemente, la reseña histórica de la teoría que venimos enunciando, como una contribución al desarrollo de la propia Sociología Científico-materialista. Es conveniente conocer la manera cómo se ha ido forjando el pensamiento crítico que exponemos, y las fuentes que hemos usado sobre los juicios que se emiten.

Para nosotros, existe una "relación mutua entre el curso del conocimiento lógico y el curso del desarrollo histórico de la sociedad en general y de la historia del conocimiento en particular"[45].

Es decir, que "el conocimiento científico auténtico es el reflejo del proceso del desarrollo histórico de la Naturaleza y de la Sociedad". La adecuación de como tal reflejo, nos precisa la validez del conocimiento científico. Por esto mismo, nuestra teoría debe ser conocida correctamente en su proceso de desarrollo, en su propia historia. Por tanto, conocer nuestra teoría significa reflejar "la historia de su nacimiento y desarrollo".

La afirmación de que el Imperio de los Incas no fue una organización socialista, ha despertado de plano, desde su enunciación una enconada lucha polémica, de incuestionable valor analítico. Gracias a los juicios forjados, nuestro "criterio de verdad" se ha ahondado lo suficiente como para significar ya, una importante medida para fijar la veracidad, la certeza de nuestro conocimiento histórico de los Incas. Nuestro "criterio de verdad" es la experiencia científica, la práctica histrocia, "comprendida no sólo en el estrecho límite del único acto de la comprobación, del experimento o de la experiencia individual, sino, ante todo, en el sentido de la práctica histórico-social de los hombres"[46]. Y, esto en un doble efecto histórico: la práctica histórico -social de los hombres en sus realizaciones del pasado, y como práctica histórico-social comprendida como investigación sociológica-científica-materia-

lista, que nos permite demostrar "que nuestros conocimientos sobre las leyes que rigen" la sociedad "tienen el valor de verdades objetivas, y que no existe en el mundo cosas incognoscibles".

La defensa de la tesis socialista del Imperio de los Incas, motivó una preocupación seria, que partía de un hecho hasta cierto punto insólito: dicha actitud crítica la asumían tanto los representantes de la sociología-subjetivista-metafísica, como los de la propia Sociología-Científico-materialista.

Esta coincidencia no podía ser casual, y su carácter no casual ponía en serio aprieto a todo estudioso que quisiera ahondar el problema, porque era desencadenar sobre su cabeza, las furias de los intereses privados.

Sin embargo, como la coincidencia entre las dos grandes corrientes de la sociología no era ocasional, podía fácilmente ponerse de manifiesto algunos elementos que nos permitieran explicar naturaleza teórica tan extraña.

En primer lugar, bueno es reconocer, tanto materialismo como idealistas, no llegaron a profundizar debidamente su estudio sobre la cultura Inca. "No supieron interpretar esa época de la historia, tal cual fue, de acuerdo al desarrollo de aquella sociedad". No realizaron un estudio científico, siguiendo normas fundamentales en la interpretación de los fenómenos.

En segundo lugar, los investigadores idealistas tenían que concluir fatalmente, en una concepción idealista de la cultura de los Incas. Su propia metodología comprometía en ese campo, seriamente cualquier análisis histórico. De consiguiente, los resultados operados no tenían que ser motivo de mayor preocupación, al tenerse descontados los efectos previstos.

En tercer lugar, en la lucha ideológica, la sociología-subjetivista-metafísica mantenía un propósito evidente: negar los principios básicos y fundamentales de la Sociología-Científico-materialista, que descansa sobre el desarrollo de los tipos de producción, y sobre la inevitabilidad científica del desarrollo como proceso ascendente en espiral.

En efecto, la subjetivización del estudio de la sociedad incásica, presentaba a esa cultura como un caso típico en el desarrollo de la humanidad, que contradecía todas las leyes sociológicas, que no hacían explicable la existencia de una formación económico- social tan elevada, tan racional, de "Estado comunista agrario".

Y, bueno es también reconocerlo con absoluta sinceridad, que valiosos exponentes de la Sociología-Científico-materialista, apoyaron abiertamente, con sus propios argumentos, semejante tesis idealista.

En cuarto lugar, la actitud asumida frente a tal problema, por los sociólogos científico-materialistas, fue determinada de hecho, por el poco conocimiento de la teoría, de una parte, por el limitado desarrollo de la propia teoría, de otra parte.

En efecto, los propios fundadores de la Sociología-Científico-materialista, no habían ahondado lo suficiente, en ciertas particularidades del proceso his-

tórico de las culturas primitivas, y aceptaban de lleno, sin mayor análisis, el propio "comunismo incaico", pero, naturalmente, con las reservas del caso. Por ejemplo, Engels escribió que Morgan fue "el primero que con conocimiento de causa había introducido un orden preciso en la prehistoria de la humanidad: las agrupaciones adoptadas por él permanecerán de seguro en vigor todo el tiempo en que no obliguen a modificarlas documentos mucho más abundantes"[47].

Dos tendencias en la Sociología-Científico-materialista frente al problema incásico.

En 1952, publiqué en la "Revista del Instituto Americano de Arte" (Cuzco, Año, VI, Vol. II), mi primer trabajo polémico en este sentido, titulado: "Interpretación crítica del proceso social incaico". En aquella oportunidad comparé dos tesis fundamentales sobre la interpretación incásica, que correspondía a la escuela sociológica peruana, representada por Mariátegui, y la escuela sociológica soviética, representada por Miroshevsky.

La tesis de Mariátegui, planteaba los puntos siguientes fundamentales:

1o. bajo la dirección de sabios y previsores dirigentes se creó "el más desarrollado y armónico sistema de socialismo;

2o. en el imperio inca que representaba una federación de comunidades económicas no existía la explotación de clase;

3ro. allí nadie se orientaba por las conveniencias personales, todos se entregaban con abnegación a la causa común;

4to. el imperio crecía y se fortalecía, su bienestar aumentaba incesantemente;

5to. el pueblo incaico vivía en bienestar material. Las subsistencias abundaban, la población crecía;

6to. la organización colectiva regida por los incas desarrollaba en los indios el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social[48].

La tesis de Miroshevsky, planteaba los puntos siguientes fundamentales:

1ro. en el imperio incaico existían clases sociales con intereses antagónicos;

2do. existía sin embargo algunos remanentes del comunismo primitivo, pero ello no constituía el fundamento del régimen social incaico;

3ro. . la tierra era considerada propiedad estatal;

4to. los indios no conocían otra forma de usufructuo privado de la tierra que las donaciones otorgadas por el Inca, como premio a servicios prestados;

5to. dos terceras partes de las cosechas comunales, se entregaban al Estado;

6to. sobre las comunidades campesinas recaían diversos trabajos obligatorios;

7mo. había una cantidad permanente de esclavos;

8vo. las masas populares estaban privadas de todo derecho;

9no. el derecho ordinario sancionaba la desigualdad social;

10mo. en el imperio incaico tenían lugar grandes insurrecciones populares[49].

No puede pasar desapercibida la importancia de ambas tesis, pero sobre todo, el carácter objetivo e incontrovertible de la tesis de Miroshevsky, por lo menos en sus aspectos fundamentales. En este campo, el planteamiento de Mariátegui, en nada desmerece su preocupación sociológica. Su muerte prematura le impidió madurar debidamente sus estudios particulares sobre el incario, que como buen dialéctico, no los consideraba acabados, inmutables, fijos, dados de una vez y para siempre. No lo estarían mientras él viviera, pensara y tuviera algo que añadir.

El estudio de estas dos tesis comenzó a plantear una serie de consideraciones importantes, y por primera vez, la necesidad de ahondar mejor el estudio de la formación económico-social de los Incas. Si es verdad que el trazamiento de Miroshevsky, mantenía un sustancioso objetivismo sociológico, también lo era, que, sus propias conclusiones no llegaban a satisfacer plenamente el campo científico. ¿Qué clase de formación económico-social había sido el Imperio de los Incas? ¿Cómo se había realizado su proceso histórico-natural? ¿Si los tipos de producción se suceden históricamente, transfórmándose en su contrario, qué clase de tipo de producción fue, y de cuál resultó?.

Se hacía indispensable pretender realizar la más justa unidad entre lo lógico y lo histórico. Deberíamos interpretar la sociedad incásica, por el análisis de los conceptos que resumen su historia, es decir, por los elementos que la sintetizan teóricamente, para conseguir su calificación científica.

Por ejemplo, el análisis lógico de las formas del valor de uso, reproduce la historia de las relaciones de un tipo específico de intercambio. El estudio del sobretrabajo como renta del suelo en trabajo y en especies, nos permite comprender el proceso de las formas de explotación social. Miroshevsky había pasado desapercibido estos dos fenómenos, en sus particularidades analíticas, lo que hacía más indispensable todavía profundizar el problema.

Nos veíamos obligados, por el propio desarrollo de nuestro pensamiento a buscar una salida, ya que "el desarrollo lógico del conocimiento de cualquier cosa, repite en forma suscinta y abreviada el proceso histórico del conocimiento que se desarrolla desde el conocimiento de lo directamente dado hacia el descubrimiento de los lados cada vez más profundos y esenciales de la Naturaleza y de la Sociedad. La teoría de la unidad de lo lógico y de lo histórico está dirigida contra la separación idealista y metafísica entre el pensamiento y la realidad, entre la teoría y la práctica, entre la lógica y la historia, y sirve de hilo metodológico recto en el conocimiento del mundo real"[50].

Por esto es que, nuestra teoría del desarrollo incásico, y su propia validez. dependen de la coincidencia general o íntegramente, entre lo lógico y lo histó-

rico. Tal proceso de adecuación entre lo lógico y lo histórico, resulta ser la historia misma de la teoría, puesto que tal supone, un proceso de evolución del pensamiento histórico-sociológico. En otras palabras, la teoría del desarrollo incaico no surge inopinada e inconsecuentemente, sino, realmente determinada, y como resultado del proceso de coincidencia entre lo lógico y lo histórico.

En estas circunstancias comenzamos a desarrollar los puntos de vista propuestos por la Sociología-Científico-materialista. En la **Revista Universitaria** del Cuzco (No. 101-1951), publicamos nuestro primer trabajo científico de interpretación de la historia económico-social del Perú: *"Perú-Histórico"*. En la parte pertinente al estudio de la sociedad incásica, formulamos los principios fundamentales de nuestra interpretación *"Esclavista-patriarcal"* de los *Incas,* el mismo que sirve de base a la tesis que desarrollamos enseguida. Posteriormente, ese mismo trabajo lo ampliamos en todos sus puntos para la **Revista Tradición** del Cuzco, llevando toda la esquema a sus consecuencias lógicas, las mismas que despertaron las furias del interés privado, por cuya razón fue destruido.

Expresiones críticas en torno a la organización económico-social de los Incas.

No es posible tratar, críticamente en toda su amplitud, los distintos pensamientos que se han forjado sobre el imperio de los Incas. Estimo sí conveniente mencionarlos, en resumen, para que tengamos una idea en cuanto al aporte particular de la propia teoría que desarrollamos:

– Según Engels: "los peruanos de la época de la conquista, hallábanse en el estado medio de la barbarie";[51];

– Según Marx: se trataba de un comunismo peruano;[52];

– Según Mariátegui: "Si la evidencia histórica del comunismo inkaico no apareciese incontestable, la comunidad, órgano específico de comunismo, bastaría para despejar cualquier duda"[53];

– Según Miroshevsky: una sociedad dividida en clases[54];

– Según Lorente, Martens, Reclus: un imperio socialista[55];

– Según Payne, Cunow y Latcham: un imperio no socialista, pero no definido[56];

– Según Baudin: no es un imperio socialista puro[57];

– Según Castro Pozo: colectivismo agrario: su estado cultural estaba a la altura de los países adelantados de Europa[58];

– Según Basadre: existencia de la comunidad agraria y del Estado como originalidad del caso peruano; "con lo cual, a través de los siglos, el espíritu del "señor don Carlos Marx" rejuvenecerá el de los ayllus"[59];

– Según Valcárcel: se trata de un Estado Socialista Inka. El Estado Inkaico no está al servicio de la casta de orejones ni de otras clases privilegiadas; su estructura está formada para atender al bienestar del íntegro de la población.

El Estado no es entre los Inkas un instrumento de dominio de una clase minoritaria sobre la gran mayoría del pueblo. El Imperio Inkaico es un Estado en que la minoría está al servicio de la mayoría[60];

– Según P. Schmidt: "la cultura superior del Perú es una mezcla de los círculos primarios matriarcal y patriarcal". Luego tiene una apreciación valiosísima: "El desarrollo más alto del poder absoluto entre los Incas y en los Estados de los Chibchas que culmina casi con la deificación es tan conocida que resulta casi innecesario dedicarle más palabras. La esclavitud se comprobó expresamente entre los Chibchas y quimbayas. Tratándose de los Incas podría parecer como si faltara; pero, observando con mayor atención, se descubre que todo su Estado bajo la apariencia de un amplio comunismo representa una esclavitud de una intensidad y de una extensión inauditas, en la cual pueblos enteros estaban sujetos al poder absoluto de una casta de nobles exenta de todos los deberes, esto es, la familia Inca"[61];

– Según Graebner: "Ya en las culturas superiores de América vemos junto a la nobleza de sangre la nobleza de nombramiento, lo cual representa un victorioso avance de la monarquía. En el Perú, lo mismo que en todo el Viejo Continente, surge una burocracia que nace en parte de la nobleza y en parte también fuera de ella, y el crecimiento de esta burocracia conduce necesariamente a una debilitación y decadencia de la nobleza de sangre"[62]. Se trataba pues, de un estado burocrático mixto en cuanto a su composición social.

– Según Trimborn: "El Imperio de los Inkas fue un Estado integrado por clases con muy resaltantes diferencias económicas y sociales, en el cual la más notoria distinción es entre una capa de señores y otra de siervos"[63],

– Según Kriekeberg: "La constitución del Estado Incaico, por más que fue única en los tiempos precolombinos, no se puede juzgar sino a través de su primitivismo. El Imperio Incaico no fue un gran Estado Socialista como es la idea de los ideólogos democráticos, sino más bien un perfeccionamiento llevado hasta lo último y una intensificación de las antiguas formas sociales de América"[64];

– Según Sorokin: asevera que en el Perú antiguo, como en Egipto, China y Bizancio, el inca no sólo fue el soberano, sino también el único propietario de todo el territorio del Estado. Es decir, un Estado despótico[65];

– Según Aníbal Ponce: "Instrumento poderoso en manos de la clase explotadora, el Estado tuvo en el jefe supremo su representante y su cumbre. Estaba en interés de los poseedores revestirlo de un nimbo religioso. Guerreros y escribas, sacerdotes y artistas –cada cual en lo suyo– contribuyeron a crearlo; y aunque ellos, personalmente, no tenían la más mínima duda sobre la naturaleza del gran jefe, y no vacilaban en echarlo abajo cuantas veces lo vieran inservible o cobarde –como hicieron los Chancas de nuestra América con el Inca Urco, hijo del Sol– no es menos cierto que fomentaban bajo todas las formas la sumisión supersticiosa de la plebe"[66]. Consecuentemente se

deduce: un Estado explotador cuyo Inca era revestido de un nimbo religioso:
– Según Lucien Henry: "El Imperio de los Incas, que la conquista de Pizarro destruyó, presenta al historiador de las religiones como al de las formaciones sociales, un gran interés. El fue constituido por la conquista de clases cuyos jefes fueron desposeídos de todo poder o sometidos estrechamente al poder de la casta superior"[67];
– Según Haya de la Torre: lo considera como un Imperio comunista[68].
– Según J. A. Arze: refuta el pretendido carácter socialista o comunista[69].
– Según Toynbee: "La Sociedad Andina en el Perú había alcanzado ya la condición de Estado universal, en el Imperio Inca, cuando éste fue destruido por Pizarro en 1530"[70];
– Según Sieveking: "Sobre las antiguas asociaciones tribales instauraron los incas un Estado que significó la más rígida concentración de todo el país"[71];
– Según Prescott: "El gobierno del Perú era despótico templado en su carácter, pero puro y absoluto en su forma"[72];
– Según G.A. Gómez: "Lo que sí hay que descartar es la tendencia a creer, que el sistema económico que lo regían, era comunista. Pensar que en el Perú existió el comunismo agrario, por el simple hecho de que las tierras eran cultivadas colectivamente y olvidar el sistema de apropiación de las mismas que allí regía, significan una falta de sinceridad para con nosotros mismos y, especialmente, una incompleta incomprensión del pasado que se estudia"[73];
– Según Rodolfo Puiggros: "El dominio de los Incas, la más avanzada organización indígena de América, marca una etapa de transición entre la organización social fundada en lazos de consanguinidad (ayllu) y la organización política asentada en la propiedad privada de la tierra y la división territorial (Estado y clases), correspondiente al estado medio de la barbarie, según la clasificación de Federico Engels. Se trataba de una confederación de tribus, el Tahuantinsuyo (las cuatro partes del mundo), muy evolucionada merced a la domesticación de la llama y de la alpaca, el cultivo de la papa y el maíz, el riego artificial, el laboreo de metales (no conocían el hierro, pero combinaban estaño con cobre para la fabricación de armas y herramientas), la construcción de viviendas de adobe y piedras, etc."[74]. La calificación de Puiggros es tanto más valiosa por ser uno de los representantes actuales de la Sociología Científico-materialista;
– Según Arqueles Vela: "En el antiguo Egipto, entre los asirio-caldeos, chinos, japoneses, hindús, hebreos, persas, así como el antiguo México, y Perú, encontramos la existencia de una organización económico-social basada en la explotación de comunidades agrarias"[75].
– Según Troll: "Toda la economía de los pueblos del Imperio incaico lleva exclusivamente carácter agrario; la ramificación social y la organización del Estado, que parten de la comunidad agrícola, así como el culto religioso, dimanan dos representaciones y necesidades agrarias. Las empresas conducidas en gran escala por los Incas soberanos, la colonización interior del Imperio,

el establecimiento de sistemas de irrigación y la construcción de caminos, sólo en pequeña parte responden a fines militares, en lo esencial están guiadas por intereses agrícolas. Campesino es, antes que todo, el pensar y el vestir de cada ciudadano, pues sólo existían diferencias de carácter social y no profesionales: cada ciudadano era simultáneamente campesino y artesano"[76].

El cuadro de criterios que hemos proporcionado, nos permite observar la enorme variación de opiniones, al cual más encontradas. No pasa desapercibida su importancia, que nos facilita comprender las diferentes tendencias generales y particulares, que ordenan a la Sociología materialista o idealista. Sin embargo, es notable observar, que de hecho se nota, cómo la Sociología Científico-materialista ha ido fortaleciendo sus convicciones, gracias al ahondamiento ilimitado y profundo en el terreno de los materiales históricos.

Desprendemos, además, un hecho concreto que parece realmente incongruente con el contenido emitido. No existe una unidad de criterio, incluso dentro de la propia Sociología Científico-materialista, y ello resulta ser la conclusión de una razón incuestionable.

Que, la historia científica de la formación económico-social de los Incas, aún no ha sido escrita. Lo que a simple observación, ya no puede presentarse como una manifiesta exageración crítica, desde que, "lo que hasta ahora se conoce, tiene tanto de parcial como de inexacto". En la mayor parte de los casos, "se han escrito infinidad de libros, con craso snobismo de un contenido nacionalista, cuyas finalidades no han ido más allá del chauvinismo"[77].

Sólo los adelantos conseguidos por la propia Sociología Científico-materialista pueden permitirnos avanzar en el terreno del conocimiento histórico de la sociedad inca, porque ella nos enseña que sólo es posible conocerla a condición de abordarla históricamente, analizando su situación histórica concreta con la cual está vinculada. Además, porque la tarea fundamental de la Sociología Científico-materialista es la del estudio "y el descubrimiento de las leyes de la producción, de las leyes del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, de las leyes del desarrollo económico de la sociedad" incásica.

3. DEL COMUNISMO PRIMITIVO AL ESCLAVISMO PATRIARCAL Y CLASICO

La coincidencia en el proceso histórico y lógico

Mantenemos la opinión de que hasta la fecha no ha sido posible comprender en toda su esencia y contenido la organización social de los Incas. Las viejas cantinelas de la "sociología subjetiva", en lugar de aclarar han confundido el fenómeno en un grado tal que es difícil por hoy, darnos una explicación racional. Tenemos que abandonar de hecho el contenido de aquellas formulaciones caprichosas, así como el laberinto del historicismo-cultural, para adentrarnos al estudio científico de la formación económico-social de los Incas.

Para interpretar mejor esta iniciativa, estimo valioso adentrarnos en ciertas particularidades que nos permitan una mejor comprensión de las bases críticas y científicas que proponemos.

Esta es una teoría de interpretación sociológica del Imperio de los Incas. Considero que el estudio y explicación de la práctica social y, ante todo, la práctica material productiva de los hombres del incario, que se desprende de la interpretación de los materiales históricos, dejados por aquéllos, en el campo de la cultura material y espiritual, constituyen la base, la fuente fundamental de esta teoría. Por esto, el punto de vista de la vida y su reproducción, de la práctica y sus realizaciones, conforman el principio sobre el cual descansa este trabajo de investigación científica de una formación económico-social característica.

Los datos sociológicos se comprueban siempre por la práctica, por la experiencia. Por ello, es que, "la práctica es el criterio de verdad más profundo y decisivo del conocimiento. La teoría, siendo la síntesis de la experiencia y de la práctica, proporciona a los hombres una perspectiva de su actividad práctica"[78]. Y, en tal lo es, en consecuencia, que nuestra teoría está basada en la experiencia histórica del movimiento socio-económico del pueblo incaico, tomada en su aspecto general, y como resultado de la reconstrucción teórica de su propia práctica social, merced a los materiales de incuestionable valor histórico.

Esto nos permite orientarnos dentro de la situación, de comprender el nexo que une los acontecimientos. Porque, en el fondo de todo material histórico se esconde la esencia misma de la relación social. Descubrir sus secretos, es algo tan valioso, como su misma pronunciación.

El estudio, por ejemplo, de la práctica-social de los pueblos de la Antigüedad clásica, nos ha demostrado concretamente, que la construcción de grandes obras monumentales, en una época carente de los más requeridos recursos técnicos, revela que fue posible realizarlas mediante el esfuerzo de esclavos, ya que el trabajo y la energía muscular debían sustituir al poco rendimiento de las máquinas de aquel entonces.

Esto significa, necesariamente, que la práctica histórico-social de los pueblos que realizaron semejantes tareas, nos demuestra una verdad inobjetable: el uso enorme del trabajo y de la energía muscular, que sólo puede conseguirse, dentro de relaciones sociales precisas, de explotación del hombre por el hombre.

En este caso, "lo lógico coincide en general e íntegramente con lo histórico. Pero esta coincidencia no significa, ni mucho menos, que el curso lógico del pensamiento debe reproducir la historia en toda su multivariedad concreta, en todos sus pormenores, con todos sus momentos casuales y no espaciales. Lo lógico es lo histórico depurado de estas casualidades, expresado en sus leyes más decisivas y esenciales"[79].

En otras palabras, podemos enunciar un principio general, una ley particular. Un principio general que responde a un criterio lógico e histórico: el de que para construir obras monumentales se necesitaron determinadas relaciones de producción; una ley particular, que el uso de la fuerza muscular, en proporciones tan enormes, corresponde a cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Pero, en ningún momento, nos puede ser posible entrar a las particularidades íntimas; no podemos reproducir la historia de la construcción de las grandes fortalezas incaicas, por ejemplo, en toda su multivariedad concreta, en todos sus pormenores, a menos que tuviéramos descripciones minuciosas dejadas por los propios Incas. Los momentos casuales y no espaciales de esas obras, no limita en nada, la coincidencia entre lo lógico y lo histórico.

Y toda teoría sociológica debe basarse, fundamentalmente, en los principios que se deducen de tal coincidencia. Por esto, ya hemos dicho, que nuestra teoría pretende realizar la justa unidad entre lo lógico y lo histórico. Queremos dar la historia del esclavismo-patriarcal de los Incas y el análisis de los conceptos que resumen esta historia, es decir, que la sintetizan teóricamente.

Nuestra teoría pretende reflejar el proceso del desarrollo histórico de la sociedad incaica. Para conocerla correctamente necesitamos adentrarnos en el proceso histórico y lógico de su nacimiento, desarrollo y muerte, o sea, en su historia. Conocer la sociedad Inca, "significa reflejar la historia de su nacimiento y desarrollo. Por eso, lo lógico coincide en general e íntegramente con lo histórico"[80].

¿Por qué, es pues, una teoría lo que proponemos? Porque, representamos la síntesis de la experiencia y de la práctica, que nos proporciona una perspectiva en nuestra actividad práctica sociológica.

Porque el reconocimiento del mundo social incaico y de su imagen en la cabeza de los hombres es la base de la teoría del conocimiento sociológico. Las sensaciones y los conceptos que nos hemos creado y captado son copias, retratos, reflejos, de los objetos y de los procesos del mundo objetivo de los Incas, a través de los materiales históricos que tenemos a mano.

No podemos entrar, naturalmente, en un tema de esta naturaleza, en los particulares de la teoría del conocimiento, que para nosotros es la teoría del reflejo. Sólo diremos, en lo que atañe a nuestros objetivos de investigación científica, que "en los conceptos científicos, el mundo se refleja más profundamente que en las sensaciones, puesto que con ayuda de la ciencia se conocen las leyes que rigen el desarrollo de los objetos y de los fenómenos. El hombre, en el proceso de su actividad práctica, de su acción sobre la Naturaleza, va conociendo el mundo que le circunda".

Las cosas existen fuera de nosotros. Nuestras percepciones y representaciones son sus imágenes. La práctica nos ofrece la comprobación de estas

imágenes, separando las veraces de las falsas" (Lenin), La comprobación práctica de nuestras nociones es el tercer peldaño en el proceso del conocimiento, del reflejo de las leyes del mundo objetivo en la cabeza de los hombres"[81]

Los problemas teóricos sobre la disolución del comunismo primitivo.

Existe un planteamiento de la sociología subjetiva, que no puede ser pasado por alto, porque atañe a los propios fundamentos de la sociología científico-materialista.

En efecto: Veamos. Se trata de la localización misma de la sociedad de los Incas, como resultado del propio proceso de desintegración del comunismo primitivo.

Es aceptado por la Sociología científico-materialista, que tal desintegración se produjo como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Por tanto, "el factor determinante de la descomposición del régimen del comunismo primitivo nace de la domesticidad de los animales y la substitución de la caza por la cría, que adoptaron primeramente las tribus ubicadas en territorios ricos en pastos (principalmente cerca de los grandes ríos del SO. de Asia, en las Indias, en la cuenca del Amu-Daria, en la del Sir-Daria, en la del Tigris y en la del Eufrates). La cría fue en estas tribus una fuente permanente de leche, carnes, pieles y lana. Las tribus pastoriles poseían objetos de uso de los que carecían otras. La introducción de la ganadería señaló, pues, la primera división social del trabajo. Antes de ocurrir tal cosa, el trueque entre las diferentes tribus ofrecía un carácter puramente accidental sin desempeñar ningún papel en la vida de las tribus y de los clanes"[82].

Este planteamiento motivó encontrada polémica, porque se decía que no podía corresponder a las observaciones experimentadas en el Perú. Valcárcel, como representante de la sociología subjetivista, es el que realiza la más seria crítica. El dice: "Nos encontramos con que en América sólo hubo ganadería en el Perú y que la ganadería de auquénidos que se desarrolló en los Andes, a más de 3.800 metros sobre el nivel del mar, no se parecía en nada al tipo de pastoreo del Viejo Mundo. La mayor aproximación sería con el pasturaje del reno. Este factor de disgregación del comunismo primitivo está, pues, ausente del todo de nuestra América. No tuvimos tribus pastoras ni ciclo de pastores, ni círculo de cultura nomádico-pastoril. Ni caballos ni bueyes, ni mongoles ni tártaros, ni invasiones, ni esclavitud, ni señores autócratas"[83]. Y luego pregunta: "¿Si el comunismo primitivo de América y del Perú no fue disuelto por una etapa de pastores, cómo se produjo su liquidación? ¿O es el Imperio Socialista de los Inkas la supervivencia de este comunismo primitivo?".

Las preguntas formuladas por Valcárcel encierran algo más de lo que su misma sutileza ha querido impresionar. Encierran la propia respuesta a la pregunta. Tal lo es así, que si el comunismo en América y en el Perú no fue

disuelto por una etapa de pastores, no se produjo su liquidación dentro de los términos de un desarrollo clásico, sin que por esto, dejara de seguir, su propia evolución normal hacia la fase superior del esclavismo.

Por otra parte, el Estado esclavista-patriarcal de los Incas fue necesariamente el resultado histórico de esa no "disolución" del comunismo primitivo, por una etapa pastoril.

La liquidación o desintegración del comunismo primitivo por la etapa pastoril, condujo de hecho a las sociedades primitivas a una etapa superior basada en la producción de valores de uso para el cambio y en el régimen de la propiedad privada mueble e inmueble. Es decir, terminarón en sociedades esclavistas clásicas.

De otra parte, la no desintegración del comunismo primitivo por una etapa pastoril, condujo de hecho a las sociedades primitivas a una etapa superior basada en la producción de valores de uso, pero no para el cambio, y en el régimen estatal de propiedad inmueble, y régimen privado de propiedad mueble.

Antes de seguir adelante en este punto, que constituye el meollo de nuestra teoría, y el verdadero aporte científico en el campo de la Sociología científico-materialista, debemos ahondar un poco más los argumentos de Valcárcel, en lo que respecta a su misma conclusión definitiva. Para él, este hecho preciso de la no desintegración del comunismo primitivo por una etapa pastoril, lo lleva a la demostración concluyente de que el proceso de desarrollo histórico de un modo de producción a otro, no puede ser aplicado a América, pues el Perú queda excluido. Dice: "No se le puede considerar ni dentro del comunismo primitivo, ni dentro de la esclavitud, ni del feudalismo"[84].

En el fondo de la cuestión, se esconde una visible prueba: demostrar la imposibilidad misma de la Sociología científico-materialista para explicar el problema y adecuarlo dentro de las leyes del desarrollo progresivo, en el cumplimiento inevitable de las mismas.

La Sociología científico-materialista sostiene que "el gran cultivo engendra el antagonismo de clases (propietarios de esclavos y esclavos, propietarios fundiarios y campesinos sometidos a prestación, capitalistas y asalariados), en tanto el pequeño cultivo no necesita de ninguna manera las diferencias de clases entre los individuos que participan en la producción agrícola y, por lo contrario, dicho antagonismo señala, por el sólo hecho de su existencia, que se inicia la decadencia de la economía parcelaria"[85].

De este planteamiento, Valcárcel deduce la conclusión siguiente: "Pues bien, la ley formulada así no se cumple en el Perú incaico. Cuando aparece el Estado cusqueño se pasa del pequeño cultivo al grande, pero esto no significa el antagonismo de las clases que menciona Engels ni mucho menos la decadencia de la economía parcelaria. Dentro de la organización peruana

funcionan simultáneamente la gran economía de Estado y las reducidas economías de grupo, sin conflictos. La división de tierras del Inka, de la Iglesia y del Pueblo soluciona el problema, resuelve la contradicción"[86].

Es tan claro, como el agua más cristalina, que Valcárcel o no ha comprendido la cuestión o la tergiversa adrede. Me atengo a lo primero, por los numerosos errores que de juicio sostiene, en su polémica con la Sociología científico-materialista. Valcárcel toma el aspecto cuantitativo de la cuestión y no el cualitativo. De ello deduce que es lo mismo gran cultivo con miles de parcelas, que gran cultivo con extensión territorial individual. Lo que es totalmente falso. La gran explotación agrícola en manos de propietarios individuales, requiere el trabajo de miles de hombres, que en los regímenes de la Antigüedad Clásica, no hacen sino traducir, relaciones esclavistas de producción. En cambio, se explotaba totalmente la Sierra peruana, en forma parcelaria, y en ningún momento era cultivo en gran escala, por más separadas que hubieran estado sus coordenadas geográficas.

Además, en cuanto en el pequeño cultivo, comienza a señalarse el antagonismo entre sus productores, se inicia la decadencia de la economía parcelaria. Tal el caso de la cultura Incaica, que comenzó a traducirse en una serie de luchas intestinas, como la guerra civil entre Huáscar y Atahuallpa. Mas la causa de esa contradicción, tenemos que encontrarla en el crecimiento de las fuerzas productivas materiales, lo que va implicando modificaciones sustanciales en las relaciones sociales de la sociedad parcelaria.

Del planteamiento mencionado, Valcárcel sigue deduciendo que: "No se produce tampoco el previsto estado de desigualdad en el reparto que trae como consecuencia el que la sociedad se escinda en clases privilegiadas y desheredadas, en explotadores y explotados, opresores y oprimidos. No existe la lucha entre ambos irreductibles sectores, en la que sale vencedor uno de ellos, que es el que se apodera del Estado para convertirlo en arma que mantenga por la fuerza su dominio, que consolide su victoria para siempre. El Estado incaico no aparece como grillete"[87].

Enseguida agrega: "Al no disolverse las comunidades americanas y peruanas en especial, no se produce el tipo de Estado que en Europa, ni la sociedad se transforma en un conjunto de productores privados, no sólo porque subsisten las comunidades agrarias preincaicas, sino porque el régimen implantado por los Incas es un régimen socialista"[88].

De tales absurdos, la sociología subjetivista ha construido su historia de la cultura antigua del Perú. No nos cabe entrar en los detalles de toda crítica minuciosa, para demostrar, lo que por su propio peso ya está suficientemente probado. Pero sí, nos hemos referido a ello, porque tiene importancia básica para nuestra estructuración científica, frente a la necesidad incuestionable que se planteaba, de revisar no sólo las comedidas objeciones, cuanto la naturaleza misma de lo objetado.

Esquemas científicos del proceso del comunismo primitivo

En estas circunstancias se plantea para la Sociología Científico-materialista, una concreción problemática. ¿Se puede, o no se puede considerar la sociedad incásica dentro del comunismo primitivo, la esclavitud o el feudalismo? ¿Qué clase de formación económico-social ha sido? ¿Cómo se realiza el paso, de aceptar su localización histórica, del comunismo primitivo al esclavismo? ¿Qué clase de esclavismo podía ser éste? ¿Es posible la existencia de varios tipos de esclavismo dentro de la formación económico-social de la esclavitud? ¿Qué es la esclavitud, como concepto de valor de uso y como mercancía? ¿Es igual el esclavo que se usa sin venderse, que el que se usa y se vende? Podríamos seguir formulando una serie muy extensa de preguntas al cual más sugerentes.

Nuestra tarea concreta es, por el momento, atenernos a los principios aceptados por la Sociología Científico-materialista, que han sido abstraídos por el estudio mismo de las sociedades primitivas, a fin de precisar la laguna que existe en la explicación del paso del comunismo primitivo al esclavismo, y la contribución que en este campo, nos permitimos formular, en el ordenamiento de tal explicación. En el fondo, los principios básicos de la interpretación que manifestamos, fueron ya hace cien años enunciados, y no puede ser, sinceramente hablando, ninguna sorpresa para nadie, conseguir explicarnos hechos, gracias a un método de investigación, que seriamente tiene siempre que llevarnos a resultados de íntima coincidencia entre lo lógico y lo histórico.

La Sociología Científico-materialista propone para la fase del comunismo primitivo, la siguiente esquema de su proceso económico-social:

1o. Se mantiene también el punto monista de la historia en este período que precedió a la civilización;

2o. El *sistema comunal primitivo*, es una forma dada de las relaciones productivas, determinada por el carácter de las fuerzas productivas;

3o. La estructura social del sistema comunal primitivo está determinado, por las condiciones de la producción de los bienes materiales;

4o. Como las herramientas fueron muy rudimentarias, los medios primitivos para obtener los bienes materiales exigieron el sistema de trabajo en común, colectivo;

5o. Sólo en común podía el hombre enfrentarse con la naturaleza, sólo mediante el trabajo en grupos podía garantizar su existencia;

6o. El trabajo social, colectivo, en el terreno de la producción, dio origen en la sociedad *primitiva* a la *propiedad social, colectiva*; forma de propiedad que se hacía extensiva a la tierra y a los otros medios de producción, así como a los propios productos;

7o. Trabajaban en común, poseían en común y consumían en común;

8o. El desarrollo de las fuerzas productivas que estaban a disposición del hombre, condicionaba todo el curso de las relaciones productivas de la sociedad primitiva;

9o. El realismo histórico en el terreno del comunismo primitivo nos conduce a la atención de la idea del carácter progresista del desarrollo de la sociedad humana;

10o. La transición de la estructura social primitiva a la sociedad clasista fue un paso necesario en la senda del progreso social;

11o. Durante miles de años que duró el proceso del comunismo primitivo, el hombre vivió sumido dentro de condición semi-animal;

12o. Las limitaciones históricas del comunismo primitivo, encarnaban un nivel extremadamente bajo del desarrollo de las fuerzas productivas; herramientas de calidad primitiva y la más miserable de las formas de vida;

13o. Al llegar a cierta etapa, el comunismo primitivo se convirtió en un obstáculo al progreso social, cediendo ante un nuevo método de producción que daba más cabida al desarrollo de las fuerzas productivas;

14o. La expulsión del hombre primitivo del "paraíso terrenal", significó históricamente, el salto de la *sociedad comunal primitiva*, (en la que el hombre mantenía un nivel extremadamente bajo de desarrollo de las fuerzas productivas, y la más miserable de las formas de vida), a la *sociedad esclavista*, modo de producción más elevado;

15o. Este salto se traduce como consecuencia de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que caracterizaban al comunismo primitivo[89].

Antes de tratar el proceso del salto del comunismo primitivo, a la sociedad esclavista, conviene referirnos al punto monista de la historia.

La anterior enseñanza de la Sociología Científico-materialista "era defectuosa por su manera de tratar el sistema comunal primitivo. Sus errores eran los siguientes: primero, violaba el principio del materialismo histórico, conforme al cual una forma dada de relaciones de producción es determinada por el carácter de las fuerzas productivas; y, segundo, idealizaba el sistema comunal primitivo contradiciendo, evidentemente, los hechos históricos". "La base de esa falsa interpretación fue el conocido comentario de Engels en el prólogo al **Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado**, en el sentido de que en el período que precedió a la civilización, la estructura social la determinaban, no sólo las condiciones de la producción de los bienes materiales, sino también las condiciones de la producción del hombre mismo, es decir, la forma de la familia. Al contrario, no existe la más ligera razón para que nos apartemos del punto monista de la historia, que Marx y Engels elaboraron para sustituirlo por el dualismo en el terreno del comunismo primitivo"[90].

Este defecto dualista en la historia, fue consignado por Engels, en su citado

prólogo, en los términos siguientes: "Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la *producción de los medios de existir*, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y de los utensilios que para ello se necesitan; y por otro, la *producción del hombre mismo*, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las que viven los hombres de una época y de un país dados, están íntimamente enlazados con estas dos especies de producción, por el *grado de desarrollo del trabajo y por el de la familia*. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida está la cantidad de sus productos, y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad; más subordinado se halla el orden social a los vínculos de la consanguinidad. En esa organización de la sociedad fundada en los lazos de familia, cada vez es menos productivo el trabajo; con ella progresan la propiedad privada y el cambio de productos, la diferencia de fortunas, la valoración de la mano de obra extraña y, por consiguiente, los antagonismos de clases: elementos sociales,, nuevos todos ellos, que con el transcurso de las generaciones se esfuerzan por adoptar la antigua constitución social a nuevas condiciones, hasta que a la postre la incompatibilidad entre uno y otras acarrea una completa revolución. La sociedad antigua, cimentada en la consanguinidad, desaparece entre el choque de las clases sociales recién formadas; y cede el paso a una sociedad nueva resumida en el Estado, y cuyas unidades constituyentes ya no son lazos de familia, sino vínculos locales, una sociedad donde el orden de la familia está completamente sometido al orden de la propiedad, y en el seno de la cual tienen libre curso esos antagonismos y esas luchas de clases que componen hasta hoy toda la historia "escrita"[91].

No suponemos la menor duda en cuanto al dualismo planteado erróneamente por Engels, en sustitución al monismo que prima realmente en el desarrollo de la sociedad humana, incluso, desde luego, dentro del sistema comunista primitivo. Es importante recordar, que tal dualismo influyó poderosamente en la Sociología Científico-materialista, y que determinó un criterio extraño a la verdadera naturaleza de los fenómenos económico-sociales correspondientes a las sociedades primitivas. Situación ésta que, en el presente ha sido totalmente superada por la propia Sociología Científico-materialista, en oposición a la sociología subjetivista que la mantiene interesadamente en caja.

La descomposición del comunismo primitivo, se planteó históricamente en los términos siguientes:

1o. el factor determinante de la descomposición nace con la domesticación de los animales y la sustitución de la caza por la cría;

2o. la cría fue para las tribus, una fuente permanente de leche, carne,

pieles y lana. Las tribus pastoriles poseían objetos de uso de los que otras carecían;

3o. la introducción de la ganadería señaló, pues, la primera división social del trabajo;

4o. antes de ocurrir tal cosa, el trueque entre las diferentes tribus ofrecía un carácter puramente accidental sin desempeñar ningún papel en la vida de las tribus y de los clanes;

5o. la división del trabajo entre tribus pastoriles y las otras, inauguró el *trueque regular entre ellas*;

6o. otro paso hacia adelante en el desarrollo de las fuerzas productivas, fue la aparición de la *agricultura* (primero la horticultura y enseguida el cultivo de cereales), creadora de una fuente permanente de alimentos vegetales;

7o. la invención del oficio de tejer, que data de esta época, permitió confeccionar telas y vestidos de lana;

8o. posteriormente los hombres aprendieron a fundir el mineral metálico, el cobre y el plomo (el beneficio del hierro fue descubierto más tarde) y a fabricar instrumentos, armas y utensilios de bronce;

9o. estas nuevas fuerzas productivas de la sociedad, rebasaron los cuadros del comunismo primitivo;

10o. una productividad mucho mayor aumentó al mismo tiempo la suma de trabajo cotidiano que correspondía a cada miembro de la *gens*, de la comunidad doméstica o de la familia aislada;

11o. se estimuló la apetencia de nuevas fuerzas de trabajo, y la guerra las suministró: los prisioneros de guerra fueron transformados en esclavos;

12o. el desarrollo de las fuerzas productivas con la aparición de la esclavitud, introdujo la desigualdad entre los miembros del clan y, en primer lugar, entre el hombre y la mujer. Todo el beneficio que entonces dejaba la producción, le correspondía al hombre; la mujer gozaba de él, pero no tenía ninguna participación en su propiedad;

13o. más tarde apareció la desigualdad entre los jefes de diversas familias. El desarrollo del trueque, consecuencia de la creciente división del trabajo, contribuyó a ello;

14o. como un mismo individuo ya no podía abarcar un trabajo tan variado, efectuóse la segunda gran división del trabajo; el oficio manual se separó de la agricultura;

15o. la diferencia entre ricos y pobres surge junto a la otra de libres y esclavos; de la nueva división del trabajo una nueva escisión de la sociedad en clases;

16o. la desproporción de bienes de los jefes de familia individuales, destruye las antiguas formaciones comunistas en todas partes donde se habían mantenido hasta entonces, y con ellas el trabajo común de la tierra por cuenta de las colectividades. El suelo cultivable se distribuye entre las familias par-

ticulares; al principio de un modo temporal y más tarde para siempre;

17o. la transición a la propiedad privada, se había realizado[92].

En consecuencia tenemos, que dos grandes divisiones sociales del trabajo, identifican la descomposición del comunismo primitivo y su paso hacia el esclavismo. Primero, la introducción de la ganadería; y segundo, el oficio manual se separó de la agricultura. La introducción de la ganadería significó, de hecho, una fuente permanente de leche, carne, pieles y lana; y el empleo del buey significó la introducción del arado con reja de metal, que determinó en la agricultura la separación del trabajo manual.

En líneas generales encontramos que tal proceso de descomposición se operó en la sociedad incaica, pero que, la ausencia de valiosos elementos de producción (el buey y el arado) no permitieron un desarrollo común e idéntico, al experimentado por otros pueblos.

Para conseguir una visión completa del fenómeno de desarrollo, que resultaba de la propia descomposición del comunismo primitivo, convenido es, trazar también, el esquema del proceso económico-social del esclavismo, que se presenta:

1o. al comenzar este sistema, el trabajo de los esclavos se emplea relativamente poco. Al lado de las familias que utilizaban la mano de obra esclavista, había muchos que se conformaban con su propia fuerza de trabajo familiar;

2o. pero como consecuencia del desarrollo del trueque y de la aparición del dinero, las pequeñas explotaciones fueron siendo absorbidas por las grandes, que empleaban la mano de obra de los esclavos;

3o. el crecimiento de la división del trabajo y del cambio hizo nacer, junto con el comercio, una clase de comerciantes que compraba y vendía mercancías; era *una tercera división del trabajo, propia de ella y de capital importancia*;

4o. el crecimiento de la producción mercantil y de la circulación monetaria dio como resultado que *después de la compra de mercancías por dinero vinieron los préstamos y con ellos el interés y la usura*;

5o. la lucha de clases del mundo antiguo reviste primordialmente la forma de una lucha entre acreedores y deudores, acabando con el sojuzgamiento de los deudores plebeyos, convertidos en esclavos;

6o. las tierras de los campesinos arruinados eran acaparados por los grandes propietarios territoriales, que con la ayuda generalizada del trabajo de los esclavos creaban grandes explotaciones (llamadas "latifundios") de cría de animales, agricultura y horticultura;

7o. la esclavitud era la base de la producción. El número de esclavos sobrepasaba varias veces al de la población libre;

8o. el esclavo era propiedad absoluta de su amo, que podía disponer de él como de sus rebaños. Los esclavos estaban desprovistos de los derechos cí-

vicos más elementales y sus amos podían matarlos impunente. Es evidente que en tales condiciones fuera menester recurrir a la franca violencia para obligarlos a trabajar. La atroz explotación de que eran víctimas determinaba su rápida inutilización, y al dejar de ser aptos para el trabajo se les mataba. Para reemplazar a los muertos y para aumentar la producción, se necesitaba un aflujo incesante de esclavos, proporcionados por la guerra que los Estados esclavistas hacían de una manera ininterrumpida;

9o. la esclavitud fue una etapa necesaria en el desarrollo de la sociedad humana. Bajo las condiciones de la descomposición de la comunidad primitiva, la esclavitud llegó a ser la única base del desarrollo social;

10o. la esclavitud, fue una etapa determinada de la historia y su desarrollo fue, a su vez, la causa determinante de la decadencia del régimen esclavista.

Los tres cuadros que hemos presentado, y que corresponden a los procesos económico–sociales del comunismo primitivo y del esclavismo, así como al proceso de descomposición y paso del comunismo primitivo al esclavismo, nos da una idea completamente acorde entre lo lógico y lo histórico. Mas, al estudiar la sociedad de los Incas, ¿podríamos decir que se trataba de una formación típicamente esclavista, en la que primaban las condiciones que hemos descrito como características sustanciales del proceso esclavista clásico? Ciertamente que no. No existen los elementos suficientes para una calificación tal.

Tenemos que buscar una interpretación justa, que nos permita establecer una coincidencia efectiva entre lo lógico y lo histórico de la sociedad incásica.

Características económico-sociales del esclavismo patriarcal y del esclavismo clásico.

Sigue en pie, todavía, la identificación de la cultura incaica dentro del *estadio medio de la barbarie*. Como calificación general es la más valiosa, pues nos permite tratar el período en sí como "de la ganadería y de la agricultura y de adquisición de métodos de creación más activa de productos naturales por medio del trabajo humano"[93].

Rodolfo Puiggros ha conseguido exponer el tema dentro de una estimación sumamente importante, que nos permitimos reproducir: "El dominio de los Incas, la más avanzada organización indígena de América, marca una etapa de transición entre la organización fundada en lazos de consanguinidad (ayllu) y la organización política asentada en la propiedad privada de la tierra y la división territorial (Estado y clases), correspondiente al estadio medio de la barbarie, según la clasificación de Federico Engels. Se trataba de una confederación de tribus, el Tahuantinsuyo (las cuatro partes del mundo), muy evolucionada merced a la domesticación de la llama y de la alpaca, el cultivo del maíz y de la papa, el riego artificial, el laboreo de metales (no conocían el

hierro, pero combinaban estaño con cobre para la fabricación de armas y herramientas), la construcción de viviendas de adobe y piedra, etc. El desarrollo económico así alcanzado permitió a los Incas ir absorbiendo e incorporando a la confederación a las tribus salvajes de las comarcas circunvecinas y elevarlas socialmente". "Los mitimaes, o sea la descomposición del ayllu mediante el traslado a otro punto de una parte de sus miembros y la incorporación de otros nuevos, y la mezcla de linajes que esa institución producía, era una hábil medida política aplicada por los Incas con el propósito de destruir los vínculos de consanguinidad que eran la fuerza del ayllu y crear vínculos territoriales. Del mismo modo, la transformación de las cuatro grandes tribus que componían el Tahuantinsuyo (Antisuyo, Chinchasuyo, Cuntisuyo y Collasuyo), en cuatro provincias y la división de los habitantes en grupos decenales –100 (pachaca), 1,000 (huarangas) y 10,000 (humus)– indican que los Incas trataban de construir una sociedad basada en la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción (en manos de ellos mismos y de la aristocracia), en la división política territorial, en la explotación del trabajo de millones de súbditos y en la existencia de un Estado centralizador y absorbente. Quedaba en pie, sin embargo, la comunidad agraria primitiva, aunque muy deformada". "Los Incas aprovechaban, pues, las tradiciones y formas organizativas de los ayllus originales y las amoldaban a sus intereses de casta dominante y explotadora. Representaban un orden superior en medio del salvajismo de las tribus circunvecinas. Y, como todo orden superior, trataba de imponerse y de avasallar a las sociedades y núcleos sociales más atrasados".[94].

Podemos establecer ahora, un hecho congruente con el sentido de la exposición anotada. La organización social de los Incas se presenta como una formación que corresponde al estadio medio de la barbarie, en transición entre la organización fundada en lazos de consanguinidad (ayllu) y la organización política asentada en la propiedad privada de la tierra y la división territorial (Estado y clases).

No podemos olvidar que, los modos de producción se suceden unos a otros, pero no como organismos yuxtapuestos, separados unos de otros. Sino que, el modo de producción posterior resulta engendrado en el anterior, sin solución de continuidad. Por tanto, el período que se llama de "transición", representa el proceso de las contradicciones mismas, la lucha de tendencias contrapuestas. Por ello lo es, que el desarrollo es un proceso de revelación de contradicciones internas, un proceso de choques entre fuerzas contrapuestas, sobre la base de estas contradicciones, y con el fin de superarlas.

Lo que llamamos proceso de "transición" entre el comunismo primitivo y el esclavismo, resulta ser un proceso de formación del sistema mismo de la esclavitud, a la par que, el proceso propio de disolución dialéctico del comunismo primitivo. Este estado de "transición" es el punto de partida

del modo de producción esclavista, del que bien puede resultar un sistema de propiedad privada inmueble y mueble, o bien, conservar un carácter (dentro de relaciones sociales específicas de producción), basado en la producción de valores meramente de uso y no de cambio.

Por otra parte, podemos considerar el estado de "transición" entre el comunismo primitivo hacia el esclavismo, no como un no estado de organización social, que se antepone a tales sistemas, sino, precisamente, como característica fundamental del esclavismo, en su punto de partida. Nace como "transición" y evoluciona como esclavismo-patriarcal, *mientras no ha desarrollado una economía monetaria*. Diferentes causas contrarrestantes determinan, también, en el fondo, esta morfología, con lo que podemos decir que, no todo estado de "transición" esclavista, será la manifestación de una economía basada en la producción de valores de uso; lo será y lo es también, de hecho, basada en la producción de valores de cambio. Ello depende de las condiciones históricas. El esclavismo-clásico, por ejemplo, no pasó obligadamente por un esclavismo-patriarcal; en su punto de partida, se forjó como consecuencia de "la transición al empleo de herramientas metálicas, con la aparición del hacha de hierro cuando las tribus nómades pasaron a una vida sedentaria y comenzaron a dedicarse a la agricultura, a la cría del ganado y a los oficios". Cuando, "el aumento de la productividad del trabajo condujo a la aparición de la propiedad privada, del intercambio y de la acumulación de riquezas en manos de unos cuantos"[95].

Diferentes fueron las condiciones históricas que engendraron el esclavismo-patriarcal de los Incas. Pero, ya, la determinación misma de tales condiciones históricas, es materia de la investigación que realizamos enseguida, y que corresponde al estudio de la sociedad de los Incas, como una formación económico-social, como un proceso histórico-natural.

Tendríamos que suponer, pues, para nuestro caso concreto de la formación económico-social de los Incas, que este mismo proceso de las contradicciones, es decir, ese estado de "transición", se presenta como "un estado distintivo" que no se separa de la causa y efecto, puesto que es así engendrado para ser una consecuencia posterior.

Pero, la pregunta cardinal no ha sido respondida. ¿Es el estado de los Incas, una formación económico-social esclavista? Si resulta ser del proceso propio de "transición" entre el comunismo primitivo y el esclavismo clásico, ¿qué clase de formación, puede ser entonces? ¿Cuál es su naturaleza, su esencia y contenido?.

Responder a la última pregunta, es decididamente, responder a la primera. Y las finalidades de nuestra pretensión, estriba en conseguir tal efecto crítico.

Enunciamos, anticipando, un concepto que surge entre lo lógico y lo histórico. El régimen esclavista recorre también una escala que va desde el sistema esclavista patriarcal, orientado predominantemente hacia el consumo

propio, hasta el verdadero sistema de las plantaciones, que trabaja para el mercado mundial[96].

El régimen esclavista-patriarcal es una forma de la esclavitud, en donde todo el trabajo sobrante se plasma aquí en el producto sobrante, que es extraído al productor directo, directamente por el Estado, propietario de todos los instrumentos de producción, entre los que se cuenta la tierra.

En la historia no nos encontramos con un solo tipo clásico de esclavismo. Según el punto de partida de las condiciones materiales, el esclavismo se pesenta como esclavismo-patriarcal o esclavismo-clásico.

Llamamos esclavismo-patriarcal, al sistema de economía cerrado, que mantiene las características siguientes:

1o. las industrias no rebasan el cauce familiar, sino como renta del suelo, en trabajo y especies, o sea formas de sobretrabajo;
2o. concentración de la riqueza en manos del pater-Estado;
3o. conquistas de vasallaje y rapiña;
4o. propiedad estatal del suelo con usufructo parcelario;
5o. desconocimiento de la moneda; intercambio comercial por trueque (producción de valores de uso);
6o. la esclavitud se presenta no como institución de característica estrictamente particular, sino como sometimiento del productor directo al señor-Estado, sin valor de circulación como mercancía;
7o. ausencia de bestias de labranza (agricultura de taquitaklla);
8o. limitación económica de la ciudad, y finalidad de ésta como entidad social-política.

En cambio, llamamos esclavismo-clásico, al sistema de economía abierta, que mantiene las características siguientes:

1o. las industrias rebasan el cauce familiar;
2o. concentración de la riqueza en manos del pater-familia;
3o. la conquista y la rapiña;
4o. propiedad territorial individual;
5o. moneda e intercambio comercial (producción de valores de cambio);
6o. la esclavitud privada (el hombre como valor de circulación y de tráfico);
7o. dominio sobre bestias de labranza (agricultura de arado);
8o. creación y organización económica, social y política de la ciudad.

Cerramos con esto el método de exposición, con lo que hemos deseado solamente tratar ciertas particularidades especiales del problema y de la teoría que desarrollamos. En el fondo de toda investigación, estamos acordes en reconocer que ésta "ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real"[97].

4. LA ESTRUCTURA ECONOMICA DE LA SOCIEDAD INCA

El feudalismo español y la base estructural incásica

El esclavismo-patriarcal incásico, fue una fase del desarrollo de la sociedad peruana. Esta formación económico-social de los Incas tiene sus leyes históricas especiales de nacimiento, desarrollo y muerte. Fue una fase superior ante el comunismo primitivo, pero fue una fase inferior ante el feudalismo español.

Es verdad que el feudalismo no apareció como resultado del desarrollo histórico natural de la sociedad Inca, y más bien se presentó como un fenómeno ajeno, que escinde la evolución normal. Esta contingencia histórica, que presenta al feudalismo destruyendo violentamente al esclavismo-patriarcal, en nada desmerece su valor cualitativamente más alto.

Verdad que, esta transformación radical, acelerada, destruyó en sus fundamentos la sociedad incaica, dentro de los más sangrientos e inhumanos métodos, que la Conquista española puso en práctica, para asegurar sus fines de expoliación de la riqueza social. "La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena,en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales"[98]. "Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla", la máquina de producción esclavista-patriarcal de los Incas. "La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción"[99].

Mas, pese a todo este trágico impacto y a sus dramáticas consecuencias, lógicas e históricas, no debe mirarse la transición del esclavismo-patriarcal al feudalismo español, como "un descenso, como la expulsión del Paraíso Terrenal", sino, más bien, "como un paso necesario en la senda del progreso social".

La formación económico-social de los Incas, no ha sido una sociedad de "bendiciones", ni el hombre vivió libre de la explotación, sino más bien, un sistema basado en la explotación del hombre, para la obtención del sobretrabajo, en beneficio de sus clases explotadoras. Una forma, un tipo de explotación históricamente condicionado por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Una sociedad con limitaciones históricas, que encarnaba un nivel bajo del desarrollo de las fuerzas productivas: herramientas de calidad primitiva y una miserable forma de vida, que tuvo que ceder su puesto

a un nuevo método de producción, que se basaba en un mayor desarrollo de las fuerzas productivas, por más despreciables y viles como fueron, sus formas de explotación del trabajo humano.

Incluso como solución de continuidad, frente al feudalismo español, la sociedad incásica se convirtió, como consecuencia de la Conquista, en un obstáculo al desarrollo feudal y al progreso social. El feudalismo español era un sistema de producción, históricamente superior, que implicaba nuevas fuerzas y relaciones de producción. La imposición de las mismas, tuvo que traducirse, fatal y legítimamente, como una lucha a muerte contra las fuerzas y relaciones de producción indígenas. La pervivencia de fuerzas y relaciones de producción que corresponden a la sociedad incaica, en el seno de la sociedad feudal, indican hasta qué grado la Conquista y el Coloniaje destruyeron y aprovecharon las instituciones originarias de los Incas. Los españoles levantaron su Coloniaje en parte sobre los despojos y en parte sobre las ruinas del Imperio de los Incas.

Sin embargo, no se crea ni mucho menos, que la Colonización de América del Norte, fue en comparación con la Conquista española, un idílico proceso de sometimiento. El atrazo social de los núcleos indígenas, el bajo nivel técnico-agrícola, su clara diferencia de desarrollo, imprimieron al proceso de "colonización" del Norte, un carácter dantezco. Se presenta en medio de una carnicería atroz; arrazamiento de tribus completas, con lo que se destruye para siempre "gérmenes de desarrollo que cierra el camino a todo ulterior desenvolvimiento autónomo". En el precio de cada cabeza india, se esconde el verdadero espíritu de la "colonización" inglesa, que la literatura barata, presenta revestida de un nimbo de maravilloso romanticismo.

La naturaleza de la Conquista española y el Coloniaje inglés, en América, están determinados por la clase del impacto económico-social, y por el hecho, de que no se producen como saltos naturales, es decir, como "la transición rápida y súbita de una cualidad a otra, gracias a la acumulación paulatina de los cambios cuantitativos insignificantes e inadvertibles"[100]. Se producen como choques, como procesos que escinden la historia americana, y no como procesos naturales, inherentes a ella.

Este es un aspecto que debemos tener en cuenta, y que tiene muchísima relación con nuestro método interpretativo. En efecto, al presentarse la Conquista española, como un impacto violento, destructivo y cohersitivo, se muestra el sistema feudal, como un método de aniquilamiento y por tanto inferior al propio esclavismo-patriarcal de los Incas, en cuyo seno, los campesinos indígenas vivían en condiciones ya establecidas. En tal vista las cosas, se explica el por qué se presenta, la sociedad incaica, como una sociedad superior a la que nos impusieron los españoles. Ya sabemos, sin embargo, que tal medida crítica resulta de un juicio evidentemente subjetivo.

Pero, hay otro hecho que se esconde en este asunto. Al compararse la so-

ciedad natural de los Incas, con el proceso mismo de la entronización feudal en el proceso esclavista, se presenta no sólo el proceso de la Conquista, como una etapa de destrucción de las fuerzas y relaciones de producción peruanas, sino, que, cualitativamente resaltan las instituciones Incas, frente a las españolas, creadas después de su victoria. Este hecho, que parecía no tener importancia, se reflejó definitivamente en la concepción que a través del tiempo se ha ido creando en torno a la naturaleza de la sociedad incaica.

Pero, es más. Permitió presentar la sociedad incaica, como un comunismo primitivo evolucionado hasta los límites más ostensibles del progreso humano. Y, es curioso, ese "comunismo" incaico, no sólo resultaba el "producto histórico-natural" del desarrollo del comunismo primitivo, sino, algo muy especial y misterioso como truculento. Es aquí, donde nacen las ideas sobre las supersticiones históricas, que la Conquista española ayudó a crear.

Al no considerarse la cultura incaica, como el resultado de un proceso histórico-natural, se ponía en duda o negaba de hecho, el desarrollo gradual y en espiral, de la sociedad humana. Situación ésta que venía a apoyar las ideas socialistas sobre el Imperio de los Incas. Todos los estudios realizados respecto a la sociedad Inca, la han tratado culturalmente, es decir, como un proceso especial, como un organismo individual, pero no, ni mucho menos, como una formación económico-social que sigue un proceso histórico-natural. En esto reside el verdadero carácter científico que proponemos, en el estudio de la organización social de los Incas.

La sociedad Inca como formación económico-social

Nosotros comenzamos tratando la sociedad Inca, como una organización humana que constituye una formación económico-social concreta. Como formación económico-social "no es algo pétreo e inconmovible, sino un organismo transformable y sujeto a un proceso constante de transformación"[101]. Por esta misma razón, nuestro punto de vista consiste en que consideramos el desarrollo de la formación económico-social de los Incas, como un proceso histórico-natural[102].

Pero, antes de seguir adelante, debemos preguntarnos: "¿En qué consiste propiamente el concepto de formación económico-social? ¿Cómo puede y debe ser considerado el desarrollo de semejante formación como proceso histórico-natural?"[103].

La formación económico-social, "significa un modo de producción históricamente determinado, un régimen de vida social de los hombres. En el proceso de la producción de los bienes materiales, los hombres se asocian para la actividad productiva en común"[104].

La sociedad incaica es un modo de producción históricamente determinado, un régimen de vida social de los hombres, que en el proceso de la producción de los bienes materiales (es decir, la producción de sus alimentos, vesti-

dos, viviendas, instrumentos de trabajo, etc.) se han asociado para la actividad productiva en común.

De otra parte, tenemos que "*las relaciones de producción en su conjunto forman lo que se llaman relaciones sociales, sociedad*, y forman además la sociedad que se halla *en un determinado grado de desarrollo histórico*, una sociedad con su peculiar carácter distintivo"[105]. La sociedad es, pues, el conjunto de las relaciones de producción. La sociedad Inca es el conjunto de las relaciones de producción entre los hombres que la forman, que habían llegado a un determinado desarrollo histórico, presentando un carácter peculiar, distintivo, que surge, precisamente, de la propia ley de su desenvolvimiento, como lo veremos después.

En otras palabras, el Imperio de los Incas, como formación económico-social característico, surge de "la unión de los ayllus en tribus y de las tribus en confederaciones de tribus que estaba por tanto determinada por un aumento de las posibilidades de subsistencia y fundamentalmente por un progreso técnico, ya sea en la domesticación de animales o en el cultivo de nuevos vegetales, que hacía posible y necesaria la agrupación de un mayor número de individuos"[106]. Esta unión de tribus, estaba determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas, y por tanto, son relaciones de producción que corresponden a tal progreso, que refleja el grado de desenvolvimiento de los medios para producir los bienes materiales de vida.

Como régimen esclavista-patriarcal, la sociedad Inca, constituye una formación económico-social, segunda fase en el desarrollo de la sociedad peruana. Como "cada formación económico-social tiene sus leyes históricas especiales de nacimiento, desarrollo y muerte"[107], el paso del comunismo primitivo al esclavismo patriarcal no se ha realizado de modo casual, sino estrictamente con arreglo a leyes, en virtud de las contradicciones que se desarrollaron en el seno de la vieja sociedad que la conducen a la muerte y crean la base de un nuevo régimen más progresista[108]. Esta transición en el seno de la sociedad primitiva peruana, no se efectuó con los caracteres comunes a toda sociedad dividida en clases, sino, más bien, como el proceso de la formación misma, de esa división de la sociedad en clases. Lo que ya, de por sí, es totalmente diferente, como lo veremos en su oportunidad. Además, el esclavismo-patriarcal se desarrolla históricamente en sus comienzos en un medio social no esclavista. Al principio se alimenta en un medio comunal del cual ha salido. En otros términos, se nutre al principio de las relaciones comunistas primitivas de producción; en este medio se lleva a cabo el proceso de la producción y la reproducción esclavista. Por lo mismo, conviene que tengamos presente en este dominio tres fases del proceso de nacimiento y desarrollo de la formación económico-social Inca: la lucha contra la economía comunal y su conversión en economía parcelaria; la lucha contra la economía tribal y su encadenamiento; y, la lucha en la escena territorial por el dominio y centralización tribal.

Como formación económico-social, o sea, como un tipo de sociedad, el Imperio de los Incas debe ser examinado como un organismo productivo vivo y en desarrollo, que posee sus propias leyes de aparición y desenvolvimiento. Leyes especiales de desarrollo económico y político, distintas a las leyes de la formación feudal, y a las leyes de todas las demás formaciones sociales.

Es decir, que la formación económico-social de los Incas, la consideramos como un proceso histórico-natural, regida por leyes económicas que le son peculiares. El descubrimiento de su ley general de desarrollo, esto es, la ley económica de su movimiento, constituye nuestro objetivo final. Mientras no descubramos esa ley que regía la sociedad incaica, mientras no pongamos en claro su esencia y contenido, afirmamos enfáticamente, que no nos será posible explicarnos científicamente la organización económica y social de los Incas.

Y esto, porque el conocimiento auténticamente científico consiste en descubrir las leyes objetivas de la realidad, toda vez que la ley es la expresión de los aspectos y conexiones más generales, más sustanciales de la realidad material y, por eso, las leyes científicas expresan con mayor profundidad y plenitud el cuadro del mundo objetivo que las percepciones sensoriales directas. La ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento de la sociedad[109].

El modo de producción de la sociedad incásica

Para descubrir la ley general del desarrollo de la formación económico-social de los Incas, necesitamos conocer previamente su modo de producción.

El modo de producción es la base económica de la sociedad, es decir, la estructura sobre la que se levantan las diferentes superestructuras jurídicas y políticas, y las formas de la conciencia social. El modo de producción es la manera de obtener los medios subsistencia necesarios para la vida de los hombres, para que la sociedad incásica pudiera vivir y desarrollarse. Este modo de producción incásico, determina el carácter de las leyes de su desarrollo. Siendo el modo de producción la base económica, el fundamento material de la sociedad, las leyes de desarrollo del modo de producción, son fundamentales para la sociedad inca. Dichas leyes determinan tanto el régimen entero de la sociedad incaica, como las leyes de su existencia y desarrollo, del movimiento hacia adelante, hacia una fase superior.

El modo de producción está integrado por las fuerzas productivas y las relaciones de producción de los hombres, tomadas en su unidad, en su acción, en su movimiento, en su desarrollo. Veamos, como se presentan las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la formación económico-social de los Incas, y por qué, su carácter histórico, determina el tipo de producción esclavista-patriarcal[110].

Las fuerzas productivas de la sociedad incásica

Las fuerzas productivas de la sociedad constituyen un aspecto del modo de producción; aspecto que expresa las relaciones existentes entre los hombres y los objetos y las fuerzas de la Naturaleza que son empleados para producir los bienes materiales necesarios para la vida. Las fuerzas productivas de la sociedad son: los instrumentos de producción y los hombres.

Los instrumentos de producción, es decir, los medios con ayuda de los cuales se producen los bienes materiales (instrumentos, máquinas, implementos, materias primas, etc.), son el exponente del nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Fijaremos la característica de este nivel para la sociedad Inca, en el momento de tratar el proceso mismo de su producción social.

Los instrumentos de producción son el exponente del nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Esta idea fundamental fue aplicada muy originalmente por Lewis H. Morgan en 1877. Divide el desarrollo según los progresos realizados en la producción y dice: "La habilidad de esa producción es lo más a propósito para establecer el grado de superioridad y de dominio de la naturaleza conseguido por la humanidad: el ser humano es, entre todos los seres, el único que ha logrado hacerse dueño casi en absoluto de la producción de sus víveres. Todas las grandes épocas del progreso de la humanidad coinciden, de una manera más o menos directa, con las épocas en que se extienden los medios de alimentarse" [111].

Ya en 1867, uno de los fundadores de la Sociología Científico-materialista, escribía: "El uso y la fabricación de medios de trabajo, aunque en germen se presentan ya en ciertas especies animales, caracteriza el *proceso de trabajo específicamente humano*, razón por la cual Franklin define al hombre como "a toalmaking animal", o sea como un animal que fabrica instrumentos. Y así como la estructura y armazón de los restos de los huesos tienen una gran importancia para reconstruir la organización de especies animales desaparecidas, los vestigios de *instrumentos de trabajo* nos sirve para apreciar antiguas formaciones económicas de la sociedad ya sepultada. Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja" [112].

Y, luego, en otras palabras: "Una *historia crítica de la tecnología* demostraría seguramente que ningún invento del siglo xviii fue obra personal de un individuo. Hasta hoy, esta historia no existe. Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de los animales y plantas. ¿Es que la historia de la creación de los órganos

productivos del hombre social, que son la base material de toda organización específica de la sociedad, no merecen el mismo interés? Además, esta historia sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no. La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y por tanto de las condiciones de su vida social y de sus ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan. Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terreno de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real de cada época remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y, por tanto, científico"[113].

Este temperamento no ha sido aceptado por muchos de los historiadores y sobre todo antropólogos actuales. Sin embargo, aunque "desdeñan y omiten el desarrollo de la producción material y por tanto la base de toda la vida social y de toda la historia efectiva, por lo menos para lo referente a la prehistoria se procede a base de investigaciones de ciencias naturales y no a base de las llamadas investigaciones históricas, clasificando los materiales e instrumentos y armas en edad de piedra, edad de bronce y edad de hierro"[114].

Nosotros estamos de acuerdo en que no es posible una interpretación científica de la formación económico-social de los Incas, sin un análisis de los instrumentos de producción, y de la técnica que desarrollaron. Tan importante metodología no ha sido aún extendida al estudio de la cultura Inca. Y es explicable, pues existe temor en afrontar una realidad objetiva, de cuyos elementos tienen que desplegarse importantes deducciones históricas. Con los materiales que tenemos a mano daremos un cuadro de la base de la vida material de la sociedad incásica, naturalmente, en el desarrollo de su producción social.

Los hombres que manejan los instrumentos de producción y efectúan la producción de los bienes materiales de vida, por tanto, una cierta experiencia productiva y el hábito de trabajo, son indispensables, y constituyen el otro elemento fundamental de las fuerzas productivas. Lo que admiramos como técnica de producción, como hábitos de trabajo en la sociedad incaica, resultan ser, las condiciones indispensables para poner en movimiento los instrumentos de producción, sin cuyo requisito no sería posible la producción de los bienes materiales de vida. No es pues, en nada asombroso, por asombroso que parezca, que dicha productividad del trabajo en la sociedad Inca, se haya presentado como característica de laboriosidad innata, disciplina, hábito humilde, etc. El grado de desarrollo de los instrumentos de producción, determinaba esas relaciones y productividad de trabajo, haciéndolos indispensables.

Sin experiencia productiva y habilidad de trabajo, sería imposible la existencia de cualquier sociedad, y menos aún, un tipo de sociedad como la incaica, de características esclavistas patriarcales. Esta experiencia productiva y habilidad de trabajo, o lo que es lo mismo, el "grado de dominio del hombre sobre la Naturaleza, depende del nivel histórico del desarrollo de las fuerzas productivas, de la perfección de los instrumentos de producción y de la experiencia productora y los hábitos de trabajo del hombre. De aquí es evidente la importancia de las fuerzas productivas y de su crecimiento para la sociedad. En cada momento histórico, la vida de la sociedad depende de las fuerzas productivas de que dispone"[115].

Por ejemplo, sabido lo es por todos que "los pueblos civilizados arrancan de la propiedad colectiva del suelo. Y en todos los pueblos, al remontarse sobre una determinada fase primitiva con el desarrollo de la agricultura, la propiedad colectica se convierte en una traba para la producción"[116].

Este proceso se presenta claramente en la evolución de la sociedad incásica. Arrancaron de la propiedad colectiva del suelo. Porque, el trabajo social, colectivo, en el terreno de la producción dio origen en la sociedad primitiva a la *propiedad social, colectiva*; forma de propiedad que se hacía extensiva a la tierra y a los otros medios de producción, así como a los propios productos. Esta condición social del sistema comunal primitivo estaba determinado, por las condiciones de producción de los bienes materiales, es decir, por los medios o instrumentos de producción primitivos, poco desarrollados, para obtener esos bienes materiales.

Sólo cuando se desarrollaron las fuerzas productivas del ayllu, la propiedad social, colectiva, del ayllu, entra en contradicción con estas mismas fuerzas. Recién entonces comienza a aparecer en el ayllu, como nos lo hacen ver Cronistas e historiadores, aquella división parcelaria del ayllu; extensión necesaria de tierra, entregada a una familia para su mantenimiento. El tupo que así se llamaba esta extensión, indicaba una superficie y no una capacidad solamente.

La existencia de la parcela o el tupo de tierra, permite afirmar, que tal sistema de división de la tierra, para su entrega al usufructo individual, supone de hecho, la destrucción de la propiedad social, colectiva de la tierra. Lo que se produce como el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas en el seno de la propia sociedad comunal primitiva, lo que creó, asimismo, las condiciones materiales indispensables para hacer posible esta transformación.

Dicho lo está ya, de otra manera, que en el ayllu, "al remontarse sobre una determinada fase primitiva con el desarrollo de la agricultura, la propiedad colectiva se convierte en una traba para la producción".

El desarrollo de la agricultura llevó al ayllu a la modificación del régimen de la propiedad social, colectiva. Pero, esta modificación a su vez de la agricultura, fue el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, principalmente, de los instrumentos de producción. La propiedad social, colectiva,

del ayllu, gentilicio, dejó su paso a la comunidad social, parcelaria y familiar del nuevo ayllu Inca.

De una parte, las herramientas primitivas de madera, como palos de cavar, "cuchillones" y palas, determinaban un trabajo en común, una posesión en común y un consumo en común. Sólo en común podía el hombre enfrentarse a la naturaleza; sólo mediante el trabajo en común podía garantizar su existencia. Esta etapa corresponde a la de propiedad colectiva del suelo.

De otra parte, el desarrollo de esas primitivas herramientas de madera, y la aparición primero de la taklla y, después de la lampa, determinaron un cambio sustancial en las relaciones de producción. Es decir, que hace ya no obligado un trabajo en común para garantizar la existencia del ayllu. Por tanto, la tierra se divide, se entrega al usufructo individual de familias, aparece la parcela. El trabajo es familiar, la posesión familiar, el consumo familiar. Ahora, el hombre puede luchar, hasta cierto punto, "familiarmente" con la naturaleza.

Sin embargo, la nueva estructura del ayllu, no destruye de hecho las relaciones anteriores de producción. Ciertos aspectos de las primitivas relaciones, tanto en lo económico, moral e intelectual, se conservan, se convierten en patrimonio cultural de la nueva estructura social. Por tanto, el ayni, que era una forma libre de prestación social de trabajo, constituye un remanente de aquellas anteriores relaciones de producción.

Nada hay de extraordinario en este hecho. Todas las sociedades conservan por mucho, muchísimo tiempo, en todos los aspectos, supervivencias del pasado. Su extinción es un proceso histórico, en el cual, las formas económicas, morales e intelectuales, llegan a su máximo desarrollo, para negarse, superándose.

No existen tipos puros de relaciones de producción. Cada modo de producción conserva elementos del régimen anterior de producción. Lo que hace es adaptarlos en lo posible y modificarlos según las nuevas condiciones que se han creado.

El ayllu gentilicio, era una sencilla forma de comunidad en donde se cultivaba la tierra colectivamente, distribuyendo los productos entre sus miembros a la par que se dedicaban a hilar, tejer, etc., como industria doméstica accesoria. Pero, el ayllu familiar, es cualitativamente diferente, se basa en el usufructo parcelario de la tierra, en un régimen de propiedad mueble. La propiedad colectiva, común del suelo, se ha destruido, se ha negado, pero, aún no se ha convertido en propiedad privada del suelo. Sin embargo, la tierra ya se ha convertido, al advenir los Incas, en propiedad estatal.

En Grecia sucede otro tanto. "La desintegración del orden gentilicio trajo consigo la separación de las gens en familias, las mismas que se agruparon en comunidades campesinas denominándose demos. Los demos, al principio, se levantaron sobre un régimen comunal de propiedad de la tierra. Pero, poco a poco, las familias fueron separándose parcelas de tierra y convirtiéndose en

terratenientes independientes, lo que debió realizarse simultáneamente con la consolidación de los vínculos familiares. Esta división de la propiedad dio, naturalmente, más poder a unos que a otros"[117].

En cierta manera, la disolución del ayllu primitivo, es muy similar a la disolución de la gens griega. Esa similitud arranca del carácter común, de propiedad social, colectiva de la tierra. La modificación se establece en cuanto que el parcelamiento en Grecia conduce a la aparición de los terratenientes independientes, como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas (aparición del arado de hierro) y del intercambio (desarrollo del comercio de trueque y luego, del intercambio ampliado). Hechos que no se producen en el ayllu inca.

El usufructo parcelario se estaciona, porque los instrumentos de producción no se perfeccionan rápidamente; sólo se mantiene el comercio de trueque y no puede rematarse, consiguientemente, en el intercambio ampliado sobre la base de relaciones monetarias; el Estado Inca, impide el acumulamiento del producto excedente, en manos de los campesinos comunitarios, mediante la exagerada renta del suelo en trabajo y en productos.

Si en cada momento histórico, la vida de la sociedad depende de las fuerzas productivas de que dispone, ninguna formación económico-social escapa naturalmente a esta ley. La existencia de la sociedad inca sin la taklla, la lampa, el telar a mano, etc., etc., es "tan inconcebible como la existencia del capitalismo moderno sin las máquinas y sin los obreros que constituyen la fuerza productiva fundamental de la sociedad. El desarrollo de las fuerzas productivas, ante todo el desarrollo de los instrumentos de producción, es la base del cambio y desarrollo de los modos de producción. El cambio de los medios de producción conduce, a su vez, al cambio de todo el régimen social"[118].

Tal lo hemos constatado ya, en grandes rasgos, al tratar la modificación del ayllu pre-inca.

Las relaciones de producción en la sociedad incásica

Las relaciones de producción constituyen el otro aspecto de las fuerzas productivas del proceso material de la producción. Las relaciones de producción son materiales, objetivas, existen fuera de la conciencia e independientemente de la conciencia y de la voluntad de los hombres.

Son la forma social del proceso material de la producción. Es el modo particular como se unen entre sí (los medios de producción y los productores), lo que determina el carácter del modo de producción y de todo el régimen social.

La manera como se unen los campesinos indígenas con los medios de producción (considerando en tal, la tierra misma) determinaba el carácter de la sociedad incásica. Porque, para que las fuerzas productivas puedan actuar,

debe tomar cuerpo la unidad entre los medios de producción y de todo el régimen social.

La formación económico-social de los Incas, es un tipo de unión entre los medios de producción y los productores directos de bienes materiales, es decir, los campesinos peruanos.

El esclavismo-patriarçal se presenta como un tipo de unión en el cual, el Estado era propietario del trabajador (podía disponer de él, de su familia, de sus bienes muebles, etc.) y de los instrumentos de producción (la tierra, los canales de irrigación, los caminos, los implementos, etc.). Este tipo de unión, o de esclavitud se revestía bajo el mando del usufructo familiar, que en el fondo escondía su verdadera esencia.

Para que las fuerzas productivas puedan desarrollarse eficazmente, deben corresponder a ellas determinadas relaciones de producción. Esta armonía tiene lugar en los períodos de desarrollo ascensional del modo antagónico de producción. Es una determinada fase del desarrollo de las fuerzas productivas, éstas entran en contradicción, en conflicto con las relaciones de producción en cuyo seno se han desarrollado: surge la discordia entre las unas y las otras. La guerra civil entre Huáscar y Atahuallpa, que concluyó con la victoria de este último, refleja en su contenido real. esa contradicción, ese conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En un momento determinado esta discordia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción alcanza tal profundidad y un carácter tan agudo, que las relaciones de producción, ya caducas, se convierten en trabas, en cadenas que impiden el desarrollo de las fuerzas productivas.

Las relaciones de propiedad, como son materiales, se objetivizan en el régimen de propiedad imperante. La propiedad estatal de la tierra, condiciona, pues, la naturaleza de las relaciones de producción en la sociedad incásica. Además, las clases sociales resultan condicionadas por esas relaciones de propiedad. La relación entre campesino y cacique, entre campesino y orejón, entre campesino e Inca, eran relaciones que respondían a la pregunta, de ¿en manos de quién está la propiedad de la tierra y de los instrumentos de producción?.

Para completar nuestra idea respecto a la unión entre los medios de producción y los productores, debemos tratar el proceso material de la producción.

5. EL PROCESO DE LA PRODUCCION Y REPRODUCCION SOCIAL INCA

De la producción y la reproducción en la sociedad incásica

El proceso esclavista-patriarcal de producción "representa una forma his-

tóricamente determinada del proceso social de producción. Este es tanto proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que se desarrolla a través de relaciones específicas, histórico-económicas, de producción, el conjunto de estas relaciones de producción y, por tanto, el proceso que produce y reproduce los exponentes de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones mutuas, es decir, su determinada forma económica de sociedad. En efecto, la totalidad de estas relaciones mutuas en que se hallan los exponentes de esta producción y la naturaleza en que producen es precisamente la sociedad, considerada en cuanto a su estructura económica"[119]. El proceso esclavista-patriarcal de producción, "se desarrolla bajo determinadas relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de la reproducción de su vida. Lo mismo aquellas condiciones que estas relaciones son, de una parte, premisas y de otra parte resultados y creaciones del proceso de producción; son producidas y reproducidas"[120], por el esclavismo-patriarcal.

Sabemos que, la ley de la evolución de la historia humana, es "el hecho sencillo, pero oculto bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios materiales inmediatos de vida y, por consiguiente, la correspondiente fase de la evolución económica de un pueblo o de una época, son la base sobre la cual se han desarrollado las instituciones estatales, las concepciones jurídicas, el arte e incluso las ideas religiosas de los hombres, y con arreglo a las cuales deben, por tanto, explicarse"[121].

Pero, como el hombre necesita comer, beber todos los días; como las ropas se gastan y las casas han de ser reparadas o reconstruidas, es menester que la producción no se detenga, sin lo cual no tardaría en verse comprometida la existencia misma de la sociedad.

En consecuencia, no es posible imaginarnos una sociedad Inca que no produzca sus propios medios de subsistencia, y que su producción, lo que es más importante todavía, se detenga. La paralización en el ritmo de la producción social pondría en peligro la existencia misma de la sociedad incaica. Si los campesinos indígenas no preparan sus terrenos, y no siembran, fatalmente cuando quisieran cosechar no encontrarían un solo grano; tendrían que recurrir a sus reservas, y después de agotarlas, morirse sencillamente de hambre. Esto, tan simple, lo sabe todo el mundo, aunque no sepa nada, y mejor todavía lo sabía nuestro comunitario campesino del ayllu incásico. De allí nace, su necesidad de conocer el período de lluvias, riegos, calidad de tierras, ampliación de zonas explotadas, rotación de las mismas, uso del abono, etc, etc.

La sabiduría descubierta en las predicciones de la explotación y producción incaica, corresponde, como vemos, al más elemental principio para la subsistencia de la vida humana, y sin el cual, ésta no existiría. Nos llama la

atención por las modalidades que en su lucha ha tomado el hombre en su práctica histórico-social. Este hecho natural de la producción y de la reproducción, que es la condición de vida de un pueblo, resulta del proceso mismo de la producción social, y no el producto de una superior política de los Incas. En este caso, se presentan las ideas determinando las cosas, y no las cosas, determinando las ideas. La política agraria de los Incas, estaba condicionada por el carácter material de la sociedad, y por tanto, no determinaba la forma de producir de su pueblo. Es cierto que las ideas políticas de los Incas podían influir sobre los resultados esperados, pero no podían hacer variar la orientación general de la economía incaica, que era determinada por las fuerzas de producción. Las ideas, y la acción misma de los Incas, podían tener éxito únicamente por las condiciones sociales imperantes en la sociedad comunal indígena. Ellos ejercían frecuentemente una gran influencia en el destino de la sociedad esclavista-patriarcal, pero esta influencia estaba determinada por la estructura interna de aquella y por su relación con otras sociedades[122]. Esto, naturalmente, desde el punto de vista que responde al papel del individuo en la historia. Cuando tratemos las relaciones entre las clases sociales, determinaremos las alternativas que en dichas contingencias existen, merced a la mecánica de la lucha de clases.

Cada acto, pues, de la producción, se presenta como anillo de una cadena sin fin, como episodio de una producción ininterrumpida. Para que pueda lograrse esta continuidad en la producción, como actos naturales de producción y reproducción de los medios de subsistencia, es necesario que previamente se hallen reunidos ciertos elementos que constituyen el fruto de la producción anterior; a saber, instrumentos, materias primas y brazos humanos. En otras palabras: que cada acto de producción se convierta, a causa de su repetición, en un acto de *reproducción*.

En la crítica general, pues, los actos de reproducción son resultados de los propios actos de producción. Y, el fruto de la producción anterior es indispensable para la producción posterior. Por lo mismo, el surgimiento de un nuevo tipo de producción social, resulta ser el producto y consecuencia del tipo anterior de producción. El esclavismo deviene feudalismo, pero el feudalismo resulta un sistema de producción y reproducción más avanzado. Sin embargo, no sería posible explicarnos la aparición del feudalismo sin tener en cuenta los resultados de la producción y reproducción esclavista.

La producción no se renueva en la misma escala. Si esto fuera cierto no habría habido progreso y pasaje de un sistema de producción a otro[123]. La continuidad en la economía productiva de los Incas llevaba a la sociedad incaica por los senderos del progreso, en consecuencia con su propio desarrollo. Y la base de la forma esclavista-patriarcal de los Incas se presenta, de hecho, como una forma de reproducción social, pues, al final de cuentas, cada formación histórico-natural no es sino una forma de producción y reproducción de la vida social.

Lo que se ha venido en presentar como "planificación sabia y socialista", resulta ser los propios actos de la reproducción social, actos naturales, inherentes al desarrollo material de la sociedad incaica, y ajenos a la voluntad de los propios Incas y productores campesinos indígenas. Porque, las relaciones de producción, son relaciones materiales, objetivas, que existen fuera de la conciencia e independientemente de la conciencia y de la voluntad de los hombres; constituyen la forma social del proceso material de la producción.

Pero no se crea ni mucho menos, que en toda la historia de la humanidad las formas sociales de producción se han sucedido como formas sociales de producción y reproducción continuada. La reproducción forma la base de toda sociedad clasista. No es pues, congruente pensar, que en la etapa del comunismo primitivo, nos encontráramos con una forma de producción y reproducción social ininterrumpida. En este bajo escalón de la sociedad humana, la producción es constantemente interrumpida y la reproducción depende en mayor o menor medida del azar, puesto que los medios de que dispone el hombre para dominar la naturaleza y arrancar productos a ella son aún sumamente rudimentarios[124].

La reproducción ininterrumpida, es pues, históricamente incompatible con el sistema del comunismo primitivo. Así, durante el comunismo primitivo, el ritmo regular de la producción se encuentra con frecuencia interrumpido por períodos de hambre general. El comunismo primitivo se presenta, consiguientemente, como una forma dada de relaciones de producción, que se halla determinado por el carácter primitivo de sus herramientas rudimentarias, lo que determinaba, su imposibilidad de mantener una reproducción ininterrumpida.

Por lo que, en este sentido, la reproducción es algo más que una simple repetición de la producción; presupone cierto avance en la dominación de la naturaleza por la sociedad, o, económicamente hablando, cierto grado de productividad del trabajo.

En este caso concreto, ¿podemos afirmar que el pueblo incaico, hubiera podido vivir en bienestar material, manteniendo relaciones de producción comunistas primitivas? No. Evidentemente que no. Pero, algo más: históricamente no es posible que el comunismo primitivo, como sistema de producción y reproducción limitado, puede terminar, como resultado de la evolución, en un novísimo sistema de "comunismo o socialismo incásico", como "un desarrollo y armónico sistema de comunismo". Ello negaría de hecho, el proceso histórico del propio natural desarrollo del sistema de producción y reproducción.

Particularidades de la producción y reproducción

¿Por quién estaba regulada la producción en tiempo de los Incas? ¿Contaba la voluntad colectiva de los miembros del ayllu? o ¿contaba la voluntad del

Inca que encarnaba la voluntad social de la clase dominante y explotadora de los orejones?

Los Incas conocían la cantidad y naturaleza de las necesidades que había que satisfacer. Conocían la cantidad de los medios de producción y el número de los trabajadores disponibles. Repartían la fuerza de producción de modo adecuado para hacer frente a las necesidades del consumo. Ahí, tenemos a los "mitimaes", campesinos transplantados, que servían a fines meramente económico-políticos. De una parte, circulación de la fuerza de trabajo, de otra, descomposición del ayllu mediante el traslado, para destruir los vínculos de consanguineidad y crear vínculos territoriales, que tal resultaba, del proceso mismo de crecimiento en densidad del Imperio, como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas.

El campesino indio, bajo las órdenes de los curacas y orejones, trabajaban para satisfacer las necesidades de la sociedad. El artesanado domiciliario producía valores de uso destinados a cubrir a la vez, sus necesidades individuales y las necesidades de los demás productores, y de las clases dominantes.

En la sociedad incásica, como en cualquier otra sociedad distinta a la sociedad capitalista, la producción se determinaba por las necesidades del consumo. Las necesidades del consumo, determinaban, pues, la producción de la sociedad incaica. Y, esta determinación es inherente a todos los sistemas precapitalistas. No puede tener nada de fantástico, ni de extraño, ni tampoco ser el resultado de delicadas argucias de política económica alguna. Sencillamente se trata de una producción determinada por necesidades concretas.

La producción esclavista-patriarcal es esencialmente una producción de valores de uso, y sólo en segundo término una producción de valores para el cambio.

En el ayllu, reproducción ampliada significa una cantidad mayor de productos. Pero, la reproducción ampliada no se convierte para el productor indígena en una obligación imperiosa que le fuerce a invertir una parte de sus productos en la extensión de su producción. Porque él, no produce valores de cambio, sino, valores de uso. Además, los excedentes de valores de uso, son limitados, por el mismo régimen de producción correspondiente al grado de desarrollo alcanzado por los instrumentos de producción.

La producción se hace para llenar dos demandas; subvenir a sus propias necesidades en la producción y reproducción de su vida social, y cubrir las demandas de la renta del suelo, que impone la clase dirigente de los Incas. Ambas demandas las llena el campesino explotado, con la renta del suelo en trabajo y en especies y con los bienes materiales que produce en su parcela de tierra, para satisfacer sus necesidades vitales. Por tanto, el sobretrabajo se presenta, como renta del suelo en fuerza de trabajo y en productos. Y, al final de cuentas, sobretrabajo en forma de valores de uso y no de cambio. Aquí, radica el meollo de la cuestión en lo pertinente a las relaciones de producción.

La producción de valores de uso, y no de valores de cambio, resulta determinado por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y consiguientes relaciones de producción. Es decir, el grado de desarrollo que determina la clase de relaciones posesorias, el régimen de propiedad. Es evidente que, cuando la propiedad privada se manifiesta, la producción de valores de cambio se hace un hecho real, concreto, inevitable.

Dentro del régimen de propiedad territorial de la tierra para las clases dominantes, y usufructo parcelario familiar para las clases dominadas, la producción de valores de uso, era una consecuencia histórica difícil de superar. Por tanto, las relaciones de producción corresponden a la producción de valores de uso. El fetichismo del producto, como valor de uso.

Este fetichismo natural, considera las relaciones entre las cosas como las relaciones entre los hombres. Expresa la dominación de la naturaleza externa sobre el hombre. Porque, cuando el hombre social tropieza con una fuerza elemental que no puede subordinar a su voluntad y a la que su espíritu no puede adaptarse, se crea inevitablemente un fetiche[125]. El fetichismo natural es aquella apreciación de la naturaleza según la cual las relaciones entre las cosas se presentan como la expresión común de las relaciones entre los hombres.

La comprensión de este fetichismo, nos permite explicar en todo su sentido el comportamiento de los pueblos primitivos, cuando fueron sometidos al vasallaje español. La generosidad indígena, frente a la sed de oro del español, no viene a ser sino, la estimativa de la realidad, que resulta para unos, de las relaciones que corresponden a la producción de valores de uso; para otros, de esas mismas relaciones pero que corresponden a un sistema de producción de valores de cambio. Dos sistemas de producción y por tanto, se enfrentan dos clases de fetichismos. El fetichismo natural y el fetichismo de la mercancía.

En el fetichismo de la mercancía se expresa la dominación de las relaciones humanas sobre los hombres; en el fetichismo natural se expresa la dominación de la naturaleza externa sobre los hombres. Para el indígena, truecar el brazalete de oro, por el espejito mágico, o las cuentas de colores, no era sino, en su mente, el cambio sencillo de un valor de uso por otro; para el español, ese cambio, no era sino, en su mente, el cambio complejo de un valor de cambio menor, por otro mayor, que en su fondo escondía la riqueza y las posibilidades del goce humano. Sabía que con ese cambio, adquiría un mayor valor ingente, y la elasticidad que la riqueza y su poder en las manos del hombre tiene.

La reproducción en la sociedad incásica

En la formación económico-social de los Incas, así como en cualquiera que sea la sociedad, la producción requería: 1o. medios de producción; 2o. mate-

rias primas y auxiliares, fruto, como los medios de producción, de un trabajo anterior; 3o. trabajadores para transformar estas materias primas en productos acabados, propios para el consumo[126].

El sostenimiento de los trabajadores indígenas, exigía cierta cantidad de medios de consumo, a los que debía añadirse: 1o. los medios de consumo suplementarios para el sostenimiento de los trabajadores (inválidos, niños, viejos, funcionarios y, como era una sociedad basada en la explotación, los mismos explotadores); 2o. medios suplementarios de producción y de consumo como fondo de seguro contra accidentes imprevistos (malas cosechas, inundaciones, incendios, etc.) y como condición para una extensión de la producción, bien para satisfacer mayores necesidades culturales, bien para hacer frente al aumento de población[127].

De que sepamos, no existe en la historia de la humanidad, caso alguno de formación económico-social, que se atuviera de producir medios de consumo suplementario para el sostenimiento de los no trabajadores. Este hecho se trata de presentar en lo que respecta a los Incas, como una "política de asistencia social que les era exclusiva". Tampoco lo es extraño a formación alguna, la previsión y por tanto, la producción de medios de consumo suplementarios para los accidentes fortuitos: medios de consumo que habían de ser forzosamente almacenados y dispuestos según las demandas posibles de las exigencias económicas. La disposición de graneros en tiempo de los Incas corresponde, pues, de hecho, al resultado de la más simple reproducción.

Por tanto, tales son las exigencias de todo trabajo humano, cualquiera que sea la forma social en que se verifique, aunque en el régimen capitalista, bueno es que dejemos anotado, estas condiciones poseen un aspecto particular.

Los medios de producción, las materias primas y auxiliares hállanse en la sociedad Inca en las manos de los no trabajadores, esto es, en manos de la clase explotadora de los orejones, y constituyen el capital constante, frente al trabajo directo que rinde la masa de trabajadores campesinos, que no poseen los medios de producción. De este modo, la cantidad de víveres necesaria para el sostenimiento de los trabajadores indígenas se presenta en el régimen esclavista-patriarcal y en general, para cualquier otro, bajo la forma específica de capital variable.

Esto significa que los medios de subsistencia eran detentados por los orejones, que dichos medios son propiedad esclavista-patriarcal de estos poseedores de los medios de producción y, que los campesinos indígenas no los "adquieren" sino, a cambio de un producto que sólo pueden producir enajenando su fuerza de trabajo como renta en trabajo y en especies, es decir, en sobretrabajo.

La totalidad del trabajo suplementario, necesario en toda sociedad, se traduce en el régimen esclavista-patriarcal en la forma de sobretrabajo, lo cual

quiere decir que este trabajo es suplementario y se incorpora en los productos, en los valores de uso, que ha de ser realizado en forma de tributos y rentas; y, que nace como propiedad de una clase de explotadores, poseedores de los medios de producción.

La suma del capital variable más el sobretrabajo constituye una categoría, válida generalmente para toda sociedad: la cantidad total de trabajo rendido por la sociedad en el curso de un período dado[128].

Incluso podemos decir, que las relaciones reales expresadas en la fórmula capitalista del producto total de la sociedad (capital constante más capital variable más plusvalía) tiene un valor absoluto y permanente y se repite en todas las formas sociales[129]. En el Imperio de los Incas, en que la producción se hallaba regida por un plan de conjunto, estas relaciones eran establecidas por el poder estatal de los orejones, por su capricho, tomado en el sentido que nosotros damos al dominio de una clase social sobre otra.

El total del capital constante más el variable, frente al sobretrabajo, se presenta como una relación real y objetiva de la sociedad esclavista-patriarcal. Esta relación hace aparecer a cada productor como un factor de la producción social total, fijando para cada productor, proporcionalmente a su posibilidad concreta (número de familiares), una parte del sobretrabajo que dede ser extraída a la sociedad, para llenar las necesidades de los explotadores[130].

Estos tres elementos (capital constante, variable y sobretrabajo), representan respectivamente el monto de los medios de producción, de los medios de subsistencia de los trabajadores campesinos indígenas y, de los medios de subsistencia de los explotadores orejones, con el Inca y su familia, a la cabeza.

6. EL SOBRETRABAJO COMO RENTA DEL SUELO EN TRABAJO Y EN ESPECIES, LA PROPIEDAD TERRITORIAL Y LAS LEYES DEL DESARROLLO INCASICO

La renta del suelo en trabajo y la sociedad incásica.

"El capital no ha inventado la plusvalía. Dondequiera que una parte de la sociedad posea el monopolio de los medios de producción, el obrero, sea libre o esclavo, no tiene más remedio que añadir al tiempo de trabajo necesario para sostenerse una cantidad de trabajo sobrante, destinada a producir los medios de vida para el propietario de los medios de producción"[131].

La manera como se produce este sobretrabajo, varía en cada tipo de sociedad. Unas veces es el productor directo, otras veces el productor social. La forma como se traduce este sobretrabajo, también está condicionado por la clase celular de la riqueza social. Unas veces es en fuerza de trabajo, otra en especies, otra en mercancías. El cómo lo sea, no nos dice, sino, cómo se produce la riqueza social. Pero, no deja de decirnos, que no se produzca ese sobretrabajo como riqueza social.

La sociedad Inca, como ya lo hemos indicado producía ese sobretrabajo. Pero, como era una sociedad agrícola productora de valores de uso, ese trabajo excedente se presentaba, como renta del suelo en trabajo y en especies.

La renta del suelo en trabajo es la forma más simple de la renta del suelo. En esta forma de la renta, que se presenta claramente en la sociedad incásica, el productor directo, el campesino indígena, trabaja un tiempo determinado, con instrumentos (taklla, lampa, semillas, abonos, etc.), que de hecho o jurídicamente son de su pertenencia, la tierra que de hecho se halla en su poder, y otro tiempo determinado, en las tierras del Sol y del Inca, es decir, para el terrateniente estatal, sin retribución alguna. El determinar hasta qué punto el trabajador indígena podía obtener, en estas condiciones un remanente sobre sus medios indispensables de subsistencia, dependía, en igualdad de circunstancias, de la proporción en que su tiempo de trabajo se dividía en tiempo de trabajo para sí mismo y en prestación personal para el terrateniente nominal[132]. Está probado, hasta la saciedad, que en el Imperio de los Incas, las tierras se dividían, en forma general, en tres partes: tierras del Sol, del Inca y del pueblo. La correspondencia era de una tercera parte para cada una de estas categorías. La proporción pues, en que el tiempo de trabajo se dividía en tiempo de trabajo para el campesino indígena y en prestación personal, para el terrateniente nominal, era de 33.33% como trabajo necesario y 66.66% como trabajo supletorio, o sea, como forma de la renta del suelo en trabajo.

Podemos establecer algunas premisas, para esta forma de la renta del suelo:

1o. El producto del campesino indígena tiene necesariamente que bastar para reponer, además de su subsistencia, sus condiciones de trabajo, puesto que se trata de una condición natural de todo trabajo continuo y reproductivo en general, de toda producción continuada, que es siempre, al mismo tiempo, reproducción y también, por tanto, *reproducción de sus propias condiciones de eficacia.* Luego, los incas se veían obligados a asegurar los medios necesarios para conseguir este efecto. Tal en el fondo, la redistribución de tierras para asegurarse un mayor usufructo en las familias numerosas, las recién formadas, o el reemplazo de las agotadas por la excesiva explotación.

2o. Bajo esta forma en que el campesino indígena es usufructuario de la tierra y "poseedor" de las condiciones de trabajo necesarios para la producción de sus propios medios de subsistencia, la relación de propiedad estatal tiene que manifestarse a la par como relación directa de dominio y de esclavitud y el campesino productor directo, por consiguiente, como un hombre privado de libertad[133].

3o. Esta dependencia adquiere un contenido específico, por el hecho, de que el campesino indígena que trabaja comunalmente las tierras del Sol y del Inca, usufructa parcelariamente "su" tierra, sin dejar de enfrentarse al terrateniente nominal, representado por el propio Estado Inca.

En estas condiciones, sólo la coacción extraeconómica –como sucede en los Incas, que pueden realizar, incluso, expulsiones en masa y otras penas– cualquiera que sea la forma que revista, puede arrancar a estos productores el trabajo sobrante para el terrateniente nominal[134]. Por lo que, la producción del trabajo sobrante, como renta del suelo en trabajo, no ha sido una idílica forma, en la cual, el campesino indígena, productor directo, supo acatar silenciosamente su destino. La lucha se remonta al pasado del ayllu, a la lucha entre el hurin saya y el hanan saya. Cuando los jefes del ayllu de temporales pasaron a ser permanentes. Posteriormente se transformó en una institución estable de la explotación incaica.

Fueron, pues, necesarias, relaciones personales de dependencia, carencia de la libertad personal, en el grado que sea, y encadenamiento a la tierra como accesorio de ella, esclavitud en el sentido extricto de la palabra. Aunque no sean terratenientes privados, sino el propio Estado, que les explota directamente como terrateniente , además de enfrentarse a ellos como soberano, coincidirán la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existirá impuesto alguno distinto de esta forma de la renta del suelo. En estas condiciones, la relación de dependencia no necesita asumir política ni económicamente una forma más dura que la que supone el que todos sean por igual súbditos de este estado. El estado es aquí el supremo terrateniente y la soberanía la propiedad de la tierra concentrada en su fase nacional. A cambio de ello, no existe propiedad privada sobre el suelo, aunque sí posesión y disfrute tanto privados como colectivos de él[135].

La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido determina la relación de señorío y servidumbre tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social– es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de estado. Lo cual no impide que la misma base económica –la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales– pueda mostrar en su modo de manifestarse infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores étnicos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etc., variaciones y gradaciones que sólo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas[136].

Pero, la renta del suelo en trabajo, revestía también otras formas. El trabajo en las tierras del Sol y del Inca, era una forma de esta renta; el servicio en las minas, construcción de calzadas, puentes, caminos y acequias, etc., que se traducían a través de la mita, eran formas variadas de la renta del suelo en trabajo.

La renta del suelo en especies y la sociedad incásica

La transformación de la renta en trabajo, en renta en productos, no altera en lo más mínimo, económicamente hablando, la esencia de la renta del suelo. En la forma que estamos examinando, la esencia de la renta consiste en ser la única forma predominante y formal del trabajo sobrante, lo cual puede expresarse también diciendo que es el único trabajo sobrante o el único producto sobrante que el productor directo que se halla en *posesión* de las condiciones de trabajo necesarias para su propia reproducción viene obligado a entregar al *propietario* de la condición de trabajo que en este estado de cosas lo abarca todo: la tierra; y que, por otra parte, es la tierra y sólo ella lo único que se enfrenta con él como condición de trabajo constituida en propiedad ajena, sustantivada frente a él y erigida en terrateniente. Aunque la renta en productos se convierta en forma predominante y la más desarrollada de la renta del suelo, se verá siempre acompañada en mayor o menor medida de vestigios de la forma anterior, es decir, de la renta pagadera directamente en trabajo, en forma de prestación personal, lo mismo si el terrateniente es un particular que sí es el mismo estado. La renta en productos presupone un nivel superior de cultura por parte del productor directo y, por tanto, una fase superior de desarrollo de su trabajo y de la sociedad en general; se distingue de la forma precedente por el hecho de que en ella el trabajo sobrante ya no tiene que rendirse bajo su forma natural ni tampoco, por tanto, bajo la inspección y la coacción directas del terrateniente o de sus representantes; es más bien el productor directo, espoleado por la fuerza de las circunstancias y no por la coacción directa, por los preceptos legales y no por el látigo, el que se encarga de rendirlo bajo su propia responsabilidad. La producción sobrante, concebida en el sentido de la producción que rebasa las necesidades más elementales le pertenece a él, de la tierra explotada por él mismo y no, como antes, en la tierra señorial además de la suya propia, se convierten ya, aquí, en regla que se comprende por sí misma. Bajo este régimen, el productor directo, si bien una parte de él, que en los comienzos es todo o casi todo el tiempo sobrante, sigue perteneciendo gratuitamente al terrateniente; la diferencia está en que ahora éste no lo recibe directamente bajo su propia forma natural, sino bajo la forma natural del producto en que se realiza[137].

Es evidente, que esta forma de la renta del suelo en productos, no se da de manera ampliada en la sociedad incásica. Pese a ello, podemos colegir

que el desarrollo de las fuerzas productivas determinaba el cambio de la renta del suelo en trabajo a la de en especies. Sin embargo, la renta en productos estaba en desenvolvimiento, tal como se puede colegir de la contribución en productos naturales o confeccionados.

En lo que respecta a las manifestaciones prácticas de estas formas del sobretrabajo, como renta del suelo en trabajo y en especies, podemos decir: Que la tribu de los Incas se apoderó del Cuzco y se quedaron como señores, enfeudando a los curacas y exigiéndoles tributo, como condición básica. Las markas duplicaron su rendimiento para sostener el incanato, y los Incas organizaron el Imperio a fin de que el trabajo obligatorio en común alcanzara ese resultado. De ahí que las grandes obras de irrigación alcanzaron un gran progreso, extendiendo la zona de cultivos a las más diversas regiones del país y seguramente obteniendo nuevos productos de alimentación o accesorios, tales como lo exigió la existencia de una casta imperial, de una nueva casta de sacerdotes y de nobles. Mientras el trabajo en común tuvo en las etapas primitivas un sentido democrático y mágico profundo, en la etapa incaica, por la creación del tributo como base del gobierno, el trabajo en común adquirió gradualmente el carácter de obligatorio[138]. En tanto que, como queda dicho, la propiedad colectiva, común, del suelo, pasó a ser, propiedad comunal—parcelaria y familiar.

Análisis de la propiedad territorial bajo su forma histórica incásica.

De lo dicho anteriormente, deducimos, como característica de las relaciones de propiedad. Nos ocupamos de la propiedad territorial en la medida en que la parte del *producto excedente* producido por el productor directo campesino, va a parar a manos de las clases dominantes del Imperio. Partimos, por tanto, de la aseveración histórica de que la agricultura se halla dominada por el régimen esclavista-patriarcal de producción, es decir, de que la agricultura es explotada por los curacas y los orejones, que se distinguen de los demás explotadores de la antigüedad esclavista clásica, por el modo como realizan la explotación territorial, por la manera como hacen recaer sobre sí, con los métodos que ponen en acción, el trabajo excedente.

Para nosotros el campesino indio, productor directo, usufructuario de la tierra, produce maíz, papas, cañahua, quinua, etc. La premisa de que la agricultura ha caído bajo el imperio del régimen esclavista-patriarcal de producción, implica que domina todas las esferas de la producción de la sociedad incásica y que se dan, también, en toda su plenitud, las condiciones que la caracterizan, tales como la explotación del trabajo, la imposibilidad de que el campesino se traslade de un sitio a otro, cierto grado de productividad del trabajo que compense el uso de instrumentos imperfectos de producción, etc.

La forma de propiedad territorial que tenemos en cuenta, constituye una forma específica de esta clase de propiedad, la forma en que, mediante la acción del productor directo y del régimen esclavista-patriarcal de producción,

se convierte en propiedad territorial de los orejones, y la agricultura explotada por pequeños productores campesinos como rama de la alimentación; y de que, el usufructo de la tierra se considera como una clase de las condiciones de producción para el productor directo, y en su "posesión" como la condición más favorable para sus dominantes.

Así es, como el régimen esclavista-patriarcal de producción, presupone con carácter general la supeditación de los campesinos con respecto de la tierra y su sometimiento al Estado, que explota la agricultura para obtener de ella el sobretrabajo, o producto excedente.

No cabe investigar, por el momento, la forma antigua de la propiedad territorial, aunque sus premisas ya las hemos establecido. Nos hemos limitado, pues, exclusivamente a la explotación incásica de la agricultura, en sentido estricto, es decir, en la producción de trabajo excedente básico, del que vivió el Estado Inca. Y, como tal podemos expresar, de paso, que el trabajo excedente se materializó, principalmente, en el maíz, medio fundamental de vida, de los pueblos incaicos.

La propiedad territorial en el Estado Inca presupone un tipo de monopolio. Los Incas y su corte, mantenían el dominio sobre el territorio del Imperio. Partiendo de esto, hemos demostrado su valor económico, es decir, la importancia de este monopolio como base de la producción esclavista-patriarcal.

Por sí solo, el poder "Jurídico" que permite a los orejones usar y abusar del territorio peruano, no resuelve nada. El empleo de este poder dependía totalmente de las condiciones económicas independientes de su voluntad. El mismo concepto jurídico no significa otra cosa, que la facultad del Estado terrateniente, de proceder con la tierra como cualquier otro propietario puede proceder con ella. Y, este concepto —el concepto jurídico de la propiedad estatal sobre el suelo— sólo aparece en el momento en que se desintegra el orden primitivo de las tribus, al desarrollarse las fuerzas productivas.

En otras palabras, el sistema esclavista-patriarcal de los Incas es un orden tan legítimo como lo fue el esclavismo clásico, el feudalismo o cualquier otro régimen económico-social.

Asimismo, podemos decir que el monopolio de la propiedad territorial que ejercen las clases dominantes, orejones, mediante los poderes del Estado que ellos mismos representan a través de su Inca, constituye la premisa histórica y se mantiene como base constante del régimen de producción esclavista-patriarcal, que no ha surgido arbitrariamente, y se mantiene como fundamento del régimen de producción esclavista con los rasgos que le tipifican.

La forma en que la producción esclavista-patriarcal se encuentra con la propiedad territorial estatal es una forma histórica. Esta forma adecuada de propiedad territorial surgió determinada por contingencias históricas.

Los Incas al someter la agricultura al imperio de la explotación de clase (usufructo del productor directo de la pequeña parcela combinada con el

régimen comunal), convirtieron la tierra en propiedad estatal. Este es el resultado progresista del desarrollo de la sociedad esclavista Inca, que consistió en convertir la agricultura y la tierra, en un sistema de producción y en un régimen de propiedad territorial estatal.

La explotación territorial estatal amplió las zonas productivas agrícolas de las mismas tierras de los campesinos indígenas explotados, para aumentar el índice del sobretrabajo, y éstos, producen también, en proporciones cada vez mayores, los medios para su propio exceso relativo de población. Es esta ley de población peculiar del sistema esclavista-patriarcal, pues en realidad, todo régimen histórico de producción, tiene sus leyes de población propias, leyes que rigen de un modo históricamente condicionado. Esto explica, el por qué del desarrollo de la población incásica, que llegara según unos a más de diez millones de habitantes.

El motor de la producción esclavista-patriarcal era el sobretrabajo. Pero no el sobretrabajo como renta del suelo sin más ni más, sino el sobretrabajo en constante aumento. Porque los Incas consumían todo el fruto de su explotación, consagrando una parte a la extensión de la producción. Sin embargo, en el aspecto parcelario familiar, la condición y consecuencia de la producción no era la extensión de la producción porque la producción era, por la producción misma. No se realizaba acumulación de valores de uso, para el productor directo; sólo las clases orejonas tenían derecho a ello.

Le ley general y particular del proceso de desarrollo de la sociedad incásica.

Hemos dicho que nuestro objetivo es demostrar la ley particular del desarrollo (esto es la ley económica del movimiento) de la sociedad esclavista—patriarcal de los Incas.

La ley del desarrollo de un modo de producción es fundamental. Dicha ley determina tanto el régimen entero de la sociedad, como las leyes de su existencia y desarrollo, del movimiento hacia adelante, hacia una fase superior.

Como la ley general se presenta como la conexión recíproca entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que determina el carácter de las leyes de cada sociedad, la esencia de esta conexión recíproca consiste en que las fuerzas productivas (instrumentos de producción, mediante los cuales se obtienen los bienes materiales, y los hombres que manejan los instrumentos de producción y efectúan la producción de los bienes materiales por tener cierta experiencia productiva y hábitos de trabajo) son el aspecto determinante del modo de producción.

La ley general de todo desarrollo, incluido el de la sociedad en todas sus formaciones, son las contradicciones, su descubrimiento y superación.

¿Cómo se presenta la esencia de la ley general?. La ley radica en la separación de los productores directos campesinos respecto a los medios de pro-

ducción, tenida como tal la tierra. Esta es la contradicción fundamental entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Se establece sobre la base de un régimen de propiedad estatal de la tierra, que implica un sistema de explotación, para la consecución del sobretrabajo.

Esta contradicción es irreconciliable, antagónica, y consiste en que los campesinos indígenas, productores directos, que creaban toda la riqueza social, se hallaban separados de los medios de producción, de la tierra, que pertenecían a la clase de los orejones, que los usaban como medios de explotación.

Esta es una forma antagónica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que caracterizan en sus rasgos típicos, a la sociedad incásica. Sin embargo, cuando el sistema esclavista-patriarcal era un régimen progresivo, cuando seguía una línea ascendente, esta contradicción era menos profunda que más tarde, cuando el sistema crea en sí, las fuerzas de su transformación, por el desarrollo de los medios de producción. Porque, los cambios y su desarrollo arrancan siempre de los cambios y desarrollo de las fuerzas productivas y, ante todo, de los que afectan a los instrumentos de producción.

De una parte, las fuerzas productivas materiales, es decir, los instrumentos de producción (la taklla, la lampa, la tierra, etc.); de otra las relaciones de producción (el régimen de propiedad estatal del suelo), etc.

La conexión recíproca entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, determina pues, el carácter de las leyes de cada sociedad. La esencia de esta conexión recíproca consiste en que las fuerzas productivas, son el aspecto determinante del modo de producción.

¿Cómo se presenta la ley particular, en la sociedad incásica?

Primero.— En que la conexión recíproca entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se manifiesta como una contradicción evidente, antagónica, que consiste en que los campesinos productores directos, que creaban toda la riqueza social, se hallaban separados de los medios de producción, de la tierra tenida como tal, que pertenecían a la clase de los orejones, que los usaban como medios de explotación,·

Segundo.— En que estas relaciones de producción (el régimen de usufructo parcelario familiar, el régimen de propiedad estatal del suelo, etc.), estaban determinadas por el poco desarrollo de los instrumentos de producción (la taklla, la lampa, etc.), lo que determinaba el cómo se unen, en el proceso de la producción material.

Tercero.- En que el esclavismo-patriarcal como forma de unión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se basaba en la explotación del productor campesino y en el desarrollo intensivo y extensivo de la producción agrícola comunal, parcelaria y familiar y no en la "violación" de estas normas de producción, con el propósito de realizar el producto excedente o sobretrabajo, proveniente de la renta del suelo en trabajo y en especies;

Cuarto.- En que el régimen de propiedad territorial estatal, se anteponía al régimen de usufructo parcelario familiar de la tierra, impidiendo su desarrollo normal hacia la propiedad privada inmueble, y por tanto hacia una economía mercantil; y,

Quinto.— En que la tendencia al aumento del sobretrabajo, llevaba a las clases explotadoras incásicas, a la conquista de zonas de la periferie, para la centralización de la propiedad estatal de la tierra.

Por tanto: como el régimen de propiedad estatal, se anteponía al régimen de usufructo parcelario familiar de la tierra, impidiendo su desarrollo normal hacia la propiedad privada inmueble, y por tanto, además, hacia una economía mercantil, la Ley Particular del desarrollo de la sociedad Inca, era la *ley económica de la producción acrecentada de sobretrabajo*, sobre la base de la explotación agrícola comunal, parcelaria familiar de la tierra.

Esta ley determinó la producción y acumulación en manos de los Incas, de la riqueza social barada en los valores de uso.

La ley particular del desarrollo de la sociedad incásica, que hemos formulado, nos permitirá explicarnos en su contenido y esencia, todas las formas superestructurales del esclavismo-patriarcal de los Incas, que la maraña de la especulación idealista, presenta revestida de los más absurdos caracteres.

La formulación misma de dicha ley, que surge del estudio e interpretación de la organización social de los Incas, nos permite incorporar a la metodología sociológica materialista, un tipo de sociedad esclavista, basado en la producción de valores de uso. Como tal formación económico-social, sus formas estructurales y sobreestructurales son de una naturaleza específica. Es más, sus rasgos sobreestructurales, al ser determinados por el propio desarrollo de las fuerzas productivas materiales, le dan su contenido patriarcal, según veremos.

NOTAS

1 Engels. **Anti-Duhring.** Ediciones Fuente Cultural, México, p. 37
2 Ibidem. p. 142
3 Ibidem, p. 90
4 Ibidem, p. 75
5 Rosental y Yudín. **Diccionario de Filosofía.** Ed. Nueva América, Santiago de Chile, 1945, p. 550
6 Engels, ob. cit. p. 139
7 Marx. **El Capital** (apéndice). Ediciones Fuente Cultural, México, 1948, p. 333

8 Rosental y Yudín, ob. cit. p. 91
9 Bujarín. **Materialismo Histórico.** Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1937, p. 12
10 Ibidem, p. 15
11 Ibidem p. 17
12 Ibidem p. 18
13 Ibidem p. 19
14 Loc. cit.
15 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 169
16 Marx. **El Capital** . F.C.E., México, 1947. Tomo I, p. 8
17 Engels. ob. cit. p. 25
18 A. Cornu. "Marxismo e Ideología" en: **Revista Expresión, N° 2**, Buenos Aires, p. 155
19 Art. cit. p. 159
20 G. Politzer. **Principios elementales de filosofía.** Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1950, p. 218
21 J.C. Mariátegui. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** Biblioteca Amauta. Lima, 1952, p. 212
22 G. Politzer. ob. cit. p. 156
23 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 59
24 Ibidem p. 549
25 J. C. Mariátegui. ob. cit. p. 29
26 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 394
27 G.A. Gómez. **La dictadura de los Incas.** Cooperativa del Gobierno del Estado, Villahermosa, Tabasco, México, 1942, p. 12
28 Loc. cit.
29 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 207
30 Loc. cit.
31 Lenin. **El desarrollo del capitalismo en Rusia.** Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1950, pp. 311-312
32 Ibidem, p. 313
33 Ibidem, pp. 314-315
34 Lenin. **¿Quiénes son los amigos del pueblo?** Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, p. 49
35 Ibidem, p. 50
36 Lenin. **El desarrollo del capitalismo en Rusia**, p. 588
37 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 258
38 Ibidem p. 259
39 Elías Castelnuovo. **Psicoanálisis sexual y social.** Editorial Claridad, Buenos Aires, 1938, p. 268
40 Marx. **El Capital.** Tomo I, p. 7
41 Stalin. **Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.** Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, p. 27
42 Marx. **El Capital** (apéndice), Ediciones Fuente Cultural, p. 334

43 Stalin. ob. cit. p. 28
44 J. C. Mariátegui. ob. cit. p. 359
45 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 259
46 Ibidem p. 123
47 Engels. **Origen de la familia, la propiedad privada y del Estado.** Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946, p. 23
48 J. C. Mariátegui. ob. cit. p. 11
49 Miroshevsky. "El populismo en el Perú" en: **Revista Diálectica**, Nº 1, La Habana, Cuba.
50 Rosental y Yudín. ob. cit. p. 260
51 Engels. **Origen de la familia, la propiedad privada y del Estado**, p. 27
52 Marx. **El Capital**. F.C.E. T. III, p. 1013
53 J. C. Mariátegui. ob. cit. p. 79
54 Miroshevsky. art. cit.
55 L. Baudin. **El imperio socialista de los Incas.** Empresa Editora Zig Zag S.A., Santiago de Chile, 1943, p. 7
56 Loc. cit.,
57 Ibidem, p. 8
58 H. Castro Pozo. **Del ayllu al cooperativismo socialista.** Editor P. Barrantes Castro, Lima, 1936, pp. 105-106
59 Jorge Basadre. **Historia del Derecho Peruano.** Editorial Antena S.A., Lima, 1937, p. 104
60 Luis E. Valcárcel. **Historia de la cultura antigua del Perú.** Imprenta del Ministerio de Educación Pública. Lima, 1949. T. I, Vol. II, pp. 182-183
61 Luis E. Valcárcel. ob. cit. T. I, Vol. I, pp. 57 y 67
62 Ibidem p. 59
63 Ibidem p. 142
64 Ibidem, p. 148
65 Ibidem, p. 153
66 Anibal Ponce. **Educación y lucha de clases.** Editorial América, México, 1946, pp. 25-26
67 Lucian Henry. **Los orígenes de la religión.** Editorial Claridad, Buenos Aires, 1939, p. 19
68 Alberto Cornejo. **Programas políticos de Bolivia.** Imprenta Universitaria, Cochabamba, 1949, p. 223
69 Loc. cit.
70 A.J. Toynbee. **Estudio de la Historia** (compendio). EMECE Editores. Buenos Aires, 1952, p. 50
71 H. Sievekins. **Historia Económica Universal.** Ediciones D' Milagro, México, 1943, p. 35
72 G.H. Prescott. **Historia de la conquista del Perú.** Ediciones Suma. Buenos Aires, 1944, p. 34
73 G.A. Gómez. ob. cit. p. 12
74 Rodolfo Puiggros. **De la colonia a la revolución.** Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1943, p. 36

75 Arqueles Vela. **Evolución Histórica de la literatura universal.** Ediciones Fuente Cultural, México, 1941, p. 40

76 C. Troll. **Los fundamentos geográficos de las civilizaciones andinas y del Imperio incaico.** Editorial La Colmena, Arequipa, 1935, p. 5

77 G.A. Gómez. ob. cit. p. 7

78 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 528

79 Ibidem, p. 259

80 Loc. cit.

81 Ibidem, p. 525

82 Luis Segal. **Estructura y ritmo de la sociedad humana.** Ediciones Fuente Cultural, México, 4a. ed., p. 23

83 Luis E. Valcárcel, ob. cit., T. 1, Vol. 1, p. 88

84 Ibidem, p. 89

85 Ibidem, p. 92

86 Loc. cit.

87 Loc. cit.

88 Loc, cit.

89 Marx. **El Capital** (apéndice), Ediciones Fuente Cultural, p. 333

90 Loc. cit. (Debe estudiarse detenidamente todo el mencionado apéndice sobre "Las leyes económicas de la sociedad socialista").

91 Engels. **Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,** p. 6. (Se trata del prólogo de la 1a. ed. de 1884. El subrayado es nuestro).

92 Luis Segal, ob. cit., p. 27

93 Engels. **Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,** p. 30

94 Rodolfo Puiggros, ob. cit., pp. 37-38

95 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 533

96 Marx. **El Capital.** F.C.E., T. III, p. 939

97 Marx. **El Capital.** F.C.E., T. I, p. 16

98 J.C. Mariátegui, ob. cit., p. 35

99 Ibidem, p. 12

100 Rosental y Yudín, ob. cit. p. 483

101 Marx. **El Capital.** F.C.E., T. 1, p. 9

102 Ibidem, p. 8

103 Lenin. **¿Quiénes son los amigos del pueblo?,** p. 7

104 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 226

105 Loc. cit.

106 Rodolfo Puiggros, ob. cit., p. 36

107 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 226

108 Loc. cit.

109 Ibidem, p. 322

110 Véase: El apéndice inserto en El Capital, Ediciones Fuente Cultural, p. 333; y **Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico,** de Stalin.

111 Engels. **Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,** p. 23

112 Marx. **El Capital**. F.C E., T. I. , p. 202

113 Ibidem, p. 410

114 Ibidem, p. 202

115 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 233

116 Engels. **Anti-Duhring**, p. 132

117 Carlos Núñez Anavitarte. **Historia económica y financiera general**, (curso universitario), capítulo: "Grecia".

118 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 233

119 Marx. **El Capital**. F.C.E., T. III, p. 949

120 Loc. cit.

121 Rosental y Yudín, ob. cit., p. 372

122 J. Plejanov. **El papel del individuo en la historia**. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, p. 33

123 Carlos Núñez Anavitarte. **El problema de la realización del producto en la economía capitalista**. Editorial H. G. Rozas, Cuzco, 1952. El autor repite una expresión equivocada de Lenin, la de que en los sistemas anteriores al sistema de producción capitalista "la producción se renovaba siempre en la misma escala". Como lo hace notar S. Frondizi: "Si esto fuera cierto no habría habido progreso y pasaje de un sistema a otro. La frase leninista, incorrecta en su forma, ha querido destacar la profunda diferencia que existe entre la acumulación de los sistemas anteriores y el capitalista, caracterizándolo por su tremendo proceso de acumulación con aumento de la composición orgánica del capital".

124 Lucien Laurat. **La acumulación del capital según Rosa Luxemburgo**. Ediciones Hoy, Madrid, 1931, p. 35. Seguimos su exposición sobre la "reproducción simple" y la "reproducción ampliada", por considerarla favorablemente sintetizada para los efectos de nuestro trabajo.

125 A. Bogdanoff y Ch. Bodin. **Principios de Economía Política**. Ediciones Pavlov, México, p. 80

126 Lucien Laurat, ob. cit., p. 61

127 Loc. cit.

128 Ibidem, p. 63

129 Ibidem, pp. 63-64

130 Ibidem, p. 64

131 Engels. **Anti-Duhring**, p. 197

132 Marx. **El Capital**. F.C.E., T. III, p. 915

133 Ibidem, p. 916

134 Ibidem, pp. 916-917

135 Ibidem, p. 917

136 Loc. cit. Planteamos de hecho, tácitamente, la interpretación científica sobre la renta del suelo en trabajo y en especies, tratada por Marx, la misma que sirve de fundamento a nuestro análisis de la sociedad incásica. La coincidencia que encontramos entre el material propuesto por Marx y el proporcionado por nosotros, no puede ser ocasional y fortuito, sino, que corresponde a una justa relación entre lo lógico y lo histórico, visto a la luz del materialismo dialéctico.

137 Ibidem, p. 920

138 Emilio Romero. **Historia económica del Perú**. Editorial Sudamericana, Bs.As., 1949, pp. 57, 72 y 74

ORGANIZACION Y ECONOMIA INKA*

Luis Guillermo Lumbreras

El Cusco se convirtió en un lugar de leyenda increíble, sólo similar al de aquellas ciudades orientales que describen los cuentos de "Las mil y una noches". Lleno de palacios suntuosos, templos relucientes con paredes de oro y plata y pedrerías, recintos inmensos, llamados "Collcas", llenos de lienzos finísimos, vestidos y toda clase de lujos para el vestir y el adorno personal, llenos, también, de granos, papas, carne seca y toda clase de alimentos disponibles en cualquier momento. Por las calles del Cusco transitaban elegantes cortesanos, con atuendos polícromos de fina lana y algodón seleccionado, a veces con mantos cubiertos con plumas escogidas de pájaros extraños de la selva; algunos de ellos en literas, cargados por súbditos y seguidos por mujeres y quizá su guardia personal y sus sirvientes. En la ciudad, por doquier, brotaba el agua de surtidores bellamente tallados en piedra, agua limpia que llegaba por canales también labrados en piedra. Y los señores disponían de baños especiales para su aseo personal, que, donde los hubiera en todo el reino, eran temperados con agua caliente natural proveniente del subsuelo.

En un templo, llamado Qori Kancha (recinto de oro), en el colmo de lo espléndido, había un jardín artificial, con una fuente al centro, en donde, cual si por allí hubiera tocado las cosas un rey Midas, (quién según leyenda tenía la virtud de convertir todo en oro) las plantas, los pájaros, el ganado y unos pastores, todo, absolutamente todo estaba hecho de oro y pedrería, de tamaño natural, en medio de este templo de fantasía. El jardín era, además, policromado por la combinación del oro con láminas de plata, con incrustaciones de turquezas o lapizlázuli, de conchas traídas de miles de kilómetros

---

* La presente versión corresponde al Cap. XVI de **Los orígenes de la civilización en el Perú**. Editorial Milla Batres, Lima, 1974. Originalmente fue publicado en **De los orígenes del Estado en el Perú**. Milla Batres Editor, Lima, 1972.

de distancia, de obsidiana negra, y quién sabe qué otras cosas más. Los muros estaban cubiertos con grandes planchas de oro. Todo aquello fue llevado a Cajamarca para los españoles como "rescate" por el Inka Atawallpa, distribuido entre los "conquistadores" y en parte remitido a España, para la corte del emperador hispánico Carlos V.

Por supuesto, no sólo era el Cusco el lugar donde se guardaba riqueza de ese modo; en las colonias del Cusco, en las "cabeceras de provincia" había otras ciudades menores, donde los allegados al Inka y la corte cusqueña, cumplían la tarea de funcionarios coloniales. Se da cuenta que en la ciudad de Vilcashuamán, cerca de Ayacucho, una hermosa pirámide llamada "Usno", estuvo cubierta totalmente con planchas de oro, así como los sillones y otros monolitos que aún hoy se conservan en el sitio; y, en Pachacámac, la vieja ciudad que está al sur de Lima, los españoles encontraron tanto metal precioso, que, a falta de hierro, para su viaje de Pachacámac hacia Jauja, en la sierra, herraron sus caballos con herrajes y clavos de oro. Por supuesto, en todo su camino, en cada ciudad y aun en medio de los caminos, en unos hospedajes llamados "Tambos", los españoles encontraron las famosas "collcas" con sus abastecimientos de comida y abrigo; llenas siempre, en las épocas de bonanza y en las de escasez.

Pero no era tanto el oro y las pedrerías lo que indicaban la riqueza de este reino de fantasía; eran los tejidos. Una ciudad bien provista de lienzos de lana de alpaca, llama o vicuña y de algodón, era una ciudad rica. El emperador llamado "Sapan Inka" (El, el Inka), ameritaba sus simpatías y gratitud para con sus súbditos haciéndoles llegar obsequios en vestidos y telas, aparte de que a los más cercanos les entregara también mujeres.

Cada año, el Inka hacía que se reuniera a las jóvenes de todos los pueblos del imperio y seleccionadas pasaran a vivir en unos recintos llamados "Aqlla wasi" (casa de las escogidas), en donde ellas se dedicaban a preparar comidas y bebidas para la corte, pero sobre todo a hilar y tejer; las maestras, las más expertas, llamadas "mamacunas" (las señoras) las ilustraban en dichas artes, pero además ellas mismas producían bellas telas para el Inka y su corte. Las "Aqllas", en un determinado momento, podían ser conservadas en estado de virginidad y quedar destinadas al culto solar, haciendo telas para el Inka por toda su vida, pero la mayoría era entregada por el rey a sus súbditos o él mismo las desposaba y las incluía como parte de su extenso "harem".

Pero la tarea de enriquecer las "arcas" estatales, es decir las "Collcas", no era exclusiva de las "Aqllas", pues en ella iba también el trabajo de toda la población. Sorprendió mucho a los españoles, de quienes hemos heredado, entre otras cosas, el ocio y la vida "regalada", advertir que los pobladores del imperio nunca estuvieron "ociosos"; es verdad y aún sucede hoy que las mujeres campesinas aun en sus largas caminatas o en sus horas de reposo, tienen en sus manos un poco de lana y una rueca y, conversando o en silencio, están interminablemente convirtiendo la esponjosa lana en suaves

fibras de hilo. Cada hombre, cada mujer, por familias, en toda la tierra, debía entregar al Estado una cierta cantidad de hilado o de telas, anualmente. Era una tributación en trabajo, pues la lana generalmente les era entregada por el Estado, que poseía inmensos rebaños y también sembríos de algodón.

Por supuesto, el ganado y las tierras no fueron siempre de los Inkas; ellos se apropiaron de todo aquello por la violencia, utilizando el chantaje diplomático o directamente las armas. Enviaban mensajeros a los señores de los territorios que ellos querían ocupar y si tales señores aceptaban la sumisión, les concedían privilegios y los asimilaban a la corte; si los señores se resistían a perder su independencia, los aniquilaban con sus ejércitos y de todos modos se apoderaban de la región. Si la resistencia era muy grande, toda la población rebelde era desarraigada, conducida de su tierra a colonizar otros lugares. Naturalmente, en esto eran los conquistadores cusqueños muy bien organizados, de modo que hacían que estos desplazamientos de población fueran dentro de ciertos límites, tomando en cuenta factores de altitud, clima, etc., que permitieran un trabajo productivo para la población desplazada, la que no debía empobrecerse.

No, la pobreza, tal como la conocemos en el mundo capitalista, no existía. Un pueblo no era conquistado para ser empobrecido; al contrario, los Inkas cuando conquistaban una región, programaban inmediatamente su producción y si era pobre, buscaban los mejores recursos para enriquecerla; si faltaba fuerza de trabajo, llevaban hombres de otras partes; si sobraba población, la redistribuían. Pero no se piense que era por el "bienestar del pueblo"; los explotadores jamás piensan en eso; piensan en ellos y si sus intereses exigen el bienestar de los explotados, entonces luchan duramente por conseguirlo. Así es también en nuestro tiempo, cuando los capitalistas elevan el nivel de vida de sus obreros para tener mayor demanda. Eso es bueno para los trabajadores, pero es mejor para los explotadores; sólo será plenamente bueno para los trabajadores cuando no existan los explotadores, que siempre se llevan la parte del león.

Pero, ¿por qué el bienestar del pueblo era realmente beneficioso para los reyes del Cusco y sus allegados?. Porque así ellos recibían mayor beneficio, debido a la organización del Estado. Toda región conquistada era escrupulosamente analizada y las áreas de producción divididas en tres partes: una para el Inka, otra para el Sol y otra para el consumo de la población. O sea, que dos terceras partes del potencial productivo pasaban a poder de los explotadores y una tercera quedaba en posesión de los antiguos dueños. Por supuesto, esto no fue rigurosamente exacto, porque de un lado la división no necesariamente era cuantitativa y porque de otro lado, la tributación y la explotación no eran una novedad, de modo que probablemente de lo que se apoderaba el imperio era mayormente de aquello que antiguamente beneficiaba a los "curacas" (jefes locales) y sus cortes, es decir a las clases explotadoras conquistadas, aun cuando se sabe que muchas de ellas eran mantenidas con mu-

chos privilegios, con todos los privilegios de que gozaban los burócratas coloniales de la corte cusqueña.

Pero no se vaya a incurrir en error pensando en aquella "división" de la riqueza. La riqueza en aquel tiempo no estaba en la propiedad física de la tierra, estaba en la propiedad sobre la fuerza de trabajo. Los medios de producción, es decir la tierra y el agua, debían ser mejorados para que el trabajo produjera más y mejores productos. Esta forma de la riqueza en el campo era igual en la ciudad, en donde, como hemos visto con las "Aqllas", se explotaba su trabajo directamente, bajo riguroso control estatal.

Los hombres estaban pues organizados por el Estado de acuerdo con esta forma de explotación, que debió iniciarse progresivamente desde tiempos de Chavín. Luego de que apareciera la propiedad colectiva de la tierra, antes de Chavín, el trabajo se convirtió en la fuente más importante de riqueza, en la medida que permitía el aumento de la producción y el aumento de los mismos medios de producción a través de la irrigación, la construcción de andenes, el uso de fertilizantes, etc. En los estados militaristas posteriores, especialmente a partir de Wari, la apropiación de la riqueza por la vía de la conquista armada, consistió en apropiarse de un mayor número de hombres para tener una mayor producción. Pero en la época de los Inkas y quizá un poco antes, se había iniciado una nueva forma de riqueza, que consistía no solamente en la propiedad sobre la fuerza de trabajo, sino también sobre los medios de producción, es decir, sobre las tierras y el ganado. Los Inkas del Cusco, su "panaca" (familia real), poseían derechos territoriales sobre determinadas zonas alrededor del Cusco; no los incas en conjunto, sino cada Inka con su familia, de modo que el Cusco, cuando llegaron los españoles, estaba ciertamente dividido en tierras de tal o cual panaca, de tal o cual Inka; así Pisak pertenecía a una familia y probablemente Luere a otra, etc. La propiedad privada sobre la tierra estaba en proceso de gestación y por supuesto no sólo en el Cusco sino también en otras regiones. No era pues todo de "propiedad colectiva" como se creía en relación a los medios de producción; se estaba ingresando a una segunda o quizá tercera etapa de la historia de las clases sociales, el Estado y la propiedad.

Siendo la explotación por la vía del trabajo, la preocupación imperial por "mejorar" la producción es obvia. En cada región conquistada se hacían, cuando no las había, lo cual era muy raro, grandes obras de irrigación y de construcción de terrazas, al mismo tiempo que eran habilitados centros de administración colonial, los tambos, los caminos, y, por supuesto, las "collcas". Para cada gran región se habilitaba una ciudad virreinal, de estilo Cusqueño, en lo posible hecha a su imagen y semejanza.

Cada hombre jefe de familia era dotado de un "tupu" de tierra para trabajarla en su beneficio. Tenía aún tan poco sentido la tierra como propiedad física, que el "tupu" era en realidad una unidad de trabajo y de producción, de extensión variable, que un hombre podía trabajar con su familia y podía,

con ese trabajo subsistir, sin penurias. Además, recibió medio "tupu" por su mujer. Pero por todo esto que "reeibía", debía dar de sí su fuerza de trabajo para el labrado de las tierras del "Inti" (el dios Sol) y el Inka (la buroeracia estatal). Ambas beneficiaban a la clase urbana, que en ese tiempo ya estaba estratificada en la clase explotadora ligada a la corte y en las diversas capas de artesanos, sirvientes, soldados, que bien pudieron llegar a constituir una suerte de capa de "ciudadanos" en algún momento. En el campo, los campesinos, representados por los "Pureq" (jefes de familia), estaban en una escala social más baja, pero aun más abajo que ellos, en el campo y la ciudad, emergía una capa de esclavos, llamados "Yanacuna" (los "yana"), que perteneeían a los señores y no tenían ninguno de los derechos de los campesinos o los urbanos. Ellos representaban el inicio de una nueva forma de explotación, que se basaba no sólo en la propiedad de la fuerza de trabajo, que fue la primera, no en la de los medios de produceión, sino en la propiedad absoluta de unos hombres sobre otros. En el "esclavismo" del viejo mundo, estas dos últimas formas de propiedad son las que caracterizan la riqueza.

De otro lado, el Estado se beneficiaba también del servicio personal de todo el pueblo, el que cumplía ciertas obligaciones regularmente. Unas estaban ligadas al aparato represivo militar; anualmente se "levaba" a los jóvenes para el servicio militar obligatorio, para el ejército; ya se contó del reelutamiento de las mujeres para el "Aqlla wasi"; pero, además, todos debían trabajar por turno en la edificación de los palacios, los caminos, todas las obras estatales, que servían al pueblo, pero que cn realidad beneficiaban mucho más a los señores del Cusco y sus satélites.

Así fue este imperio, construido bajo el despotismo de los reyes del Cusco. En toda su historia, su corta historia dc emperadores, no cesaron de guerrear contra nuevos enemigos por eonquistar o contra curacas de los pueblos coloniales y por supuesto, no cesaron la lucha interna, entre ellos mismos, por ese poder que según sus mitos heredaron de "su padre" el Sol. Cuando llegaron los españoles, dos hermanos decidían, por las armas, quién sería el emperador. Eso pudo conducir al fraccionamiento del extenso imperio; que, de otro lado, se habría fraccionado de todos modos, quizá constituyéndose feudos como los que de hecho poseían ya las "panacas" de los Inkas, o formándose nuevos reinos a base dc ciudades como la de Pachacámac, o las de Chincha, que se hacían crecientemente poderosas...

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO EN LA SOCIEDAD ESCLAVISTA DE LOS INCAS*

Emilio Choy

El sistema social que existió en el pequeño reino cuzqueño, fundado por Manco Cápac, fue esclavista patriarcal hasta el advenimiento de Wiracocha Inka.

Con Pachacútec se llevaron a cabo grandes cambios, aunque en gran parte iniciados por su padre Wiracocha Inka. No en vano Huamán Poma afirmaba que Pachacútec significaba "convulsionador del mundo". Los cambios realizados por el estadista más genial que conoció América Pre-hispánica, se debieron, más que a la súbita inspiración, al haber sabido interpretar las necesidades de su pueblo, necesidades determinadas por el *tremendo* desarrollo alcanzado en la estructura económica lo que permitió el ascenso de nuevas fuerzas en el plano político y religioso. Las transformaciones que llevó a cabo el Inka, revolucionaron las formas de esclavismo patriarcal, sistema que por siglos, había sido la característica más avanzada de la civilización en América; mediante el cambio se alcanzó la fase más desarrollada: la esclavitud imperial, o sea una forma que se asemeja mucho a los estados esclavistas de Oriente que se conoce con el nombre de Despotismo Asiático u Oriental, en sus aspectos esenciales (aunque existieron diferencias en cuanto a las condiciones locales de cada área) [1].

Con Wiracocha Inka se inician los saqueos y destrucciones que consiguen rasgar en gran parte la cohesión tribal que sobrevivía en los reinos tributarios vecinos al Cuzco, y se produce la eliminación de los elementos que podían hacer peligrar en el porvenir la estabilidad del reino cuzqueño. El vacío pro-

---

* Publicado originalmente en **Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú**; Epoca Prehispánica. Vol. II, Lima, 1962.

vocado por la mutilación realizada en la sociedad patriarcal fue llenado con la gente de confianza. Este paso fue dado después de múltiples ensayos. Respondió a la necesidad de asegurar no sólo a los pueblos subordinados, que acostumbraban a levantarse contra los dominadores cada vez que moría un Inka, sino que también se crearon las condiciones favorables para canalizar mejor la potencialidad de los guerreros quechuas que se perdía al tener que reconquistar a los sometidos. De este modo los guerreros, pudieron llevar adelante, una política expansiva, gracias a la seguridad de una retaguardia pacificada y plenamente productiva.

Los fracasos y el hábil aprovechamiento de las lecciones que se derivaban de tener que guerrear con los pequeños reinos y curacas tributarios después del funeral de algún Inka (Sarmiento;Betanzos), empujaron a la clase militar de los orejones a crear el sistema de los mitimaes e implantar la administración bajo el sistema decimal, anulando parcialmente la solidaridad tribal basada en los lazos de parentesco. En este aspecto los políticos inkas habían logrado elaborar el principio genial de dividir al enemigo y crear las contradicciones, favorables para los dominadores, entre los pueblos dominados. Para los fines políticos y económicos se siguió utilizando la producción a base del trabajo común, pero la organización del trabajo común había conseguido elevarse a un plano superior, la categoría alcanzada difería de la simple organización de los gobiernos esclavistas patriarcales, si no se consiguió romper totalmente, por lo menos en gran parte se eliminaron las viejas trabas de orden tribal que los reyes patriarcales no habían podido modificar. El gigantesco esclavizamiento de pueblos por medio de sucesivas y exitosas conquistas contó con la decidida ayuda del pueblo cuzqueño y sus aliados, éstos en realidad eran pueblos sometidos que se identificaron con la política Inka (Sarmiento; Betanzos) y la poderosa clase de los orejones: por la participación que lograban en el botín, los méritos de los guerreros que se destacaban eran compensados con ganado, tierras y mujeres.

La política progresista de los Inkas no sólo trajo crecimientos cuantitativos en el espacio territorial, sino también en el crecimiento demográfico, además de las correspondientes modificaciones cualitativas, porque es absurdo ver en los *mitimaes* sólo una medida de seguridad (Cieza, **Señorío de los Incas**), un simple trasplante de poblaciones [2].

El aspecto fundamental de este fenómeno, aunque es el que menos se destaca, consiste en que con la organización de diversos tipos de mitimaes se consiguió elevar los factores de producción del imperio, midiendo, la forma específica como debería administrarse cada reino o tribu que lograba someter, intercambiando mejoras en las técnicas productivas ensayadas entre los diversos pueblos que integraban el imperio.

Los cambios económicos se facilitaron con el golpe revolucionario que fue asestado a la clase sacerdotal, que hasta entonces había detenido la mayor

parte de la propiedad territorial y ganadera. No bastaba querer la grandeza del Cuzco sino se debilitaban las fuerzas que frenaban su crecimiento. Reformando la proporción que detentaba el sacerdocio en la propiedad de los medios de producción (tierras de cultivo y ganado) y su sometimiento a la clase emergente, la aristocracia de los orejones, éstos, a su vez, de subordinados pasaron a ser los amos y pudieron llevar a cabo en forma acelerada los cambios que dieron lugar a que, en menos de un siglo, con los últimos incas, verdaderos emperadores, pudieran construir un régimen esclavista de tipo más progresivo en comparación con el precedente de esclavitud patriarcal, y en algunos casos de monarquías confederativas esclavistas como eran los Chimúes y Chocorbos (Chinchas).

Con el esclavizamiento imperial se producen dos clases de sometimientos: el colectivo y el individual. En el primero se puede considerar a todos los pueblos sometidos, los que por conveniencia lo hacían voluntariamente y los sujetados por conquista, éstos y los anteriores fueron mezclados, con el sistema de mitimaes y administrados por medio de un plan mixto sobre la base de cinco y diez según Valcárcel. El sistema administrativo no sólo fue una malla extensa, sino tupida, organizadora y receptora de los excedentes, que en forma eficaz, habían conseguido hacer producir a todos los súbditos. A simple vista, considerando la producción colectivista, es difícil distinguir la apropiación ejecutada por el soberano como el mayor propietario esclavista: la propiedad de la tierra se concentra en su persona, aunque hizo vastas concesiones a militares, especialistas y los caciques de algunas regiones en donde se instituyó o existió la propiedad privada en tierra y ganado. La existencia de estos propietarios privados no alteraba en lo medular que el gobierno recibiera la mayor parte de la renta del suelo, que el cultivador o el pastor abonaba en trabajo o sea las labores que realizaba en las propiedades del Inka, aunque se dice que era en tierra del soberano y la religión, pero como ésta se encontraba sometida al emperador, por la derrota que había sufrido con motivo del golpe económico y político que le había asestado Pachacútec, en realidad todas las tierras, las mejores que existían en cultivo, eran del Inka y la nobleza y él, el que en forma prepotente recaudaba incluso hasta el ingreso que correspondía a los templos. El volumen a que ascendió el plus–trabajo llegó según la fertilidad del terreno, hasta el 75 o/o según Sarmiento de Gamboa, dejando el 25 o/o restante para la suficiente subsistencia y reproducción de los pueblos esclavizados o semi–esclavizados. Otra característica que define la condición de déspota esclavista del gobierno incaico era el derecho de vida o muerte sobre el mitimae y todo aquel que intentaba dejar de producir en beneficio del imperio (a diferencia del vasallaje feudal, en que la vida del siervo no pertenece al señor, y éste tiene la obligación de proteger a los campesinos que se acogen a su señorío, así como el siervo está obligado a pagarle determinado tributo).

El otro tipo de sometimiento o sea la esclavitud individual que numéricamente alcanzó a algunas decenas de miles (Marckham; Trimborn) no fue de un volumen importante porque no incidió sino en un porcentaje de la producción que fue menor que el producido por la colectividad sometida en forma esclavista cooperativa. La mayor parte de la esclavitud individual, aunque trabajó agrupada en los templos, estuvo formada por acllas, esclavas que los pueblos sometidos voluntariamente e involuntariamente tenían que entregar para que trabajaran en los talleres de los templos, pero cuya producción era distribuida no por el sacerdocio, sino apropiado y distribuido por el Inka entre sus funcionarios.

La condición de la aclla fue de esclava que producía para el estado; dejaba de serlo para convertirse en esclava de propiedad particular cuando era obsequiada como premio a algún funcionario o especialista, en forma similar a la entrega de ganado. Pero en el caso que permaneciera en el templo, no cesaba de producir hasta su muerte. Pero como trabajaban en el templo, el pueblo que las entregaba, consideraba sólo el aspecto religioso y creía que era un honor o un privilegio la pérdida que sufrían de sus hijas.

Los yanaconas fueron los varones sometidos a la esclavitud individual, no tributaban al Inka, pero la plusvalía (trabajo gratuito) era entregada íntegramente al soberano, si estaba trabajando para éste, o al curaca si lo había recibido como donación por servicios prestados al régimen imperial. En forma similar que con los mitimaes, en caso de desobediencia, el soberano disponía de la vida de la aclla o del yanacona (Santillán, párrafos 34 y 36). Al esclavo individual o al miembro perteneciente a una colectividad esclavizada, a pesar de que el Inca lo consideraba como bien mueble, no acostumbraba venderlo, pero sí utilizarlo o donarlo a cambio de algún servicio. Comparativamente, fue mucho menos oprimido que el esclavo de otros sistemas que habían alcanzado formas más elevadas de desarrollo, verbigracia: el régimen de la tiranía ateniense como resultante de las reformas de Solón, o el romano, en el período de la república aristocrática o los patricios (siglos IV y comienzos del II A.C.) en que se forma la *polis* romana (diferente a la griega) y se desarrolla la conquista de Italia.

La esclavitud incaica se asemeja notablemente a la del ilota de Esparta, aunque más suave y dentro de un sistema imperial que difiere de la extensión reducida de las repúblicas aristocráticas de la Hélade. El ilota de Laconia dentro del margen de producción que se reservaba para sí, podía introducir mejoras si al mismo tiempo cumplía con mejorar los ingresos de la clase dominante, lo que no ocurría con el esclavo en las tiranías griegas.

Que la apropiación de tipo esclavista existió utilizando la producción colectivista, en cierto modo, ya había sido establecido por Valcárcel (**Del ayllu al Imperio**). La producción comunista estuvo circunscrita a la labor que el pueblo desempeñaba en la agricultura y obras públicas, pero en lo fundamen-

tal no estaba en relación con el aprovechamiento de la totalidad de la producción por los productores, sino en función del provecho de la clase dominante. "Ha de entenderse —escribía Valcárcel en 1925— por comunismo incaico el sistema vigente entre las clases no privilegiadas que permitía que el pueblo no sólo no careciese de alimentos, sino que los tuviera sobrados, aplicándose a sus necesidades además de las tierras comunes, las del Inca, en caso de calamidad pública".

Los Incas, en la fase imperial llegaron por su expansión a alcanzar el nivel que en su desarrollo habían logrado las grandes civilizaciones esclavistas como China, India, Egipto (período anterior al siglo XII a.c.) Coinciden en que era un estado despótico esclavista como los de Asia, investigadores como Riva Agüero, Markham y hasta cronistas como el padre Cobo, que fue uno de los primeros, a fines del siglo XVI, en realizar estudios sobre diversas culturas, investigando inclusive su desarrollo social. Pero creemos que la comparación debe aclarar el desarrollo y la ubicación de la sociedad. Los cronistas de la colonia, entre ellos algunos del siglo XVI, compararon a los estados esclavistas americanos con el que existió en Turquía, lo que indica que no razonaban tan equivocadamente como muchos antropólogos modernos, aunque en la ubicación de las sociedades sólo consideran la similitud, pero no las leyes de desarrollo que las rigieron.

No podemos sobrestimar ni subestimar el desarrollo de los Incas; sería subestimarlo, considerar como estática la sociedad de los quechuas: cuando sólo se le pone el membrete de esclavismo patriarcal a su sistema, se reduce la comprensión de sus fases de evolución. La existencia de una aristocracia, como señalaba Valcárcel, "que presidían los incas, ejercía el derecho de propiedad particular no sólo sobre los objetos de consumo, sino sobre las tierras mismas en cuya tenencia y posesión se sucedían señores de la Corte y de las provincias" demuestra que este período dista de ser simple esclavismo patriarcal, porque las fuerzas productivas permitían impulsar la propiedad privada de la tierra no sólo entre los Incas y la nobleza de sangre real, los orejones, sino entre los curacas destacados por su buen comportamiento, guerreros no quechuas que se esforzaban en servir al imperio y especialistas como ingenieros y artífices.

¿Emergencia de latifundios esclavistas?

Es un hecho que en el imperio, después de Wiracocha Inka, llegó a desarrollarse la propiedad inmueble (tierras). Dan testimonio de su existencia no sólo Falcón, pues pueden encontrarse datos al respecto en **Relaciones geográficas de Indias** (T.I. 101), (Sarmiento,174), (Betanzos, 149–50) y en otros cronistas. Además, si el Inka hizo obsequios de ganado hasta de mil llamas, esto implica que hubo tolerancia para estos favorecidos, que fueron verdaderos potentados, a los que se les dio, inclusive, esclavos o ganados para servicio parti-

cular y acllas como concubinas, al mismo tiempo que disponían de extensiones de pastos para el ganado que habían recibido.

No hubo moneda en la forma más desarrollada –dinero acuñado como el que inventaron en Lydia–, pero si existió la moneda mercancía, que consistió en metales o piedras preciosas, además de conchas, sal y otros artículos.

La existencia de balanzas y pesas para precisar la cantidad de oro y plata como moneda-mercancía que sirviese como medio para comprar diversas mercancías revela que existió no sólo el mercado mudo o de trueque directo, sino la circulación monetaria en su forma elemental[3].

El comercio incaico

Se ha subestimado completamente el comercio bajo los incas. Puede esto ser admisible en cuanto se relaciona a la etapa de la esclavitud patriarcal, pero ya en vida de Wiracocha Inka se dieron los primeros pasos para proteger a los mercaderes. Las riquezas conquistadas por la aristocracia cuzqueña y allegados, el enorme botín que permitía los valiosos donativos del soberano ejerció una influencia ascendente en el campo intelectual, aunque no hemos podido precisar si los comerciantes llegaron a contribuir como fuerza aliada a los orejones en la derrota de la clase sacerdotal. Pero es evidente que tuvieron determinada importancia, porque el estado se valió de ellos para localizar minas de metales y piedras valiosas; mediante los comerciantes se realizaron misiones de espionaje, como ocurrió con los Pochteca de México; también fueron indispensables para lograr fuera del imperio mercancías raras o que se producían en pequeño volumen en el territorio. Aún no se ha podido aquilatar la importancia de los mercaderes en el desarrollo de la cultura incaica, pero su importancia para los Inkas creció debido al enorme incremento de la producción que alcanzó el Imperio con la conquista de los reinos costeños, acentuándose más con el sometimiento de los de la costa septentrional. Al elevarse la producción de excedente, el comercio pudo aumentar; esto no afectó la estabilidad de las reservas existentes en los depósitos reales, y tampoco los depósitos menores que los gobernantes dedicaban para sostener y controlar la religión.

Es, pues, evidente que existieron mercaderes y los más prósperos fueron los de la Costa Norte (Sarmiento, Cabello de Balboa), quienes así mismo fueron eficaces informantes y colaboradores de los inkas en la fase imperial.

Pensamiento incaico

Los pensadores del Tahuantinsuyo no lograron llegar al nivel de los filósofos de Mileto, que llegaron a atribuir el origen de la naturaleza y del hombre a causas materiales y aunque no se venció por completo las ideas religiosas, los dioses llegaron a desempeñar un papel insignificante. Tales de Mileto llegó a

considerar la naturaleza como eterna y no creada.

En el desarrollo social alcanzaron el pensamiento especulativo que precede al pensamiento filosófico, materialista. El reino cuzqueño pre-imperial llegó a conocer el principio del macho y de la hembra que en la filosofía natural china se denominó Yang y Ying. Entre los cuzqueños, aunque no con el vigor del pensamiento de Lao Tse por su mayor desarrollo social, era más elemental. A lo masculino (o *cari*) estuvieron asociados el Sol, arriba, día, verano (*inti, hanan, ppunchao, poqi*). Lo femenino o *uarmi* estuvo relacionado con la Tierra, bajo, Luna, noche, invierno (*pacha, hurin, quilla, tuta, chirao*). Esto se puede observar en los bellos himnos que nos trasmite Santa Cruz de Pachacuti, que el cronista indio atribuye, y posiblemente parte de los dos primeros, al primer reyezuelo Manco Cápac[4].

El pensamiento cuzqueño había conseguido elaborar conceptos especulativos que se expresaban en la búsqueda de la explicación del origen de la creación del universo. Aunque saturado del pensamiento que requiere aún del mito para expresarse, ya se puede observar la irrupción de vigorosos elementos especulativos al lado del *cari* y *uarmi* el macho y la hembra tradicional en el origen del orden existente[5].

Los himnos de Santa Cruz Pachacuti que citamos de la fase imperial, elementos de la etapa en que los reyes sacerdotales aún primaban con interpolaciones contenidas de períodos posteriores, pero se puede advertir que el estado esclavista había iniciado la ruptura del orden natural de integración que existía entre el hombre y la naturaleza del período ya superado de la barbarie. La presencia de un reyezuelo, aunque sumiso al poder sacerdotal indicaba la presencia de una sociedad dividida en clases que afectaban la primitiva tribu. La ordenación de las clases opuestas, oprimidos y amos, se conciliaba en la persona del reyezuelo o inca patriarcal. Así como en la sociedad, el rey se hallaba en la cúspide tratando de armonizar, lleno de vacilaciones, la disputa de la clase dominante frente a la tribu sometida a la incipiente esclavitud, algo similar se reflejó en el mundo del pensamiento, en lo cósmico llegaron a creer que existía un soberano que era femenino y masculino, que tenía el poder de armonizar la pugna existente entre el elemento subordinado, femenino (noche, invierno, luna, etc.) con lo masculino (día, brillante, sol, verano, etc.) al que consideraban moralmente preponderante. La armonía que se buscaba era motivada por considerarse aún el orden tribal, en el que la tradición dominante es femenina, por lo que el elemento *uarmi*, aunque oprimido, era indispensable para la existencia de la sociedad.

No obstante que lo religioso era reflejo de las relaciones existentes en la sociedad, creyeron que era a la inversa, que lo ideal determinaba lo material, por eso necesitaban conciliar en el pensamiento especulativo de la sociedad patriarcal, la pugna y la dualidad del *cari* y *uarmi* en la personalidad del hacedor en esta ansiada armonía creían que estaba la paz y seguridad de la monarquía. (Thomson, T. II; Granet; Needham)[6].

Wiracocha: ¿Dios visible o invisible . . .?

Los que afirman que Wiracocha fue un dios visible para los antiguos peruanos, tienen parte de la razón, porque existen cronistas como Cobo, que inclusive nos describen el ídolo que representó al Supremo Hacedor del Mundo. Pero otros cronistas, como Blas Valera y Calancha, nos proporcionan datos que permiten afirmar que existió la creencia que Wiracocha era invisible; creemos también, que estos dos cronistas nos dan una información aproximada. Pero, el hecho no es sumar ambos argumentos para encontrar la verdad, ésta tiene que ser buscada en la organización social, en las circunstancias en que se desarrolló el vertiginoso progreso del esclavismo imperial de los cuzqueños.

El poderío de la aristocracia militar se asentó cuando los *orejones* consiguieron que el Inca desbaratara hasta cierto grado las primitivas formas tribales de producción y modificará la apropiación, superando las que aún sobrevivían bajo el gobierno de los reyes sacerdotales. El incremento que se consiguió, permitió el notable acrecentamiento del sector de la población que vivía divorciada de la producción. Con el enorme sobretrabajo, o labor gratuita que el sistema pudo arrancar a las colectividades esclavizadas, se pudo sostener, además de millares de especialistas de los más diversos oficios (Falcón, Huamán Poma), una burocracia administrativa, dedicada al estudio, modificación y archivamiento de la tradición histórica (W.F. Cook), el cultivo de la música, la poesía, investigación astronómica (sacerdocio), contadores dedicados no a una actividad simbólica, sino a un eficaz ordenamiento y registro de la producción, geógrafos que tenían en maquetas la distribución territorial de los *mitimaes* y los contornos físicos de la región, comerciantes dedicados a un vasto intercambio en ciertas zonas del imperio y fuera de él por medio del transporte terrestre (llama) y navegación marítima (balsas, hasta de treinta toneladas. Dato indirecto del Dr. John Murra).

La división del trabajo que se logró con Pachacútec, debido al desarrollo de las fuerzas productivas, fue la más trascendental y progresiva que se había organizado hasta entonces en América. Es asombroso cómo pudieron superar a otras civilizaciones, tales a los mayas y aztecas, lo que sin embargo no debe llamarnos la atención –porque éstos continuaron sometidos a un clero retrógrado, que entorpecía su progreso institucional–, mientras que los Incas consiguieron subordinarlos, con la gran expropiación de los bienes del clero que el genial Pachacútec llevo a cabo, según Blas Valera. Al mismo tiempo suplieron el atraso en algunos aspectos culturales con equivalencias más rudimentarias y dispendiosas en el empleo de mano de obra, como el caso de escritura con quipus, dibujos y maquetas, pero no menos eficaces dentro de sus limitaciones. Pero es el hecho que se logró una profunda división entre el trabajo material y el espiritual (Huamán Poma, Falcón, Valcárcel). Cuando esto ocurre "la conciencia es capaz de emanciparse por sí misma del

mundo y marchar hacia la formación de la *pura* teoría, teología, filosofía, y moral". (F. Engels. **Ideología alemana**).

El singular y modificado régimen colectivista en que se mantuvo al pueblo y la existencia de grupos de dirigentes divorciados de la producción material, se reflejó en las esferas de la inteligencia cuzqueña. El Wiracocha visible sirvió para los fines del sometimiento religioso, de la población común y parte de los pueblos conquistados. Pero fue en los sectores de la clase dominante en donde pensadores independientes de los frenos del clero tradicional –destacándose entre ellos Pachacútec no sólo como un gran militar sino como estadista y moralista–, pudieron elaborar nuevos conceptos religiosos y políticos en correspondencia con el notable progreso alcanzado en el plano social. La búsqueda del origen de lo que movía al Sol y la Luna debió haber intrigado notablemente al emperador, aunque esa inquietud existió en forma elemental entre el sacerdocio de los primeros reyes (himnos 1o. de Santa Cruz de Pachacuti), creemos que son interpolaciones. Al Sol y la Luna se les representó en los templos, además se podía constatar su presencia, porque se les podía ver. A Wiracocha, el hacedor y fuerza que movía al Sol y la Luna, se le representó mediante un ídolo, pero como entidad no era visible, la representación, como consecuencia de la evolución de las creencias, llegó a simbolizar fuerzas abstractas porque la presencia de las fuerzas que rigen la traslación y rotación de los astros sólo pueden ser calculados, con métodos que no habían sido alcanzados por la rudimentaria ciencia incaica, aún amarrada por la religión.

El progreso de las ideas abstractas los llevó a la conclusión de que existían fuerzas invisibles que gobernaban los movimientos cósmicos, en la ideología se estaba reflejando lo que acontecía en los pueblos durante la esclavitud imperial, los que eran trasladados (*mitimaes*) de acuerdo con el ordenamiento que establecía el Inka. El Sol fue comparado con un animal que tenía que obedecer las órdenes de su amo. El *mitimae* tenía que obedecer lo que ordenaba el Estado. El Inca ordenaba sin ser visto por sus millones de súbditos. (Pizarro. **Relación** . . .), lo invisible ordenaba lo concreto, la realidad. Si en la sociedad existía un poder para organizar las funciones de sus numerosos miembros, en el mundo de lo sideral existía una fuerza soberana, invisible.

Wiracocha fue un dios visible para el pueblo, pero en los sectores de la clase dominante se había progresado, como consecuencia de las necesidades estatales, hasta elaborar la creencia de un dios invisible.

HIMNOS *

(Himno 1)

Ah uiracochan ticcicapac	¿Ah Wiracocha de todo lo existente
cay cari cachon (ya sea este hombre)	que éste sea hombre (el poder
cay uarmi cachon (ya sea esta mujer)**	que ésta sea mujer
vilca ¿ulca? apu	Sagrado . . . señor
hinantin achiccha	de toda luz naciente
camacmay	el hacedor***
pin canque	¿Quién eres?
maypin canqui	¿Dónde estás?
manacho ricayquiman	¿No podría verte?
hanan pichum	¿En el mundo de arriba
hurinpichum	o en el mundo de abajo
quinrayninpichum	o a un lado del mundo
capac osnoyqui	está tu poderoso trono?
hay nillabay	" ¡Jay!", dime solamente
hanan cocha mantaraya	desde el océano celeste
urincocha tiyancayca	o de los mares terrenos en que ha-
Pachacama	Pachacamac (bitas
runa hualpac	creador del hombre
apoy yanauquicuna	Señor, tus siervos,
canman	a ti
allca ñañiyvan	con sus ojos manchados
ricaytan munayqui	desean verte.
ricuptiy	Cuando pueda ver

---

* Los himnos 1,3,4 y parte del 5 son de la traducción de la poesía religiosa de J. Santa Cruz Pachacuti, realizada por J. María Arguedas en su obra "Los himnos quechuas católicos cuzqueños", publicada en la revista Folklore Americano, 1955.

La versión literal de Mossi publicada por Lafone Quevedo, en el ensayo mitológico "El culto de Tonapa", publicado en Tres Relaciones Peruanas de Marcos Jimenez de la Espada, Editorial Guaranía, 1950.

Desde el punto de vista nuestro, sugerimos la siguiente traducción, basada en las versiones de Mossi y Arguedas y en la traducción literal de este último:

Del mundo de arriba	el que mira intensamente
del mundo de abajo	el que hierve extensamente
del océano extendido	sea este hombre
el ordenador	sea este mujer
el vencedor del todo (¿logos?)	

** Traducción de Miguel A. Mossi. En: Lafone Quevedo, Samuel. "El culto de Tonapa".

*** Más exacto, "el creador".

yachaptiy	cuando pueda saber
unanchaptiy	cuando sepa señalar
hamutaptiy	cuando sepa reflexionar
ricucanquim	me verás,
yachawanquin	me entenderás.
intica quillaca	El Sol, la luna,
ppunchauca tutaca	el día, la noche
pocyca chiroca	el verano, el invierno,
manan yancacho	no están libres,
camachiscam purim	ordenados andan;
unanchascaman	están señalados
tupuscamanmi	y llegan
chayan	a lo ya medido.
maycanmi	¿Adónde o a quién?
opayaoricta	el brillante cetro
apachamarcanqui	enviaste?
hay nillavay	" ¡Jay!", dime solamente
oyarillabay	escúchame
manaracpas	cuando aún
saycoptiy	no esté cansado
vañuptiy	muerto

(Himno 3)

Cusi simirac	Con regocijada boca
cusi callorac	con regocijada lengua
punchao	de día
Kay tuta	y esta noche
guacyanquitac	llamarás
sacicuspa	Ayunando.
tuyanqui	Cantando con voz de calandria
ichatacpas	y quizá
cusinchicpi	en nuestra alegría
quillpunchicpi	en nuestra dicha
maymantapas	desde cualquier lugar del mundo
runa wallpac	el creador del hombre
apo ticci capac	el señor Todopoderoso
oyarisunqui	te escuchará.
cay nisunqui	" ¡Jay!" te dirá
cantaca	y tú
mayñicmantapas	donde quiera que estés
hinatac uiñaypas	y así para la eternidad

cay camayocllama	sin otro señor que él
canqui	vivirás, serás.

(Himno 4)

Hananchap	Del mundo de arriba
hurin pachap	del mundo de abajo
cochamantrayacpa	del océano extendido
caminquipa	el hacedor.
tukuy atipacocpa	Del vencedor de todas las cosas
sinchi ñaniyocpa	del que mira espléndidamente**
manchay timyocpa	del que hierve intensamente
cay cari cachon (ya sea este hombre)	que sea este hombre,
cay uarmi cachon (ya sea esta mujer)	que sea esta mujer
ñispa camacpa	diciendo, ordenando
*sutin uarmica**	a la mujer verdadera
camachiyque	te formó,
pin canque	¿Quién eres?
maycanmi canque	¿Dónde estás?
imatac ñinque	¿Qué arguyes?
rimayña	¡Habla ya!

(Himno 5 – 1a. Parte)

Hamuyrac	Ven aún
hanac chicac	verdadero de arriba
hurin chicac	verdadero de abajo.
apo	Señor,
hinantima	del universo
llutac	el modelador***
Ticci Capac	Poder de todo lo existente
runavalpaclla	único creador del hombre
chunca muchayuscayque	diez veces he de adorarte
chipic ñispa	con mis ojos manchados.

* Lo opuesto *cari* y *uarmi* (masculino-femenino) sometido a la mujer, verdadera *sutin uarmica.*

** ¿Extensamente?, más exacto "del que mira extensamente", "del que hierve intensamente".

*** "Señor del Universo" –modelador–, sugiere una interpolación católica.

NOTAS

1. Bajo el gobierno de Pachacútec, aunque con muchas probabilidades, los gérmenes se desarrollan con Wiracocha (comienzos del siglo XV), la observación de la naturaleza en el nivel recientemente alcanzado por el joven imperio, la clase dominante llegó a conocer una dialéctica primitiva que fue utilizada. Llegaron al empleo del principio de la lucha de los contrarios, que con tanta habilidad sirvió a los dominadores romanos para mantener sojuzgados a los pueblos. La clase dominante del estado esclavista incaico nos enseña que el sistema de dividir para imperar no requirió difundirse de Roma al Cuzco, para que los estadistas que habían creado el Tahuantinsuyo, llegado el caso se sirviesen de principios políticos que surgen en el curso del desarrollo interno de la sociedad.

El clero cuzqueño, que había sido el sector dominante, se encontraba rebajado por el golpe de Pachacútec, pero este emperador, no se limitó a esto, sino que utilizó a otros cultos, al clero de los países conquistados, de divinidades como Pariacaca, Pachacámac, etc., para debilitar la influencia política del sacerdocio cuzqueño. Al mismo tiempo que utilizaba el culto cuzqueño para dominar a los pueblos sometidos. Hubo mitimae religioso, como existió el de población.

El Cuzco se convirtió en una ciudad que resumía todos los aportes económicos y en consecuencia demográficos y religiosos del imperio, así como en el territorio de éste se había volcado los elementos organizativos, económicos y políticos (en que la religión cuzqueña jugaba una función importante), de su centro administrativo.

El culto religioso, durante el imperio, fue más grande que todo lo que hasta entonces se había conocido, pero en el fondo la religión no se había hecho más fuerte, porque su contenido en la capital del imperio se había debilitado, tanto el sacerdocio cuzqueño como el de las provincias era fuerza subordinada, aunque no eliminada. Lo viejo fue dominado por lo nuevo. Magnificados en la forma, los diversos cultos religiosos que se mostraron favorables a la dominación, a la política incaica, fueron alterados en su contenido. Los dioses cuyos sacerdocios no se mostraban adictos al imperio eran castigados como reos en el Cuzco. De todas maneras la participación del culto provincial en las empresas de los emperadores, que ocurrieron en los famosos congresos de Huacas bajo la dirección de los incas debilitó la importancia del clero cuzqueño.

El sometimiento religioso coincidía con los cambios qúe los conquistadores cuzqueños impusieron a las supervivencias de la vieja sociedad tribal, la que fue reemplazada por la unidad imperial. Como hemos visto la lucha de los contrarios fue utilizada en las relaciones con las diversas naciones esclavizadas que llegaron a integrar el imperio, mediante los mitimaes, no sólo se seccionó las tribus, ciudades, estados y reinos confederados o sea que fueron fraccionados para ser vueltos a unir, elevando las fuerzas productivas y estimulando las rivalidades, otorgando preferencias o privilegios de acuerdo con la obediencia complaciente de los diversos pueblos a las obligaciones en provecho de la clase de los orejones.

Los métodos productivos de las colectividades en las regiones atrasadas como las de quito o Chachapoyas, fueron mejorados, se elevaron para estar en consonancia con la economía imperial, lo que no impidió que continuaran utilizando en ciertas regiones algunos de los viejos sistemas productivos en la agricultura, pero siempre con miras de cambiarlos posteriormente como ocurrió en Jauja.(Cieza. Señorío de los Incas).

Los ideólogos de la clase dirigente eran buenos dialécticos, de otra manera no hubieran podido utilizar las contradicciones existentes, e inclusive estimularon las

rivalidades para vencer el atraso y mantener a los pueblos ordenados. Como representantes de los orejones, el Inca se había convertido en "modelador" de lo alto y lo bajo (hanan y hurin) verdadero de arriba y abajo, era el señor de todo el imperio. Estas nuevas cualidades aparecen en el himno 5 y reflejan en su incipiente filosofía el desarrollo alcanzado en la base.

2 Con los Chimúes el traslado de poblaciones no fue mitimae en el sentido incaico, porque ya desde la influencia de Wari-Pachacámac en la Costa Norte, existieron mitimaes, según Julián Steward, pero coexistieron en los desplazamientos de los campesinos a la urbe, no del tipo Polis griego, sino el centro ceremonial y poblamiento en los alrededores. Este desplazamiento se pudo efectuar con los nuevos sistemas de riego, la producción agrícola requirió menos habitantes y fue posible incrementar la urbe, lo que se acentuó más con los Chimúes. Mitimae, significa: advenedizo o emigrante, con Tiahuanacu y los Chimúes hubieron mitimaes en un solo sentido, pero no en el sentido de desplazamiento bilateral para injertar a los pueblos atrasados o muy rebeldes con otros pobladores más avanzados y menos levantiscos o viceversa; como ocurrió con los Incas en su fase imperial; los mitimaes fue política calculada para promover la producción.

Los antropólogos y arqueólogos John Rowe y Donal Collier comprenden en una misma categoría, dos sistemas diferentes, dos etapas en el desarrollo del mitimae, al sostener que los Incas no hicieron sino copiar a los Chimúes.

3 Fray Domingo de Santo Tomás indica que hubo vocablos para el trueque y la compra venta:

mercar – *randini gui o caro cuni gui*
mercado o cosa para vender – *randisca* (también significa comprador).
cambiador – *cato camayoc*

El Padre Diego de Torres Rubio, nos proporciona:

Valor, precio – *chanin*
Cambiar, trocar – *Rantini* – *ranticuni*
El que entra por otro – (sustantivo) *Ranti*

Holguín trae otros términos:

Valor o precio – *Chani*
Precio que se le pone – *Chaninchasca*
Cosa de valor o precio, etc. – *Chaniyoc*

El ascenso de la capacidad de abstracción fue impulsado con la circulación de las mercancías, el vocablo *chani* o *chanina* se relaciona no con el valor de uso sino con el valor de cambio "en contraposición directa a la tosca perceptibilidad sensorial de las mercancías (valor de uso) en su valor (de cambio), no entra ni un átomo de substancia material. Se puede tocar y mirar cualquier mercancía, puede hacerse con ella lo que se quiera: pero como valor (de cambio) es imperceptible". (El Capital, T. I. p. 54).

Entre los aymaras el valor (precio) *chani* o *huaque* (No vale un alfiler – se expresaba *Hani maya phecach chanipasa*. Bertonio. Vocabulario de la lengua aymara. p. 464).

Alatha – comprar y vender.
Alaquipa o alarurutha – mercadería, tratar o negociar para ganar.
Alaskhata – volver a comprar lo vendido
Ala camana – mercader o el que vende en el mercado
Cama – pesado
Camaña – medido
Cama – negocio
Alata significa: esclavo comprado

4 Esto no significa que los chinos difundieran entre los incas los principios sobre el origen del mundo. Más bien, en los himnos cuya paternidad se confiere al rey sacerdotal Manco Cápac, se nos indica que correspondió a un sistema social más primitivo, que él fue capaz de estructurar el origen y desarrollo del mundo a base del fenómeno del crecimiento y decrecimiento del Ying y del Yang. La escuela de los expertos del Ying Yang estuvo más ligada que ningún otro movimiento al Taoísmo –escribe Joseph Needham–. Además, de parte de los taoístas, existía una fuerte tendencia a retornar hacia lo tierno, el predominio de lo femenino, en cierto modo, un retorno al pasado, de ahí que insistieran en el Ying. La filosofía de las dos fuerzas en el Universo puede ser ubicada, como una categoría más evolucionada, en relación a la forma más elemental del Cari y del Uarmi.

Mientras los expertos del siglo II a.c., trataron de reaccionar contra el despotismo estatal y retornar hacia el pasado, de la sociedad matriarcal (Yang), en uno de los himnos de Santa Cruz Pachacuti, las influencias ideológicas matriarcales aún predominan sobre la nueva ideología del estado esclavista y su emergente patriarcado. (Himno 4).

5 En el himno I, la última parte: El Sol, la Luna, el día, la noche, el verano, el invierno, *no están libres; ordenados actúan; están señalados* y llegan a lo ya medido. Lo subrayado parece ser una interpolación que concuerda con la ideología de la sociedad esclavista del período imperial, como veremos más adelante.

6 "La palabra constituye precisamente el pivote, que hace posible el proceso de abstracción mental de lo singular, y el deslinde de propiedades y relaciones generales y esenciales no perceptibles sensoriales". (Gorski. Pensamiento y lenguaje. 1958, p. 126).

La evolución del idioma fue inevitable, aunque muchas veces las mismas palabras (lo viejo) sirvió como cubierta para lo nuevo sin dejar de considerar que nuevas palabras tuvieron que surgir utilizando como raíces a las viejas.

La grasa o *wira* que para los cuzqueños de hoy está asociada a *huira taca* o *wira-taka* (seboso) que implica un concepto degradante, hace siglos la grasa fue apreciada en grado sumo por la clase sacerdotal en los sacrificios, sin duda el fuego, que creían grato a la divinidad ardía mejor con la grasa de los animales sacrificados, y también los restos quemados de animales gordos son más apetecibles que animales flacos, porque en última instancia no dejaban de ser aprovechados de alguna manera por el sacerdocio. En realidad no era el Dios que aprovechaba del sacrificio sino el sacerdote. Aun entre los griegos de la sociedad esclavista de la época decadente patriarcal, en tránsito hacia la fase ascendente de las ciudades estados, la grasa era muy apreciada por el sacerdocio en los sacrificios. ("Ninfas de las fuentes ¡Hijas de Zeus! Si Odiseo os quemó alguna vez muslos de corderos y de cabritos, cubriéndolos de pingüe grasa, cumplidme este voto" (Odisea, Rapsodia 17).

Wira la "cosa gorda" (Holguín. Vocabulario de la lengua general..., 1952) fue asociada a lo más deseado a su valor alimenticio y como buen combustible grato a los dioses (sacerdocio) se le incorporó cualidades que denotaban una mayor madurez en el pensamiento, caracterizada por una mayor capacidad conceptual, las nuevas exigencias de las relaciones determinaron que *wira* tuviese acepción más elevada, además del palpable significado del apreciado sebo o grasa considerado como lo más valioso de los animales llegó a significar espíritu, confirmándose la apreciación que hace Gorski, que "las propiedades de los objetos y las relaciones entre los mismos, en el proceso del pensar son separados, abstraídos de sus portadores". (Gorski, ob. cit., p. 127).

La palabra *cocha* o sea lago, mar, se le vincula con el origen del Sol. Wira-Cocha,

según Holguín, "era epíteto del sol, horroroso nombre del Dios que adoraban los indios y de ahí igualándolos con su Dios llamaban a los españoles viracocha". Este último significado que se le dio a Wiracocha, es el producto de la conquista.

Con la palabra *pacha* ocurrió también el proceso de que la vieja palabra puede servir para encerrar un nuevo concepto. Pacha inicialmente significó *tierra*, después adquirió el concepto de *suelo*, luego con el Imperio adquirió el significado más amplio de *espacio, tiempo* y por último de *universo*.

Con el nombre *llama* ocurrió una evolución curiosa porque inicialmente sirvió para denominar al animal que inicialmente habían conseguido domesticar en las colectividades neolíticas, pero después fue raíz genérica y *llamacuna* sirvió para denominar "todos los animales" (Holguín). Al ganado nativo o de la tierra (llama o alpaca) se le denominó con el nombre de *llama* (Holguín, ob. cit., p. 531). Como se ve lo particular (singular) sirvió también para lo general.

En el curso de la conquista, con la introducción del ganado europeo, carneros, vacas, caballos, etc., éstos fueron denominados en general *Castilla llama* (y al ganadero *llamayoc*), la vieja palabra *llama* fue insuficiente para registrar los cambios productivos que habían ocurrido, pero siguió siendo utilizada como radical y se le añadió *Castilla* para poderlo diferenciar del ganado tradicional.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María

1955 "Los himnos quechuas católicos cuzqueños". En: **Folklore Americano.** Nº 3, pp. 121-232.

BERTONIO, Padre Ludovico

1612 **Vocabulario de Lengua Aymara.** Impreso por Francisco del Canto, Lima.

BETANZOS, Juan Diez de

1924 **Suma y Narración de los Incas.** Lima. Colección Urteaga-Romero.

CABELLO DE BALBOA, Miguel

1951 **Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo.** Lima-Buenos Aires.

CALANCHA, Antonio de la

1638 **Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú.** Imprenta de Pedro Caballería, Barcelona.

CIEZA DE LEON, Pedro

1943 **Señorío de los Incas.** Ediciones Solar, Buenos Aires.

COBO, Padre Bernabé

1956 **Historia del Nuevo Mundo.** Madrid, Biblioteca de Autores Españoles. Dos volúmenes.

COCK W.F.

1955 **¿Dónde estaba ubicado el templo de Pak'ariqTampu? ¿Es verídica la dinastía tradicional de diez inkas antes de Waina Q'apaq?.** Tesis doctoral. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Facultad de Letras.

COLLIER, Donald
s/f Ceramics in the Virú Valley. Chicago Natural History Museum.

ENGELS, Federico
1958 Ideología alemana. Buenos Aires.

FALCON, Francisco
1918 Representación hecha por el Licenciado Falcón. Lima. Colección Urteaga-Romero.

GRANET, Marcel
s/f Chinese Civilization. Routledge & Kegan Paul, Serie: "The History of Civilization".

GORSKY, S.T.
1958 Pensamiento y lenguaje. Montevideo.

HUAMAN POMA DE AYALA, F.
1936 Nueva coronica y buen gobierno. Institut D'Ethnológie, París.

HOLGUIN, Diego González
1952 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua. Imprenta Santa María, Lima.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1881/ Relaciones geográficas de Indias. Perú. Madrid. Cuatro volúmenes.
1886

LAO TSE
s/f "Tao Te Ching". En: Mentor Religious Classic. Trad. R.B. Blackney.

LAFONE QUEVEDO, Samuel
1950 "El culto de Tonapa". En: Tres relaciones de antigüedades peruanas. Ed. Guaranía, Buenos Aires, pp. 286-353.

MARCKHAM, Sir Clement
1920 Los Incas del Perú. Traducción de Manuel Beltroy. Sanmarti y Cia, Lima.

MARX, Karl
1946 El Capital. Fondo de Cultura Económica, México, T. I.

NEEDHAM, Joseph
s/f Science and civilization in China. Cambridge. T. I y II.

PIZARRO, Pedro
1927 Relación del descubrimiento y conquista del Perú. Lima, Colección Urteaga-Romero.

RIVA AGUERO Y OSMA, José de la
1910 La historia en el Perú. Imprenta de Federico Barrionuevo, Lima.

ROWE, John
1948 "The Kingdom of Chimor". En: Acta Americana. Vol. 6, Nº 1 y 2, pp. 26-59.

SANTA CRUZ PACHACUTI, J.
1950 "Relación de antigüedades deste reino del Pirú". En: Tres relaciones de antigüedades peruanas. Editorial Guaranía, Buenos Aires, pp. 205-281.

SANTILLAN, Fernando de
1950 "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". En: Tres relaciones de antigüedades peruanas. Editorial Guaranía, Buenos Aires, pp. 33-131.

SANTO TOMAS, Fray Domingo de
1951 Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú. Universidad de San Marcos, Lima. Edición facsímilar.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 Historia Indica. Emecé Editores S.A., Buenos Aires.

STEWARD, Julian
s/f Native Peoples of South America. Ed. Mac Graw & Hill, New York.

THOMSON, Georges
1955 Studies in Ancient Greek Society. T. 2.

TORRES RUBIO, Padre Diego de
1944 "Arte y vocabulario de la lengua chinchaisuyu". En: Revista Universitaria del Cuzco. Nº 86, pp. 41-92.

TRIMBORN, W.
1954 "Las clases sociales en el Imperio Incaico". En: Revista del Instituto Americano de Arte. Cuzco. Nº 7, pp. 21-62.

VALCARCEL, Luis E.
1925 Del ayllu al Imperio. Editorial Garcilaso, Lima.

VALERA, Padre Blas
1945 Las costumbres antiguas del Perú. Imprenta Miranda, Lima, Los pequeños grandes libros de la Historia Americana. Serie I, T. VIII (Fco. Loayza y C.A. Romero).

FUE SOCIALISTA O COMUNISTA EL IMPERIO INKAIKO?*

José Antonio Arze

El Marxismo y la Clasificación de los Períodos de la Historia Humana

Federico Engels, en su obra **Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,** al clasificar las grandes fases de la cultura humana, había establecido, basándose en los estudios etnológicos de Morgan, los siguientes tres períodos:

> "a) *Salvajismo.* Período en que predomina la apropiación de productos naturales enteramente formados; las producciones artificiales del hombre están destinadas, sobre todo, a facilitar esa apropiación.
>
> b) *Barbarie.* Período de la ganadería y de la agricultura y de la adquisición de métodos de creación más activa de productos naturales por medio del trabajo humano.
>
> c) *Civilización.* Período en que el hombre aprende a elaborar productos artificiales, valiéndose de los productos de la naturaleza como primeras materias, por medio de las industrias propiamente dichas y del arte".

Cada uno de estos períodos es subdividido por Engels en *estadios.* El Imperio Inkaiko es situado en el *estadio medio* de la barbarie. He aquí lo que dice textualmente Engels a este respecto:

---

* Publicado originalmente en la Revista del Instituto de Sociología Boliviano, Nº 1, Julio, 1941. Reeditado en forma de opúsculo por Editorial Argra, Bogotá (Colombia), 1958. Reproducido en Sociografía del Inkario, La Paz, 1973.

> "...los indios de los llamados *pueblos* de Nuevo México, los mexicanos, los centroamericanos y los peruanos de la época de la Conquista, hallábanse en el estadio medio de la barbarie; vivían en casas de adobe y de piedra en forma de fortalezas; cultivaban el maíz y otras plantas alimenticias, diferentes según la orientación y el clima, en huertos de riego artificial que suministraban la principal fuente de alimentación; hasta habían reducido a la domesticidad algunos animales: los mexicanos, el pavo y otras aves; los peruanos, el llama. Además, sabían elaborar los metales, excepto el hierro: por eso continuaban en la imposibilidad de prescindir de sus armas e instrumentos de piedra. La conquista española cortó en redondo todo ulterior desenvolvimiento autónomo"[1].

Es lástima que Engels no nos haya dejado análisis más prolijo de su concepto sobre las características *económicas* de la sociedad inkaika, en relación dialéctica con la fase de *comunismo primitivo* que debieron de haber atravesado las tribus suramericanas, lo cual nos habría permitido situar los primeros signos de la *división de clases* que comportó la ulterior aparición de la agricultura y de la ganadería. Se echan también de menos en los libros de Engels referencias concretas a las características de la *familia*, el *Estado* y las *ideologías* de la sociedad inkaika en la fase de barbarie media que, según el autor del **Antidühring**, vivió esa colectivad.

Sin embargo, a base de las generalizaciones del autor de **El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado**, será útil intentar la interpretación dialéctica del Imperio.

El Tawantinsuyo, a lo largo de su proceso evolutivo que duró unos 4 siglos (siglos XII a XV d. de J.C.), tuvo por escenario un territorio de 4 millones de kilómetros cuadrados aproximadamente y una población de cerca de 12 a 15 millones de habitantes[2].

Tesis Dialéctica del Imperio

El Imperio surge como tipo de sistema político centralizador de las *comunidades* (ayllus) que habían conocido desde mucho antes del siglo XII el régimen del colectivismo agrario, bajo el gobierno plural de caciques o curacas *(sinsi)*. El fundador del Imperio, Manko Kápak, es probablemente, como lo observa Baudin, mera representación mítica de alguna dinastía de *sinsis* que realizaron el propósito de organizar un fuerte poder central, después de la disgregación que parece haber sobrevenido a la ruina del misterioso Imperio de Tiawanaku. El centro de donde partió la acción centralizadora inkaika fue el Cuzco, en la meseta peruana, esta ciudad siguió conservando su categoría de capital del Imperio hasta la caída de éste.

El Medio Geográfico

El Imperio se desarrolló en un "territorio situado lejos del mar, sin ríos navegables, de clima rudo, de suelo ingrato, entrecortado por montañas y torrentes, cercado por desiertos y selvas vírgenes", dice Baudin. Y agrega: "Embarazoso sería el ejemplo de los Inkas para esos deterministas que quieren a viva fuerza explicar las sociedades humanas por su medio: todo aquí era inferior, excepto el hombre". Bien sabido es que el Marxismo otorga al medio geográfico un papel simplemente determinativo de la naturaleza de las fuerzas productivas y que no participa en modo alguno de las exageraciones de la Escuela Sociogeográfica, que pretende explicar las características de toda sociedad por el ambiente telúrico.

Es sugestivo empezar observando que el medio geográfico del Imperio Inkaiko, aunque rico en recursos minerales, no pudo ser explotado en los tiempos inkaikos como lo sería recién en la época de la Conquista, que trajo una técnica productiva minera más apta que la indígena. La meseta, mientras sus habitantes no habían logrado un grado superior de desarrollo industrial, determinó, pues, las *características esencialmente agrarias* de las fuerzas productivas.

La Técnica Productiva

"El maíz y la llama –dice Baudin– constituyen la base de la economía peruana". Los indios desconocían los cereales panificables, los animales de carga pesada, el hierro, la rueda. En cambio, utilizaron en gran escala la piedra, en menor escala la madera, tuvieron industria textil muy desarrollada, fueron eximios ceramistas. Explotaban el cobre, el oro y la plata y habían llegado a descubrir también el bronce.

En un imperio de técnica tan rudimentaria, la fuerza productiva esencial era, pues el trabajo humano aplicado al cultivo de la tierra y a la ganadería[3]. El desconocimiento del hierro impidió el desarrollo de la minería y del utilaje industrial. La ausencia de animales de carga pesada y el desconocimiento de la rueda fueron compensados por la admirable red de caminos para peatones, llevada a término a base también del trabajo personal del hombre.

Faltaba, pues, en el Imperio, la premisa indispensable para la implantación de un verdadero régimen socialista: la presencia liberadora de la máquina y de la gran producción.

La Organización del Cambio y del Crédito

Dice Engels:

> "...el estadio de la producción mercantilista, con el cual comienza la civilización, se señala, desde el punto de vista económico como la introducción: 1o.) de la moneda metá-

lica y con ella del capital en dinero, del préstamo, del interés y de la usura; 2o.) de los mercaderes, como clase intermediaria entre los productores; 3o.) del trabajo de los esclavos, como forma dominante de la producción"[4].

La economía inkaika desconocía el empleo de la moneda metálica[5]. Desconocía también la clase de los mercaderes[6], ya que el reparto de los productos lo hacía directamente el Estado, del mismo modo que organizaba la producción por su cuenta. En cuanto a la esclavitud, si bien ella existió bajo la forma de *yanaconazgo*[7], no constituía la forma dominante de la producción: ésta reposaba en el trabajo manual de la gran masa de la sociedad inkaika: los *hatunruna*.

Tales características ¿nos autorizan a establecer que el Imperio conservaba todavía en lo esencial los rasgos de la organización gentílica en que, según Engels, no había aún propiamente división de clases? Ciertamente que no. El Imperio constituía ya una avanzada etapa de sociedad con división de clases, aunque en lo económico no hubiese alcanzado todavía el "estadio de la producción mercantilista" que fue la característica de las sociedades del Viejo Mundo en su tránsito de la barbarie a la civilización.

Hay en esto una forma peculiar de organización que Engels no habría omitido dilucidar, seguramente, si hubiese llegado a hacer un estudio más pormenorizado de la cultura inkaika.

La Propiedad

Según César Antonio Ugarte, los caracteres fundamentales de la economía inkaika, eran los siguientes:

> "Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el *ayllu* o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales, intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la "marca" o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo: apropiación individual de las cosechas y frutos" (**Bosquejo de la Historia Económica del Perú**, p. 9).

Sabido es que las tierras –riqueza substancial de esta sociedad– estaban divididas en tres grandes porciones: la del inka, la del culto y la destinada a las comunidades, dentro de las cuales cada varón recibía un *tupu* para su sustento y el de sus familiares. Ahora bien, el Inka, representante de la élite aristocrática y de la casta sacerdotal cuyos miembros eran exclusivamente reclutados entre la nobleza, al asignar en provecho de la clase dominante los dos tercios de la propiedad territorial, había introducido un claro sistema de desigualdad en el reparto de los medios de producción. Los productos de las tierras del Inka y del culto eran, en apariencia, productos destinados a atender las necesidades de la Nación entera, pero no debemos perder de vista que el

Estado, en la sociedad inkaika, era la expresión política de los intereses económicos de la élite aristocrático-teocrática.

En cuanto a la supresión de la *propiedad privada*, sólo con muchas reservas puede afirmarse que era la fórmula del Imperio. No existía para el individuo el derecho del *jus utendi et abutendi*, en el sentido del individualismo económico capitalista, pero la desigual apropiación de los medios productivos aparece a través del preponderante derecho territorial de la clase privilegiada con relación a la masa sojuzgada. Por otra parte –y esto lo hace notar el propio Baudin– se reconocía a todos cierto mínimo de propiedad personal, y los Inkas, al establecer el sistema de las *donaciones*, habían introducido excepciones en el sistema de igualdad propietarista.

El escritor Arturo Capdevila, en **Los Hijos del Sol** (Buenos Aires, 1929), sostiene que "el comunismo fue adaptado después de haberse conocido el orden de la propiedad individual" (p. 161). Y agrega: "Que la tierra, antes de los Incas, fue objeto de dominio privado, quedará patentizado con los testimonios que aquí doy: Y hasta vi –escribe Herrera– que se halla memoria de *las tierras* que fueron de cada uno de los Incas" (p. 162).

La tesis de Capdevila es a todas luces errónea: el sistema de propiedad colectiva de la tierra fue muy anterior a los Inkas, pero éstos convirtieron el régimen de ayllus sometidos a gobiernos plurales de caciques en un régimen de centralismo que conservó en esencia el sistema colectivista de los cultivos. Y fueron los Inkas quienes, mediante el reparto de tierras en tres tercios y mediante la práctica de las donaciones, orientaron más bien su política en el sentido de la apropiación inigualitaria de la propiedad rural.

Trabajo y Consumo

La desigualdad en las relaciones económicas se confirma en las diferentes formas del trabajo y del consumo. Mientras los *hatunrunas* estaban obligados a un trabajo casi exclusivamente material (labranza, servicio militar como soldado de tropa), la élite se reservaba funciones de trabajo más bien orientadas a la *administración* de las masas sojuzgadas:[8] altos puestos militares, gobierno y administración, sacerdocio, manejo de los quipus. Claro que los Inkas revelaron indiscutible sagacidad –y en esto se mostraron superiores a los feudales españoles y criollos que les sucedieron– al evitar la *pereza*, aun de los miembros de la élite. Pero esta poca inclinación al parasitismo improductivo se explica también principalmente por el escaso desarrollo que había adquirido la técnica productiva (una economía esencialmente agraria no permite una inercia excesiva en el trabajo productivo ni aun a las clases sojuzgantes, so pena de consunción).

En cuanto al *consumo*, mientras la élite lirnitaba la satisfacción de las necesidades de la masa a un mínimum compatible con las posibilidades de la producción, se reservaba el gozo de no pocas satisfacciones suntuarias (uso de

vestidos finos, de joyas, de palacios, relativo lujo en el mobiliario). En esto de asegurar al menos *vestido, pan* y *vivienda* a cada uno de sus vasallos, se mostraron también, indudablemente, superiores a los explotadores de la Colonia y la República; pero aquí mismo, más que un mero sentimiento de filantropía, era un interés económico lo que guiaba su política: siendo el trabajo humano la principal fuente, por no decir la única, de producción, habría sido insensato malograrla provocando su agotamiento físico, como no han vacilado en hacerlo ulteriormente los explotadores de la era capitalista-maquinista.

La Familia y la Vida Sexual

Engels escribe en El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado:

> "La forma de familia que corresponde a la civilización y vence definitivamente con ella, es la monogamia, la supremacía del hombre sobre la mujer, y la familia individual como unidad económica de la sociedad"[9].

Ahora bien. Según el propio Engels, la forma de familia que corresponde al período de la barbarie es la *sindiásmica*. En la etapa que marca la aparición de esta forma familiar.

> " ...un hombre vive con una mujer, pero de tal suerte, que la poligamia y la infidelidad ocasional siguen siendo un derecho para los hombres, al paso que casi siempre se exige la más estricta fidelidad a las mujeres, mientras dure la vida común, y su adulterio se castiga cruelmente. Pero el vínculo conyugal se disuelve con facilidad por una y otra parte; y después, como antes, los hijos pertenecen a la madre sola"[10].

Si la sociedad inkaika es incluible, por su estructura económica, en el estadio de la *barbarie media*, ¿ofrece su fenómeno sexual el tipo de la familia sindiásmica? En lo esencial sí, puesto que sabemos que la poligamia –sobre todo para la élite– se hallaba en práctica vigencia y que el adulterio de la mujer era severamente castigado[11]. Engels dice claramente a este respecto[12]:

> "Ningún indicio permite afirmar que en América (tierra clásica de la familia sindiásmica) se haya desarrollado una forma de familia más perfecta, que haya existido allí la monogamia definitiva en ningún tiempo ni lugar, antes del descubrimiento y la conquista"[13].

Dentro de este capítulo de la vida sexual, es interesante observar la evolución del *ayllu*[14], que, habiendo sido indiscutiblemente una comunidad ligada

por el vínculo de la sangre en los primeros tiempos, deviene entidad territorial -económica[15]. Que el ayllu territorial fue muy anterior a los Inkas, es un hecho en el que parecen estar de acuerdo todos los sociólogos. Baudin observa, sin embargo, con acierto, que entre los Inkas, "los ayllus permanecieron como grupos puramente consanguíneos, lo cual es natural –agrega– ya que su territorio comprendía el Imperio entero y ya que el mantenimiento de la pureza de la sangre era una de sus preocupaciones esenciales". La subsistencia del incesto como institución de sucesión dinástica (el Inka debía casarse con su hermana), muestra el celo con que los antiguos peruanos cuidaban de mantener la pureza de relaciones endogámicas dentro de la élite.

Ofrece también interés, desde el punto de vista sociológico, el carácter *religioso* que tenía el ayllu. Los primitivos peruanos atribuían a cada ayllu un *totem* real o supuesto y cada ayllu tenía sus dioses protectores *(huakas)*, distintos de los de la familia propiamente dicha *(konopas)*.

El Factor Demográfico

"Ningún país ofrece mejor ilustración de la ley de Malthus –escribe Baudin– que el Imperio de los Incas: el aumento de la población con relación a los medios de subsistencia ha sido uno de los factores dominantes de la política imperial"[16]. Y agrega en otra parte: "Sería indudablemente erróneo creer con los marxistas que los factores económicos lo explican todo, porque la época turbulenta que siguió a la civilización de Tiawanacu habría podido prolongarse, el excedente de población desaparecer en guerras intestinas o a consecuencia de repetidas hambrunas".

No es justo, desde luego, atribuir al Marxismo la pretensión de explicarlo *todo* por el factor exclusivamente económico:[17] el estudio de las "ideologías" tiene su sitio en toda interpretación verdaderamente dialéctica de las sociedades humanas y en el caso del Imperio Inkaiko, la justa estimación de los factores ideológicos contribuirá a establecer las características del institucionalismo peruano en forma que no se lo conseguiría ateniéndose a una interpretación estrictamente económica. Mas, en el caso concreto del papel genético o secundario que debería asignarse al factor población en la fenomenología social inkaika, todo nos lleva a concluir que la población de la meseta crecía rápidamente porque la organización colectiva impuesta por la élite tenía un interés de clase en esa multiplicación de fuerzas productivas humanas, y no que la organización "socialista" (según Baudin) surgió por el aumento de población en relación con los medios de subsistencia.

Baudin mismo reconoce que en la sociedad peruana precolombina la existencia de un hijo se consideraba, más que como una carga, como un nuevo capital de producción[18]. El Estado Inkaiko, lejos de considerar el aumento de población como un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas, debía, pues, por el contrario, ver en el aumento de población

un refuerzo a su política económica esencialmente basada en la utilización del trabajo personal humano. Y porque eso era así, vemos que el Estado intervenía directamente en la regulación de la vida sexual, haciendo obligatorio el matrimonio para todas las personas núbiles del Imperio.

Por otra parte, si consideramos que el Inka limitaba el consumo de sus vasallos en la medida en que los recursos de producción lo permitían, y si tenemos en cuenta que este soberano tenía poder omnímodo para trasladar poblaciones enteras de uno a otro sitio del Imperio según la capacidad productiva de las regiones, fácil nos será admitir que el rápido aumento de la población inkaika, era un *efecto* más bien que una *causa* de la organización colectivista adoptada por el régimen inkaiko.

La Organización del Estado

Dice Engels, refiréndose al Estado:

> "El conjunto de la sociedad civilizada se resume en el Estado, que, en todos los períodos clásicos modelos, es exclusivamente el Estado de la clase directora y sigue siendo en todos los casos una máquina esencialmente destinada a tener a raya a la clase oprimida y explotada". **(Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado**, p. 178).

Analizando las características del aparato político-jurídico que correspondía a la estructura económico-social inkaika, vemos perfectamente confirmada la afirmación marxista de que el Estado Inkaiko era un estado de clase, un Estado que expresaba fundamentalmente los intereses económicos de la élite poseedora del control de los medios de producción[19]. La autoridad del Inka era casi omnímoda y se veía atemperada a lo sumo por ciertas limitaciones que le eran impuestas dentro de la misma élite[20]; los hatunrunas estaban privados de opinión y de intervención activa en la vida política: las luchas de *partidos* se hallaban estrictamente limitadas dentro de la élite, y aquí mismo su expresión era mínima, gracias a la fuerte centralización de poder que había logrado conquistar la dinastía que se decía descendiente de Manko-Kápak, a quien, como sucede en todas las sociedades primitivas que conocieron la realeza, se le atribuía un origen divino.

La hegemonía de la clase gobernante aparece también de manifiesto en las formas de la organización *administrativa, militar* y *jurídica*[21].

La élite ocupaba en el Ejército las situaciones de alto comando y los hatunrunas no podían ser otra cosa que soldados esencialmente obedientes: los intentos de rebelión interior eran severa e implacablemente reprimidos, gracias al monopolio de fuerza militar que la aristocracia se reservaba. En sus planes de extensión exterior, la élite inkaika se guiaba también siempre por su propósito de acrecentar sus privilegios económicos y mantener intacto

el prestigio aristocrático ante las masas: mientras las tierras de las poblaciones vencidas eran sometidas al sistema de reparto que ya se ha visto y los súbditos ordinarios de los pueblos conquistados eran sometidos a una esclavitud suavizada (recuérdese de los yanakunas), los caciques de esos pueblos eran objeto de consideraciones especiales y a sus hijos se les permitía educarse en el ambiente de la propia élite inkaika.

La legislación estaba asimismo profundamente impregnada de sentido clasista: no existiendo igualdad ni ficticia entre la clase gobernante y la sojuzgada, la élite empleaba diferente tratamiento penal para aristócratas y hatunrunas, y la autoridad jurídica reposaba, por lo demás, en el supuesto religioso de que la ejercía el poder indiscutible de un Inka rodeado de atributos divinos.

Las Superestructuras: Religión, Lenguaje, Educación

Que la religión estaba igualmente al servicio de la hegemonía económica y política de la élite, aparece muy claro con sólo recordar que un tercio de las tierras estaba destinado al culto, que el sacerdocio se reclutaba sólo entre la élite y que al Inka se le asignaba carácter divino[22].

Garcilaso sostiene que los Inkas hablaban una lengua exclusivamente conocida de la élite, mientras la lengua general – el quichua– era la hablada por la masa común. El hecho mismo de que el manejo de los *quipus* fuera un privilegio de cierto sector de la élite (los quipucamayos), muestra el carácter profundamente clasista de la estructura social de este Imperio.

Finalmente, la educación expresaba con perfecta claridad la orientación a perpetuar ese predominio clasista: mientras los hijos de la élite eran esmeradamente educados en las artes militares, a la espartana (pruebas del huaraku) instruidos en las tradiciones históricas de su país por los amautas, la masa de los hatunrunas era cuidadosamente mantenida en el atraso mental indispensable a su sojuzgamiento[23].

Psicología Social del Imperio Inkaiko

Según el marxismo, es el *ser social* del hombre lo que determina su conciencia. O dicho en otros términos: la psicología de los grupos y de los individuos humanos está fundamentalmente condicionada por una determinada estructura económico-social y la superestructura político-jurídica correspondiente. La aplicación de este principio a la cultura inkaika, nos permitirá precavernos, en primer lugar, contra las generalizaciones de orden psicológico respecto a la *totalidad* de los primitivos peruanos, y, en segundo lugar, contra las generalizaciones no relacionadas con la función de las diferentes *clases* del Imperio.

En el Tawantinsuyu, no es difícil advertir que la psicología social de la élite ofrece rasgos casi antagónicos a los de la masa; es una psicología de clase

dominadora: el aristócrata inkaiko es imaginativo, previsor, duro para mandar, sin dejar de ser algo magnánimo, activo y tenaz para sus empresas; el hatunruna, en cambio, a lo largo del proceso de sojuzgamiento económico y político, se nos revela cada vez más despojado de iniciativa intelectual, manso, no poco autómata en sus manifestaciones volitivas. Nada prueba mejor que este antagonismo de psicologías lo erróneo de aquellas escuelas socioetnológicas que creen que tales o cuales manifestaciones psíquicas son inherentes a una raza determinada y que esas cualidades son la *causa* de sus modalidades culturales. *Orejones* y *hatunrunas* pertenecían a la misma raza: ¿por qué eran tan diferentes espiritualmente? Los marxistas respondemos: por la diferente posición de clase que ocupaban en el Imperio, y el propio profesor Baudin nos da la razón en esto, al destacar en varios pasajes de su obra el contraste psicológico entre la élite y la masa.

Empero, cabe preguntarse: ¿No hubo en el Imperio una *lucha de clases* que tendía a romper este molde de desigualdad económica y política? ¿Soportaba con resignación tan absoluta la masa la autoridad de la élite inkaika?.

Baudin, después de preguntarse: "¿Era feliz el indio?", se responde: "Podemos creerlo, ya que tanto araña el pasado. Trabajaba sin desagrado para un amo a quien tenía por divino; no tenía más que obedecer sin darse el trabajo de pensar; si su horizonte estaba limitado, no se daba cuenta de ello, ya que no conocía otro, y si no podía elevarse en la escala social, no sufría en manera alguna por eso, ya que no concebía que tal ascensión fuese posible".

Claro que si tenemos en cuenta la dura explotación a que se vio sujeta la masa indígena por los invasores españoles y más tarde por la feudal-burguesía republicana, es lógico suponer que añore como un mal menor el yugo que soportaba de los sojuzgadores de su propia raza. Pero esto es una cosa y otra muy diferente el suponer que los *hatunrunas* soportasen sin resistencia, en la época del Imperio, la dominación de la élite inkaika. La prueba de que eso no debió de ser así, es la rigidez con que los Inkas castigaban a los revoltosos. Fue, sin duda, muestra de gran sagacidad por parte de la clase sojuzgadora "haber evitado —como dice Baudin— los peores sufrimientos materiales, los del hambre y del frío"; "haber impedido que las pasiones destructivas del orden social tomen libre curso y restauren la anarquía primitiva, haber hecho desaparecer los dos grandes factores de perturbaciones: la *pobreza* y la *pereza*, no dejando más que un pequeño sitio a la ambición y a la avaricia". Mas, ¿hemos de concluir de esto que las masas inkaikas habían llegado a un grado tal de inercia que no intentaban nada para elevar el nivel de sus condiciones económicas, políticas y culturales? Es dudoso que esto haya sido así y lo demuestra, entre otras cosas, la guerra en que el Imperio estaba envuelto a la llegada de los españoles; actuaban, es verdad, en esa guerra, dos intereses dinásticos —el de un heredero bastardo y el del legítimo—, pero es probable también que en el fondo de ese conflicto hayan existido gérmenes de insur-

gencia de la clase sojuzgada contra los fundamentos del poder mismo de la élite sojuzgante[24]. Un progreso ulterior de la técnica de producción habría determinado, sin duda, el momento de madurez para dar expresión más definida a ese latente antagonismo clasista. Quizá la etapa inmediata de ese régimen de comunalismo agrario habría sido la formación de estratos sociales algo semejantes a los que sobrevinieron en Europa a la descomposición del feudalismo medieval; quizá se habría conservado en lo esencial ese sistema de comunalismo determinando que el sentido de igualdad en las condiciones de producción entre la élite y la masa se acentuase cada vez más. Pero estas son hipótesis: por desgracia, la violenta superposición de la Conquista "cortó en redondo todo ulterior desenvolvimiento autónomo de la sociedad peruana", como bien observa Engels.

¿Fue Comunista o Socialista el Régimen Inkaiko?

Hemos llegado a la altura de preguntarnos ahora: ¿Fue efectivamente el régimen inkaiko un régimen *comunista* o *socialista?*.

José Carlos Mariátegui, en sus **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. (Lima, 1929), escribe:

> "Al comunismo incaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Incas, se le designa por esto como comunismo agrario".

Víctor Raúl Haya de la Torre, al igual que Mariátegui, califica al Imperio Inkaiko de *comunista*. En **El antiimperialismo y el apra**. (Santiago, 1936), escribe:

> "Desde el sur de Colombia hasta el Norte Argentino, queda la huella étnico-social del Imperio Incaico. Aquella vasta zona occidental de Sudamérica, característicamente agraria, ha conservado los restos del primitivo socialismo del antiguo Imperio peruano. La comunidad o ayllu incaico no puede incluirse en ninguna de las clasificaciones sociales planteadas por la ciencia europea. Gentes hay que en su afán de rusificar a Indoamérica opinan que el ayllu es lo mismo que el mir ruso. El paralelo es simplista, unilateral, superficial, falso. En el comunismo incásico hay dos aspectos fundamentales: el del comunismo primitivo propiamente dicho, semejante al comunismo patriarcal de Asia y Europa y la *organización* de ese comunismo primitivo –que generalmente se presenta como elemental forma societaria de tribus o clanes poco numerosos– en un vasto sistema político y económico, en un Imperio inmenso por su extensión territorial y por su población. Radica en este punto

lo singular y verdaderamente característico del organismo social incásico. Históricamente al comunismo primitivo, forma elemental de asociación, sucede la etapa de la apropiación individual de los medios de producción. A los grandes imperios antiguos: Egipto, Asiria y más tarde Roma, aunque éste pertenece a un grupo anterior de desarrollo, corresponde una organización feudal, tal lo vemos en algunos de los pueblos del México precortesiano. En ninguno de los grandes pueblos de la Antigüedad, ya organizados políticamente, vemos que subsiste el comunismo primitivo. Precisamente la apropiación de los instrumentos de producción, la instauración de la propiedad privada, la aparición de las primeras clases dominantes, dueñas primitivamente de la tierra y fundadoras de la esclavitud, determinan la organización de los Estados primitivos y sobre la prosperidad de las clases propietarias, aristocracias o teocracias, se afirma la propiedad de los primeros imperios. Lo característico del Imperio de los Incas radica en que el comunismo primitivo deviene sistema económico y político. El sistema incásico no se afirma en la propiedad privada. El comunismo primitivo es elevado a una categoría superior, sistematizado, engrandecido, puesto a tono con la época y teocratizado, pero progresa su esencia comunista aunque indudablemente progresa técnicamente poco. Al desaparecer el Imperio, al extinguirse la civilización incásica, todo cae: religión, organización política y teocracias... Mas de la catástrofe queda el ayllu... La comunidad se enfrenta al feudalismo invasor y no desaparece. Vive luchando. El ayllu deviene el símbolo económico y político del trabajador indígena. El feudalismo es la profanación de la tierra, hasta entonces libre, su apoderamiento: *tabú*. El comunismo agrario rechaza la apropiación de la tierra, la concibe como madre ubérrima que ofrece su fruto a quien lo logra con su trabajo: *totem*. El misticismo indígena sudamericano, especialmente del indio que puebla el suelo que fue tutelado por el Inca, me parece una forma superada de totemismo, determinado por la lucha secular por la tierra convertida en símbolo. Su apropiación marcó la caída del Imperio. Su organización afirmará la liberación de la raza oprimida".

La interpretación de Haya de la Torre es suceptible de objeciones:

a) Ante todo, es inexacto calificar de comunista el sistema agrario inkaiko. Veamos lo que el propio Baudin dice en su libro a este respecto:

> "El modo peruano de apropiación del suelo es calificado de *comunista* por varios autores, pero no merece este epíteto. Conviene, en efecto, distinguir tres formas de organizaciones colectivas territoriales: la primera consiste en un cultivo en común y una distribución de los productos según las necesidades...
>
> El segundo modo de organización consiste en el reconocimiento de un derecho de usufructo vitalicio sobre los lotes de tierra en provecho de los miembros de la comunidad... Es el tipo de ciertas *allmende* suizas.
>
> La tercera forma, en fin, consiste en una distribución periódica del suelo, con explotación individual de los lotes, por cuenta y riesgo de cada uno. Es el tipo de *mir* ruso (nótese que es Baudin y no un "rusificante" quien lo afirma. N. de J.A.A.), de la tierra colectiva marroquí; es también el de la comunidad indígena, se ve que este tipo dista de ser comunista"...

Baudin, a nuestro juicio, incurre por su parte, en otro error de impropiedad al llamar *socialista* a la organización inkaika, pero esto lo analizaremos un poco más abajo.

b) Haya de la Torre, al sostener que "el Imperio incaico fue la organización del comunismo primitivo en un vasto sistema político y económico", no advierte que el hecho de estar constituida la sociedad inkaika sobre el fundamento de una clara diferenciación *clasista* (la élite inkaika y los hatunruna), constituye ya la negación de la forma de comunismo primitivo, una de cuyas características es, según Engels, precisamente la ausencia de la división de clases.

c) Finalmente, Haya de la Torre, al sostener que "a los grandes imperios antiguos: Egipto, Asiria y más tarde Roma, corresponde una organización *feudal*, tal como se ve en algunos de los pueblos del México precortesiano", incurre en otro error de clasificación sociológica, en una apreciación antimarxista. Marx y Engels señalaron, en efecto el *esclavismo* como la forma característica de la organización de los pueblos de la Antigüedad, incluyendo a Roma; el *feudalismo* que aparece en el Occidente Europeo en la Edad Media, constituye la negación del sistema esclavista: "el feudalismo se formó hacia el siglo IX; su base económica de producción era la pequeña producción campesina y la de los pequeños artesanos libres. La producción presentaba, en conjunto, un carácter esencialmente natural, ya que los objetos producidos no se destinaban al cambio". (L. Segal, **Curso de Economía Política**, edic. de la Universidad Obrera de México). En la América precolombina no hubo, pues formas feudales (ni en el México precortesiano ni en parte alguna), porque estas sociedades, según la acertada caracterización que hace de ellas Engels, no habían sobrepasado aún la fase de la barbarie.

Si el régimen inkaiko no fue comunista, ¿fue entonces *socialista*? Baudin cree que sí, basándose en que el Imperio ofrecía las siguientes características:

1a. Racionalización de la sociedad.
2a. Anonadamiento (effacement) del individuo.
3a. Tendencia a la igualdad.
4a. Supresión de la propiedad privada.

Si por *racionalización* de la Sociedad entendemos el conjunto de medidas tendientes a regir la vida económica, política y cultural por reglas emanadas de la inteligencia, tratando de reducir al mínimum la anarquía que resulta de la lucha instintiva entre miembros de la colectividad, puede convenirse fácilmente con el profesor Baudin en que el Imperio Inkaiko ofrece evidentemente el tipo de una sociedad más o menos racionalizada.

"Disciplina militar y método económico –dice Baudin– eran las dos manifestaciones de una misma tendencia; ambas, con el mismo rigor, trataban, por vías diferentes, de *eliminar el azar*".

Si comparamos esta primitiva sociedad racionalizada, aun con las más "civilizadas" de la era capitalista, en que la nota dominante es el anárquico choque de apetitos y la imprevisión más absoluta en cuanto al futuro del desenvolvimiento social, huelga decir que la sociedad inkaika resulta ganando en el parangón. En un arranque de sinceridad, Baudin, refiriéndose al sistema de ahorro y de reparto establecido por los inkas, escribe:

> "Es interesante comprobar que hoy, en Europa, en el desorden de la postguerra, excelentes espíritus piensan en estabilizar la producción por la acumulación de reservas en tiempos de abundancia y su reparto en tiempos de carestía, como lo hacían los Inkas".

Sin embargo, si partimos del hecho de que esa *racionalización* de la sociedad era función de una élite sojuzgadora, mientras la masa era deliberadamente mantenida en la ignorancia y el automatismo, el Imperio Inkaiko no puede satisfacernos como un tipo ideal de sociedad socialista. En una sociedad socialista basada en la madurez de la técnica productiva –rasgo inexistente entre los Inkas– regirá indudablemente el principio de la racionalización en toda su plenitud: la competencia, que es rasgo característico del sistema capitalista, cederá el puesto a la cooperación de las fuerzas productivas en escala cada vez más mundial, y la inevitable consecuencia de esto será la adopción de una economía *planificada* en vez de la anarquía política propia del régimen individualista. John Strachey, definiendo el contenido de las expresiones *socialismo* y *comunismo*, dice en su **Teoría y práctica del socialismo** (edición mexicana de 1938, p. 106):

> "El socialismo es un sistema de producción planeada con fines de uso, en el que los productores se distribuyen de acuerdo con la cantidad y calidad del trabajo prestado".

El comunismo también se basa:

> "En la producción planeada con fines de uso, pero en este sistema los productos se distribuyen de acuerdo con las necesidades, y el trabajo se hace de acuerdo con las aptitudes".

En la Sociedad Inkaika, la *racionalización* reposaba sobre una técnica productiva primitiva –insuficiente para servir de premisa a un verdadero socialismo– y, siendo función exclusiva de una élite, tenía que llevar lógicamente a un régimen de privilegios en favor de la clase gobernante. La racionalización verdaderamente socialista operará sobre la base de una madura técnica productiva, no será función exclusiva de una clase y será, por consiguiente, un principio que rija para la universalidad de los individuos de la sociedad. De este modo, no habrá una minoría de hombres que piensan por cuenta de la gran masa, como era lo característico del Imperio.

En cuanto a la *supresión de la propiedad privada*, precisa repetir que sólo con muchas reservas podría aceptarse la exactitud de estas expresiones en relación con la economía inkaika. Los Inkas, en lo esencial, habían atendido más bien a conservar el sistema de propiedad agraria comunitaria anterior al período inkaiko, haciéndolo compatible con sus fines de centralización política. Por otra parte, recordemos también que el propio Baudin habla de que en la sociedad inkaika había cierto sitio para la propiedad privada individual, ya en el dominio ejercido sobre determinados bienes muebles y aun inmuebles, ya en las donaciones otorgadas por el Inka a título de recompensas. Insistimos también, en esta parte, en hacer notar que, bajo la forma de reparto tripartito de las tierras en tierras del Sol, del Inka y del Pueblo, no es difícil percibir que la élite se reservaba prácticamente la parte del león, bien que disimulando su privilegiada situación a título de "servicios de Estado", atribuidos a los que prestaban las castas sacerdotal, guerrera y gobernante...

¿Y qué diremos del *anonadamiento* (effacement) del individuo? Si se considera al individuo de la masa sojuzgada, evidentemente que éste se hallaba "effacé". Pero si se considera la situación del individuo de la élite, hubo, por el contrario, tendencia a desarrollar en él todas las facultades de su personalidad. El mismo Baudin, en una autocrítica inédita de su obra, existente en la Biblioteca del Congreso de Chile, lo dice: "existencia de una élite que tendía a *individualizarse*, mientras la masa permanecía socializada". Sólo una ciencia psicológica basada en el estudio de la diferente función de las clases, sabría, pues, conducirnos a conclusiones justas sobre este punto.

Consideremos ahora más detenidamente las supuestas características "socialistas" que atribuye Baudin al Imperio inkaiko, en relación con los postulados del Marxismo:

Los Postulados del Socialismo Científico y la Cultura Inkaika

El Socialismo, tal como lo concibieron Marx y Engels[25], es un régimen en que los medios de producción y los medios de consumo se hallan *socializados*, es decir que dejan de ser propiedad de individuos o minorías privilegiadas para hacerse propiedad colectiva. Este régimen, que es *históricamente posible* sólo cuando el desarrollo de la técnica productiva permite al hombre transferir la parte más pesada del trabajo productivo a las máquinas, comporta, en su fase de mayor plenitud (comunismo), la supresión de los antagonismos de clase y aun la desaparición del poder del Estado, que no es sino un órgano de expresión de esos antagonismos.

Un régimen de esta naturaleza será el único capaz de asegurar la relativa *igualdad* de los hombres en el proceso de la producción y del consumo de la riqueza social y el único que permitirá desarrollar al individuo la plenitud de sus capacidades, en constante relación de armonía con el bienestar de la Sociedad. Bajo los regímenes de división en clases, el Individuo, o siente la opresión invencible de la clase dominante si pertenece a la clase sojuzgada; o se ve determinado a poner en juego un duro egoísmo, aun teniendo condiciones personales de nobleza moral, si pertenece a la clase sojuzgante.

Un régimen socialista, al emancipar *económicamente* al hombre, lo emancipará por este solo hecho de todos los demás aspectos de la vida social. En el aspecto *sexual*, junto con la propiedad privada, desaparecerá la familia burguesa que es su consecuencia, y regirá el amor libre, emancipado de trabas religiosas y jurídicas; y sólo el amor libre y la conversión de los niños en hijos de toda la Sociedad —esto es en seres que recibirán en las máximas condiciones de eficiencia la atención de sus necesidades físicas y espirituales— hará posible la completa igualdad del hombre y de la mujer. En el aspecto *político*, la desaparición de los antagonismos clasistas, permitirá la abolición de los antagonismos por la posesión del poder del Estado. Elevada la condición intelectual y moral de los hombres por la universalidad del bienestar económico y de la educación, dejará de haber tiranos y oprimidos. Las *guerras* que son fundamentalmente el choque de apetitos económicos, dejarán de tener razón igualmente: los hombres no necesitarán recurrir a la fuerza para resolver conflictos que siempre hallarán medios razonables de solucionarse, en una Sociedad que habrá sustituido los instintos agresivos por un equilibrado sentimiento ego-altruista. La *legislación*, que ha expresado en toda sociedad clasista los intereses de las clases sojuzgadoras, será cada vez más la simple coordinación administrativa de los acuerdos indispensables para atender a la armonía y siempre progresiva marcha de la Sociedad; será la acción cada vez más organizativa ejercida sobre las cosas, más bien que sobre las personas. El derecho necesitará cada vez menos de la fuerza para el cumplimiento de los fines de mutua cooperación e inhibición exigibles a los indivi-

duos, hasta que llegará el momento en que se confundirá en absoluto con la Etica (una Etica exenta de todo resabio religioso o metafísico, por supuesto), cuya única fuente de sanción será el fuero interno de cada individuo, en permanente confrontación con el Bien objetivo de la Sociedad. El *Arte*, en una sociedad donde el hombre se ve emancipado de las durezas del trabajo económico, florecerá en proporciones jamás vista y los goces de la belleza no serán ya monopolio de minorías sino que se extenderán a todos. Las *ciencias* tomarán un impulso semejante y su extensión desterrará para siempre las creencias supersticiosas basadas en concepciones precientíficas del Universo. La *educación*, en fin, extendida a todos los seres humanos, orientada a formar en cada individuo un ser con plenitud de aptitudes físicas y espirituales para dar y recibir lo que la Sociedad exigirá de él en el sentido de una realización cada vez más efectiva de los ideales de Bienestar, Belleza, Verdad, Paz, coronará el sublime propósito de "hacer saltar al hombre del reino de la Necesidad al de la Libertad"[26].

Todo esto, que era ya entrevisto desde épocas muy remotas, pero que no pasaba de ser una aspiración *utópica* cuando la Humanidad no había alcanzado la maravillosa técnica productiva de hoy, puede ser factible en el período de madurez a que ha llegado el régimen capitalista.

En sus períodos de *esclavismo*, de *feudalidad*, aun en los albores del *capitalismo*, la Humanidad no podía plantearse la practicabilidad de un régimen socialista, porque estaba limitada por la insuficiencia de su técnica productiva. Fue necesaria la aparición del Capitalismo moderno –fuerza progresiva en su tiempo– para impulsar el desarrollo de esa técnica. Gracias a esa técnica, el planeta de hoy se ve cruzado por los medios de comunicación más portentosos, las poblaciones pueden aglomerarse y desaglomerarse rápidamente; la tierra y sus diversos productos, explotados por máquinas que hacen el trabajo que antes necesitaban hacer millones de esclavos, pueden producir mucho más de lo necesario para sustentar a todos los habitantes de la Tierra; los hombres han aprendido a conocerse unos a otros, los pueblos se han aproximado; existe ya un cosmopolitismo efectivo, a pesar de las artificiales barreras levantadas para mantener aislados a los pueblos.

Pero el Capitalismo, al impulsar la técnica reservando para las clases sojuzgantes los mayores beneficios de la producción, creó el *Proletariado*, la clase asalariada, y esta clase será la llamada a superar dialécticamente, por su número y por las cualidades adquiridas en su condición misma de clase explotada, las contradicciones de la Sociedad Burguesa. Será esta clase la llamada a revolucionar el régimen existente, "expropiando a los expropiadores", esto es socializando todos los medios de producción, haciendo universal la ley del trabajo e igualando las posibilidades del consumo.

La implantación del Socialismo, junto con destruir los antagonismos de clases, destruirá las contradicciones entre Razas, entre Naciones, entre Ciudad y Campo. Hará de toda la Sociedad Humana un solo organismo, capacitado

para regir su producción y su consumo por una economía mundial planificada que reemplazará la anarquía de la competencia capitalista por la cooperación, que desterrará para siempre la pobreza así como el ocio improductivo.

Así, el Proletariado, al emanciparse como clase, emancipará por este solo hecho a la Sociedad entera, preparando el advenimiento de la Humanidad sin división de clases y sin poder del Estado, en que resplandecerá plenamente la fórmula de Marx: *De cada uno según sus fuerzas; a cada uno según sus necesidades*[27].

Ahora bien: las fórmulas ideales del socialismo marxista ¿tienen mucho de semejante con el supuesto socialismo del Imperio Inkaiko? Evidentemente que no: el socialismo exige como base una técnica productiva avanzada y el Imperio la tenía sumamente rudimentaria; el socialismo exige, para su implantación, la previa presencia de un Proletariado que es consecuencia de la gran industria[28], y el Inkanato desconocía esa clase; el socialismo marxista tiende a una efectiva *igualdad* de todos los seres humanos, a emanciparlos económicamente preparando así las condiciones de la *libertad* del Individuo en sus más altas manifestaciones, todo lo cual culmina en la *racionalización* de la Vida Social como resultado de la acción inteligente y libre de *todos* los componentes de la Sociedad; en el Imperio Inkaiko, el fundamento de la organización es la *desigualdad* declarada entre la élite sojuzgante y la gran masa[29]: ésta, por tanto, carece de verdadera libertad e interviene en el proceso social con pasividad de autómata, ya que la función racionalizadora es atributo exclusivo de la aristocracia.

Sería, pues profundamente erróneo el concluir que el Socialismo, como ideal de emancipación, es imposible e inaconsejable, *porque* la experiencia inkaika demostró ya en vasta escala sus funestos resultados... Para la validez de este razonamiento, habría que empezar por demostrar que el Imperio Inkaiko *fue efectivamente una organización de tipo socialista*, y creemos, por nuestra parte, haber demostrado que no lo era en el sentido científico de la palabra *socialismo*, porque carecía de la técnica productiva indispensable para la posibilidad de ese régimen y porque era una organización *esencialmente clasista*[30].

El calificativo que podría aplicarse a lo sumo a la organización inkaika es el de *semi-socialista*, con las reservas que esta designación supone.

El Coloniaje y la Evolución Republicana de la América Hispana, según Baudin

Con todo lo antimarxista que se muestra el profesor Baudin, empleaba hasta un vocablo dialéctico para señalar la presencia del nuevo factor que habría de alterar el desenvolvimiento de la evolución inkaika. La *antítesis española* se titula el Cap. XV de su libro, y en dicho capítulo no puede menos que reconocer la destructiva acción que tuvo la Conquista sobre las culturas autóctonas.

"El resultado fue desastroso –dice–; los Españoles, no comprendiendo nada del sistema inca, lo falsearon hasta involuntariamente".

Reconoce en seguida que la obra de la colonización trató de reparar en parte los destrozos de la primera época, destacando el hecho de que los Españoles se esforzaron por conservar en la nueva estructura colonial las formas esenciales del institucionalismo precolombino. Anota, sin embargo, que "lo que ha subsistido sobre todo de la antigua organización, es justamente lo que no era obra de los Incas: la comunidad agraria. La conquista –agrega– ha abatido el plan racional, la superestructura edificada por el legislador del Cuzco, y sólo el fundamento ancestral ha permanecido".

Si el profesor Baudin hubiese enfocado la crítica de la Conquista y de la Colonización españolas con criterio materialista-dialéctico, no habría dejado de señalar el hecho esencial de que la *antítesis hispana* fue la violenta superposición del feudalismo peninsular a la organización comunitaria del Imperio Inkaiko. El Rey y la Iglesia reemplazaron al Inka en el dominio de las tierras antes poseídas por éste y las tierras del pueblo fueron repartidas entre los Conquistadores. La masa de los hatunrunas fue sometida a servidumbre, mediante las instituciones de la encomienda y de la mita. Parte de los indios continuaron labrando la tierra, ahora en condiciones de trabajo mucho más duras que bajo los sojuzgadores de su raza; parte fue llevada a las minas, donde se les obligó a trabajos forzados que mermaron rápidamente la población. Con la nobleza inkaika, después de los primeros asesinatos que se cometieron para arrebatarle el poder, se procedió después más suavemente, pero cuando se advirtió que constituía un latente peligro de insurrección, se la exterminó en forma implacable. La síntesis que resultó de este choque de culturas, fue a la larga la formación de una feudalidad criolla, principalmente formada por descendientes blancos de los primeros conquistadores y por mestizos que habían logrado cierta posición de preponderancia económica y social junto a los invasores; entre la masa de indios que permanecían siervos y la feudalidad, se fue formando una capa de mestizaje que estaba integrada por artesanos, pequeños comerciantes, etc. La Guerra de la Independencia, lejos de ser la insurgencia de una burguesía más o menos bien estructurada como la que dirigió el movimiento de la Revolución Francesa, fue, en lo esencial, un movimiento de la feudalidad criolla contra la hegemonía económica y política de la Península. Participaron en ella en cierta medida los mestizos pobres, pero los indios, si no se mantuvieron al margen de ese conflicto, concurrieron a él reclutados por la fuerza. Baudin dice a este respecto con mucha razón:

> "Aunque el régimen colonial no fue un régimen de opresión sistemática, la Guerra de la Independencia no fue un movimiento de rebelión popular de los indios. La 'mística revolucionaria' ha falsificado la historia. Fueron los grandes

> propietarios, el alto comercio y el clero los que dirigieron la lucha, deseosos todos ante todo de autonomía, y fue un gran aristócrata, Bolívar, quien triunfó".

Lo que Baudin no señaló es el fenómeno de la substitución del Feudalismo Peninsular por los nacientes Imperialismos de Estados Unidos y los europeos (especialmente el inglés, en los comienzos de la vida republicana de Hispanoamérica) y el modo cómo este nuevo factor, en alianza con la feudalidad criolla insurgente, implantará la *opresión semicolonial* de las grandes masas del Continente, resultando un verdadero obstáculo para la emancipación de los siervos indígenas y un obstáculo aun para la formación de una verdadera burguesía hispanoamericana.

Baudin prescinde de expresar que el "régimen democrático" copiado por nuestras nacientes repúblicas del modelo norteamericano y francés es puramente nominal, por el sencillo hecho de que ese régimen no corresponde a la realidad de la estructura económica semifeudal con que nos iniciamos en la vida republicana. Esquivando la médula del problema, se reduce a decir:

> "Inteligentes e imitadores, los blancos y mestizos se inspiraron en ideas democráticas incompatibles con su grado de civilización y se obstinan en mantener instituciones a la europea; que no están hechas para ellos. Por eso, revoluciones incesantes entraban su desarrollo económico y los pueblos pasan por continuas alternativas de dictadura y de anarquía. La calma no se restablece sino en el momento en que el poder cae en manos de uno de esos jefes enérgicos que se llaman *caudillos*, tales como Porfirio Díaz, Guzmán Blanco, García Moreno, el doctor Francia, el general Roca. Entonces el país puede entrar en la vía del progreso, pero en seguida se levanta el clamor de los liberales indignados, el *caudillo* es barrido por la revuelta y el desorden recomienza".

Las transcritas frases expresan en forma demasiado clara la fe (no poco común en muchos intelectuales europeos) en la eficacia de cierto tipo de dictaduras latinoamericanas, cuya mayor fuerza ha consistido justamente en ponerse bajo el dócil servicio de los Imperialismos, contra los intereses de sus pueblos y en encubrir esa dictadura bajo la apariencia de una política de prosperidad material (impulso de obras públicas, etc.). Si el profesor Baudin cree que Porfirio Díaz encarna en México un tipo de "dictador progresista" (y ya sabemos que todo el progreso del México actual nace precisamente después del derrocamiento de este típico representante de la opresión imperialista y oligárquica en el país azteca); si el profesor Baudin halla en la dictadura clerical de García Moreno otra forma de "dictadura progresista", no se abstendría seguramente de señalar en Juan Vicente Gómez y en Gerardo Machado otros tantos tipos de "dictadores progresistas...".

El profesor Baudin, al consisderar las perspectivas de evolución de los actuales indios de la meseta andina, se muestra escéptico en cuanto a una revalorización de su cultura. Aunque reconoce que "son esos hombres rojos los que tienen en sus manos el porvenir de los Estados del Pacífico"; aunque anota que "el Estatuto de los indígenas es, en los Estados andinos, la más grave cuestión que los gobiernos tienen ante sí y que, de tiempo en tiempo algunas revueltas vienen a recordar a los descendientes de los vencedores que no todos los hijos de los vencidos han olvidado sus antiguas glorias", el profesor Baudin describe a los indios actuales con frases pesimistas.

"Permanecen —dice— sumidos, desconfiados y supersticiosos; *la pereza mental* constituye su característica más acentuada y se traduce en la debilidad de la voluntad, el gusto del alcohol, la ausencia de higiene, la falta de alimentación conveniente, la insuficiencia de la habitación y del vestido".

Y concluye su capítulo referente a la *antítesis española*, con estas palabras:

> "Si el indio parece haber cambiado poco, el blanco y el mestizo han aportado a la vida social demasiados elementos nuevos para que la antigua organización peruana pueda revivir sin ser deformada. La sorprendente historia de los Incas no puede ya tener continuación".

Siempre el error psicológico de considerar que la pereza mental, la abulia, el alcoholismo, etc., son *causas* intrínsecas del actual abatimiento de las masas indígenas, cuando el más somero análisis descubre en todo eso una simple consecuencia de la opresión feudal a que los indios viven sometidos. Que la estructura económica cambie en los países andinos; que los indios recuperen el dominio de sus tierras, que las labren con los modernos métodos de la técnica agraria, que se eleve su capacidad de consumo, que adquieran rango de ciudadanos, dejando de ser las simples bestias de labor que son ahora bajo la opresión de blancos y mestizos, que tengan posibilidad de cultivarse intelectualmente, y veríamos si esa raza a la que se le cargan tantos defectos y vicios, no sorprendería al mundo con su enorme potencialidad de progreso.

¿No estamos viendo que en México, las masas indígenas que eran consideradas también en los tiempos del "progresista" Porfirismo como elementos incapaces de adaptarse a la civilización, están construyendo una de las culturas de que puede estar más orgulloso el Continente? ¿Y no estamos viendo también que las primitivas razas semisalvajes de la que fue Rusia Zarista están convirtiéndose en portentosos núcleos de cultura bajo el régimen socialista de la Unión Soviética?.

Pero para esto es necesario que la opresión feudal que soportan las razas autóctonas se rompa, que advenga la Revolución Antiimperialista y agraria, y ya sabemos que el profesor Baudin no tiene fe en la misión liberadora del Socialismo. O sabemos que, aun abrigando la convicción de que el huracán

revolucionario que sopla por el mundo, vendrá un día a despertar de su aparente marasmo a las masas indígenas de esta América, pensará que esa amenaza de anarquía debe sofocarse por una férrea y concertada acción represora de los Imperialismos y... de los "dictadores progresistas"...

NOTAS

1 Engels. Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. Colección Claridad, Buenos Aires, 1924, p. 24.

2 Luis Fernando Guachalla. "El Imperio de los Incas". En: Revista de la Universidad de San Francisco Xavier, Nº 18, 1938, p. 46.

3 Jorge Basadre, en su Historia del Derecho Peruano, p. 90, al trazar la evolución de la agricultura desde el punto de vista tecnológico, señala las siguientes etapas:

1) *Agricultura de la pértiga puntiaguda.*- Es originariamente el mismo instrumento de la recolección, en su forma primitiva: un palo con una punta aguda, usado sobre todo en terrenos húmedos o pantanosos. Suele coincidir con la domesticación del cerdo y de la gallina. Su origen parece estar en el Asia del Sur. Una forma del mismo instrumento es el impropiamente llamado arado de pie, que existió en Nueva Zelandia, México y el Perú, aquí llamado *chaki-taklla* o *taklla.*

2) *Agricultura de la azada.*- En la parte inferior del instrumento de labranza aparece una piedra, o un hueso grande, o conchas; y, más tarde, acero o bronce. Permite especialmente el cultivo de los llamados frutos de tallo (trigo, maíz, cebada, avena, etc.) Su centro está en el E. de Asia, Africa y el Mediterráneo, donde coincide con la utilización del ganado ovejuno. Como en la etapa anterior, corresponde originariamente al trabajo de las mujeres. En el antiguo Perú existió como *lampa, chucana, chahuana, huampala,* junto con la hoz (*ichihuna*) y en relación con el maíz y el algodón especialmente.

3) *Agricultura de arado con tracción animal.*- Se emplean búfalos, bueyes, mulas, caballos. Ello permite el cultivo en grande en amplios terrenos con poca gente. Se combina con la ganadería en grande, tendiéndose a diferenciar señores y esclavos. Esta etapa no fue conocida en América Pre-hispana.

4 Engels, ob. cit., p. 178

5 Baudin dice: "Ni el oro ni la plata servían de moneda". (L'Empire Socialiste des Inca, Cap. X).

6 Dice Baudin: "... tal comercio, en un país donde cada uno tenía su lote de tierra, recibía su parte de materias primas y fabricaba por sí mismo los objetos indispensables a la existencia, no podía ser sino un comercio de lo superfluo y no tenía más que una lejana relación con el que existía en los países de propiedad privada en que reinaba la división del trabajo". (ob. cit., Cap. X).

7 "Esta categoría de indios –dice Baudin de los yanakuna– se encontraba colocada al margen de la sociedad inca; comprende individuos que son verdaderos esclavos y otros que se han convertido en grandes dignatarios". (Cap. V).

Hildebrando Castro Pozo sostiene que "es erróneo suponer que los *yanakuna*, u hombres de la *marka* de los *yana*, hayan sido esclavos o siervos durante el Incanato"

"El vocablo *yana* —agrega— originariamente significó "trabajo", "servicio", "ayuda"; y es en este concepto que engendra, unido al sustantivo *pani* o *pana*, que significa hermana, prima de él, amiga, paisana, conocida, el verdadero *yanapani* y otras expresiones más, que quieren decir *ayudar*.

"La historia de los *yanacuna* —prosigue— está en perfecta armonía con este concepto. Ellos aparecen durante el Incanato, como hombres de confianza, como servidores fieles de los Incas y los curacas, a quienes ayudan en ciertos menesteres de la administración privada y pública" (Del ayllu al cooperativismo socialista, Lima, 1936, p. 117).

Hagamos notar, sin embargo, que una de las características de la esclavitud en la Antigüedad griega y romana era precisamente el hecho de que parte de los esclavos era empleada en menesteres domésticos y aún en tareas educativas. Recuérdese que los primeros pedagogos fueron esclavos.

Pero es indudable que los yanakunas incaicos, aun constituyendo por ciertos caracteres una clase esclava, tienen rasgos específicos que el mismo Baudin cuida de hacer notar.

8 El talentoso escritor Aníbal Ponce, en su hermoso libro Educación y lucha de clases (México, 1937, p. 11), al analizar las formas de división del trabajo en la primitiva sociedad comunista, señala con mucha agudeza cómo la función administrativa que se asignan las clases sojuzgadas, reservando a las sojuzgadas la carga del trabajo material, marca el comienzo de la división clasista. Este libro, como todos los del gran ensayista marxista argentino, arrebatado de la vida por un aciago accidente en México, en plena juventud, está lleno de sugestiones. Ponce, como Mariátegui, es uno de los más altos representantes de la filosofía materialista-dialéctica latinoamericana.

9 Engels, ob. cit., p. 178

10 Engels, ob. cit., p. 21

11 "Con la pena de muerte fueron castigados el adulterio y la violación". (Basadre, ob. cit., p. 162)

12 Engels, ob. cit., p. 52

13 W. Schmidt. en "Círculos culturales y capas culturales de Sudamérica", (Zeitschrift für Ethnologie, XV, Berlín, 1913, traducción castellana de la Universidad de Lima), en conclusiones que han sido aceptadas por H. Trimborn para sus investigaciones sobre etnología jurídica americana señala la sucesión de los siguientes ciclos culturales para la América del Sur:

a) Una cultura totémica patriarcal primaria;
b) Corrientes culturales de naturaleza matriarcal exogámica, de dos clases, que se mezclaron probablemente con la anterior que les sirvió de fundamento; pero que, excepto en el Chinchasuyu, la región Norte de la Costa, no pudieron llegar a pleno desenvolvimiento;
c) Una "onda patriarcal libre" de cultura señorial. (V, Basadre, ob. cit., p. 66).

14 Basadre define muy bien el *ayllu* en los siguientes términos:

"En el Perú antiguo, la palabra *ayllu* parece corresponder a la vez a clan, sib, gens y fratria. Ayllu es palabra común a los idiomas quechua y aymara, si bien en este último existe su sinónimo "hatta". Quiere decir, entre otras cosas, comunidad, linaje, genealogía, casta, género, parentesco. En su acepción usual, es el conjunto de personas que se llaman descendientes de un mismo tronco y trabajan la tierra en forma colectiva. La idea de descendencia de un tronco común aparece no sólo con el significado de un vínculo de parentesco, sino a la vez, con un sentido religioso, porque el progenitor convertido en animal o ser inanimado, es objeto de adoración (totemismo). Al lado de estos vínculos de parentesco o religiosos, el trabajo común

de las tierras da a los miembros del ayllu un ligamen de tipo económico a la vez que territorial" (ob. cit., p. 88).

Basadre, refiriéndose por su parte al tránsito del matriarcalismo al patriarcalismo en el Perú precolombino, escribe:

"En la antigua historia peruana y aun en la familia indígena actual, para evidenciar la existencia de una era de matriarcado cortada por el patriarcalismo inca, hay una serie de pruebas exhibidas por Max Uhle, Latcham y Bandelier con la palabra *panaka* (hermana) en los ayllus principales de los Incas; el papel más importante del hermano de la madre que llegaba a poner el nombre a la criatura y le cortaba la primera vez las uñas y el pelo, interviniendo además en otras ceremonias familiares, aun en nuestros días, en algunas localidades; el nombre de *padre-madre* que se da a la autoridad del ayllu entre los uros; el mismo matrimonio del Inca con su hermana, la propia palabra *madre*, que no sólo se usaba con el significado actual, sino que se extendía a las tías maternas o madres colectivas, etc." (ob. cit., p. 155).

Y dice en otra parte: "No tal vez la monogamia absoluta sino una semimonogamia rigió generalmente para los tributarios comunes: en cambio, la poligamia fue ilimitada en el Inca y limitada en la nobleza" (p. 161).

Castro Pozo escribe en **Del ayllu al cooperativismo socialista**, p. 44: "Por el sistema de parentesco clasificatorio que, en su idioma, usaban los tres grandes grupos étnicos –quechua, aymara y mochica– que señoreaban en el Perú cuando éste fue conquistado, inducimos que el matrimonio o aparejamiento en aquellos clanes era endogámico, por grupos, en el que los hijos que sólo podían conocer realmente a sus madres, se consideraban hermanos entre sí mismos y nominaban tíos, hermanos de su madre, al grupo de sus presuntos progenitores".

15 Bautista Saavedra escribe:

"El ayllu germina primero como núcleo familiar y toma después otras formas de convivencia social más amplia, extensa y económica"... "el ayllu llega a ser, en cierto modo, un clan agrícola y cooperativo y una comunidad de aldea o *marca*". (**El Ayllu**, 2a. edic., Santiago, 1938, p. 122).

16 Dice Mariátegui:

"Las subsistencias abundaban. La población crecía. El imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Incas, había enervado en los indios el impulso individual, pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social" (**7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana**, 1929, p. 7).

17 Engels, en una carta a Joseph Bloch, escribió lo siguiente: "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia es el determinante de la historia, es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado algo más; pero si se nos hace decir que el factor económico es el *único* determinante, se transforma la primera proposición en una frase vacía, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero los diferentes factores de la superestructura –formas políticas de la lucha de clases y sus resultados: constituciones establecidas por la clase victoriosa una vez que ha ganado la batalla, y también, claro está, los reflejos de todas estas luchas en el cerebro de los participantes, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, instituciones religiosas y sus desarrollos ulteriores en sistemas dogmáticos– ejercen igualmente su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan sus formas de una manera preponderante. Hay acción y reacción en todos estos factores". (A. Cuvillier. **Introducción a la Sociología**, edición mexicana, p. 112).

18 "Se llamaba todavía pobres (en el Imperio) a los viejos, inválidos y enfermos conservados por las comunidades y a los indios que no tenían hijos que les ayudasen a trabajar" (Baudin, ob. cit., cap. XIV).

19 Luis E. Valcárcel, refiriéndose al Estado Inkaiko, escribe: "Conciliáronse los dos principios, comunista y monárquico, dando por fruto un verdadero paternalismo de Estado, a la vez que una sociedad regulada por los principios de cooperación y solidaridad". ("Sumario del Tawantinsuyu", en Revista Amauta, Nº 13, 1928).

Pío Jaramillo Alvarado, en El indio ecuatoriano, Quito, 1936, 3º ed., p. 265, dice: "Es, pues, una realidad que existió un comunismo incaico, no en el sentido de una organización estatal que resolvía problemas colectivos y económicos, sino como vida agraria comunal, en trance histórico para cristalizar la propiedad individual, en la medida de la conquista de la libertad política, en lucha con el poder teocrático".

Basadre nos da su caracterización del Estado inkaiko, en los siguientes términos:

"... se coloca en plano distinto al de las grandes monarquías orientales antiguas, con las que tantas semejanzas tiene desde otros puntos de vista. No vivió despreocupado del pueblo, como los grandes imperios sangrientos, el asirio o el persa. Y aun la China en su época de paternalismo imperial o el Egipto, pese a la mezcla que también tuvo de nutrida burocracia y preponderante agrarismo, no conocieron en esa forma la obligación general del trabajo, la reglamentación de la producción, el reparto según las necesidades, el ahorro de la superproducción para los casos de emergencia, la extirpación o disminución de la miseria y del hambre, la asistencia en casos de invalidez"...

"Y sin embargo, desde otro punto de vista, el Estado de los Incas estuvo al nivel del mundo histórico asiático. El tawantinsuyu fue como por ejemplo China, una fuerte trabazón de familias, regida por el soberano, sin el concepto permanente u orgánico de las instituciones en sí; una masa en el fondo "anarquista", que cayó en la disolución, al privársele de la persona que era su centro moral. El mero dominio, ordenado por lazos de sangre y profesión, sobre la estructura servil tributaria, no es un Estado en el sentido más estricto, aunque desarrolle considerablemente un aparato burocrático", (ob. cit., p. 200).

20 "En realidad, aunque los humildes labriegos lo ignoran, el Inca estaba asesorado por consejeros informadores que, es lógico suponer, influirían muchas veces en su decisión. Al lado del Inca, los "orejones" o nobleza de sangre, emparentada con él, recibían comandos militares, posiciones administrativas, propiedad privada, ricos bagajes mortuorios". (Basadre, ob. cit., p. 83).

21 Guamán Poma de Ayala enumera a los funcionarios del Imperio (aparte el Consejo Real y los Virreyes del Inka), en los siguientes grupos:

1) Alcalde de Corte (Capac-apo-uatac), encargado de prender a los grandes señores por orden del Inca o su Consejo.

2) Alguacil mayor (uatay-camayoc) y alguaciles menores (chacnay camayoc), elegidos entre los hijos bastardos o los sobrinos de los Incas.

3) Corregidores o jueces (tocrico-michoc), que tomaban rendiciones de cuentas de los funcionarios. Sus cargos eran vitalicios.

4) Administradores de provincias (Suiuic-guaiac-poma), hijos de los grandes señores. "Les daban estos cargos para que aprendiesen a contar y mandar y pudieran reemplazar a sus padres".

5) Correos mayores y menores (hatun-chaski y churu-mullu) que debían ser hijos de curacas.

6) Amojonadores del reino por provincias y pueblos (say-huachectasu o unacaucho-conarca qui). Repartían sementeras, chacras, pastos, leña y agua, reservando las partes del Inca, del culto y de los señores".

7) Gobernador de los caminos reales (capacnan-tocrico).

8) Gobernador de los puentes.

9) Secretario del Inca (Inca-quipo-cimin-capac) y Secretarios del Consejo, del Virrey, de los Alcaldes de Corte, escribanos en los caminos y otros lugares, escribanos de jueces y alcaldes enviados a las provincias. Todos eran expertos en quipus. "Dichos cargos se obtenían con requisitos de linaje".

10) Contador mayor y tesorero del reino (Tahuantinsuyu-runaquipoc) "Contaba no sólo en quipus, sino en tablas, las fiestas y la gente".

11) Visitadores de tambos, conventos, comunidades, templos (Taripacocpapringa). "Pesquisaban algunos delitos. Solían llevar embustes al Inca y por eso eran llamados "llulla-quillis-cachisimi-apac". "Cuando pasaban, la gente no osaba hablar delante de ellos". (Nueva Crónica y Buen Gobierno del Perú, p. 340-346, Paris, 1939).

Respecto del carácter eminentemente clasista del Derecho Inkaiko son sugestivos los siguientes conceptos que entresacamos de la **Historia del Derecho Peruano**, de Basadre:

"La dificultad de mantener un conjunto de normas dentro de un carácter oral, ha llevado inevitablemente al establecimiento de individuos o grupos con el carácter de oligarquías jurídicas, de gente entrenada en el conocimiento de dichas leyes. Esta etapa ha sido llamada por Summer Maine "la etapa del verdadero derecho consuetudinario". En algunas colectividades esta autoridad fué la de un solo funcionario, como entre los primitivos escandinavos. Más frecuentemente esta misión correspondió a un pequeño grupo o casta que, a veces, fué la casta sacerdotal.

En el Perú de los Incas, se puede suponer que la 'oligarquía jurídica' estuviera compuesta por quipocamayos o expertos en quipos y por determinados grupos de amautas" (p. 81).

"La existencia de fueros especiales en el Derecho Penal de los Incas, parece indudable: fueron para los miembros del clero, la nobleza imperial, la nobleza regional o local, los militares, etc. La función de juzgar debió estar en conexión directa con la división de clases sociales, con la organización de los ayllus y tribus existentes y con la categoría de los funcionarios que intervenían en una u otra forma" (p. 215).

22 "El gobierno (en el Imperio Incaico) era completamente teocrático. La tribu dominante, la de los Incas, ejercía a la vez el poder religioso y político; el templo del Sol no se abría más que para ellos. Se daban por antepasados una pareja civilizadora de hijos del Sol, Manco Capac y Mama Ocllo. El Inca reinante encarnaba el astro del día; era el papa del reino solar. En los conventos se recibían a muchachas nobles, esposas del sol, quienes, semejantes a las vestales de Roma, se consagraban a su culto". (Salomón Reinach. Orpheus, Histoire Génerale des Religions, Paris, 1909).

23 He aquí una frase muy expresiva atribuída por Garcilaso de la Vega, en sus Comentarios Reales, al Inka Tupac-Yupanki:

"No es lícito que se enseñen a los hijos de los plebeyos las ciencias que pertenecen a los generosos: porque como gente baja no se eleven y ensoberbezcan, menoscaben y apaguen la República; básteles que aprendan los oficios de sus padres, que el mandar y el gobernar no es de plebeyos".

24 "En México, el Imperio guerrero de los Aztecas realizó el precipitado feudal y la propiedad privada. En el Perú, el imperio teocrático de los Quichuas, se estableció sobre la base del comunismo agrario de las regiones confederadas, incubó apenas la propiedad familiar de los caciques. Las conquistas de Pachacutec, Tupac-Yupanqui y Huayna-Capac, que iniciaron la transformación política de la monarquía teocrática en monarquía militar, dibujaron las líneas directrices del surgimiento y fecundación de las castas dominantes. Las guerras de sucesión entre Huáscar y Atahuallpa, eran ya anuncio de grandes querellas y conflictos: la lucha u oposición de la monarquía con la nobleza" (Abelardo Soliz, **Ante el problema agrario peruano**).

25 Entre la abundante literatura del Marxismo, es especialmente recomendable, para la comprensión de esa doctrina en sus diversos aspectos, el folleto Karl Marx y su doctrina, de Lenin. Naturalmente que la lectura directa de las obras de los fundadores del Materialismo Dialéctico es también inexcusable para los que se propongan dominar esta doctrina. Indicaciones muy útiles para la metódica asimilación de las obras de Marx, Engels, Plejanov, Lenin, etc., se encuentran en el "Apéndice Bibliográfico" del libro Teoría y práctica del Socialismo, de John Strachey.

La lectura del Manifiesto Comunista, en la edición CENIT que contiene notas de D. Riazanov, es de las más provechosas que pueda hacer quien desee penetrar en los principios básicos del Socialismo Científico.

26 Engels, Anti-Dühring, edición de la España Moderna, Madrid, p. 385.

27 "En la fase superior de la Sociedad Comunista, en la cual desaparece la sujeción a la división del trabajo que esclaviza al hombre; en que desaparece, junto con ello, la oposición entre el trabajo manual e intelectual; en que el trabajo deja de ser un medio de subsistencia para convertirse en la necesidad primordial de la existencia; en que, junto con el desarrollo total de los individuos, aumentan asimismo las fuerzas productoras y todas las fuentes de riqueza social manan abundantemente; sólo entonces se podrá superar el estrecho horizonte del derecho burgués y la Sociedad podrá escribir en sus banderas: De cada uno según sus fuerzas; a cada uno según sus necesidades". (Marx, "Crítica del Programa de Gotha").

28 Lenin, que completó genialmente la Doctrina Marxista, al caracterizar el imperialismo como etapa final del capitalismo, llegó al importante descubrimiento de que, en el todo mundial de este sistema, los revolucionarios podían aprovechar su eslabón más débil, esto es, intentar la transformación socialista desde países donde el Capitalismo no había logrado aun crear un vasto Proletariado, pero que, sin embargo, podían utilizar las consecuencias de la madurez del Capitalismo Mundial para destruirlo. Y al tomar el poder en 1917, en una Rusia de estructura feudal y al poner en marcha efectiva la evolución Socialista Mundial desde ese reducto, confirmó la justeza de su descubrimiento teórico que, como se ve, no contradice, sino confirma la doctrina marxista.

29 El sociólogo argentino Ernesto Quesada sostiene con evidente exageración:

"Realizaba así (el Imperio Incaico), en la práctica, los ideales más avanzados de las posteriores doctrinas socialistas: el bienestar de la comunidad era el decisivo criterio aplicado a todos los actos de la vida, y según el cual se modelaban todos los fenómenos sociales, imposibilitando las desigualdades de los miembros de la comunidad, impidiendo que hubiera ricos y pobres, que pudiera implantarse el capitalismo ni existir antagonismo entre el capital y el trabajo, desde que, no existiendo el capital, todos eran igualmente ricos". (Quesada, "El desenvolvimiento social hispano-americano". En: Revista de Filosofía, Buenos Aires, Año III, 14 de noviembre, 1917).

30 No podrían, pues, tomarse sino como recursos de agitación partidista, apologías del Inkario como la siguiente:

... "Y el aprismo es eso: dolor viril que brota de la propia tierra, impetu másculo que brota de la justicia que ha de cumplirse en la propia tierra. Es que el Perú nace, reanimado por lo que hay de eterno y de profundo en el Perú que fue. Es la obra truncada de los Incas, que resurge a través de cuatro siglos de yugo sobre su raza. Por eso, con el Aprismo retorna la Justicia Social del Tahuantinsuyu. Nosotros la hacemos nuestra, y, como la vieja bandera gloriosamente rendida, la izamos en los mástiles nuevos de nuestras rebeldías de hoy". (Haya de la Torre, Política Aprista, Lima, 1933, p. 160).

EL ESTADO INCA*

Luis E. Valcárcel

Es una evidencia no sólo proclamada por el marxismo sino admitida generalmente que las más importantes relaciones entre los hombres son las de naturaleza económica. Las llamadas "relaciones de producción" forman la estructura económica de la sociedad, cuya inmediata regulación corresponde a lo político —el Estado y a lo jurídico— el Derecho o sean las denominadas superestructuras en la doctrina comunista. Esta apreciación que coloca a ambos órdenes no en una posición de actividad sustantiva sino simplemente secundaria ya no es sólo un postulado marxista sino uno apoyado por los etnólogos contemporáneos como Malinowsky (XIII) y otros. Se comenzó a ver bastante claro como los intereses económicos no podían ser defendidos, por lo menos en ciertas etapas del proceso cultural, sino por el Estado y la Ley, es decir, por el mandato y la coerción que podían o no fundarse en la justicia, según el régimen de la economía de cada sociedad. Cuando la Ley y el Estado funcionaban para garantizar y defender los privilegios de una minoría no estaban sirviendo sino a una situación de hecho surgida de la guerra o de la conquista, esto es de algo transitorio que se trataba de convertir en permanente. El Estado y la Ley se organizarían y amañarían adecuadamente para cumplir tan proditorio objetivo. La captura del poder se convertiría así en un medio para alcanzar cambios en el régimen de la economía: una clase social podría sustituir a otra en la posesión de la riqueza o la base individual sería reemplazada por la social en el sistema de la propiedad (casos de la Revolución Francesa de 1789 o de la Revolución Rusa de 1917). La dictadura del proletariado sería un medio para lograr la destrucción del régimen

---

* Publicado originalmente en Historia de la cultura antigua del Perú. T. I, Vol. II. Imprenta del Ministerio de Educación Pública, Lima, 1949.

económico anterior por el uso de la propia fuerza del Estado, el cual, a su vez, cumplida tal misión, estaría llamado a desaparecer. Por el contrario, el Estado será más fuerte y con trazas de perduración indefinida cuando sirve de órgano a grupos o clases detentadoras que sólo pueden conservar su posición gracias a la fuerza. El Capitalismo necesitará siempre de un Estado poderoso puesto enteramente a su servicio. Pondrá y depondrá gobiernos según su conveniencia. Del mismo modo, establecerá o derogará leyes y códigos en directa relación con lo que más interese en un momento dado: habrá constituciones más liberales o menos liberales, una legislación más progresista o menos progresista; pero encuadradas unas y otras dentro de principios sagrados, como la propiedad individual de la tierra, el ejercicio del comercio, la santidad de los contratos, etc.

¿En qué momento el trabajo económico puro pasa a ser trabajo "político"? Porque siendo la fuente de toda actividad político económica, su estructura misma, las relaciones de trabajo, es de todo punto importante explicarnos cómo el simple trabajador en la producción pasa a ser dirigente del Estado, si existe tal trasposición, o si el político tiene su origen y formación distintos, un campo ajeno con objetivo propio.

Bogdanoff (VII) señala como "relación productiva fundamental de la gens", lo que él denomina cooperación simple, la cual es tan rudimentaria y simple que todo miembro del grupo puede realizar el mismo trabajo, siendo indiferente emplear a uno u otro individuo. Vendrá después la diferenciación de labores según sexos y edades. Toda tarea se organiza en atención al interés común, y es la propia comunidad quien la asigna a cada uno. Es también la comunidad la que va a distribuir los productos, conforme a la regla de universal satisfacción de las necesidades, en tal medida que nadie reciba de más o de menos. En realidad, siendo la producción limitada no había posibilidad de dar a alguien más de la corriente. Lo que se producía en común se reapartía en común y se consumía de inmediato: he ahí los caracteres del sedicente "comunismo primitivo".

El fenómeno de la superpoblación absoluta rebasó este primer estadio de la evolución: los recursos resultaban insuficientes para satisfacer el mayor consumo, lo cual daba por resultado la desintegración del grupo originario, su biotripartición, la emigración de las fracciones hacia otros territorios menos explotados. El subconsumo traía como consecuencia sufrimientos, enfermedades; precisaba inventar otras técnicas que multiplicaran la producción; pero, para implantarlas, había que luchar con la resistencia del grupo que oponía su inercia, su adversión a todo lo nuevo, su firme y arraigado conservatismo. Las imperiosas necesidades físicas insatisfechas actuaron como dínamos del desarrolo técnico y de la disciplina social; pero, era preciso que tales catalizadores contaran con órganos eficaces: algunos hombres debieron corresponder a tal exigencia, convirtiéndose en guías, directores o autoridades del grupo entero. Esas autoridades serán mucho más poderosas en las

agrupaciones pastoriles, agresivas, invasoras, y su poder crecerá aun cuando somete a otros pueblos. Mas, en las sociedades agrícolas de suyo tranquilas, su papel será distinto.

El papel de la autoridad se identificará con el del padre de familia; será, pues, un cierto paternalismo el que caracterice al jefe.

Un control constante e inmediato de las tareas agrícolas era principal función de la autoridad. Gracias a su poder, la distribución de trabajo y de productos podía hacerse sin contradicción y en orden. Esas funciones controladoras adquirirían mayor extensión e importancia a medida que la sociedad se hacía más compleja, la población más numerosa y las labores múltiples y trascendentales. Requirió la autoridad de ayudantes y de una jerarquía de funcionarios cada vez más numerosos. La labor que debían desarrollar iba haciéndose más ardua, absorbiendo todo su tiempo. A la postre, quedarían exonerados de la obligación de trabajar como cualquier obrero: eran otro tipo de trabajadores y su tarea otro tipo de tarea, podía ya ser denominada "servicio" social. Para realizarla, eran precisas cualidades y cierto género de especialización. El servicio público venía a ser un trabajo especializado a cargo de "técnicos".

La producción económica exigió un doble juego de atenciones: las del procedimiento estrictamente agrícola, o industrial, o pecuario, que exigía ciencia y experiencia agronómica o mineras o artesanales, y además particular atención al trabajo, a la forma de organizarlo, a las modalidades de las distintas tareas, a su coordinación, a su distribución, a su graduación. Y luego, todo lo demás del proceso económico: transportes, depósitos, conservación, etc.: todo lo cual requería "administración". La sociedad debía contar, pues, con asesores y gobernantes. Podían quizá reunirse ambas funciones de gobierno y de ciencia aplicada y surgir de este modo guías completos. Pero, en tratándose de sociedades compuestas, la bifurcación era inevitable. Jefes políticos y cuerpo técnico.

Con una cuidadosa administración que lograra aplicaciones eficaces del esfuerzo y con una dirección técnica que consiguiese, por procedimientos perfeccionados, mayor y mejor producción, era descontado un incremento considerable de ésta que permitía no sólo cubrir todas las exigencias del consumo sino aún más: acumular recursos como reserva. Con una población bien regimentada, observando reglas probadamente beneficiosas, el tiempo a emplear en la tarea agrícola disimula, quedando un remanente disponible que se invirtió en otro género de labores productivas, como las industrias domésticas y después las artesanales y artísticas. Así, pues, por encima del trabajo necesario, comenzó a aparecer el trabajo suplementario que, como observa Bogdanoff, hasta entonces sólo había existido de manera transitoria y casual. De entonces en adelante se convertirá en una actividad permanente, pero relacionada con la periodicidad del trabajo necesario. Este atenderá a la producción básica, indispensable para el consumo inmediato y aquel otro

—el suplementario— será responsable del excedente que acumulado, constituirá el capital.

Es importante dejar bien sentado el comienzo de la diferenciación de labores ya no estrictamente manuales. A este efecto son instructivos los siguientes conceptos del economista recién citado:

> "Cuando se hizo necesario distribuir centenares de tareas distintas entre los individuos más aptos para desempeñarlas y calcular las necesidades del grupo con varios meses de antelación para coordinar el gasto de energía social con estas necesidades, la labor de organizar el trabajo separóse ya de las tareas ejecutoras, haciéndose imposible el desempeño de ambas funciones por el mismo individuo. En este caso, la primera función era ya superior a la capacidad mental del trabajador medio y hubo de convertirse en la especialidad de los hombres más competentes y experimentados..." (pág. 30).

La labor de "organizar el trabajo" y la subsecuente de controlar todo el proceso económico pasó a ser una función política, y la tarea de este carácter no fue otra cosa que una diversificación de la tarea general económica. Así, bajo el Imperio Inka, en que el objetivo de una máxima producción sobre todo alimenticia era el cardinal, la función política cobra una importancia de primer plano. El control debía comenzar en el grupo mínimo de la familia tanto en sus operaciones productoras como en la racionalización de su consumo, seguir por toda la escala de los grupos más y más diferenciados, buscando complementaciones entre unos y otros, facilitando el intercambio y el transporte, resguardando el almacenamiento de los sobrantes convertidos en reserva. El funcionario político era un agente muy activo del Estado para cuidar del complejo de mecanismos sociales que ponían en marcha la vida entera de la colectividad. Llegaba su intervencionismo a esferas que hoy consideraríamos vedadas, dado nuestro espíritu individualista; pero que, bajo una estructura de otra conformación, diametralmente opuesta, no significaba nada ilegítimo. Gracias a la vigilancia contínua, en todas sus fases, el proceso económico desenvolvíase por caminos seguros ya trazados en vastas planificaciones.

La normalidad, sin embargo, podía ser quebrantada por un fenómeno exterior —la guerra— que muchas veces lograba comprometer la íntegra estructura social, la vida misma del grupo. En efecto, la agresión de otro pueblo siempre iba enderezada a la destrucción de las formas culturales propias del pueblo ofendido. Sabía éste, sabían todos los pueblos, que una guerra tiene ese sentido trascendental de vida o muerte, y se preparaban para contrarrestarla, sumando todas sus energías. Si para las labores pacíficas se precisaba de jefes, y de grupos directores, para esta empresa total en que la eficacia unida en la rapidez de los movimientos, era mucho más imperiosa la necesidad

de una dirección que resultaba de mayor eficiencia cuando era única, es decir, cuando un hombre reunía toda la suma de poderes, la máxima autoridad, a la cual se obedecía ciegamente. De la guerra surge esta hipertrofia del poder político. Adquiere tanta fuerza compulsiva a la vez que tanto prestigio que el jefe resulta como dotado de un fluido milagroso. Es el Poder. Impresiona tanto que sociólogos como Oppenheimer (III) han sostenido que el Valimento, o sea "el poder sobre hombres", es otro medio de satisfacer las necesidades fundamentales tan importante como la economía. Trabajo y Poder formarían así un binomio constitutivo de los fundamentos de toda sociedad. Y en el orden individual, Oppenheimer formula esta afirmación excesiva: "La necesidad de hacerse valer socialmente es la más fuerte de todas las necesidades. Es más fuerte que la necesidad fisiológica". (pág. 87). No es discutible el papel que juega el Poder, como la energía que impulsa al Estado, como el medio de conseguir prestigio, como el sentimiento personal a cuyo servicio suele ponerse, en muchos casos, el fruto de todas las otras actividades culturales; pero, no es tanto, como Oppenheimer afirma, factor primario de la estructura social. Es más prudente reconocer su presencia en un segundo plano, dadas ciertas condiciones históricas. En el mito del origen del Imperio Inkaico, la pareja Manko Kapaj - Mama Ojllo, no representa el Poder sino como vestidura personal, o investidura si se quiere: son Hijos del Sol, pero no están dotados de fuerza incontrastable: su poder es modesto. Ante todo, son instructores, instructores en economía, porque Manko enseñará a los hombres el cultivo de la tierra y Mama Ojllo a las mujeres las artes domésticas.

Más, ocurre algo extraordinario dentro de la Cultura Inkaica, y es que la economía no sirve de base al poder, a diferencia de lo que es regla en las demás culturas. Se desea la riqueza para ser poderoso y cuando se es tal se cuenta con el mejor medio para incrementar los bienes propios: es lo constante y lo general. El Jefe y los suyos, la nobleza, incrementan su hacienda gracias al poder del Estado. El poder económico viene a ser alma del poder político, y éste a su vez impulso vigoroso de la riqueza personal. Esa ha sido siempre la realidad desde los tiempos antiguos de Oriente y Roma hasta los tiempos modernos de Wall Street y el Banco de Inglaterra, los zares de Rusia o los emperadores de Alemania. Economía y poder, riqueza y prestigio, se presentan inseparables. Pero no ocurre así en el Perú de los Inkas.

La fortuna ha consistido siempre en propiedad de tierras y ganados, con preferencia a todo otro género de propiedad. El Señor era el gran terrateniente o el supremo ganadero, desde los latifundistas romanos hasta los de nuestra serranía peruana. En segundo término, figura la acumulación de metales preciosos en joyas, monedas o lingotes.

Por el sistema de propiedad socialista nadie, ni el jefe ni el grupo director, tiene opción a ningún género de acumulación de riquezas para sólo disfrute personal. Es, por lo tanto, imposible de imaginar ricos propietarios dentro de un régimen de propiedad colectiva.

Cuando en la clasificación de las tierras del Imperio Inkaico se habla de las Tierras del Inka se piensa equivocadamente que constituían "su" propiedad, resultando de este modo el máximo latifundista del mundo. Hemos dicho y repetimos que debe entenderse que eran campos de labranza cuyos productos en vez de pasar directamente a la comunidad eran recogidos por el Estado, con finalidades específicas, siendo la mayor siempre en beneficio del pueblo. Los nobles no recibían porciones mayores que cualquier habitante común.

Se pregunta entonces, ¿qué recompensa recibían desde el Inka hasta el último funcionario, en pago del servicio que realizaban? La misma pregunta podría también formularse de este otro modo: ¿qué incentivo podían tener para cumplir su función el Inka, los nobles y en general los administradores de esta gigantesca Empresa Económica Unica que era el Imperio?.

En realidad, ninguna recompensa, ningún incentivo, que se parezcan a las recompensas y los incentivos de nuestro tiempo y nuestra sociedad capitalista. El Inka era un Hijo del Sol que cumplía en la tierra una misión divina, de la cual participaban sus parientes. Había una finalidad de tan alto sentido que esforzarse por alcanzarla era un honor. El Inka y los suyos estaban aureolados por un prestigio inalcanzable por otras gentes. El poder les correspondía porque era un medio para llegar a tan elevada meta. Pero el ejercicio de tal poder y al conservar ese prestigio que le era anexo imponía una conducta. Los nobles de sangre y orejones, como ha sido bien observado, componían en verdad una suerte de orden de caballería, eran caballeros e hidalgos en el más neto sentido de tales palabras. Todavía, si cabe, la conducta del Inka debió elevarse a un nivel aún más alto, y si no correspondía a tal nivel sabemos bien como o dejaba el gobierno o, sanción todavía más severa, se le borraba de la historia, se perdía su recuerdo.

Tan exigente debió ser la sociedad que no toleraba la más ligera sombra en la vida de sus jefes o directores. De ahí que se extendiera la vigencia de normas rigurosas a todos los administradores. Es lógico que así ocurriese en una organización socialista en la cual los funcionarios son prototipos, al mismo tiempo, que únicos responsables del exacto e impecable funcionamiento de la sociedad. Tal aspecto como otros varios de la vida de un Estado socialista son inconcebibles por quienes se hallan felices y seguros dentro de la organización opuesta. Tienen que ser calificados de utópicos y ucrónicos, es decir, que no tuvieron ni tendrán nunca existencia, porque –y ésta es su mayor defensa– son "contrarios" a la flaca e imperfecta naturaleza humana.

No es tampoco por ansias de poder, de dominio sobre los hombres, que el noble o el funcionario toma participación en la tarea. No hay en ellos aquella "voluptuosidad del poder" que sólo es concebible en sociedades de distinta naturaleza a la Inkaica, en las que el que posee autoridad tiende a hacer mal uso de ella.

En cambio, sí debe jugar papel importante el deseo de prestigio y el deber de conservarlo, porque la función pública requiere de él: el prestigio es el decoro del funcionario, es el juicio general objetivo sobre su conducta. Se goza de prestigio como aprobación de nuestro comportamiento, desprestígiase o pierde prestigio quien se aleja de las normas, quien no ciñe sus actos a los modelos óptimos.

El máximo prestigio correspondía al Emperador, quien debía realizar una serie de actos que afirmaran la suprema calidad de su prestigio, al cual nadie podría sobrepujar. Dentro y fuera del Imperio las gentes deben hablar constantemente de la larguesa y munificencia del Inka como dispensador de bienes, generoso repartidor de dones y obsequios, para lo cual deberá contar con reservas cuantiosas. El Emperador que distribuye entre el pueblo goza del amor de los suyos, pero cuando su esplendidez se hace ostensible es en el trato con el extraño, con el jefe y con los súbditos de otra nación. La cantidad y cuantía de joyas, vestidos, mujeres, comidas y bebidas que puede obsequiar deslumbrarán a los extranjeros. Tal aparente derroche significará un acto de conquista por sugestión. Conviene aliarse o asociarse a tan gran señor; no hay peligro en subordinarse ante quien es bondadoso y paternal con los humildes.

La grandeza política sólo puede surgir por la abundancia económica. La abundancia económica puede lograrse por un severo control de la producción a cargo no sólo de los técnicos industriales y agrarios sino principalmente de los funcionarios administrativos, es decir, del cuerpo activo del Estado, de la despectivamente denominada burocracia. No se concibe el Estado socialista de otro modo.

Pero, como debe ocurrir en todo Estado que se precie de tal, pasó también en el Imperio en cuanto a este otro aspecto fundamentalísimo.

El Estado Inkaico no está al servicio de la casta de orejones ni de las otras clases privilegiadas; su estructura está conformada para atender al bienestar del íntegro de la población. El Estado no es entre los Inkas un instrumento de dominio de una clase minoritaria sobre la gran mayoría del pueblo. El Imperio Inkaico es un Estado en que la minoría está al servicio de la mayoría.

Afirmaciones de tan grueso calibre, es difícil que sean admitidas como expresión de hechos históricos. No será suficiente citar aquí todas las fuentes que, con notable coincidencia, llegan a las mismas conclusiones sobre el elevadísimo sistema político–económico de los Inkas. No sólo tendremos en contra el escepticismo de quienes no admiten sino aquello que están acostumbrados a ver sino la deliberada negativa de dos empecinamientos: el de los dogmáticos de la derecha que niegan toda posibilidad de socialismo en cualquier tiempo y el de los otros dogmáticos que se han encerrado en la ciencia evolucionista de Morgan y no quieren ver socialismo en el pasado: para ellos no hay más socialismo que el que están empeñados en construir. Estos últimos

no reconocen sino "comunismo primitivo", economía asiática, antigua, feudal y burguesa. No hay cabida para el sistema de los peruanos.

Pero la evidencia de las pruebas históricas y etnológicas, un examen objetivo de las instituciones inkaicas y su comparación con las de otros pueblos tienen que conducir forzosamente a la revelación de la verdad. Hombres de formación conservadora como Baudin, Means y tantos otros han declarado una y otra vez, que fue socialista el Imperio Inka. Siguiendo nosotros por el camino de estas páginas, no podemos llegar a conclusión diferente, porque vemos con toda claridad cómo la economía ha ido conformando a la sociedad política hasta estructurarla en un Estado de coordinación de relaciones de producción, en la Empresa Económica Unica para el servicio de quince millones de hombres.

Este magno sistema político–económico salvó el escollo de toda organización resultante de planes: no tomó al individuo como simple cosa, no confundió el dominio de cosas y personas, supo diferenciarlos, reconociendo al hombre en todo instante su dignidad: fue así que en el Perú no tuvimos nunca, en la antigüedad, ni esclavitud ni servidumbre.

No han tenido vigencia en el Perú de los Inkas los postulados de Oppenheimer (III) cuando sostiene que:

> "el grupo emprende siempre aquel camino que se le aparece como medio menor, es decir, como el más cómodo, seguro, agradable, lucrativo. Allí donde tiene que luchar con la naturaleza para aumentar su provisión de bienes en pugna con su entorno físico, elige el único medio posible en tal caso, el trabajo; pero, en caso de duda prefiere también aquí la economía de ocupación, un medio muy próximo a la violencia del robo y sólo bajo una fuerte presión se acoge a la economía de producción que es más incómoda. Pero, cuando tiene que habérselas con otros grupos, con su entorno social, elige la violencia cuando le parece que es un medio menor que el fatigoso trabajo". (pág. 98).

Es precisamente lo contrario: el Inka prefiere el trabajo y no hace recaer sobre otro su obligación: no tiene tendencia parasitaria. Cuando las armas del Cusco triunfan no es para esclavizar al vencido, para aprovecharse de sus bienes. Tampoco tienen cabida las siguientes palabras del mismo autor:

> "De la actividad política, es decir, mediante el empleo del medio político, de la violencia armada, o el poder espiritual, surge la diferencia de derechos políticos, la diferencia de clases: de ésta surge la diferencia de bienes; de ésta la diferencia de ingresos, o dicho de otro modo: la violencia distribuye primero los factores de la producción (en las relaciones sociales de esclavitud y servidumbre) y después el suelo y los medios movibles de producción, el 'capital', de modo

> que una minoría recibe todo y la mayoría poco o nada. La distribución de los productos se sigue como consecuencia obvia de esa 'distribución originaria' de los factores de la producción". (pág. 103).

El proceso es en el Perú muy distinto y como consecuencia de ello el Estado es de una conformación en nada semejante a la de los estados del mundo euroasiático. No podemos definir al Estado Inkaico con estas palabras de Oppenheimer: "no es más que un sistema mediante el cual una minoría dominante explota por la fuerza a una mayoría dominada". La definición es magnífica para el Estado moderno y para otros muchos estados, pero no es buena para el del Perú Inka.

Ya dijimos cómo la casta inka y las clases de la nobleza, faltando a una ley universal sobre tal género de grupos, estructuró una sociedad política para bien de todos y no exclusivo provecho de tales grupos. Es casi una aberración, pero es un hecho histórico. Conservando en parte su extracción marxista, Oppenheimer reconoce que "La riqueza de la sociedad económica es tanto más grande cuanto más considerable es el resultado del trabajo colectivo" y finalmente que "no existe sino una sola fuerza creadora: el trabajo del hombre; ésta es la fuerza única productora de todos los bienes" (pág. 184). Estos dos apotegmas conducen a la explicación de cómo es sólida y lógica la construcción de una sociedad que admita como única fuente de riqueza el trabajo, condenando así la explotación y el robo como medios de lícito enriquecimiento social. Mas, no es cuestión puramente moral sino es ante todo resultante de condiciones históricas. Si tuvimos un Estado Socialista Inka muchos siglos antes del "socialismo científico" es porque no tuvimos Círculo de Cultura Pastoril, ni invasiones de pastores, ni luchas que subyugan a los agricultores, ni esclavitud, ni servidumbre, como fatales consecuencias de tal dominio, ni Estado que se basa en tal dominio, ni propiedad individual de la tierra, ni individualismo, ni mercantilismo, ni economía que no fuera exclusivamente para el consumo. América y el Perú no pasaron por esa serie de estados, no sufrieron tan trágicas vicisitudes. Alcanza el Perú la Cultura Superior saltando por varios obstáculos seculares que maduraron de modo distinto a otras culturas como la Europea u Occidental. El denominado "comunismo primitivo" deviene Estado Socialista, es: el paso acelerado que no está de acuerdo con la ortodoxia marxista.

El Perú, recién en 1531, toma contacto con sociedades que han atravesado por las fases indicadas: vinieron gentes con tradición esclavista y servil, aquejadas de exacerbado individualismo, frenéticas de pasión por el oro, celosas de su derecho a la propiedad de la tierra...

El Estado que fundaron los Inkas tenía que resolver muy graves peligros: nuestro territorio era un inmenso archipiélago terrestre; en que cada grupo de hombres vive separado de otros grupos, de los demás grupos, por inmensas distancias infranqueables, porque eran zonas deshabitadas; desiertos de la

costa, páramos de la sierra, altas montañas, caudalosos ríos, tupidos bosques, climas frigidísimos o muy calurosos, zonas de verruga, de paludismo, de leishmaniasis. La primera labor del gobernante era unir, era combatir la dispersión, venciendo a la geografía. La primera fase de la política incaica es su plan de vialidad, desarrollado en forma grandiosa. Caminos troncales por la costa y por la sierra, infinidad de caminos vecinales, uniéndose a la gran red. Tales vías formaban el doble sistema nervioso y circulatorio del Imperio; por ellas debían trasladarse ante todo funcionarios. No eran caminos para favorecer la trashumancia o las migraciones. El régimen económico era contrario a tales movimientos, buen orden: los censos y estadísticas se hacen inciertos o complejos por la movilidad demográfica. A este vínculo por el camino había de agregarse el vínculo por otro medio de comunicación: el idioma. Los muchos pueblos que iban integrando el Imperio hablaban las más diversas lenguas y dialectos, pero al establecer el Keswa como oficial, convirtióse también en *lingua franca*, lo que facilitó inmensamente el desarrollo de relaciones amistosas entre todos los pueblos entre sí y con el Inka.

El Estado fue el gran instrumento de trasculturación. No hay ejemplo de otro que la realizara tan metódica y acertadamente.

El arte de gobernar a los hombres no es sino una forma superior de domesticación: en él suelen reaparecer las formas bárbaras empleadas en la domesticación de toros o caballos. La política de golpes y castigos no es sino un reflejo del trato de pastores. La política peruana antigua se distingue por un empleo mínimo de la violencia; es natural que fuera así, puesto que el único pasturaje que tuvimos fue el de auquénidos como la llama, a la cual se conduce y cría por mujeres y niños. Un pueblo agrícola por excelencia careció de sistema antecedente de doma por la crueldad. En esto alcanzó una clamorosa superioridad sobre asiáticos, europeos y africanos. El derecho penal establece castigos severos, como veremos después, por crímenes que importaban aberraciones dentro del sistema social.

Más eran tan infrecuentes que inclusive por esta circunstancia se explica que persistieran, porque cuando el delito se multiplica suele por lo general atenuar el castigo, relajar su rigor.

Había sido materia de una cuidadosa graduación el ejercicio de la autoridad y él se basaba sobre una manifiesta repugnancia del abuso. Si consideramos al Inka como el soberano, no podemos imaginarle como un arbitrario rey. Está por encima de él una tradición, celosísimamente respetada. El Emperador puede hacerlo todo menos violar las normas consagradas por su inmemorial acatamiento. La ley está por encima de la autoridad.

La sustancia del poder real es este respeto por la ley. Los Inkas no intentaron jamás faltar a sus supremos deberes, estuvieron siempre en forma, es decir, a la altura de su responsabilidad y su prestigio.

Ya se dijo cuál era la sanción para los indignos de la reyencía.

Pero si el propio monarca está sometido a la norma, lo está rigurosamente también el hombre común. Se fijó una pena tremenda aplicable a quien cometiera la monstruosidad de atentar contra el rey. Lo eran, aunque un poco menores, las que castigaban a quienes atentasen contra otras autoridades. El ejercicio del poder quedaba garantizado por la ley.

Uno de los más difíciles problemas que resolvió el Estado Inka fue el de la jerarquía administrativa, porque, como se insinuó en otras páginas, hubo que someter a común denominador fracciones muy diversas, Dentro de la escala debían quedar comprendidos el Emperador, los orejones o nobles de sangre real, los nobles por la vecindad, los otros por privilegios, los jefes de naciones y tribus y agrupaciones menores, los jefes de familia, en fin. Todas las formas políticas quedaban inclusas: una variedad de monarquía absoluta, un cierto tipo de oligarquía o aristocracia, otro tipo distinto de dicha clase, por último una especie de señorío feudal y una incipiente democracia de pequeña comunidad.

La solución fue el ingenioso invento del cuadriculado o malla del funcionarismo, aplicada la cual se obtiene la ubicación de cada grupo y la de su jefe correspondiente, comenzando por la familia. En efecto, la jerarquía de la administración o escala de la autoridad se inicia con el jefe doméstico llamado *Purej* o "el que camina": el término medio de miembros del hogar doméstico es de cinco. Cada cinco *Purej* tenía su vigilante o *Piska Kamayoj*, quien, por consiguiente, tenía autoridad sobre 25 personas. Cada diez familias reconocían como su jefe superior a un *Chunka Kamayoj*, quien gobernaba sobre 50 personas. Cada cincuenta familias contaba con un nuevo funcionario, éste era el *Piska Chunka Kamayoj* (cinco dieces), quien vigilaba a 250 personas. Venía después el *Pachak Kamayoj* o jefe de cien familias, quien tenía a sus órdenes no menos de 500 personas. Seguía el *Piska Pachak Kamayoj*, o sea el jefe de cinco centenas o un total de 2,500 personas. Luego, el *Waranka Kamayoj* o jefe de mil familias, alrededor de 5,000 personas. Enseguida el *Piska Waranka Kamayoj* o jefe de cinco mil familias, con 25,000 personas. Finalmente, el *Hunu Kamayoj* o sea el jefe de diez mil familias, con 50,000 personas.

Dentro de esta clasificación, a base de cinco y diez que es el fundamento de su sistema de numeración, quedaban incluidos todos los grupos y todos los funcionarios; pero no se ha de pensar, como alguno lo hiciera, que la población era reunida en grupos exactos de diez, cincuenta, cien, quinientos, mil, cinco mil y diez mil familias, nó. Se procedía a clasificar cada conjunto natural de personas, cada población "espontánea", colocándola en la cuadrícula más aproximada. Por ejemplo, si un ayllu constaba de 124 familias, el ayllu era considerado como *Pachaka*, o reunión de cien familias, con un centurión como jefe. En cambio, si otro grupo se componía de sólo 47 familias se le clasificaba para estar a cargo de uno de los *Piska Chunka Kamayoj*.

Si un Kuraka tenía, según el censo, dentro de su provincia un total de 520 familias, era en realidad un *Piska Pachak Kamayoj*. Y un reyezuelo como el de Chincha, por ejemplo, con treinta mil familias estaba por encima de un *Hunu Kamayoj*, jefe de diez mil familias y más cerca de un *Wamani*, distrito militar de más de 40 mil familias, ya inmediato al *Suyu*, el rumbo norte, este, sur u oeste del Imperio a cargo de una especie de virrey, el *Suyuyuj Apu*.

Con esta gran red quedaba cubierto el Imperio y conforme a la escala de cinco a diez mil se calibraba a todas las agrupaciones que, por consiguiente, junto con sus jefes entraban en la jerarquía. De este modo el Señor de un Hunu gozaba de grandes privilegios y los de una Waranka de otros menos importantes y los de una Pachaka apenas si de algunas distinciones. Guamán Poma detalla muy bien cómo a cada categoría de funcionarios correspondíale un cierto tipo de *Tiana* o asiento. El ser llevado en andas o literas era un derecho supremo del Inka y de algunos de los más altos dignatarios de su corte.

La jurisdicción de cada autoridad quedaba perfectamente deslindada: así el Purej era el señor de su casa en tanto que el Kuraka clasificado como Pachakamayoj era jefecillo de la agrupación política fundamental: el Ayllu. Los que se hallaban por encima de él tenían un ámbito mucho mayor, comprendían no sólo mayor número de pobladores sino también territorios más vastos. Si el purej sólo miraba en torno de su hogar y el jefe de ayllu en rededor de su reducido paisaje, el waranka kamayoj o jefe de mil familias podía ser ya el reyezuelo de todo un vallecito, así como el Hunu miraba más lejos perdiéndose en lejanos confines su dominio. El Suyuyuj Apu dirigía la vista por un rumbo, hacia la naciente del Sol o en dirección de su puesta, por la línea de la constelación del Chinchay de oro o por la puesta de la Comarca de las Aguas: todos los pueblos que seguían tal rumbo quedaban dentro de su jurisdicción. Por último, el Inka, colocado en la plaza del Kosko, como en él centro del Universo, miraba hacia los otros cuatro puntos cardinales y reunía en su mano como cuádruples riendas estos cordeles o suyus que amarraban a su trono infinitos pueblos. El era el *Sapallan Kapaj Apu Inka Intipchurin*, es decir: el Solo Señor Poderoso Hijo del Sol.

Gracias a este sistema quedaron incluidos en la jerarquía de la administración imperial, en el grado correspondiente, los Kurakas o jefes provinciales, a quienes los españoles llamaron Caciques, designación antillana para autoridad. Si bien el pueblo, la tribu, seguían siendo gobernadas por sus propios kurakas, éstos ya no podían hacerlo a la manera preinkaica, es decir, a su absoluto arbitrio, porque, como todos los funcionarios del Estado Inka, estaban sometidos a las leyes y normas de general vigencia.

Igualmente, debido a esta organización, se concilió formas al parecer contradictorias como la democracia del ayllu, con sus asambleas deliberantes de hombres o mujeres, o la oligarquía de los cusqueños de sangre real o la mo-

narquía absoluta del Inka, así como hubo de atenuarse hasta un debilitamiento manifiesto el feudalismo de los jefes de tribu.

Cuando el Estado Inka extiende su jurisdicción sobre las tribus y pequeños reinos, la resistencia ofrecida por éstos era excepcional, porque como asevera Cristóbal de Castro (VIII) las conquistas se realizaban así:

> "... y el modo con que conquistaba era este que decía que él (Capac Yupanqui) era Hijo del Sol y que venía por su bien y de todo el mundo y que no quería su plata ni oro ni hijas ni todo lo demás que tenían, porque de esto él abundaba y traía para darles a ellos, más que le reconociesen por señor y así les dio ropa que traía del Cusco y cocos de oro y otras cosas muchas de que ellos carecían, y así los curacas de cada valle tuvieron su junta y le recibieron por señor y amparador, viendo el buen tratamiento que les hacía...
>
> Le hicieron luego una casa que está conocida en este valle que se llama Hatuncancha y le señalaron mujeres y yanaconas y chácaras". (pág. 237).

La manera de proveer los cargos era diferente según su categoría. El Inka señalaba a su sucesor escogiéndolo entre sus hijos legítimos, es decir los habidos en la mujer oficial o Koya. No había, pues, un derecho de primogenitura, sino que la facultad de seleccionar al sucesor correspondía siempre al Rey, quien la ejercía tempranamente, de tal suerte que el príncipe heredero pudiese recibir su adiestramiento especial en el gobierno. Muchos de los citados príncipes dirigieron campañas militares o gobernaron en el Cusco, mientras el Inka visitaba el Imperio. Ocurrieron casos de una mala elección que hubo de ser anulada, aun contra la voluntad del monarca, por la fuerte presión que ejercía la nobleza cusqueña.

Se presentaron también casos en que los orejones, o sea los nobles de sangre real, procedieron a elegir rey, aun cuando no existen referencias detalladas. Por ejemplo, cuando aparece el primer rey surgido de la *moitie* o parcialidad del Cusco alto (Janan Kosko), todo hace suponer que la nominación de Inka Roka debió realizarse por la corte que habíase dividido en dos fracciones. Lo mismo cuando muertos Wayna Kapaj y su heredero Nina Kuyuchi, los cusqueños designan para sucederle al infortunado Waskar.

Como ocurre en todos los reinos, las facciones aristocráticas han debido tener mucha ingerencia en el acto trascendental de escoger sucesor, jugando su papel las intrigas palaciegas, la influencia de la propia reina que podía tener mayor predilección por uno de sus hijos que por otros y precisamente por el menos adecuado para ejercer el gobierno.

Un régimen semejante parece haber existido para la designación de sucesor entre los jefes de tribus y naciones. El hijo señalado, en la misma forma, por el Kuraka debía ser el llamado a reemplazarlo a su muerte. Parece que tampoco rigió la prioridad del primogénito. Castro afirma que "no había ley", es

decir, que hubo disparidad de procedimientos según los grupos. Sin embargo, menciona un sistema original. Dice así:

> "El curaca que era el guaranga tenía cuenta con el que era más hombre en sus pachacas y a éste respetaba y daba a entender a su gente que después de sus días le había de suceder en el estado del señorío de guaranga y lo mismo hacía el señor de un valle que viviendo nombraba a una persona señor de guaranga que a él le parecía lo sería mejor y era más hombre para mandar, que se llamaba *Ochamanchay* (jucha-manchay) o ('El que teme delinquir') que quiere decir 'hombre que traspasa ley de inga' y a éste le presentaba ante el inga y le decía quién era y le suplicaba que después de sus días le sucediese porque era para ello, no guardando ley en que fuese hijo ni tío ni hermano ni sobrino, y esto es así porque el hijo mayor de Topa Inga Yupangui ni de Guayna Capa heredaron el reino sino aquellos que los padres viviendo nombraran y siempre se tenía cuenta con el que era más hombre para más". (pág. 243).

Se reafirma, pues, el concepto de que la consideración principal para señalar sucesor en el gobierno debía ser la comprobada habilidad de éste para el ejercicio del mando. La noticia de Castro sobre el señalamiento que hacía el jefe de mil familias (Waranka Kamayoj) de uno de los mejores jefes de Cien familias (Pachak kamayoj) revela otro interesante aspecto de las formas de proveer gobernante. Era, en realidad, un ascenso por el Inka a propuesta del jefe de mil. Es muy posible que éste haya sido un procedimiento general para lograr que los mejores hombres desde el Purej hasta el Hunu kamayoj tuvieran opción a elevarse en la escala jerárquica en reconocimiento a sus méritos y capacidades.

No hay muchos datos para establecer con precisión cómo eran designados los jefes inferiores a los de quinientas o mil familias. Un Kuraka de cien debió ser el jefe natural del ayllu, posiblemente el más anciano, el mayor, puesto que la palabra Keswa Kuraka eso significa. Entonces la fórmula sería que el hombre de edad más avanzada dirige a su grupo y es reemplazado, a su muerte, por quien le siga en número de años. En cuanto al Chunca o jefe de diez familias, es presumible que fuera designado por elección entre los jefes de cada familia, y el Piska Chunka escogido por los cinco decuriones. Ahora, en cuanto a la duración de los cargos, es probable que estos de autoridad menor fueran anuales, como lo son, en nuestro tiempo, los "carguyoj" indios en las mayordomías de las parroquias y como lo es el "Kollana" contemporáneo en las faenas campestres. Los cargos vitalicios debieron ser los de jefes de 500, de 1,000 y de 5,000 y de 10,000 familias, precisamente porque corresponden a organizaciones sociales de mayor dimensión y, por lo tanto, con una suma de poder más considerable en sus gobernantes. De todos modos, esta autoridad y su duración debieron estar bajo el control del Inka y

de sus cuatro "virreyes", los jefes de *Suyu*. Si una autoridad se comportaba mal podía ser depuesta; pero, el otro extremo sostenido por Toledo y sus cómplices, de que todo "cacique" era nombrado discrecionalmente por el Inka, como al más insignificante funcionario, no está respaldada por prueba histórica. Bien se sabe que las famosas "Informaciones" fueron amañadas para ofrecer un fundamento al propósito político de "nombrar caciques por el Rey" de España. No está muy claro en qué medida el Imperio destacaba sus propios gobernadores, aunque Polo de Ondegardo (XVI) coloca al "Gobernador Inga" por encima del jefe de diez mil (*Hunu Kamayoj*) "a quien todos obedecían y daban cuenta cada un año de todo lo hecho en aquel distrito" (pág. 56). Este "gobernador Inga" debe ser identificado con el Jefe de Suyu, puesto que el de Wamani parece haber tenido únicamente función militar. Aparece también una autoridad cusqueña destacada a regiones incorporadas, a la cual se denomina "Veedor" o *Tukuy Rikuj* ("el que todo lo ve"), que debía ser a manera de Inspector General. Con el mismo nombre se conoce a los visitadores que iban recorriendo el Imperio para informarse de la marcha de la administración. Eran como enviados extraordinarios del Inka, investidos de suprema autoridad, para juzgar y resolver todos los conflictos allí donde se produjeran.

No cabe duda alguna de que debieron haber muchos funcionarios enviados a las distintas comarcas del Imperio desde el Cusco, para cumplir con importantes labores de dirección, vigilancia y control, aparte de los técnicos encargados de la verificación de obras públicas, trabajos agrícolas o industriales, etc. Por lo mismo, la aristocracia cusqueña debió necesitar, con urgencia, un crecido número de integrantes para disponer de ellos para servir, con lealtad y eficiencia, en la maquinaria del Estado. La poligamia del Emperador, quien contaba con número ilimitado de mujeres, pudo asegurar la multiplicación de gentes de sangre real. Polígamos eran también los nobles. Mas no era suficiente y entonces hubo de ser ampliada la base de la nobleza, considerando como parientes a los vecinos al Cusco, a los habitantes de los valles próximos, que formaron así un circuito de nobleza por razón territorial. Todos eran denominados Inkas. Conformaron un clan aristocrático que debía desempeñar el gobierno en todo tiempo. La sobreposición de este grupo sobre todos los demás que integraban la sociedad inkaica justifica la categoría de Imperio que se reconoce al Estado cusqueño.

La función administrativa dentro de la escala jerárquica de 5 y 10 no eximía del trabajo. Así lo establece claramente Polo de Ondegardo en los siguientes párrafos:

> "... dividió los gobiernos por Guarangas y Hunos, y tenía sus gobernadores y desde el tiempo del Inga Yupangui se hicieron los ayllus y se puso la orden que a todos es notoria de poner 5 a cargo de 1 y a otro dar cargo de 10, y a otro de 100 y a otro de 1,000 y a otro de 10,000, y poner sobre

> todos gobernador como el Inga lo hizo, todos fueron medios para que habiendo de hacer el trabajo la comunidad, ninguno se excusase de él, y también *trabajando los mandones* sin excusarse ninguno, excepto el que era de guaranga que tenía cargo de mil, sólo se hacía para que hubiese cuenta y razón en esto." (pág. 138).

Los orejones o nobles de sangre, originarios exclusivamente del Cusco, en razón de que sus altas funciones los ponían por encima de los jefes de mil y diez mil, debieron recibir ciertos privilegios como la exención del llamado tributo y aún de ciertas tareas ordinarias. Así lo acredita Polo (XVI), cuando dice:

> "Una sola gente halle yo que era exenta, que eran los Ingas del Cusco, y por allí alrededor de ambas parcialidades (Janan y Urin), porque estos no sólo no pagaban tributo pero aun comían de lo que traían al Inga de todo el Reyno, y estos eran por la mayor parte los gobernadores y tocoricos (Tukuyrikuj) en todo el Reyno, y por donde querían que iban se les hacía mucha honra..." (pág. 147).

La política como orden de actividad cultural reguladora de la economía reflejó el acierto con que ésta fue organizada y, a su vez, contribuyó a hacer eficiente y valedera la estructura social para el fin capital de la máxima producción. Mientras bajo el Imperio, la población total estaba movilizada para cumplir tareas de gran envergadura con arreglo de un plan, en la época anterior la relación entre pueblo y jefe era mucho más simple, como se desprende de este párrafo de la Relación (XVII):

> "Antes que los Ingas conquistaran este reino no había tanta pulicia ni buen gobierno como hubo después que señorearon los ingas. Había curaca, señor principal de un valle y tenía sus curacas y mandones, todos sujetos al mayor; tenían siempre guerras con sus comarcanos y no había comunicación con los comarcanos a causa de estar enemistados. Era uso que el que subjetaba los subjetos le habían de hacer chácaras de maíz y coca y ají y llevársela y de esta manera hubo muchos que conquistaron como fue el señor del valle de Truxillo, que se llamaba Chimo Capac, que señoreó lo más de los yungas, y otro señor que hubo en los Chocorbos que se llamaba Asto Capac, que señoreó mucha tierra. (pág. 58).

Oppenheimer (III) sostiene que cuando se establece un gran poder estatal, después de largas guerras, se favorece "el conservadorismo rígido así como ciertos instintos religiosos o culturales que mantienen a los hombres afectos en exceso a viejos usos, creencias y costumbres" (pág. 66). Así debió ocurrir con el Imperio Inkaico hasta la gran reforma que introduce Pachakuti, el Inka que modeló el Estado y la sociedad con la fisonomía con que son conocidos.

Otra afirmación de Oppenheimer no encuentra aplicación en la historia del Tawantinsuyu. "Las guerras –dice– se llevan a cabo en interés de la clase o grupo dominante. La clase dominante del estado feudal hace la guerra para ganar tierra y gente; el grupo dominante del Estado absoluto hace la guerra por puras razones dinásticas para lograr más poder y riqueza; y los estados burgueses de todos los países y épocas hacen la guerra para conseguir ricas fuentes de producción y mercados, es decir, por el monopolio". (pág. 76).

Ninguno es el caso del Estado Inka que no procede con el egoísmo como único móvil. Hemos visto cómo la introducción de los sistemas económico y político de los Inkas importaba directo beneficio para el pueblo que se asociaba al Cusco, pues al ingresar a una sociedad de gran estilo, con una cultura altamente desarrollada, no sufría ninguno de los sufrimientos y disminuciones que importa universalmente la sujeción al pueblo vencedor. Todo lo contrario: era como promovido a un nivel superior de vida, con mayores garantías y eficiencia en todos los órdenes.

Cuanto acabamos de expresar tiene plena confirmación en las siguientes palabras de Polo de Ondegardo (XVII), autoridad insospechable. Así escribe...:

> "Después que ellos tuvieron pacíficas sus comarcas, también les ayudaban tener fortísima la tierra porque por cuatro caminos que el Cusco tiene a todo el reino, que salen de él, ninguno hay que no tenga río que en ningún tiempo del año se vadea bien sino es por maravilla, y la tierra es asperísima y fuerte; y así no hay que dudar que en esto y en tener mejor maña e mayor entendimiento, hacen ventaja a todas las naciones del Reino; hasta en los edificios y puentes y sementeras y orden de traer sus aguas y repartirlas; e aun antes que fuesen señores es sin comparación otra su policía e muy mejor que lo que toca a la vida humana que todos los demás, porque si algo tienen los otros bueno e aún el día de hoy es lo que éllos les enseñaron: y en el pelar tenían diferente orden y se acaudillaban mejor e ansi no podían dejar de ser señores como lo empezasen, a la corta y a la larga, como lo fueron; y a esta industria no es maravilla que con el uso de la guerra les fue creciendo cada día y aventajándose de los otros". (pág. 52).

Toca Polo de Ondegardo el tema harto interesante de la técnica militar de los Inkas que él considera, no sin razón, como muy superior a la de todos los pueblos del área andina. El estudio de su estrategia lo demuestra palmariamente y el examen de su sistema de fortificaciones realizado por entendidos en el arte de la guerra ofrece prueba concluyente al respecto. Los Inkas convirtieron sus dominios interandinos en un gigantesco bastión, del cual la parte física, es decir, natural, está constituida por las montañas, los ríos y los

despoblados, y la parte cultural, o de creación humana, por las fortalezas levantadas precisamente en los puntos débiles de la defensa puramente geográfica. Las construcciones militares responden a un admirable plan, en que cada punto fortificado está en coordinación perfecta con los demás, formando una estructura muy sólida.

El Estado Inka, cuando llega a su pleno desarrollo, es decir a su fase imperial, tenía que aprestarse a una contínua vigilancia y a una atenta organización defensiva. Sus enemigos estaban a lo largo de todas las fronteras. Otras naciones habían surgido y crecían aceleradamente. A medida que avanzaba el dominio inkaico, sus conquistas debían ser consolidadas y, por lo tanto, se multiplicaban las construcciones militares y las guarniciones que tenían en jaque, a enemigos internos y externos. Debieron librar cruentas guerras con los Kollas hasta finalmente reducirlos a la impotencia. Sus otros poderosos rivales los Chankas amagaron el Cusco, cuando menos en dos ocasiones. Las tribus selváticas hacían "salidas" que solían arrasar pueblos y campos cultivados en los valles orientales. Fue muy dura la campaña contra Chinchas y Chimús. Bajo la tensión de inminentes peligros, los cusqueños hiciéronse diestros en el arte bélico, y sus armas temidas en todas las latitudes. Ningún Estado como el Inka movilizó más considerables ejércitos aun cuando no llegasen nunca más allá de algunas decenas de miles de soldados que era ya bastante en aquellos tiempos. Las consecuencias en el orden social que produce la conformación del Estado pueden ser apreciadas en la estructura de las clases. Los grupos que llenan la función de directores políticos integran la clase superior o dominante, cuando dicha función tiene un carácter importante, es decir, cuando la autoridad ejercida comprende un número considerable de personas obedientes a sus mandatos. Hemos visto como entre los Inkas se cumple este aserto, porque los miembros de la nobleza sólo desempeñan cargos elevados y las gentes del pueblo tienen acceso a otros menos importantes. El Inka, los Jefes de Suyu, Wamani, Hunu y Waranka son nobles, forman una aristocracia, aunque también los Jefes de Piska Pachak y aún de Pachak se alistan en filas próximas. Ya hemos diferenciado dentro de la nobleza los grados de sangre real, vecindad cusqueña y curacazgos. Posiblemente estamos en lo cierto cuando establecemos que las autoridades de diez y cincuenta familias no eran ya miembros de la clase dominadora sino representantes elegibles de entre los Purej o cabezas de familia. Así, gráficamente, puede trazarse una escala en que los primeros peldaños hasta el centurión corresponden a cierta forma democrática que permite al hombre común desempeñar oficio político, y del centurión para arriba los restantes peldaños hasta llegar al trono corresponden a otro origen: herencia del gobierno o designación. Más, caben ciertas excepciones que evidentemente constituyen una figura en el sistema. Es cuando el Inka a uno cualquiera del pueblo lo eleva al rango de Inka, en virtud de méritos especiales (los llamados por Garcilaso Inkas de Privilegio). Así, a las razones de parentesco, de vecindad

cusqueña o de curacazgo, tendríamos que agregar la del mérito reconocido y recompensado por acto propio del monarca.

La organización administrativa que establece la jerarquía bajándola desde el Supremo Jefe del Imperio hasta el humilde cabeza de familia hacía posible una cierta difusión de la práctica del gobierno que permite asegurar que, como en muy pocos Estados, en el Inkaico se tendía a algo parecido a lo que llamamos democracia, por supuesto dentro de las limitaciones y restricciones ya expuestas. De todos modos, de cada diez mil hombres adultos no había menos de 1331 que ejercían función política, algún género de autoridad no como simples burócratas sino como verdaderos funcionarios. Porque precisa dejar bien sentado que dentro de cada circuito, la autoridad inmediata era responsable y poseía iniciativa y aún alguna proporción de autonomía. El padre en el hogar, el decurión en el grupo de diez familias, o el centurión en el suyo, o el jefe de mil, tenían funciones diferentes, bien marcadas, que evitaban la intromisión que pudiera producir conflictos. En el régimen estrictamente doméstico, nada tenía que hacer alguien ajeno al padre; era por su intermedio y sin saltar por encima de él, que el Estado podía controlar o vigilar. El jefe de familia era responsable ante el funcionario inmediatamente superior que, según algunos cronistas, era un encargado de cinco familias, o según otros el encargado de diez familias, y a su vez, éste debía responder ante el jefe de cincuenta familias o ante el de cien. Y así sucesivamente hasta llegar al Rey. Era una maquinaria perfecta. Mas, el Inka estaba muy lejos de muchos de los centros poblados de su vasto Imperio y, por tanto, debía tener órganos que le permitieran ver a distancia como con sus propios ojos.

Inventóse el tipo de funcionario volante, del visitador o veedor, que muy expresivamente era llamado en keswa *Tukuy Rikuj* o "El que todo lo ve". Este agente llevaba una directa misión del Inka, era como si el Inka mismo se moviera para trasladarse a tal o cual punto de sus dominios, y para hacer más ostensible su carácter de *alter-ego* o de representante personal del monarca, éste le entregaba al partir un hilo de la insignia real (La Maskaypacha). Probablemente exhibía tal insignia cuando ya le tocaba actuar, pero la parte principal de su comisión ha debido tener carácter secreto o sorpresivo. Se presentaría de pronto allí donde menos se le esperaba y salía del incógnito, cuando la investigación había concluido o avanzado lo suficiente. Estaba facultado por el Inka para proceder como si él mismo estuviese presente: juzgaba y castigaba a los que delinquían, así fuese un alto funcionario. Ponía en orden aquello que no lo estaba. Finalmente, una minuciosa información de su viaje le era ofrecida al Inka, quien, de este modo, podía saber a ciencia cierta qué parte de la maquinaria no funcionaba bien y qué reparación había de hacerse si aún no se hubiese realizado por el propio visitador. Baudin (V), con mucho acierto, señala al decurión "llave maestra del sistema", porque reconoce las importantes funciones del procurador y fiscal que le eran encomendadas, además de la muy esencial de vigilante del trabajo y de la manutención de sus

dependientes. No hay duda alguna que el primer funcionario estrictamente político es el Chunka Kamayoj, como lo está revelando esta última palabra que significa en keswa "encargado". Todo miembro del Estado, desde el decurión o aun el jefe de cinco, si éste realmente existió, hasta el Hunu kamayoj, todos son encargados, es decir, funcionarios. Sólo escapan a esta denominación el Jefe de Suyu, el Inka y su personal representante el Tukuyrikuj. Todos recibían un encargo y debían dar cuenta de él, todos eran "comisionados" para hacer determinadas cosas. Eran trabajadores para el Estado, razón por la cual son también Kamayoj los artesanos y los artistas, oficiales técnicos, funcionarios especializados, porque lo que producían era para el Estado, no para ellos mismos, que cada uno produce para sí aquello elemental (o fundamental) para la vida. Otra vez el trabajo conforma los *status*. El criterio económico se impone otra vez, y de este modo no se interrumpe la secuencia ostensible entre lo económico y lo político.

Una obligación esencial en todos los oficiales del Estado era fiscalizar y vigilar, cada uno en su jurisdicción y en su jerarquía, que el trabajo suplementario se realizara en la medida del plan, conforme a lo preestablecido o dispuesto. A ese trabajo suplementario se le ha seguido llamando tributo, palabra vieja que expresa otras ideas y no es fiel a la idea inkaika. Porque tributo, contribución, impuesto o pechos significan, en todos los casos, una modalidad de extorsión en beneficio de la monarquía, de la aristocracia, del encomendero, del amo o de la clase expoliadora y hemos visto bien cómo el trabajo suplementario o plusvalía no eran aplicados, bajo el Inkario, a fines egoístas o en provecho de minorías.

El encargado o funcionario inkaiko era un verdadero custodio del bien público. La organización administrativa estaba orientada enteramente en el sentido de que su maquinaria funcionase sólo para un objetivo: la dirección y el control del trabajo, en sus dos aspectos, necesario y suplementario. Respecto del primero, era interés del Estado que cada trabajador tuviese todos los recursos vitales a su alcance, que se hallara bien alimentado, sano, adecuadamente vestido y alojado y que a la edad prefijada tuviese una mujer y un hogar, que, por lo tanto, le alcanzase una distribución justa de las parcelas de cultivo, de las materias primas y de su equipo de labor. Estaba, pues, vigilada la economía que podíamos llamar doméstica, cuidándose de que el abastecimiento de comida fuera consumido regularmente para que durase de una cosecha a otra, es decir que incluso se vigilaba toda demasía en el consumo, lo cual, a nosotros liberales individualistas, se nos antoja tremenda tiranía, pero que no lo es dentro de una organización socialista, porque todo en ella está sujeto a número y medida, todo está calculado matemáticamente, y el funcionario tiene la primordial obligación de que no falle un ápice, de lo contrario el difícil y delicadísimo equilibrio se rompe y el daño se produce allí donde el infractor no quiso causarlo. De ahí también la severidad para el castigo de actos que calificaríamos como faltas leves, pero que, en el cuadro de una so-

ciedad de distinta base económico-política, puede adquirir el volumen de un grave delito. Un crimen contra la sociedad.

La función represiva no estaba separada de la política como ésta no lo estaba de la económica y todas tres estrechamente unidas a la norma moral, a los usos y costumbres, al denominado derecho consuetudinario que es el derecho por excelencia para una colectividad sin leyes escritas o códigos.

Otra vez, como lo hemos de ver más tarde, en el jefe aparecen indisolublemente unidos los cuatro órdenes de la economía, la política, el derecho y la moral. Pero la graduación de la autoridad comprende también la de la competencia para juzgar las distintas infracciones: cuanto más leve es ésa corresponderá juzgar al funcionario de menor categoría y, a medida que reviste gravedad, pasará su conocimiento a los jefes de más elevada jerarquía, terminando en el Inka, aplicador de la pena máxima, la de muerte seguida de sanción a la familia misma del delincuente, que debió ser rarísima dentro de una sociedad de tan cuidadosa organización. La tabla de penas guardaba directa relación con la de faltas o delitos. Su correspondencia, en algunos casos, excede a lo que, en nuestra cultura, se presume justo y es que, como acabamos de decir la apreciación de las infracciones tiene entre los Inkas, como en otras sociedades de similar conformación, un cuadro de medidas muy distinto, siendo mucho mayor todo agravio que, en alguna manera, comprometa las bases de la organización político-económica. La mentira, que es una infracción moral, pocas veces elevada a infracción jurídica, es, en el Inkario, siempre, en todo caso, una infracción jurídica con castigo. Y otro tanto la pereza. Y con mucha mayor razón el robo, porque es inconcebible en un Estado socialista en que todos y cada uno de sus miembros gozan de absoluta garantía de sustento.

Hay una curiosa excepción en cuanto al robo. Cuando se probaba que éste se efectuó por necesidad, el responsable no era el ejecutor sino el funcionario bajo cuyo inmediato cuidado se hallaba éste. Lo cual responde a una alta concepción ética y demuestra con qué nitidez se percibía la verdadera responsabilidad.

El Derecho Inkaiko, como todo derecho, no es sino una consecuencia del régimen económico. No es sólo el derecho civil sino también el penal. Ambas ramas se identifican ante el concepto de interés social basado en lo económico.

La sociedad no sólo está interesada en los bienes sino principalmente en quien los produce, y es el hombre el único productor. Por consiguiente, el Derecho debe regular todas las relaciones humanas, y su base de regulación es claramente establecida por el sentido de su economía. Por eso las infracciones que comprometen el buen orden de la producción, el reparto o el consumo o el sistema del trabajo son las más graves, y el homicidio o las lesiones quedan incursos, porque un atentado contra la integridad o subsistencia de la vida de un hombre viene a ser directamente un atentado contra una unidad de producción que deja de contarse en la aritmética de la economía, con seria reso-

nancia en el integrum del proceso por lo que significa de perturbación y desequilibrio.

El régimen jurídico, en una sociedad biclasista, refleja esa estructura: los miembros de la clase superior tienen su fuero y suele variar la tabla de penas. Así, entre los Inkas, el noble que delinquía era juzgado sólo por el Inka. Pudiera ser el castigo más leve que el que sufriera por el mismo delito un hombre común, pero como muy bien anota Baudin, "la reprobación pública era para un inca de sangre real una pena más terrible que la muerte para un indio vulgar" (pág. 305).

Viene bien aquí decir algo más sobre la nobleza inkaica. No hay discrepancia entre los historiadores acerca de su alta calidad humana, de su severa preparación para constituir una "élite", en el más alto sentido de esta palabra, es decir. un tipo humano que sirviese de arquetipo a los demás seres humanos, un tipo de excelencia citado siempre como ejemplo. En muchas culturas se ha propuesto crear y conservar grupos de tan valiosa selección. Se ha concebido al Héroe de Caryle o al Superhombre de Nietzsche. El caballero de la Edad Media, el hidalgo español, el par de Francia, *el gentleman* británico, el buen cristiano, el Parsifal germánico son arquetipos que dibuja o configura la aspiración de un pueblo en un período de su existencia. Pues bien, entre los Inkas eran éstos, los príncipes y señores de sangre real y posteriormente los otros nobles, los que eran largamente preparados para alcanzar a perfección el modelo impuesto. La minoría Inka sentíase señalada o escogida para cumplir una misión providencial: formaba el cortejo del Hijo del Sol, enviado por su padre para civilizar a los hombres. La conciencia egocéntrica produce un sentimiento de orgullo, pero, al mismo tiempo, un complejo de responsabilidad, poder y prestigio. Rígidas normas sujetaban en todo instante su conducta; poderes inhibitorios reprimían impulsos o malas pasiones que pudieran llevarlos a la realización de actos indignos, que no podían ocultarse, porque la vida del noble es toda vida pública. Así, pues, la falta o el delito en un noble era cien veces más grave que en un hombre común, y por mucho que la pena no correspondiese, había la tremenda sanción social, la pérdida de prestigio, verdadera muerte para quien vive de él.

Sobreponiéndose a prejuicios de clase e ideología, Baudin ha trazado este magnífico resumen de la obra de los Inkas: "En realidad –dice– crearon de arriba abajo un marco socialista de producción, de reparto, de consumo y jerarquizaron la población en forma que todo el poder y toda la responsabilidad estuviesen en manos de los jefes" (pág. 311).

Una ligera revisión del enjuiciamiento del Estado Inka por los peruanistas contemporáneos, nos permite confirmar en parte nuestros asertos y disentir en muchos puntos, como se puede comprobar consultando las obras hoy tan difundidas de Louis Baudin, ya citado, y de Ph. A. Means (XV), uno de los más esforzados historiadores del Perú precolombino y virreinal. No es más instructivo consultar obras de autores que tomaron una posición definida en

contra de todo asomo de interpretación que calificara como "socialista" al Imperio de los Inkas. Es curiosa la coincidencia de los juicios o mejor prejuicios de corifeos de la izquierda marxista y de la extrema derecha ultramontana. Otras mentalidades jóvenes que se disciplinaron en la investigación arqueológica o etnológica echan su cuarto de espadas sobre el espinoso tema de calificar el género propio de estructura político-económica del Estado cusqueño. En el *Handbook del Indio Sudamericano* puede leerse algunos párrafos, como los siguientes: . . . .

> "Los emperadores incaicos eran gobernantes absolutos con un poder controlado únicamente por la influencia de la tradición o el temor a las revueltas". (Tomo II, pág. 257).

Más adelante . . . . . .:

> "se les rendía culto como a seres divinos. Mientras que el Emperador y su gobierno no tenían misericordia de sus enemigos y demandaban una obediencia que limitaba con la esclavitud de sus súbditos, en teoría estaban obligados a cuidar de su pueblo en toda clase de necesidades y a conservarlos felices y cómodos". (ibid).

No caben mayores errores en tan cortos párrafos, aunque en ellos mismos aparecen los elementos para neutralizarlos o destruirlos. En efecto, si se considera que era muy grande el poder de la tradición, de la costumbre, de lo que llamamos derecho consuetudinario, es evidente que la autoridad del Inka no podía ser tan absoluta y discrecional. Así mismo, cuando se sostiene que era obligación del Rey cuidar de sus súbditos y conservarlos "felices y cómodos", se está expresando algo sustantivo y real y no meramente teórico. La estructura político-económica era de tal conformación que no le habría sido posible al Inka, por mucha autoridad que le concedamos, alterar un ápice dicha estructura sin trastornar íntegramente la vida del Imperio. La Institución es más poderosa que el monarca, no cabe duda. Luego, no hubo ese tipo de monarca que quisieron ver los cronistas porque traían la imagen de los tiranos del mundo antiguo. Mucho menos un Rey divinizado; no se le rendía culto, como tan equivocadamente se sostiene.

Rowe (XX) acierta en muchos aspectos de la organización del Estado Inka. Así, cuando sostiene que

> "La política incaica trajo no solamente una eficaz administración y bienestar material a las provincias, sino que unificó todo el Imperio. . . Un siglo corto de gobierno incaico alteró completamente el curso de la historia de la cultura andina. Hasta hoy las fronteras y nombres provinciales incaicos son usados, lo mismo que el idioma inca, mientras que hasta el recuerdo de los estados más antiguos e idiomas ha desaparecido". (pág. 273).

Es una buena síntesis la que hace Rowe en el siguiente parágrafo:

> "la tierra era poseída por el Estado y su uso dispensado a las familias, a grupos emparentados y ocasionalmente a individuos. Las casas y los objetos movibles eran poseídos individualmente, no estando sujetos a contribuciones al gobierno, y podían ser acumulados sin otra limitación teórica que la prohibición del uso de objetos de lujo. El gobierno aseguraba al individuo contra toda clase de necesidades y, en retorno, demandaba una fuerte contribución de trabajo, una muy pequeña parte del cual beneficiaba a la gente que lo ordenaba" (pág. 274).

Sin embargo, como veremos más adelante, se hace el reparo de que la casa era más bien una posesión familiar. Ya demostramos que la cuota de trabajo suplementario, de que nos ocuparemos en el capítulo respectivo con mayor extensión, no era demasiado fuerte como para poder considerarla como pesada carga, pues la organización era tan acertada que las tareas recibían una distribución muy equitativa, no exigiendo a nadie más de lo que podía dar, sin peligro para su salud y conservación. Un trabajo excesivo es siempre un mal negocio, porque se atenta contra el productor, que es como matar la gallina de los huevos de oro.

Es muy sutil y fundado el análisis que realiza Kubler (XII) cuando compara el Estado Inkaico con el régimen político español que lo sustituye en el Perú. Muy bien observada la transformación del curaca precolombino en cacique virreinal. Se puede apreciar perfectamente cómo al ser eliminado el Inka, sus jefes subordinados provinciales adquieren tanto poder que los conduce al abuso en tal medida que se les podía llamar pequeños sátrapas. Les faltaba la autoridad superior que los tenía en jaque, incluidos dentro de la estructura administrativa, así como el respeto al Inka.

Basadre (IV) habla del "pasmoso desarrollo que entre los Incas alcanzó el concepto y el funcionamiento del Estado", revelando cómo su ejemplo influyó en España misma, conformando una parte del derecho español. Menciona como caracteres de la organización Inka la planificación económica y la asistencia social, que nos parecen tan modernas. Subraya una y otra vez que el Imperio es un conglomerado de ayllus con el ayllu de los Inkas, como dominador, imaginando que inclusive se deshacían otras agrupaciones mayores y se creaba ayllus, para atomizar así el territorio con miras a su más fácil homogeneización al servicio de su cultura señorial. Sin embargo, habría que hacer la salvedad de que tal proceso no se cumplió en muchos casos, como lo hace notar Means (XV), quien incluso establece una clasificación de Estados. No hay duda que era más hacedero tener sujetos a muchísimos grupos minúsculos que a unos cuantos grupos mayores, tribus y aun confederaciones de tribus, o "naciones" (en un sentido) como la Chimu, la Chanca, la Chincha y la Kolla. Pero, lo histórico es que tales agrupaciones ingresaron a la gran sociedad impe-

rial con sus propios jefes que fueron colocados en la casilla respectiva del cuadriculado de las jerarquías. El señor de Chincha estaba por encima del *Hunu Kamayoj*, puesto que dominaba, según las referencias respectivas, no menos de tres unidades de a diez mil. De allí que se hallara ya bastante cerca de los *Suyuyuj Apu* y, por consiguiente, del monarca. Y otros jefes menos importantes iban a ocupar su respectivo sitio en la jerarquía, enteramente de acuerdo con el volumen de población que le estaba sujeta.

Cioli (IX), al examinar las distintas calificaciones que recibió el Estado Inka, se define por la tesis socialista, con estas palabras: "El antiguo Estado peruano nos parece aproximarse al Estado Socialista, quizá más que cualquier otro en esa época". Y más adelante ampliará su juicio, sosteniendo que "gracias a la política económica de los Incas, la civilización peruana no sólo no fue estacionaria, sino que progresó constantemente" (pág. 194). Afirmación que contradice lo opinado por algunos en el sentido de que el Imperio condujo a una suerte de momificación del pueblo dentro de un molde inflexible. Y aún la infundada hipótesis de su decadencia en el momento de la Conquista Española. "Sólo la violencia de la Conquista española –dice Cioli– arruinó al Estado peruano, que aún no estaba amenazado por ninguna fuerza interior". (ibid). El estudio del último período inkaico demuestra que, a partir de Pachacuti, el Imperio se había consolidado, alcanzando una dimensión semicontinental. La crisis política surgida por la lucha civil entre los herederos de Wayna Kapaj llegaba al término en el instante que aparece Pizarro. Una nueva fase muy interesante surgía con Atau Wallpa vencedor: renovábanse las fuerzas políticas con la contribución de los sectores distantes de la vieja capital Cusco, que era el advenimiento de una corriente nórdica que habríase extendido quien sabe, pocos años después, hasta alcanzar su clímax con el fecundo contacto que se habría producido con las culturas de Centroamérica y México.

Koppers (XI) reconoce en el Perú antiguo una cierta tendencia democrática, a causa de la ausencia del Ciclo de Pastores y cree ver rasgos indudables que son fruto de una mezcla del Círculo de Cultura Matriarcal Exogámica con el Patriarcal Exogámico. Agrega: "La democracia que rige el suelo de ambas culturas componentes tampoco desaparece en los productos de mezcla. Si bien se produce ocasionalmente una acumulación de riquezas, el capital no se estima como tal sino más bien la consideración social obtenida gracias a la generosidad en el reparto de regalos". (pág. 387).

La tendencia democrática es evidente en las pequeñas agrupaciones o comunidades con sus jefes temporales y de autoridad limitada, pero sobre todo con la periódica reunión de sus asambleas de hombres y mujeres, práctica que se prolonga hasta nuestros días sin interrupción y que los cronistas españoles citan bajo el nombre de *Camachico*.

Ugarte (XXIII) consideraba que lejos de ser un Imperio el de los Inkas era más bien una confederación de tribus, sobre base de alianzas más o menos firmes. Mas, después del análisis que se ha venido haciendo en estos últimos

veinte años, es inobjetable la tesis de que la estructura de la gran sociedad inkaika era imperial, en razón de que los señores del Cusco que integraban el grupo dominador poseían una conciencia bien clara de su papel, una verdadera misión providencial; éste era, por consiguiente, un sentimiento etnocéntrico que se resolvió en su indisputado predominio. Si dentro de un conjunto de sociedades, primero independientes y después asociadas, hay una que se sobrepone a las demás y que, en cierto modo, monopoliza el alto comando y las posiciones claves, es evidente que la organización corresponde a lo que se entiende por Imperio. Pone en duda Ugarte que la división de Cinco y Diez tuviese una función permanente, inclinándose a considerarla sólo temporal para fines militares y para la realización de trabajos públicos. Pero todos los informes que hay al respecto contradicen tal afirmación. Aquella era una estructura permanente, básica, esencial para la economía, la política y los demás órdenes de la actividad cultural, como se ha demostrado ampliamente. Ugarte no lleva al extremo su conjetura y, a la postre, tiene que reconocer que el Imperio alcanzó una notable unidad y centralización. Dice así:

> "También es indudable que el aislamiento y la autonomía de los pueblos no fueron obstáculos para la coordinación admirable que realizaban los Incas de todas las fuerzas humanas y materiales de su Imperio para sus empresas militares y para la construcción de los acueductos, caminos, palacios, fortalezas y templos, cuyas ruinas son todavía la admiración del mundo".

Más adelante trata de explicar las causas de tal fenómeno, suponiendo que hubo similitud en las instituciones agrarias incaicas y preincaicas. "Hubo también de influir —dice— el sistema político de los Incas, quienes, lejos de establecer una unificación artificial y externa, cuidáronse de favorecer la coordinación espontánea e interna de las costumbres".

Sobre estas ideas acerca de la conglomeración de ayllus, de organización rudimentaria y la negación de una voluntad de poder, de un sistema político y de sus correspondientes planes a desarrollar (todo lo cual es genuinamente de índole socialista), se han pronunciado con uniformidad los representantes de la tradición hispánica como Riva Agüero (XIX) y Belaúnde (VI).

Pero, es curioso, Francisco Tudela, todavía en 1905 (XXII), declara en forma enfática que "existía un régimen indiscutiblemente socialista" (pág. 11). Mas, como hombre de su tiempo y de su confesión política, propugnaba la anulación de tal socialismo, reemplazándolo con la propiedad privada que "es la única que puede servir de estímulo al desarrollo de la agricultura, etc.".

Urteaga (XXIV) caracteriza muy bien al Imperio Incaico, aun cuando con temor reverencial no usa la palabra socialismo. Dice así:

> "El gran mérito de los Incas y la sobresalencia de los quechuas estriba en el haber adoptado en la organización de la

superestructura política del Imperio la organización nativa espontánea, concordante con las necesidades del hombre y las exigencias del medio: la ayllal, y no haberla destruido. Así, el gran Imperio no fue sino un vasto y nutrido ayllu, donde se conservaba en el todo las formas sustanciales de la unidad. El ayllu no anonadó la libertad del individuo, ni su iniciativa, ni su afán de mejora; lo que procuró fue la garantía de la vida individual dentro del grupo, y la satisfacción de las necesidades con sistema de cooperación y de organización de trabajo; en el ayllu hubo colectivismo, no comunismo; y el Imperio, bajo el punto de vista económico, fue un colectivismo organizado en gran escala, pero no un comunismo universal". (pág. 194).

Ernesto Quesada (XVIII) emite los siguientes certeros juicios:

"Realizaba así (el Imperio Incaico) en la práctica, los ideales más avanzados de las posteriores doctrinas socialistas: el bienestar de la comunidad era el decisivo criterio aplicado a todos los actos de la vida y según el cual se modelaban todos los fenómenos sociales, imposibilitando las desigualdades de los miembros de la comunidad, impidiendo que hubiera ricos y pobres, que pudiera implantarse el capitalismo ni existir antagonismo entre el capital y el trabajo, desde que, no existiendo el capital, todos eran igualmente ricos".

Recordemos la caracterización del socialismo por Baudin (V) como racionalización de la sociedad, anonadamiento del individuo, tendencia a la igualdad y supresión de la propiedad individual, que está de acuerdo con la definición de Strachey (XXI), "como sistema de producción planeada con fines de uso, en el que los productos se distribuyen de acuerdo con la calidad y cantidad del trabajo prestado", distinguiéndose del comunismo sólo en la distribución que en éste se hace "de acuerdo con las necesidades y el trabajo se hace de acuerdo con las aptitudes". (pág. 24).

Muy equivocado es el juicio de Arze (II) cuando sostiene que "al asignarse en provecho de la clase dominante los dos tercios de la propiedad territorial había introducido un claro sistema de desigualdad en el reparto de los medios de producción". Todavía ha de insistir en que "el Estado en la sociedad incaica era la expresión política de los intereses económicos de la élite aristocrática-teocrática". (pág. 17).

Coinciden Mariátegui (XIV) y Haya de la Torre (X) en reconocer como organización superior el Imperio Incaico al denominarlo comunismo primitivo.

Dice el primero: "Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico —laborioso, disciplinado, panteista y sencillo— vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la pobla-

ción crecía. El Imperio, ignoró radicalmente el problema de Malthus... El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales". (pág. 7).

Dice el segundo: "En el comunismo incaico hay dos aspectos fundamentales: el del comunismo primitivo semejante al comunismo patriarcal de Asia y la *organización* de ese comunismo primitivo que generalmente se presenta como elemental forma societaria de tribus o clanes poco numerosos en un vasto sistema político y económico, en un Imperio inmenso por su extensión territorial y por su población. Radica en este punto lo singular y verdaderamente característico del organismo social incaico". Más adelante dice: "El comunismo primitivo es elevado a una categoría superior, sistematizado, engrandecido, puesto a tono con la época y teocratizado, pero progresa su esencia comunista... etc.".

En cambio, Alvarado (I) si bien reconoce que hubo un "comunismo incaico", no estima que llegó a ser una organización estatal. Una incomprensible negación de un hecho histórico de todos reconocido.

BIBLIOGRAFIA

I ALVARADO JARAMILLO, Pío
1936 **El indio ecuatoriano.** Quito

II ARZE, José Antonio
1941 "¿Fue socialista o comunista el Imperio de los Incas?". En: **Revista del Instituto de Sociología Boliviana.** No. 1, Julio.

III AYALA, Francisco
1942 Oppenheimer. Fondo de Cultura Económica, México.

IV BASADRE, Jorge
1937 **Historia del derecho peruano.** Editorial Antena, Lima.

V BAUDIN, Louis
1945 **El imperio socialista de los Incas.** Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile.

VI BELAUNDE, Víctor Andrés
1908 **El Perú antiguo y los sociólogos modernos; Introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana.** Imp. y Lib. San Pedro, Lima.

VII BOGDANOFF, A.
- BODIN, Ch.
s/f. **Principios de economía política: Del plan a la economía dirigida.** Ediciones Pavlov, México.

VIII CASTRO, Cristóbal de
ORTEGA MOREJON, Diego de
1558 **Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcanos se gobernaba antes de que hubiese ingas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra.** Editado por Trimborn, Madrid. Fuentes de la Historia Cultural de la América Pre-Colombina.

IX CIOLI, Lionello
1940 **Historia económica de la antigüedad y de la edad media.** Editora Americana, México.

X HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl
1936 **El anti imperialismo y el APRA.** Santiago de Chile

XI KOPPERS, Wilhelm
1941 **South American Archaeology.** New York

XII KUBLER, George
1946 "The quechua in the Colonial World". En: **Handbook of South American Indians.** Washington. II: 887-909.

XIII MALINOWSKI, Bronislaw
1947 **The dynamics of culture change.** Yale University Press. New Haven

XIV MARIATEGUI, José Carlos
1943 **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** Editorial Amauta, Lima.

XV MEANS, Philip Ainsworth
1931 **Ancient civilizations of the Andes.** Charles Scribner's Sons. New York - London.

XVI POLO DE ONDEGARDO, Juan de
1940 "Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Juan Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". En: **Revista Histórica.** Tomo XIII: 125-196

XVII POLO DE ONDEGARDO, Juan de
1917 **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.** Colección Urteaga-Romero. Imp. y Lib. San Martí, Lima.

XVIII QUESADA, Ernesto
1917 El desenvolvimiento social hispanoamericano. Bs. As., separata de la Revista de Filosofía. Noviembre.

XIX RIVA AGUERO, José de la
1937 **Civilización peruana;** Epoca prehispánica. Editorial Lumen, Lima.

XX ROWE, John Howland
1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquist". En: **Handbook of South American Indians.** Washington. II: 183-330.

XXI STRACHEY, John
1938 **Teoría y práctica del socialismo.**

XXII TUDELA, Francisco
1905 **Socialismo peruano.** Imprenta La Industria. Lima

XXIII UGARTE, César Antonio
1921 "El comunismo de los antiguos peruanos". En: **Revista Mundial.** Lima, 28 de Julio.

XXIV URTEAGA, Horacio
1931 **El imperio incaico.** Librería e imprenta Gil. Lima.

UNA CAFILA DE HOMBRES FELICES
LA PURIFICACION DEL INDIVIDUO*

Louis Baudin

> "Y los hombres se han alegrado de ser conducidos como un rebaño"...
> Dostoiewski, Los hermanos Karamazov

¿Estaba el indio satisfecho de su suerte? Tal es la grave cuestión a la que debemos responder si queremos emitir un juicio sobre el sistema social de los incas. Sabemos que el monarca suministraba a sus súbditos lo que les era necesario, pero la felicidad se resuelve en un estado de conciencia y no consiste en una acumulación de productos.

Nos detiene inmediatamente en nuestro examen un obstáculo: los cronistas hablan de ricos y de pobres[1]. ¿Qué sentido debemos dar a estas palabras? Sabemos que no hay que considerar al Perú como a un Estado comunista; por eso, los indios que recibieron donaciones del inca pueden ser considerados como ricos; los que no han podido obtener cosechas a consecuencia de una helada, de una inundación o de una sequía, y que son alimentados con las reservas de los graneros, son verdaderamente pobres. Se llamaba, además, pobres a los viejos, inútiles y enfermos, mantenidos por las comunidades[2], y a los indios que no tenían hijos que les ayudasen a trabajar[3]. En resumen, se aseguraba un mínimum de existencia a todo individuo: la desnudez absoluta era desconocida y las grandes desigualdades de fortuna eran excepcionales[4]. El hombre no podía empobrecerse, pero llegaba rara vez a enriquecerse; las palabras riqueza y pobreza tenían, pues, un sentido relativo. "La igualdad en la pobreza hacía a todos los hombres ricos", dice Morúa[5].

Claro es que el sistema incaico, así formado por supervivencias históricas y concepciones racionales, parece muy complejo; es desconcertante para el sociólogo, pero las formas de vida de los pueblos son rara vez sencillas. Por eso, los intentos de comparación hechos entre la economía peruana y las

---

* Publicado originalmente en L'Empire socialiste des Inka. Paris, 1928. La presente versión corresponde al cap. XIV de la 2da. edición en español publicada por Empresa Editora Zig Zag, Santiago de Chile, 1945.

otras economías están destinadas al fracaso. Según que se examine al Perú desde un ángulo u otro, se descubren en él analogías con tal o cual Estado; he ahí por qué vemos a los autores modernos comparar al Perú tanto con Inglaterra, en razón de su carácter agresivo y de su poder de adaptación y de asimilación[6]; como con la Alemania de anteguerra, en razón del carácter del emperador[7]; como con Turquía, a causa del mantenimiento de comunidades agrarias y de la concentración del poder político[8]. El único gran imperio que existiera en la América Central precolombina en el momento de la llegada de los españoles, el de México, difería profundamente del Perú. Los aztecas vivían bajo un régimen semifeudal; sus guerras y su culto eran sanguinarios, su comercio había tomado una gran amplitud y sus conocimientos científicos eran extensos.

En ningún pueblo del Nuevo Mundo encontramos, como entre los incas, una absorción lenta y gradual del individuo por el Estado. El veneno no es dado a los indios en dosis considerables, capaces de determinar una reacción, sino que se insinúa lentamente hasta determinar la pérdida de la personalidad. El hombre está hecho para el Estado y no el Estado para el hombre. He ahí un socialismo en el pleno sentido de la palabra, y es un gran error negarse a mirar el imperio peruano como un Estado socialista, bajo el pretexto de que es un Estado de conquista —como si el socialismo y el imperialismo no pudiesen ir aparejados—, o que su política está inspirada no por motivos de altruísmo, sino por el interés personal bien entendido del monarca, como si el socialismo y el altruísmo fuesen sinónimos.

¿Llevaba el veneno consigo su remedio? ¿Podía desarrollarse la cuasi propiedad constituida por donación? Quizá, si no hubiesen llegado los conquistadores españoles, habríamos asistido a una individualización progresiva de la *élite*, al mismo tiempo que a una socialización gradual de la masa, puesto que la fosa se abría cada vez más entre estas dos castas. Hay que reconocer, sin embargo, que el régimen no cayó por sí mismo. La guerra civil, que desolaba al imperio en la época del descubrimiento, no habría engendrado verosímilmente una modificación en el orden social si hubiese llegado a su término sin la intervención de los blancos.

No es dudoso que el sistema peruano haya sido impuesto a menudo por la fuerza; pero, gracias al apoyo que les prestaba la religión, y gracias a su hábil política, los incas realizaron el milagro de transformar el miedo en amor. Su carácter divino, testimoniado por las victorias de sus ejércitos y la magnificencia de su corte, los donativos que distribuían a los jefes tan liberalmente, el orden y la paz que hacían reinar, todo contribuía a hacerles ganar poco a poco el corazón de sus súbditos. El indio no tenía más que obedecer, y cualquiera que se haya habituado a una obediencia pasiva termina por no saber obrar ya por sí mismo y se acostumbra a amar el yugo que sufre. Nada es más fácil que obedecer a un amo, exigente tal vez, pero que reglamenta todos los detalles de la vida, asegura el pan cotidiano y permite apartar

del espíritu toda preocupación: "Los incas fueron muy amados", declara Cieza de León[9]. "Sin duda alguna, el respeto y el afecto que este pueblo tenía por sus incas eran grandes", afirma Acosta[10].

El resultado de la socialización aparece claramente; el Estado peruano supo impedir las pasiones destructivas del orden social, pasiones tendientes a tomar libre curso y restaurar la anarquía primitiva; hizo desaparecer los dos grandes factores de las revueltas: la *pobreza* y la *pereza*, y no dejó más que un pequeño campo a la avaricia; pero, al mismo tiempo, secó las dos fuentes del progreso: el *espíritu de iniciativa* y el *espíritu de previsión.*

¿Qué iniciativa podía tomar, en efecto, el indio, cuando una reglamentación minuciosa llegaba al punto de exigirle que se hiciese la chicha con maíz fresco y que no se comiesen las espigas todavía verdes de esta planta?[11]. La administración pensaba y obraba por cuenta de él, y si ella suspendía su acción, la vida social se detenía. Esta inercia se traducía bajo el reinado de los incas en la regresión del comercio, que hemos anotado, en la falta de impulso y en la ausencia de originalidad en las artes, en el dogmatismo de la ciencia[12] y en la escasez de las invenciones, aun las más sencillas[13]. Comprendemos ahora el motivo de la muerte de Atahualpa. Pizarro sabía que el inca, una vez libre, no tenía que hacer más que una señal para levantar un ejército de varias decenas de millares de hombres. Hiriendo la cabeza, el conquistador reducía el cuerpo a su merced[14].

Esta pasividad ha subsistido después de la caída del imperio, hasta el punto que los indios se desinteresan hoy de los movimientos políticos o económicos[15], y que, siendo incapaces de defenderse por sí mismo, eligen frecuentemente un cacique español, que hace el papel de los antiguos protectores de indígenas de la época colonial[16], o bien reconocen como jefe a aquel de los suyos que ha sabido imponerse por sí mismo, en virtud de su habilidad o de su fuerza[17]. La ambición ha sido tan bien destruida, que el rojo, salvo casos excepcionales, trata rara vez de elevarse, en nuestros días, en la escala social, y deja a los blancos y a los mestizos el cuidado de ejercer las funciones públicas y de compartir los honores. "La ausencia casi absoluta de iniciativa y de decisión, tal es el rasgo característico del indio", escribe todavía Monnier, en 1890[18]. Por el contrario, los peruanos tienen espíritu de imitación; han aprendido rápido a servirse de las armas españolas y a hacer la guerra a la europea[19].

El sentido de la jerarquía ha subsistido igualmente; no solamente los indios se dan jefes, sino que en varias regiones se ha constituido una verdadera gobernación menor, muy poderosa, casi no oficial, dirigida por el hacendado blanco, es decir, el propietario de una explotación agrícola que administra sus bienes con la ayuda de una serie de subjefes indígenas, llamados todavía curacas[20].

En cuanto al espíritu de previsión, ¿cómo habría podido desarrollarse en el hombre del pueblo, cuando los graneros públicos rebosaban de víveres y

los funcionarios debían proveer, en caso necesario, a la subsistencia de sus administrados? "Hoy día –hace notar Ondegardo– los indios no piensan en hacerse un vestido nuevo sino cuando el anterior ya se ha convertido en andrajos"[21]. "No piensan en el mañana", dice Cabeza de Vaca[22]. En nuestros días, Grandidier y Bandelier hacen la misma comprobación[23], y cuando el indio, por excepción, trata de constituirse una reserva, la despilfarra inmediatamente.[24]

Pero lo más grave es que la substitución del individuo por el Estado en la organización económica destruye el espíritu de caridad. El indígena, al esperarlo todo del Estado, no tiene ya que ocuparse de su semejante y no debe acudir en su auxilio sino cuando la ley se lo exige, Los miembros de las comunidades deben trabajar tierras por cuenta de los incapaces, pero, una vez efectuado este trabajo, quedan liberados a toda obligación; deben socorrer a sus vecinos a la orden de sus jefes, pero no tienen que hacer nada por iniciativa propia: y he ahí por qué, en tiempos de la conquista española, los sentimientos humanitarios más elementales corrían el riesgo de desaparecer. "Así –escribe Ondegardo–, los hijos no estaban obligados a mantener a sus padres cuando eran demasiado viejos; nadie tenía que socorrer a los necesitados, lo que me parece ser una invención del demonio para arrebatar a los indios la caridad... Hoy día, si los indios encontraran a alguno de los suyos con la pierna fracturada, aunque fueran 21 y habitasen una aldea próxima, no harán otra cosa que dar aviso del hecho, a fin de que la comunidad envíe, para buscar al desdichado, a aquel a quien concierne la tarea"[25]. Esta ausencia de espíritu de caridad acentúa el carácter utilitario de las instituciones peruanas. Todavía hoy la familia es mirada como una empresa de trabajo; los hijos, como capitales; el matrimonio, como un contrato de asistencia mutua[26]. García Calderón anota un cierto "sentido concreto de las cosas" como uno de los rasgos salientes del carácter indio[27].

Dulce y servil, tal se ha hecho el habitante de la meseta andina. La rudeza de las costumbres no ha subsistido sino donde el soberano no había podido establecer por largo tiempo su dominio. Los aimaraes del Nordeste del lago Titicaca, cuyo territorio está situado lejos de las vías naturales de inmigración y de conquista, han permanecido vengativos y crueles, muy diferentes de los quichuas[28]. El inca ha dado a su pueblo una mentalidad de esclavo.

¡Qué tiene de extraño que este gran imperio geométrico sea tan monótono y tan triste! Cieza de León se excusa de repetir indefinidamente las mismas observaciones en el curso de su viaje. En la mayor parte de las provincias, los naturales se copiaban tan bien los unos a los otros que podía mirárseles a todos como "idénticos"[29]. La uniformidad arquitectónica sorprende a Humboldt, así como la regularidad de la vida sorprende a Lorente. Todo es parejo, y los hombres mismos se parecen como hermanos[30]. En cada cuenca aislada de la meseta, la existencia del indio del pueblo se desarrolla monótona, como el clima y el paisaje, y todo lo que se sale de lo ordinario, todo lo que

es extraño e imprevisto, es divinizado y colocado entre los *huaca*, a los que se rinde culto. A este resultado es al que han llegado todos los grandes reformadores socialistas. En Utopía, como en Icaria, como en las reducciones del Paraguay, reina una desoladora uniformidad.[31].

El carácter indio, así analizado, se nos aparece a una luz poco favorable, aun teniendo en cuenta las exageraciones de muchos autores españoles: "El miedo es la única regla moral (del indígena)", dice Del Hoyo[32]. Los naturales de la provincia de Collao "están tan acostumbrados a servir, que ejecutan por sí mismos todos los trabajos necesarios"[33]. Gomara, que no es tierno para los vencidos, los califica de mentirosos, crueles, ingratos, gentes sin honor, sin pudor, sin caridad, sin virtud[34]; y Morúa, de perezosos, sucios, mentirosos e inconstantes[35]. Por el contrario, el autor de una relación anónima prodiga los epítetos laudatorios: dulces, tiernos, pacíficos, misericordiosos, obedientes, leales[36]. Hoy mismo, Bandelier y Bingham nos pintan a los habitantes de las orillas del lago Titicaca con colores absolutamente diferentes[37]. Estas apreciaciones divergentes pueden extraviar el juicio, pero todos los demás autores reconocen el servilismo del indígena. Ahora bien, si eso es así, se debe al sistema incaico, pues Ondegardo observa que los únicos pueblos capaces de ser gobernados eran los que habían sido dominados por el inca, y que las expediciones punitivas no habían tenido éxito[38]. El carácter del indio ha persistido hasta nuestros días: pereza, o, más exactamente, indolencia, timidez, tendencia al alcoholismo, suciedad, por una parte[39]; y también dulzura "a toda prueba"[40], sumisión, servilismo, resistencia a la fatiga y cierto espíritu utilitario. Son rasgos distintivos de una raza sojuzgada y embrutecida.

Fue al precio de esta degradación como se obtuvo un bienestar relativo. Que este bienestar no haya sido considerado por el inca como un fin, sino como un medio de obtener un mejor rendimiento de trabajo, una mayor gloria y mayores provechos para sí, es muy probable[41], pero es ya una prueba de inteligencia de su parte el haber comprendido que estaba en su interés obrar para el bien del pueblo entero.

Los defectos que hemos anotado son aún poca cosa al lado del vicio capital que comporta todo sistema socialista, ese vicio ante el cual han retrocedido sabios dispuestos a entrar en la ciudad futura, como Schaeffle[42]; el socialismo, al matar el espíritu de iniciativa y de previsión individuales, detiene la marcha del progreso humano. La nación, encerrada en una red de reglamentaciones estrechas y definitivas, queda *cristalizada*[43].

¿Pudieron evitar los incas este inconveniente constituyendo una *élite*? Puede suponerse, porque la especialización de la inteligencia se concibe tanto como la de la fuerza física o la de la memoria. Lo mismo que los *quipocamayu*, habituados de padre a hijo, durante toda su vida, a recopilar, con exactitud, hechos y cifras, llegaban a una prodigiosa maestría en su arte: lo mismo debían los amautas desarrollar hasta el extremo sus facultades inte-

lectuales[44]. La inteligencia, se dice, no es privilegio de una clase, pero hace falta también que el medio y la herencia favorezcan su nacimiento, y es muy cierto que en la casta superior es donde tiene las mayores probabilidades de desarrollarse y no entre los súbditos ignorantes y embrutecidos. Por otra parte, los incas no reinaron bastante tiempo para que podamos registrar sus progresos, y las facultades inventivas de los amautas parecen haber permanecido muy mediocres. Los peruanos parecen haber tenido antetodo, y casi exclusivamente *el genio de la organización*. Una dirección esclarecida y una disciplina inflexible aseguran mejor el bienestar de un pueblo, aun privado de facultades inventivas, que los más bellos descubrimientos, cuando éstos son aplicados por apóstoles de la lucha de clases.

En cuanto al pueblo mismo, era y es extremadamente rutinario. Sus hábitos permanecen inmutables, y si hoy el hombre es libre, según la ley, sigue siendo siervo "por la permanencia de las costumbres autoritarias"[45].

LA HEREJIA DE LA FELICIDAD

> "¿Se olvida, pues, que él la ha reconocido hace un momento, a la ignorada, la nueva, la peligrosa, la herejía de la felicidad de que las otras no son más que velos?... ¡Herejía de la felicidad! ¡Herejía de las herejías!"
>
> Louis Artus, **La casa del loco.**

Ahora podemos responder a la pregunta que hemos planteado: ¿Era feliz el indio? Puede creerse que sí, ya que añora tanto el pasado. Trabajaba con agrado para un amo a quien tenía por divino; no tenía más que obedecer sin darse el trabajo de pensar; si su horizonte estaba limitado, no se daba cuenta de ello, ya que no conocía otro, y si no podía elevarse en la escala social, no sufría en modo alguno por ello, ya que no concebía que tal ascensión fuese posible. Su vida se desarrollaba en la calma, entrecortada por fiestas en épocas determinadas, sembrada de acontecimientos: matrimonio, servicio militar, obligaciones de trabajo, todo estrictamente reglamentado[46]. Tenía sus alegrías y sus penas a fechas fijas. Sólo la enfermedad y la muerte se obstinaban en escapar a las reglamentaciones del Estado.

Disciplina militar y método económico eran las dos manifestaciones de una misma tendencia; ambas trataban de *eliminar el azar* por vías diferentes, pero con el mismo rigor.

Pocas desgracias, pocas grandes alegrías; era una felicidad negativa. El imperio realizaba lo que D'Argenson llamaba una "cáfila de hombres felices".

No despreciemos desmesuradamente este resultado. No es poca cosa haber evitado los peores sufrimientos materiales, el del hambre y el del frío. Rara vez el Perú conoció la carestía, a pesar de la pobreza de su suelo, mientras

que la Francia de 1694 y de 1709 sufría todavía crueles hambres[47]. No es poca cosa tampoco haber suprimido el crimen y establecido, al mismo tiempo que un orden perfecto, una seguridad absoluta. "Esos reyes bárbaros –dice Acosta– habían hecho esclavos de sus súbditos y gozaban de los frutos del trabajo de éstos; ésta era su mayor riqueza. Y lo que mueve a admiración es que se servían de ellos con un orden y una organización tales, que esta servidumbre se transformaba en una existencia muy feliz"[48].

¿Cómo habría podido ser desgraciado ese pueblo que hemos visto trabajar cantando?.

Creamos, pues, que los indígenas se sentían felices[49]. La mediocridad de su situación importa poco; la felicidad es cosa subjetiva, y la única comparación que podía hacer el peruano con sus vecinos insumisos, sujetos a dificultades materiales, en lucha contra el hombre y la naturaleza, bastaría para hacerle sentir esa felicidad.

La aquiescencia misma al orden establecido, el exacto cumplimiento de la tarea impuesta, el sentimiento, avivado por los poetas, de ser la célula de un cuerpo admirable, eran fuentes de alegría que mantenían puras de todo fermento de envidia la separación de las castas y la limitación de los deseos[50].

En cuanto a la libertad individual, sólo podían echarla de menos los que la habían conocido en los países recientemente sometidos. Es tranquilizador sentir las fases de la vida corriente, ordenadas como un teorema, y basta con no tratar de romper las barreras para terminar a la larga por creerse libre.

Si el bienestar y la virtud, fuentes de felicidad, son el objeto de la vida, puede decirse que el inca realizó una obra maestra. El alma del indio se adormeció al ritmo monótono de una existencia demasiado bien reglamentada.

Pero sí, por el contrario, es el desarrollo de la personalidad humana lo que se mira como el objeto de toda existencia, entonces el sistema peruano ha sido la más desastrosa de las experiencias sociales. El inca sumergió a sus súbditos en un sueño vecino de la muerte; les arrebató toda dignidad humana. Ciertamente, hay momentos en la existencia en que uno se siente fatigado de luchar, en que ni siquiera se querría tener que pensar en nada y en que se envidia a los que no tienen más que obedecer a una inteligencia más vasta que la suya; pero este deseo de destruirse a sí mismo para dejarse absorber en una masa no puede ser más que el fruto malsano de los momentos de angustia. La voluntad de superarse incesantemente, el esfuerzo constante de mejora, he ahí lo que importa: hoy día para el individuo lo esencial en la vida es la sensación de ascender.

Y para el soberano, la soberanía no consiste en haber encontrado un sistema perfecto, sino en buscarlo sin tregua. El que cree haber alcanzado su objeto está condenado por ese solo hecho.

En América no se obtuvo una supuesta felicidad más que a costa del aniquilamiento de la personalidad humana, y si se nos preguntara a cada uno de nosotros en qué país preferiríamos vivir: el Perú precolombino o España del

siglo XVI, es indudable que muy pocos elegirían el primero de estos Estados[51]. Entre los incas, la vida entera se refugia en la única clase dirigente y esencialmente en el jefe; fuera de él y de su familia, los hombres no son ya hombres, son piezas de la máquina económica o números de la estadística administrativa [52].

NOTAS

1 P. de Cieza de León. **Parte primera de la Crónica del Perú que trata de la demarcación de sus provincias, la descripción dellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres de los indios.** Madrid, 1853, cap. LVIII. Biblioteca de Autores Españoles. Cristóbal de Castro y Diego de Ortega Morejón. **Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcanos se gobiernaban antes que hubiese Ingas y después que los hobo hasta que los cristianos entraron en esta tierra.** p. 216. Colección de documentos inéditos para la historia de España, t. L. F. Falcón. **Representación hecha en concilio provincial sobre los daños y molestias** que se hacen a los indios. p. 153. Colección de libros referentes a la historia del Perú, t. XI.

2. P. de Cieza de León. Segunda parte de la Crónica del Perú, que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Madrid, 1880, cap. 19. Biblioteca hispano-ultramarina, t. V.

3 Garcilaso de la Vega. **Primera parte de los Comentarios reales que tratan del origen de los incas, reies que fueron del Perú, de su idolatría, leies y goviemo en paz y en guerra de sus vidas y conquistas y de todo lo que fue aquel imperio y su república** antes que los españoles pasaron a él. Madrid, 1723, lib. 5, cap. 15.

4 En el valle de Chincha, los curacas tenían tierras de tamaños desiguales, según la distribución que había hecho de ellas el inca Yupanqui, según Cristóbal de Castro, ob. cit. o. 218.

5 Martín de Morúa. **Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes y manera de gobierno.** p. 114. Colección de libros referentes a la historia del Perú, 2a. serie, t. IV. L. Lugones hace la misma observación con respecto a las reducciones del Paraguay. (**El imperio jesuítico.** 2a. edición. Buenos Aires, 1908, p. 167.)

6 E. G. Squier. **Peru, incidents of travel and exploration in the land of the Incas.** Londres, 1877, p. 575.

7 O. Von Hanstein. **Die Welt des Inka.** Dresde, 1923, p. 130.

8 Philippovich. En: H. Trimborn. "Der Kollktivimus der Inkas in Peru". Anthropos, 1923-24, p. 605.

9 P. de Cieza de León. **Segunda parte de la Crónica del Perú...** cap. 13. "Estos indios conservan muy caramente el recuerdo del último de sus incas y se reúnen de vez en cuando para celebrar su recuerdo. Cantan versos en su alabanza y tocan en sus flautas aires tan lúgubres y conmovedores, que excitan la compasión de los que los oyen..." (Padre Morghen. En: **Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus.** 1839, t. 5, p. 225.

10 J. de Acosta. **Historia natural y moral de las Indias.** 6a. ed. Madrid, t. 2, lib. 6, cap. 12. Hoy día también, "servil y supersticioso, el indio termina por amar las tiranías que lo oprimen". (Francisco García Calderón. **Les démocraties latines de l'Amérique.** París, 1912, p. 330). Debemos desconfiar de las respuestas obtenidas por los españoles en las encuestas oficiales, pues los conquistadores tenían interés en hacer creer que los incas habían reinado por medio del temor y que sus súbditos soportaban impacientemente el yugo. (J.D. Von Tshudi. **Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo.** p. 30. Colección de libros referentes a la historia del Perú, t. IX y X.)

11 Polo de Ondegardo. **De l'état du Pérou avant la conquête, 8 articles détaches des nouvelles Annales de voyages.** Trad. fr. Ternaux-Compans, París, 1844, cap. 12.

12 El progreso de las ciencias quedó detenido por la imposibilidad de discutir. (Fermín Cevallos. **Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845.** 2a. ed. Guayaquil, 1886-89, p. 162 y siguientes. 6 vols.)

13 No existía, pues, un sistema cómodo para moler el grano, y por este motivo es por lo que el pan no era el alimento común. (Garcilaso de la Vega, ob. cit., p. 233). "Los indios son grandes imitadores de lo que ven, pero muy limitados en sus inventos". (A. Frézier. **Relation du voyage de la merdu sud aux côtes du Chily et du Pérou, fait pendant les annés 1712, 13 et 14.** París, 1716, p. 240).

14 Pizarro no obraba sólo por pura crueldad; tenía conciencia de sus deberes, como lo prueba la carta que escribió de Jauja a Hernando de Soto en 1534, para recomendarle que tratara bien a los indios. (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias. Madrid, 1864-84, t. 42, p. 134.)

15 P. Ainsworth Means. "Indian legislation in Peru". En: **Hispanic historical review,** 1920, p. 526.

16 Otto Von Buchwald. "Propiedad rústica en tiempo de la colonia". En: **Sociedad jurídico literaria.** 1920, p. 3.

17 Como el mayoral de la región de Riobamba. (Paul Rivet. "Etude sur les Indiens de la région de Riobamba". En: **Journal de la Société des Américanistes de Paris,** 1903, nueva serie, t. I, p. 64.

18 M. Monnier. **Des Andes au Para.** París 1890, p. 199. "El indio no tiene ambición por la riqueza", observa Frézier, ob. cit., p. 240. "Cuesta recalcar cuánta indiferencia muestran (los indios) por las riquezas y aun por todas las comodidades". (P. Bouguer. **La figure de la terre, déterminée par les observations de MM. Bouguer et de la Condamine, de l'Académie royale des Sciences, envoyés par ordre du roy au Pérou, pour observer aux environs de l'Equateur, avec une relation abrégée de ce voyage, qui contient la description du pays dans lequel les opérations ont été faites.** París, 1749, p. 102.

19 W. Prescott. **History of the conquest of Peru, with a preliminary view of the civilization of the Incas.** Londres, 1847, 2 vol. Traducción francesa, París, 1861, t. 2, p. 214.

20 Beans. "Race and society in the andean countries". En: **American historical review.** Nov. de 1918, p. 419.

21 Polo de Ondegardo. **De la orden que los Yndios tenyan en dividir los tributos e destribuyrlos entre sí.** p. 107. Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias, t. XVII.

22 D. Cabeza de Vaca. **Descripción y relación de la ciudad de La Paz.** p. 72. Relaciones geográficas de Indias. t. II.

23 "El indio no ve sino el presente, no piensa en el mañana". E. Grandidier. **Voyage dans l'Amérique du Sud. Pérou et Bolivie.** París, 1861, p. 69. A. Bandelier. **The islands of Titicaca and Coati.** Nueva York, 1910, p. 19 y parte 3, n. 56.

24 Así ocurre con las reservas de lana que forma el indio en ciertas regiones de la meseta. (Volpaert. **Des betes a laine des Andes,** ob. cit., p. 44). El estado de servidumbre de los egipcios había matado también en ellos todo espíritu de previsión. (G. Maspéro. **Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.** París, 1895–99, t. I, p. 343).

25 Polo de Ondegardo. **Relación del linaje de los incas y cómo extendieron ellos sus conquistas.** p. 87. Colección de libros referentes a la historia del Perú, t. IV.

26 V. Guevara. "Derecho consuetudinario de los indios del Perú y su adaptación al derecho moderno". En: **Revista Universitaria del Cuzco.** t. VIII.

27 Francisco García Calderón. **Le Pérou contemporain.** París, 1907, p. 17, nota 2.

28 A. Bandelier. ob. cit. p. 13.

29 P. de Cieza de León. **Parte primera de la Crónica. . .,** cap. LXXVIII.

30 Prescott. ob. cit. t. I, p. 160. "Los indios se distinguían más por el exterior que por el fondo, como los niños". (Sebastián Lorente. **Historia antigua.** Lima, 1860, p. 326).

31 "Concebido de esta manera, el socialismo aparece como el más insoportable sueño de mediocridad y de fealdad que la humanidad haya tenido". (Fourniére. **Les théories socialistes au XIXe siecle.** París, 1904, p. 413). Bougainville indica la monotonía como la característica de la vida en las reducciones del Paraguay. (G. Chinard. **L'Amérique et le reve exotique dans la litterature francaise aux XVIIe et XVIIIe siécles.** París, 1913, p. 373).

32 J.J. del Hoyo. **Estado del catolicismo, política y economías de los naturales del Perú que se dicen indios y medios simplísimos de corregir.** p. 162. Colección de libros referentes a la historia del Perú, t. IV.

33 Pedro Sancho de la Hoz. **Relación para S.M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra, después que el Capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a S.M. la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa.** Lima, 1917, p. 198. Colección de libros referentes a la historia del Perú, t. V.

34 F. López de Gomara. **Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron, hasta el año de 1551.** Madrid, 1852, cap. CXCV. Biblioteca de autores españoles, t. XXII.

35 Ob. cit. p. 142.

36 Anónimo. **Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú. Tres relaciones de antigüedades peruanas.** Madrid, 1879, p. 205. Ulloa y De Pauw se obstinan en considerar al indio como un bruto; D'Orbigny se esfuerza, por el contrario, en rehabilitarlo. (**L'homme américain de l'Amérique méridionale, considéré sous ses rapports physiologiques et moraux.** París 1830, t. I, p. 174. 2 vol.) Hay grandes controversias durante todo el curso del siglo XVIII entre jesuitas y franciscanos, como en el siglo XVII entre franciscanos y dominicanos sobre las virtudes de los salvajes de América. ("L'Influence des jésuites, considérés comme missionaires, sur les mouvements des idées au XVIIIe siecle". En: **Mémoires de l'Académie de Dijon. 1874.**

37 A. Bandelier. ob. cit. p. 19. H. Bingham. Inca-land. Nueva York, 1922, p. 102.

38 Polo de Ondegardo. **De l'état du Pérou. . . .** Trad. fr. cap. 12. García Calderón se pregunta si es el medio que ha permitido la creación del imperio, gracias a la debilidad y a la ignorancia de los hombres, o bien si es la raza de los incas la que llegó a disciplinar a los pueblos hasta darles un instinto de obediencia y de servidumbre. (**Le Pérou contemporain**, p. 18). La resistencia desesperada de los caras, colocados en un medio idéntico al de los vencedores, establece lo bien fundado del segundo argumento.

39 ¿Se puede decir, como lo hacc García Calderón, que el indio se embriaga para olvidar el dolor de su existencia cotidiana, cuando ya en la América precolombina la inclinación inmoderada a la bebida era su vicio capital? (**Les démocraties latines. . .**, p. 330).

40 Como dice D'Orbigny (L'homme americain. . ., t. I, p. 274).

41 Polo de Ondegardo. Copia de carta que según una nota se hallaba en el Archivo General de Indias, y que hemos rectificado. p. 460. Colección de documentos inéditos para la historia de España, t. XIII.

42 A. Schaeffle. **La quintessence du socialisme.** Trad. franc. París, s. f., p. 51. (Bibliotèque Socialiste).

43 Los súbditos del inca, según Pablo Chalón, no supieron realizar ningún progreso, en agricultura, ni en el trabajo de minas, ni en metalurgia, ni en joyería. (**Los edificios del antiguo Perú, su descripción y clasificación cronológica.** Lima, 1884, p. 94). Si los indios son refractarios a la cultura europea, lo deben, según el Dr. Carranza a "la naturaleza estática de su carácter, sin analogía con la de ningún otro pueblo y raza humana, y a la civilización misma que alcanzaron bajo el régimen teocrático de los incas". ("Colección de artículos". 2a. serie, p. 48. En: J. Prado y Ugarteche. **Estado social del Perú durante la dominación española.** Lima, 1894, p. 160). "Era. . . una estructura de conjunto, muy armoniosa en todas sus partes, una forma estática fuertemente equilibrada". (G. de Greef. **Sociologie, Structure générale des Sociétés.** Bruselas, 1908, t. 2, p. 39). Estas condiciones de vida de los antiguos peruanos contrastan con las de nuestra existencia actual, inestable y precaria. ¿Debemos considerar al imperio de los incas como un estado estacionario, en el sentido en que Stuart Mill tomaba estas palabras? (**Principles of political economy.** Londres, 1867, lib. 4, cap. 6. González Suárez emplea este epíteto. **Historia general de Ecua-**

dor. Quito, 1890-92, t. I, p. 239). ¿Debemos creer que, al desviar a sus súbditos de la lucha económica, el monarca les permitía perseguir objetivos más elevados? De ninguna manera: el inca, al fijar el cuerpo, no ha liberado el espíritu; no ha substituido los deseos que limitaba por otros deseos de calidad superior. Hagamos observar aún que el mismo estancamiento en la evolución, la misma cristalización se advierte en materia religiosa. No se encuentran en los indios, ni misticismo, ni profundidad de devoción, ni impulsos de piedad. (A. Helps. The Spanish Conquest in American and its relation to the history of slavery and to the government of colonies. Londres, 1902, t. 3, p. 344.)

44 J. D. Von Tshudi, ob. cit. p. 69. Sin ir hasta admitir con Ribot la heredabilidad del genio, es necesario reconocer que un individuo de selección transmite en una cierta medida sus cualidades a sus descendientes.

45 García Calderón. Les démocraties latines. . ., p. 329. Bandelier, ob. cit. p. 77. G. Rouma cita numerosos ejemplos de la hostilidad del indio contra toda innovación y encuentra la causa de ello en el sistema de los incas. Les indiens quitchouas et aymaras des hauts plateaux de la Bolivie. Bruselas, 1913, p. 60.

46 "El indio no tenía permiso de ser feliz a su manera". (Prescott, ob. cit. p. 121). "Lo que hará la eterna gloria de este sabio gobierno es que la máxima fundamental del soberano era la de obligar a los súbditos a ser felices". (J. R. de Carli. Delle lettere americane. Florencia, 1780. Trad. fr., t. 1, p. 202).

47 Santa Cruz Pachacuti habla de una hambruna que habría durado siete años y que habría hecho numerosas víctimas bajo el reinado de Tupac Yupanqui ("An account of the antiquities". En: Narratives of the rites and laws of the Incas. Londres, 1873, p. 97); pero esta información se hace sospechosa, pues este autor es el único que nos lo dice y es sorprendente que un período tan largo de miseria, sobrevenido en una fecha próxima a la conquista, no haya permanecido en el recuerdo de los indios.

48 J. de Acosta, ob. cit. t. 2, lib. 6, cap. 15.

49 En el mismo sentido, R. Brehm. Das Inka-Reich, Beiträge zur Staats und Sittengeschitte des Kaiserthums Tahuantinsuyu. Jena, 1885, p. 92.

50 "El que envidia a otro se hace mal a sí mismo" decía el inca Pachacutec. (Garcilaso, ob. cit. lib. VI, cap. 36). Lo que lamentan hoy los habitantes de la meseta, aunque sus deseos son bien restringidos, es la época en que estos deseos eran más restringidos aún. Hemos oído la misma queja formulada en el Ecuador y en Marruecos: el extranjero ha dado a los indígenas deseos nuevos que son su tormento. En nuestros países civilizados los deseos crecen más ligero que los medios de satisfacerlos, y he aquí por qué tantos individuos que gozan de un bienestar más y más grande no dejan de lamentarse y son en realidad más y más desdichados por su propia culpa.

51 Y sin embargo, "el mundo actual se inclina, con el socialismo y la centralización, hacia una organización que no es muy diferente de la de los incas". (José de la Riva-Agüero. "Examen de la primera parte de los Comentarios Reales". En: Revista Histórica de Lima. Lima, 1906-7, p. 156.) Hemos extraído de la experiencia peruana algunas enseñanzas en nuestra comunicación del 5 de julio de 1927 a la "Société d' Economie Politique" (Journal des économistes, 15 de julio de 1927, p. 506, y L'Economiste français, 23 de julio de 1927, p. 99).

52 Prescott (ob. cit. t. I, p. 177) y Sebastián Lorente (ob. cit. p. 328) pretenden que el sentimiento patriótico no existía en el Perú. Sin embargo, el Estado teocrático y socialista de las reducciones parece haber creado en el Paraguay una fuerte unidad nacional, se ha podido ver bien esto en la terrible guerra de 1866. "La nación se ha formado con las misiones", dice F. Sagot (Le communisme au Nouveau-Monde. Dijon, 1900, p. 113). Entre los incas, la ausencia de sentimiento patriótico se explica por el hecho de que el imperio era de fecha reciente y porque varias de sus partes no estaban aún unificadas. (Jijón y Caamaño y Carlos Larrea. Un cementerio incásico en Quito. Quito, 1918, p. 83 y 89. Suárez, ob. cit. t. I, p. 66).

EL ESTADO ESTAMENTAL DE LOS INCAS PERUANOS*

Horst Nachtigall

En el siglo XVIII y a principios del siglo XIX, Europa vio preponderantemente en los grupos etnográficos a "los queridos o atrayentes salvajes". Con respecto al Imperio de los incas, por ejemplo —relativamente bien conocido en base a las antiguas fuentes— el historiador parisién Marmontel en su novela estatal de 1836, esbozó el cuadro florido de un Imperio idílico fundado en la igualdad universal y en el cual no existía la propiedad.

Con el nacimiento del socialismo moderno en el siglo XIX, las condiciones del Imperio peruano de los incas proporcionaron ejemplos modelos para los modernos Estados socialistas centralizados. Los trabajos que tuvieron una mayor repercusión fueron los de Oscar Martens: **Un gran Estado socialista hace 400 años** (1895), y de Heinrich Cunow: **La Constitución social del Imperio Inca**, con el subtítulo, "Una investigación del antiguo comunismo agrario peruano" (1896). En las últimas décadas el economista francés Louis Baudin se ha ocupado del mismo tema en varias publicaciones sucesivas. Su obra más conocida es: **El Imperio socialista de los Incas**, aparecido en francés en 1928 y en español en 1940.

De hecho, en la muy rigurosa organización del Imperio incaico actúan todas las tensiones a las que estamos también expuestos en nuestros modernos Estados: la cuestión de Sociedad e Individuo, Pueblo y Estado, Poder y Derecho.

Las antiguas fuentes disponibles son relativamente abundantes, pero también muy desiguales. Por eso, a casi cada autor le fue posible documentar su teoría, en base a fuentes escritas escogidas de los siglos XVI y principios del XVII. Baste con recordar a dos cronistas de la época de la Conquista: a Garcilaso de la Vega, quien, como hijo de un español y de una princesa inca,

---

* Publicado originalmente en América Indígena. Organo trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. Nº 2, México, 1964. (Traducción de Velia Chuaqui)

ensalzó en elevado tono todas las medidas incaicas, y a Pedro Sarmiento de Gamboa, que como hidalgo español condenó severamente todas las disposiciones de los tiranos incas.

Los autores que en el siglo pasado y este siglo trataron las condiciones del Imperio incaico, parten generalmente de fuentes escritas. Aceptan, por ejemplo, los informes sobre la capital incaica, como los de una forma de Derecho válida para todo el Imperio, sin considerar el hecho de que el Imperio inca abarcaba un territorio de altas montañas difícilmente accesible y un desierto no menos hostil al tráfico. A esto se agrega que poseía una extensión de 35 grados de latitud o de 4,000 Kms.

Por otra parte se desatiende la circunstancia esencial de que en el Imperio incaico no existió una fijación por escrito, ni una divulgación de sus leyes. El único medio de información, fuera de la noticia oral, lo constituían los kipus, los que en realidad servían exclusivamente para la transmisión de cifras numéricas. Es cierto que la red caminera incaica se consideraba excelente en ese entonces, pero hoy, en época de lluvias no es posible llegar de Argentina a Perú por la ruta montañosa. Lo mismo sucede muchas veces para dirigirse del lago Titicaca a la antigua capital incaica, el Cuzco, simplemente porque las carreteras se encuentran inundadas. Con seguridad no era diferente 500 años atrás. Más allá de Perú central, en dirección norte, hacia Ecuador, no hay absolutamente ninguna carretera a lo largo de las montañas. La dificultad de comunicaciones en gran parte del antiguo Imperio incaico, posibilita hasta hoy el estudio de la vida y condiciones indígenas, y su comparación con las antiguas fuentes.

Según Garcilaso de la Vega —"el Inca", como se llamaba a sí mismo— antes de la dominación incaica había únicamente salvajes desnudos, ignorantes de la agricultura y que, gracias a la bondad de los incas, fueron educados por primera vez. El resultado final, fue una entidad económica dirigida, centralizada y bien organizada, en la cual producción y consumo marchaban según los sabios planes de una administración central; un amplio aparato de control y un cuerpo de funcionarios se encargaban de supervisar, no sólo los talleres de trabajo, sino también las marmitas.

Contra esta afirmación se han referido con justa razón Heinrich Cunow, ya en 1896, y Hermann Trimborn en varios trabajos publicados entre 1925 y 1927.

Entretanto, la prehistoria incaica no se conoce todavía suficientemente. Los incas nos salen al encuentro mitológicamente en el siglo XIII, históricamente, recién al comenzar su expansión en el siglo XV después de Cristo, bajo el noveno inca, Pachacútec (1438-1463). Esto es en total, menos que 100 años antes de la Conquista europea. Muchos siglos, más aún, tres milenios antes de la dominación incaica, había ya altas culturas con economía agrícola desarrolladas en el territorio del futuro Imperio. Por ejemplo, en la costa peruana existían desde 2,400 antes de Cristo.

La tradición de que los incas fueron los inventores y difundidores de la agricultura y de la alta cultura, es inexacta. Exceptuando que fueron los creadores de un Estado, de la red caminera y de sencillos pero seguros medios de información estadística, los incas fueron solamente imitadores de otras culturas de alto desarrollo. En cierto modo se los puede comparar con los romanos de la Antigüedad mediterránea.

Estructura Social del Imperio Incaico

La estructura vertical del Imperio incaico nos es bien conocida por las fuentes antiguas, en tanto que estamos insuficientemente informados sobre la división horizontal de la sociedad peruana. Se comprende que el subyugamiento de un pueblo por otro, produjese como resultado una estratificación social y con ello, que fuese calificado en diferente forma, según se escuchase al vencedor o al vencido.

La masa del Imperio incaico estaba constituida por el vulgo* sometido, los "Llakta-Runa", expresión que significa textualmente hombre de la aldea". Esta denominación indica ya que la forma de colonización predominante en el Imperio Inca consistía en la de aldeas rurales. Efectivamente, los indios andinos generalmente se establecían en agrupamientos de aldeas, cuyo tamaño difería según la capacidad del suelo. El máximo normal de viviendas debe haber ascendido a 100.

En un plano social superior al de los "Llakta-Runa" se encontraban las autoridades locales o "Kurakas" —literalmente "los más viejos"—, destacándose como caciques o jefes de tribu de la masa de los hombres de la aldea. Se los distinguía con determinados privilegios.

Sin embargo, a pesar de sus privilegios, la posición de estos kurakas era inferior a la del vulgo (gemeinfreie Männer) del pueblo inca vencedor. Estos últimos eran los llamados "Orejones" u "Orejas Largas", como los denominaron los españoles refiriéndose al distintivo de sus orejeras. A diferencia de los kurakas, que pertenecían a la clase superior de diferentes tribus, los "Orejas Largas" se definen claramente como pertenecientes a la estirpe cuyo superior era el inca. Sobre la población sometida, los "Orejones" representaban una verdadera nobleza de sangre, que ocupaba los altos cargos militares, sacerdotales y administrativos.

Hemos supuesto que originalmente existió en la tribu de los incas la misma separación en vulgo (Gemeinfreie) y cacique, que en el resto de las tribus peruanas. Con la constante expansión del Imperio cambió la relación numérica entre vencedores y masa sojuzgada, siempre en forma desfavorable para los incas. De este modo, cada miembro de la tribu inca se vio cargado poco a poco con un peso y responsabilidad cada vez mayores, de manera

* El autor emplea el término *Gemenfreien*, que indica que se trata aquí de la gente del pueblo que, en tiempos de guerra forma parte del ejército. (N. del T.)

que finalmente se recurrió también al vulgo inca (gemeinfreie Inkas) para los altos puestos de inspección y administración. Con ello, debido a su función e importancia para la conservación del Imperio, se transformaron en la verdadera clase de la nobleza de sangre, por sobre la masa de los vencidos. Así pues, la dilatación del Imperio inca forzó a un aumento del valor de los Orejones como individuos y al mismo tiempo, llevó de facto a una nivelación social dentro de la tribu inca en su totalidad.

Verdad es que el Ayllu —esto es, la parentela del inca gobernante—, constituía una excepción, ya que derivaba su ascendencia del primer inca, Manko Capak y gozaba de prerrogativas extraordinarias. La denominación "Inca" correspondió originalmente sólo a esta parentela, pero más tarde fue adoptada para designar a todos los componentes de la tribu.

El soberano reinante, Sapaj Inca —es decir, "Unico Inca"—, constituía la autoridad sagrada de la parentela incaica, soberano sagrado, pero no absoluto.

Estas cuatro diferentes capas sociales del Imperio: los hombres de aldea, los jefes hereditarios de la clase sometida, los "Orejones" y la parentela inca con su soberano Inca gobernante, no permitían movilidad alguna de sus componentes después de la consolidación del Imperio; es decir, no había movilidad social vertical, ni tampoco horizontal, ya que prácticamente no existían posibilidades de cambio de oficio, ni de posición.

Es cierto que los colonos transplantados por la fuerza a otras comarcas, constituían una cierta excepción a la inmovilidad. Pero esto no está en relación con un ascenso o descenso en la escala social. En principio, en el estrato de los "Llakta-Runa", los hijos de campesinos continuaban siendo campesinos, los artesanos seguían siendo artesanos, etc.

En el Imperio incaico, no existió tampoco por ejemplo, esa posibilidad de ascenso que se dio en nuestra organización social medieval, la que permitía en forma restringida, un progreso social hasta las capas más altas mediante la acumulación de bienes materiales o en el campo espiritual, mediante la instrucción escolar. Esta eventualidad era imposible, ya que no había dinero ni un sucedáneo de éste —pues el oro y la plata servían exclusivamente para el culto— y la educación escolar estaba reservada exclusivamente para los hijos de las clases dirigentes de los "Kurakas" y "Orejones". Tampoco era posible un matrimonio "hacia arriba", porque las capas sociales eran de por sí endogámicas. De este modo, la posición de cada hombre estaba determinada irrevocablemente desde su nacimiento, y el orden social en conjunto dividido jerárquicamente dentro del Imperio. Por eso, las capas sociales mencionadas y el Estado de los incas, pueden ser calificados como un Estado de clases o estamental.

Es cierto que en el Imperio incaico había dos pequeños grupos que cambiaban en parte su condición después de nacidos. A saber: los esclavos "Yanakuna" y las llamadas "Vírgenes", Akllakuna. En cuanto a éstas se refiere,

se trataba de muchachas de 8 a 9 años de edad, reunidas de todos los estamentos sociales (Stände) y de todo el Imperio, que eran conducidas ante el inca, quien debía ratificar la selección. Si estaba de acuerdo con ella, se retiraba a las muchachas de su antigua comunidad y se las traía a una especie de claustro para educarlas.

Su destino era la doncellez perpétua, a modo de vestales que ejecutaban los servicios en el templo, elaborando, por ejemplo, tejidos finos y bordados para el templo y sirviendo el plato de vigilia para los altos sacerdotes. Otras de las llamadas "Vírgenes" eran educadas para concubinas del soberano o repartidas por el Inca entre sus funcionarios como distinción especial. Un tercer grupo de "Vírgenes" debe haber estado destinado a morir con ocasión de determinados sacrificios; un cuarto grupo era de ascendencia incaica y era educado en el tempo sólo hasta su matrimonio.

Los esclavos se reclutaban entre las tribus extranjeras, prisioneros de guerra, criminales y por su nacimiento.

Los antiguos informes españoles nos dan buena cuenta de los privilegios de los tres estamentos superiores, del Inca, los Orejones y Kurakas, que constituían la élite, definida como una minoría, dotada de una marcada conciencia de sí y con la convicción de poseer aptitudes extraordinarias y el derecho de ejercer la dirección. La élite tenía grados de castigo considerablemente menores que la masa de la población, es decir, una distinción especial. Además, poseía otra religión, a saber, el culto de un dios abstracto frente al Sol, adorado por la masa; la instrucción correspondiente para ejercer la dirección del Estado y para la conducción de la vida religiosa, incumbía sólo a la élite. Fuera de esto, había otros numerosos privilegios para ella, que le eran concedidos por el Poder Central. Así por ejemplo, terrenos privados; además, desde el uso de determinadas tierras, el usufructo de tierras de pastoreo, de manadas de llamas y la concesión de coca, armas y adornos, hasta el otorgamiento de esclavos y concubinas concedidas de los fondos de las "Vírgenes del Sol".

Las fuentes nos proporcionan pocos datos respecto a la masa del pueblo, los "Llakta-Runa" (Gemeinfreie). En principio se puede decir, que dentro de la formidable extensión del Imperio subsistían diferencias notables.

Legislación y Trabajo

La legislación prescribía a cada habitante su rol; había censos de la población con determinadas clasificaciones según la edad. A este fin servían los mencionados cordones de nudo, kipus, en los cuales se podía contar y registrar no solamente hombres sino también animales y todo tipo de artículos. Cada cordón constaba de nudos de forma determinada, que poseían un valor numérico del 1 al 9; además, tenían valor de cifra, como

unidad, decena, centena, millar y diez mil. Fuera de eso, los cordones eran de determinados colores, que poseían diferentes significados según la noticia por transmitir. Cordones amarillos, significaban, por ejemplo, maíz maduro, en cambio los mismos en tiempo de guerra, oro capturado al enemigo. Los cordones rojos se referían al soberano, los negros se relacionaban con el tiempo y los cordones verdes significaban grano en la cosecha en caso de recaudamiento agrícola y en una estadística militar, el ejército enemigo. Mediante las noticias orales transmitidas junto a las proporcionadas por los cordones, y mediante el conocimiento de las condiciones nacionales y tribales, los funcionarios del Inca podían reconstruir un cuadro bastante exacto de la situación. Pero evidentemente, no se podían expresar nombres ni acontecimientos precisos, para los que no existía un código, pues los kipus expresaban únicamente cifras, pero no letras ni palabras. Tampoco servían en sentido socialista, para planes o cálculos previos, sino exclusivamente para las estadísticas de tributos e impuestos y de necesidades de la población.

Los incas llegaron a experimentar tal satisfacción en sus cordones de cifras, que subdividieron todavía a sus súbditos en 12 grupos: los lactantes, niños menores, niños mayores, los hombres jóvenes, aquellos que se encontraban en edad de ser soldados, etc., hasta llegar a los ancianos. Cada edad tenía sus determinados deberes, pues nadie debía quedar inactivo; ya que, según la concepción incaica, la finalidad de una actividad de las funciones de Estado de tipo dirigente, consistía en mantener a los hombres ocupados. Se cuenta que un Inca hizo destruir un cerro y volverlo a amontonar en otro lugar, solamente para evitar la ociosidad de sus súbditos.

Las colosales piedras con que están erigidos los palacios y fortalezas, prueban la parte de verdad que se esconde en esta leyenda. Los medios —desconocidos para nosotros— con que se llevó a cabo el transporte de esta piedras —ya que en ninguna parte de América existieron rodillos o ruedas— exigía una considerable organización de las fuerzas de trabajo humano.

Pero ahora sabemos que los incas no fueron los primeros que en América y en la zona andina, transportaron grandes piedras y levantaron construcciones megalíticas. Algunos siglos antes de la época incaica son otros centros culturales megalíticos: los más conocidos por ejemplo, son el de Chavín en la parte superior del valle del Marañón y el de Tihuanaco en el lago Titicaca. Sitios de hallazgos megalíticos, aunque no tan conocidos, se encuentran por docenas, y por cierto dentro y fuera del ámbito de las altas culturas americanas. Por ejemplo, en San Agustín, en el sur de Colombia, he podido contar hasta trescientas estatuas megalíticas de hombres y animales esculpidos. En la región superior del valle del Santa, en Huaraz en el norte del Perú, se ha contado hasta aproximadamente 3,000 esculturas de piedra similares. Por lo demás, cuando consideramos a los pueblos que hasta hoy en día transportan grandes piedras y erigen construcciones megalíticas en el Viejo Mundo,

encontramos este traslado de grandes piedras en el interior de la India, en Indonesia y en Madagascar, pero no tan sólo en las culturas imperiales despóticas sino también en las democráticas, o mejor dicho, en las comunidades igualitarias. Aquí la construcción de monumentos megalíticos es un trabajo de la colectividad y al propio tiempo, representa un beneficio para la mayoría, pues para realizarla un donador ha contratado a gran cantidad de individuos a cambio de la realización de grandes festividades. Por lo demás, puede suceder que al organizador se le agoten los medios para proporcionar la comida a la gente, de modo que las grandes piedras han sido abandonadas en medio del camino ("piedras cansadas").

Con fundamentos, y en base a los motivos de la plástica de piedra esculpida, podemos suponer que los megalíticos americanos de las culturas preincaicas fueron transportados y erigidos para servir al culto y por tanto, es muy probable que esto se haya hecho, asimismo, voluntariamente. Su uso en gran escala y en honor del Estado, fue de todos modos un hecho cultural posterior que tuvo su origen en la severa disciplina de la época incaica.

Estos elementos de las construcciones incaicas de piedra pueden remontarse a la capa cultural preincaica, igualitaria y megalítica. Lo mismo puede decirse respecto a la estructura social. Ya los autores más antiguos han señalado al respecto, que la cultura y modo de vida de los pueblos subyugados por los incas no sufrió un cambio esencial. En todo caso, la mayor parte de estos pueblos no estaba en una situación inferior respecto a la tribu incaica. Incluso más, en cuanto al trabajo de la tierra, como por ejemplo, en el cultivo en terrazas, lo mismo que en el trabajo artístico del oro y en la cerámica, se encontraban estos pueblos en una situación superior a la de la tribu incaica.

Indudablemente, los cambios esenciales que los incas aportaron a la población sometida, consistieron en el cambio de posesión del suelo, esto es, en los tributos obligatorios de un tercio del suelo para el Inca y de un segundo tercio para el Sol, es decir, con fines de culto. Este impuesto del 66% en total, parece alto, pero de casi todas las fuentes se deduce que no era aplicado en forma esquemática, sino que se regía por las condiciones del suelo y por la densidad de población. Es decir, que la población recibía siempre la cantidad de tierra que necesitaba imprescindiblemente para vivir.

La cuota de impuestos pudo ser más alta en las cercanías de las guarniciones incaicas que en las regiones apartadas, pues la falta de medios de transporte apropiados para los productos naturales sin duda fijaba límites a la aplicación esquemática del principio del 66% para el Inca y el culto, pues las transacciones económicas se llevaban a cabo a través del trueque de productos naturales, ya que en el imperio incaico no existía el dinero.

Ahora bien, en el sentido de las teorías preliminares, llamadas teorías del Estado, es significativo ciertamente, no lo elevado de los impuestos, sino la relación de estos impuestos con la propiedad. La sola elevación de

los impuestos no nos dice si debía cederse a la Corona la tercera parte del total del producto de la cosecha o tres tercios de la tierra laborable con el producto correspondiente de este suelo.

En el primer caso se trata de un impuesto variable del 66o/o; en el segundo caso puede tratarse de que los subordinados, o bien cedan un 66o/o de la tierra pudiendo conservar para sí un 33o/o, o bien que por de pronto debían ceder al Inca vencedor todo el producto y el terreno y la comunidad o la familia aislada recibían luego para sí un tercio del suelo.

Las antiguas informaciones no nos dan una información clara al respecto. Por ejemplo Bernabé Cobo dice en su **Historia del Nuevo Mundo**, 1653 (XII, 28): "Una parte aplicaba a la Religión y culto de sus falsos dioses; otra tomaba para sí, y la tercera dejaba para la comunidad del dicho pueblo." De ello podemos concluir una entrega de dos tercios de la tierra para el Inca. Sin embargo, Cieza de León sostiene en su antigua **Crónica del Perú**, (II, 28) de 1553: "El tributo que ellos debían entregar era aquel producido en su propia tierra."

Con todo esto, los nuevos autores de fines del siglo pasado y de este siglo, coinciden aun más con la opinión de Middendorf (p. 43), que durante 25 años se sostuvo en Perú hasta 1890, y cuyos 6 volúmenes sobre las Lenguas Aborígenes del Perú son fundamentales hasta hoy día. Middendorf soluciona la cuestión de los bienes raíces en el Imperio inca, en la forma siguiente: Todo era cuidadosamente medido y dividido en tres partes iguales. Una pertenecía al dios Sol, la segunda estaba destinada al pueblo y la tercera era dominio del soberano.

El informe aparentemente inexacto que contiene la **Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas** de Fernando de Santillán de 1615 (51), podría porporcionarnos una aclaración más sutil de este problema. Al sexto capítulo se responde, que todas las tierras y chácharas y heredades que en cada provincia se aplicó para el Inca y para el sol y para los demás lugares arriba dichos, eran propias de los naturales de aquella provincia donde estaban; como el Inca lo conquistaba y subyugaba, se enseñoreaba de todo lo que en ella había, así tierras como ganados, en señal de señorío y vasallaje, porque era su costumbre al señor que lo subyugaba hacerle algún servicio. En otras palabras, evidentemente, en la época preincaica todo el suelo era propiedad privada y con la conquista incaica, toda la tierra se transformó por de pronto en propiedad del Inca, quien conservó un tercio para sí y un segundo tercio para el culto, entregando el tercio restante en beneficio de la comunidad. Así, es pues comprensible cuando Bernabé Cobo en su **Historia del Nuevo Mundo** dice: "Todo el tributo que pagaban era servicio personal, trabajando corporalmente en las obras y ocupaciones..." Esto es, no había contribuciones a modo de un impuesto determinado de productos naturales —como en nuestra Edad Media los diezmos, por ejemplo—, sino

que los aborígenes tenían que trabajar —a modo de servicio personal o prestación—, en los campos de la Corona y de las instituciones de culto.

Tenencia de la Tierra en la Colonia

Por lo demás, esto lo prueban las condiciones de las comunidades indígenas desde la época colonial española hasta hoy día. Después de su victoria, los españoles repartieron la tierra del Inca entre sí. Una parte la recibieron los oficiales y soldados, según sus méritos, como propiedad hereditaria, en forma de haciendas y bienes feudales. Otra parte la recibieron iglesias y claustros y la tercera quedó reservada a la Corona española. En tanto que los dos grupos de ocupantes del suelo —los señores feudales y la iglesia—, no pagaban impuestos, los impuestos a la Corona española se costeaban de los fondos correspondientes a las tierras reservadas a la Corona. Estas tierras de la Corona, se entregaban en parte en forma de productos naturales y en parte servían. para la producción de bienes de subsistencia para los trabajadores de las minas, pues el producto de las minas metalíferas afluía a la Corona.

Junto a la tierra parcelada y a los bienes feudales, se repartía también los aborígenes que en ella vivían, como objetos que le pertenecían. El hacendado —gran propietario del suelo— fue hasta principios del siglo XIX —hasta la independencia de las colonias españolas— el amo de hecho, sobre la vida y muerte de sus súbditos feudales.

Prescindiendo de algunas excepciones (ver Santillán, pág. 48), en las cuales los indios reclamaron en forma razonable sus tierras, después de la caída del inca, los indios no se sublevaron contra el sistema de repartimiento español. Sin duda con el convencimiento, de que así como el señorío del inca sobre todo el suelo se transmitía a sus funcionarios, había pasado ahora de manos del rey de España a sus señores feudales, para los cuales los indígenas estaban obligados a trabajar. Pues sin los respectivos aborígenes, la tierra no habría tenido ningún valor, ya que solamente en relación con el personal de servicio correspondiente, formaba una unidad económica explorable.

El paso del señorío inca —casi sin conflictos— a manos de los señores feudales españoles, es también un hecho que habla en favor de la afirmación de que los incas, con su conquista, se habían convertido en los señores de derecho (de jure), sobre todos los bienes raíces y tierras conquistados, exactamente como los españoles más tarde.

No obstante, ¿en qué situación estaban, en relación con el último tercio de la tierra en la época incaica? ¿Era ahora propiedad privada o de la comunidad? Aquí tampoco se expresan con claridad las fuentes. Estas nos hablan a veces, de tierras sobre las cuales sólo la comunidad tenía autoridad para disponer, y otras se refieren también a tierras que pertenecen sólo a una Sib aislada o a la familia. En base a algunas tradiciones que se refieren a la repartición de la tierra a los vecinos y a la comunidad, Heinrich Cunow

(1896, pág. 73) y ss.), decide que la tierra adjudicada a los indígenas era propiedad de la comunidad. De ésta se repartía cada año la porción mayor entre las familias de la aldea, de acuerdo al número de sus miembros; el resto de la tierra comunal constituía la tierra de pastoreo mancomunada (Allmende). Pero también hay noticias de una modificación de esta forma de repartición, según la cual las familias que habían trabajado bien su suelo, conservaban el mismo al año siguiente.

Tenencia actual de la tierra en Comunidades Indígenas

Una mirada a las condiciones de las comunidades aborígenes del presente, puede ayudarnos a adelantar en la aclaración de este problema. Para esto he elegido a los indios páez, una tribu que practica la agricultura de rozado valiéndose del palo cavador y que hace diez años pude estudiar en compañía de mi mujer.

Los páez viven en el norte de Sudamérica, en los Andes Centrales de Colombia, en el territorio llamado Tierradentro. Con sus 24,000 individuos, constituyen la comunidad indígena más grande del país. Ya desde tiempos de la Conquista son considerablemente conocidos. Sebastián de Belalcázar, quien, secundando a Francisco Pizarro –conquistador del Impero inca–, fundó Quito y que entre 1535 y 1538 iba camino a Bogotá, sufrió varias derrotas por los páez. Sus subordinados principales, Añasco y Ampudia, junto con la mayoría de sus soldados, fueron muertos uno tras otro por estos indios. Los páez se conducen todavía con reserva frente a todo extraño; hasta hoy se han mantenido en una cierta independencia en un territorio propio. La legislación colombiana contribuye a esto: califica a los indígenas de menores de edad y con ello, como inhabilitados, como individuos, para vender sus tierras a los grandes propietarios y colonos mestizos de los alrededores. Solamente las misiones poseen el permiso para levantar escuelas, mediante los cuales se hará posible una lenta y razonable asimilación a la época moderna.

Los páez viven en una tierra montañosa de 1,500 a 2,500 metros de altura. Cada circo de montañas forma una aldea. Las montañas deshabitadas y no pobladas de bosques, son al mismo tiempo, los límites de las aldeas. Todos los informantes indígenas estuvieron de acuerdo en declararme que entre los páez no hay tierras sin señor, sino que todo el suelo es propiedad, ya de la comunidad, ya privada.

Las tierras bajas, centro del pueblo, son tierras de la comunidad. Aquí se encuentran las construcciones destinadas a asambleas de las grandes familias, se realizan reuniones y fiestas, y aquí cada habitante del pueblo puede construir una vivienda privada para su familia, plantar un campo o apacentar sus animales. Pero casi nadie hace uso de esto, pues cada padre de familia cultiva su terreno privado y construye su casa en su propio terreno y propiedad. Este terreno privado se extiende a lo largo de las pendientes montañosas y

es posesión hereditaria de aquellas familias, cuyos antepasados lo rozaron por primera vez. Es heredado por los hijos respectivos. Existe tierra suficiente para el barbecho requerido, de modo que cada cinco o diez años puede suspenderse un turno de rozado, y el suelo no es utilizado en forma demasiado intensiva. Puede ser que subsistan aquí las mismas condiciones, que puede suponerse existieron en las regiones andinas antes de la dominación incaica, y tal como las recuerdan los cronistas en época de la Conquista española, en sus declaraciones sobre la "heredad", la "hacienda", "propia tierra" o "huertos" de los indígenas.

Ahora bien, fue interesante observar que las afirmaciones de los propios páez, según la cual toda la tierra, fuera de aquella perteneciente a la comunidad, era propiedad privada, era inexacta. A saber: cuando un día alcanzamos hasta el límite del pueblo visitado principalmente, encontramos —en una de las más altas pendientes montañosas—, a un hombre en un campo recién rozado. Contrariamente a la vegetación sólo moderadamente fuerte que produciría corrientemente un rozado por turno, aquí se habían talado árboles de mayor grosor que un hombre. Evidentemente el terreno no había sido rozado durante siglos. Pregunté al indígena, por qué no había buscado un campo de cultivo situado más abajo, más fácil de explorar, y me respondió que tenía disgustos con su familia y por eso rozaba este pedazo de tierra situado en la altura y sin dueño. Algo sorprendido, pedí explicaciones al intérprete, preguntándole cómo podía armonizarse esta declaración con los informes proporcionados por él mismo y por los demás. Intranquilo contestó: "Naturalmente, éste es un terreno sin dueño y naturalmente hay muchos más como éste, pero esto no ha sido nunca cultivado, y por eso no tiene valor." En otras comunidades indígenas también pude obtener informaciones semejantes sobre éste u otros temas. Y cuando hacía notar las contradicciones de los informes, siempre se me respondía: "es así, ya que deseas saberlo tan exactamente", o: "sí, pero tú no habías preguntado por los casos excepcionales", o: "tanto detalle no tiene por qué interesarte". A veces los indígenas no habían reflexionado en absoluto sobre las contradicciones entre las prescripciones y los hechos, tal como nosotros también lo hacemos sin darnos cuenta.

Las desviaciones de la norma que observamos, demuestran que las relaciones de los cronistas sobre pueblos sin escritura (!) a veces nos informan solamente sobre la reglamentación más frecuente dentro de las diferentes posibilidades. Dan indicaciones únicamente acerca de la norma en cuestión, correspondiente a un grupo pequeño de aborígenes y según el criterio del informante.

Menciono esto, porque años atrás pude estudiar con mi esposa, la vida de los indígenas en una hacienda cerca de Chavín —el renombrado yacimiento megalítico en el norte del Perú—, y porque, asimismo, pude verificar diferencias de hecho considerables con respecto a las normas referidas por

ellos. Se trata de una hacienda muy arcaica y patriarcal, visitada por su dueño sólo en época de cosecha. El hacendado disponía todavía, de otras haciendas grandes y pequeñas, en las cuales tenía 23 descendientes masculinos, procreados con las mujeres que estaban a su servicio; todos, especialmente los mayores, estaban cuidados con esmero, según me hizo notar con orgullo. El hacendado es también siempre el juez de sus indios, pues aunque en Chavín existe un puesto de alguacil, éste no osaría nunca oponerse a los grandes propietarios. Por lo demás, todos los propietarios se solidarizan, de modo que un indio evadido no encontraría trabajo en ninguna otra parte, y a lo más, podría dirigirse a las ciudades de la costa, donde, sin embargo, le iría muy mal económicamente.

Los indios de la mencionada hacienda deben trabajar, término medio tres días a la semana gratuitamente para el propietario. No obstante, pueden rozar suficientes campos para sus propias necesidades y también tener ganado: ovejas, cabras, vacas y, según los casos, también caballos. El trozo de tierra rozado una vez por una familia, no será reclamado de ordinario otra vez por el hacendado para sus propias necesidades, de modo que los indígenas ocupan de hecho tierra suficiente para el cultivo y el barbecho, en el cual pueden dejar pastar a su ganado para el abono. Para reunir dinero en efectivo para comprar coca o alcohol, pueden poner en venta su ganado o telas teñidas, o aun reunir madera recogida en el terreno de la hacienda para venderlo en el pueblo.

Naturalmente, los hacendados actuales que pretenden obtener un gran rendimiento de su hacienda, no proceden tan liberalmente. Pero en las fincas rurales organizadas estrictamente, las familias indígenas también tienen por lo menos casa propia y derecho al terreno necesario para el alimento. En ese caso deben prestarse determinados tributos al hacendado para tener derecho a apacentar y a cortar madera.

¿Qué nos dice la forma de vida brevemente descrita, tanto en comunidades indígenas independientes, como en haciendas dirigidas de modo más arcaico? Me parece que dos cosas: ya tenemos referencias sobre la apariencia que puede haber ofrecido la vida indígena en época preincaica, y de qué manera puede haber sufrido un cambio bajo los incas. Por cierto que tienen razón los cronistas que hablan de una economía de carácter colectivo en tiempos preincaicos, en tanto que afirman la existencia de una tierra comunal (Allmende). Pero en ninguna parte —ni en los buenos informes antiguos ni en los modernos—, encontramos indicios para la concepción de que la economía preincaica aborigen era dirigida de modo exclusivamente colectivo. El indígena insatisfecho e individualista, siempre tenía y tiene la posibilidad de aislarse. No puede hablarse de ningún modo de una propiedad colectiva en el sentido comunista, ni de los lugares de residencia, ni de los utensilios de trabajo, ni de los productos artesanales. El valor material, por ejemplo,

de una casa, un palo cavador, una vasija de cerámica, es demasiado bajo como para pensar en eso. Es verdad que generalmente, la construcción de una casa y el cultivo del suelo se llevan a cabo como trabajo de la comunidad, por lo cual el propietario del terreno o de la casa en construcción, debe abastecer bien en lo posible, a sus colaboradores; pero más tarde se deja indemnizar colaborando en el mismo tipo de labores con su vecino. Hasta aquí puede hablarse de hecho, de una producción y consumo comunes que se van efectuando en forma alternada entre un cierto número de familias; por otra parte, de la existencia al mismo tiempo, del almacenamiento privado y la economía de reserva.

Con todo eso, las labores de campo y cosecha en común no son nunca una obligación, y el número de participantes oscila en forma considerable, pues también entre los indígenas —exactamente como entre nosotros—, hay individualistas y con ello, campesinos generosos y avaros, ricos y pobres.

A estos trabajos realizados colectivamente en beneficio de individuos aislados, se agregan otros para el bien de la comunidad: construcción de caminos y puentes, sistemas de riegos, diques de ríos; lo mismo en cuanto a las construcciones de culto, y fuera de eso, en cuanto a determinadas fiestas en ciertas épocas del año. También eran realizados en común todos estos trabajos y acontecimientos festivos correspondientes a la colectividad.

Un anfitrión, elegido para el caso, debe proporcionar los alimentos y velar por su buen servicio. A raíz de esto se le estimará sobremanera, pero al mismo tiempo sus bienes económicos sufrirán una mengua considerable. Estas ocasiones de fiestas y trabajos comunitarios en beneficio de la colectividad, son en cierto modo un medio para igualar una sangría económica institucional para los ricos, de manera que ninguno sobresalga demasiado en el nivel general.

Síntesis y Conclusiones

Con la conquista incaica sobrevinieron ciertos cambios, que hasta hoy día podemos estudiar en las haciendas. Dos tercios de la tierra fueron cedidos al Inca y al culto, así como en épocas posteriores, después de la Conquista española, fueron cedidos a los hacendados. (Las cifras no deben considerarse en forma muy exacta, pues de todos modos siempre se cultiva sólo una fracción del terreno; la mayor parte permanece como terreno baldío). Los indios "pagan" con su fuerza de trabajo, cultivando la tierra de su señor antes que la propia. Según parece por la norma jurídica, la falta de posibilidades de medios de transporte para la superproducción en medidas limitadas, mantiene a este trabajo suplementario en sus debidas proporciones. El trabajo comunitario entre vecinos pasó a ser una tarea obligatoria en la tierra de los kurakas o de los Incas, o más tarde, en la tierra de los hacendados. Por otra parte, se mantiene siempre el principio de la fiesta comunitaria, y su orientación alternativa según los anfitriones individuales, quienes por eso,

siempre en forma personal, se endeudan año tras año. A ello se agregan otras cargas para los subordinados, como las prestaciones personales para las construcciones de carreteras y fortalezas, y el trabajo en las minas.

Los investigadores de las condiciones del Imperio incaico, que en las diferentes épocas y en base a las fuentes, nos han proporcionado el cuadro de un Estado comunista, colectivista o socialista, se fundamentan en los pasajes correspondientes a la obra de Garcilaso de la Vega, quien en el año 1539 —siete años después de la conquista del Perú—, como descendiente de un español y de una princesa inca —nacido en el Cuzco, la tierra de origen de los incas—, trazó un cuadro ideal de las condiciones de su pequeña tierra natal, el Cuzco. Garcilaso abandonó el Perú ya a la edad de 21 años y permaneció en España hasta el fin de su vida, en 1616. Es cierto, que por correspondencia, se mantuvo en contacto con su patria; sin embargo, la efectiva situación del Imperio incaico la conoció ulteriormente, sólo de segunda mano. Puesto que ya en ese entonces habían aparecido una serie de publicaciones escritas por españoles en torno a los tiempos de la Conquista, se interesó Garcilaso en su obra por bosquejar un cuadro positivo de su patria, conquistada por los españoles.

Sintetizando, podemos verificar lo siguiente: Las fuentes antiguas existentes, tratadas en los informes etnográficos modernos, muestran que no puede hablarse de un orden comunista, esto es, de la falta de una propiedad privada y de una repartición proporcionada de los bienes producidos en común, entre los pueblos del Imperio incaico, en ninguna época. Por el mismo motivo, éste tampoco puede ser denominado un sistema colectivista, ya que no toda la tierra se encontraba en manos de la comunidad. Tampoco puede tratarse —en la sociedad incaica— de un orden socialista de la comunidad en el sentido de un "centralismo socialista", en el cual el control sobre los medios de producción y sobre la producción incumbía a una autoridad central. Los dominadores incas, tampoco pensaron de ningún modo, en una nivelación social, pues procuraron una propiedad privada desigualmente escalonada para los tres estamentos (Stände) privilegiadas. Tampoco les preocupaba el bienestar de la masa más allá que en la proporción necesaria para cumplir sus fines; la forma de vida de los subyugados tampoco sufrió cambios esenciales. La asistencia social para los necesitados —en tanto éstos pertenecían a la comunidad—, es en general un rasgo preincaico. Los incas no implantaron tampoco una asistencia para los impedidos extranjeros para trabajar, aunque sí un socorro de parte de los almacenes del Estado, para las provincias necesitadas debido a algún fenómeno natural. Los incas no intervenían en las explotaciones agrícolas regionales; las comunidades locales eran y se mantuvieron autárquicas, aunque ciertamente con una reducción de sus bienes personales y económicos en beneficio del inca, sin que tuviese lugar una compensación. Las condiciones de ocupación del suelo

variaron en forma particularmente trascendental, mediante el 66% de impuesto a la tierra. A esto se añade como una intervención de igual trascendencia en las relaciones sociales existentes, el orden de clases (ständische Ordnung), que se constituyó con una limitación aun mayor que en nuestros estados corporativos medievales, de la movilidad horizontal y vertical. Por las razones mencionadas: impuestos del 66%, servicio personal (prestación), cambio de residencia obligatorio y la imposibilidad de sobrepasar las barreras sociales, los incas y su forma estatal no pueden servir de modelo para nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFIA

BAUDIN, Louis
1928 L'Empire socialiste des Inca. París.

CIEZA DE LEON, Pedro de
1883 Crónica del Perú. London.

COBO P., Bernabé de
1956 Historia del Nuevo Mundo. Cuzco.

CUNOW, Heinrich
1896 Die soziale Verfassung des Inkareiches. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus. Stuttgart.
1936 Geschichte und Kultur des Inkareiches. Amsterdam.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca
1609 Commentarios reales que tratan del regen des los Incas, reyes que fueron del Perú. Lissabon.

GERDTS-RUPP, Elisabeth
1940 Die Indianergesetzgebung im spanischen Kolonialreich auf Grund der Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. Ibero-Amerikanisches Archiv 14, 2-3. Berlín.

KÖNIG, René (Hrsg.)
1958 Soziologie, Frankfurt.

MARMONTEL
1836 Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou. París.

MARTENS, Oscar
1895 Ein sozialistischer Grosstaat vor 400 Jahren. Berlín.

MIDDENDORF, E. W.
1890 Die einheimischen Sprachen Perus. Band 3: Ollanta. Leipzig.

MOORE, Sally Falk
1958 Power and Property in Inca Peru. New York.

NACHTIGALL, Horst
1955 Tierradentro, Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft. Zürich.

1958 **Die amerikanischen Megalithkulturen.** Vorstudien zu einer Untersuchung. Berlín.

NACHTIGALL, Horst
1960 "Die Entstehung der amerikanischen Hochkulturen". **Paideuma** 7,3. Wiesbaden.

OTERO, G. Adolfo
1955 "La situación social del indio durante el coloniaje". **Khana.** 4, 7-8. La Paz.

Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor.
1756 Vol. 2, Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 **Historia de los Incas.** 2 Bde. Buenos Aires.

SANTILLAN, Fernando de
1879 **Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas.** Madrid.

SCHMIDT, Max
1921/22 **Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre.** 2 Bde. Stuttgar.

SCHUMPETER, Joseph A.
1950 **Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.** München.

SIVIRICHI, Atilio
1946 **Derecho indígena peruano.** Lima.

TOLEDO, Fernando de
1882 **Informaciones acerca del Señorío y gobierno de los Incas hechas por mandado** de F. de T. Madrid.

TRIMBORN, Hermann
1923/25 "Der Kollektivismus der Inkas in Peru". **Anthropos** 18-20. Wien.
1927 "Die Gliederung der Stände im Inka-Reich". **Journal de la Société des Américanistes de Paris.** 19. París

EL MODO DE PRODUCCION INCA*

Virgilio Roel

El estadio en el que se hallaba el Inkario

a) Empecemos por la primera tesis, aquella en la que Mariátegui afirma que el Imperio Inkaikó fue una "agrupación de comunas agrícolas y sedentarias" y tuvo una "economía socialista".

En principio, esta tesis sólo coincide muy parcialmente con la sostenida por Federico Engels, que en su conocido libro sobre el **Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado**, dice que:

> "los indios de los llamados pueblos de Nuevo México, los mexicanos, los centroamericanos y los peruanos de la época de la Conquista, hallábanse en el estadio medio de la barbarie; vivían en casas de adobes y de piedra en forma de fortalezas; cultivaban el maíz y otras plantas alimenticias, diferentes según la orientación y el clima, en huertos de riego artificial que suministraban la principal fuente de alimentación; hasta habían reducido a la domesticidad algunos animales: los mexicanos el pavo y otras aves; los peruanos, el llama. Además, sabían laborar los metales, excepto el hierro; por eso continuaban en la imposibilidad de prescindir de sus armas e instrumentos de piedras. La conquista española cortó en redondo todo ulterior desenvolvimiento autónomo"[1].

---

* Publicado originalmente en Esquema de la evolución económica: Presencia y proyección de los 7 ensayos. Empresa Edit. Amauta. Lima, 1971.

Engels, como es sabido, asume el esquema de Morgan, según el cual, la humanidad en su evolución ha pasado por tres etapas: Salvajismo, Barbarie y Civilización.

A su vez, la Barbarie, dentro de este esquema, comprende tres estadios: la Barbarie Inferior, la Barbarie Media y la Barbarie Superior. En el plano de la organización social, el paso de un estadio al otro estuvo señalado, según Engels-Morgan, por los siguientes pasos progresivos:

– el paso de la comunidad gentilicia a la tribal señala la línea divisoria entre el Salvajismo y la Barbarie Inferior;

– el paso del estado tribal a la confederación de tribus señala la línea divisoria entre la Barbarie Inferior y la Barbarie Media;

– el paso de la confederación tribal a la democracia militar señala la línea divisoria entre la Barbarie Media y la Barbarie Superior;

– el paso de la democracia militar a la sociedad de clases, con el dominio de una "detestable aristocracia" y con el surgimiento del Estado esclavista, señala la línea divisoria entre la Barbarie Superior y la Civilización.

O sea, pues, que si nos atenemos al punto de vista de Engels, el Imperio de los Inkas habría sido una confederación tribal, y a lo más, habría tendido a la democracia militar. Este punto de vista, evidentemente, es harto difícil de ser sotenido, ya que los Inkas establecieron un Estado fuertemente centralizado, con mandos militares salidos de la clase aristocrática Inka, y en cuya elección no se seguían, ni de lejos, los procedimientos democráticos.

Ahora bien, ¿Mariátegui estuvo de acuerdo con el punto de vista de Engels, sobre el estadio en el que se hallaba el Imperio de los Inkas, al momento de la Conquista?

Si la respuesta es positiva, entonces su apreciación, comparada con la realidad del Imperio, no sería nada consistente.

Pero no parece ser que Mariátegui compartiera el punto de vista que Engels expuso en el **Origen de la Familia**, pues el propio término *Intperio* que emplea para calificar al Inkario, contiene una innegable referencia a un Estado fuerte, rico, militarista y no democrático.

Pero acá surge otro entrabe, que es el siguiente: la existencia del Estado como tal, en el esquema Engels-Morgan presupone una extensa propiedad privada de la tierra, así como la división de la sociedad en clases antagónicas, con esclavitud. Y esto no es conciliable con la calificación de "economía socialista" que Mariátegui atribuye al Inkario. O sea, que tampoco el autor de los **Siete Ensayos** habría catalogado al Imperio de los Inkas en el estadio de la Esclavitud, al estilo greco-romano, que en el esquema Engels-Morgan sigue inmediatamente después de la Barbarie Superior. (En dicho esquema, la Esclavitud es la primera forma de la civilización, a la que luego siguen el Feudalismo y el Capitalismo).

Si se acepta el razonamiento anterior, la tesis de Mariátegui no permite encuadrar muy rigurosamente al Imperio de los Inkas, ni en la Barbarie ni en

la Esclavitud. Aunque en el Inkario haya habido elementos de ambos estadios.

Pero entonces, ¿en qué estadio debería ser ubicado el Inkario?

La interpretación o la adecuación de la Historia

Desde los días en los que el marxismo fuera introducido en el Perú, por obra de Mariátegui, el problema de la ubicación del Imperio Inkaico, dentro del esquema Engels-Morgan, no fue encarado con resolución. La actitud corriente era pasar por alto el problema, al paso que se admitían tanto lo propuesto en el **Origen de la Familia** como la tesis de Mariátegui. Si la incompatibilidad era percibida, por lo común se prefería no analizarla, porque el ambiente estaba bajo una fuerte presión dogmática.

Stalin había sentenciado, en uno de sus trabajos, que:

> "La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo".[2]

De esta formulación se desprendían tres consecuencias: a) la primera consistía en que el Comunismo Primitivo llegaba a abarcar desde el Salvajismo hasta la Barbarie Superior; b) las cinco etapas señaladas asumían el carácter de *necesarias*, es decir, que normalmente todos los pueblos debían seguir tal secuencia, aunque en casos excepcionales pudieran darse algunas especies de *saltos* que acortaran cualquiera de esas etapas; y, c) el papel de quienes quisieran abordar el estudio de la evolución económica de cada país quedaba reducido, como si dijéramos, a la *acomodación* de las épocas históricas al esquema preestablecido.

Una comparación atenta de esa manera de encarar los problemas históricos, con el estilo establecido por Marx y por Engels, nos conduce a la conclusión de que no se concilian mutuamente. Para Marx (y por supuesto que también para Engels), el Materialismo Histórico era básicamente un sistema, un método abierto, en el que las hipótesis formuladas debían ser objeto de verificación, o sea que, según Marx, de lo que se trataba era de:

". . .interpretar el curso histórico. . ."[3]

En cambio para Stalin todo se reducía a la ". . . aplicación de los principios. . ."; principios entre los que se hallaban los ya señalados "cinco tipos fundamentales de relaciones de producción".[4]

La diferencia se muestra muy clara: se trataba o de interpretar la historia o de adecuarla a los principios esquemáticos preexistentes.

Los siete modos de producción de Marx

Dos hechos contribuirían a superar el empantanamiento respecto de la in-

terpretación o la adecuación de la historia. Estos dos hechos son: i) la publicación y el estudio de escritos inéditos de Marx; y, ii) las crecientes dificultades en la periodificación del próceso histórico de los distintos pueblos a la luz de las nuevas aportaciones de las ciencias sociales e históricas.

i) En cuanto a la publicación de los escritos inéditos de Marx, hay uno que tiene una importancia particular para el tema que ahora estudiamos, y que fue publicado por primera vez por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, entre 1939-1941, en su versión original alemana. Al ser posteriormente publicado en castellano, se le puso por título: **Formaciones Económicas Precapitalistas.**[5] El manuscrito publicado forma parte de los borradores de **El Capital**; no todo lo contenido en esos borradores fue trasladado al texto definitivo de **El Capital**; esto explica la inedición de las **Formaciones Económicas Precapitalistas**; su redacción original fue hecha entre los años que van de 1855 a 1859, o sea, algo menos de 30 años antes de que se publicara el **Origen de la Familia**, de Engels (1884).

En el texto de las **Formaciones Económicas Precapitalistas**, Marx expone site modalidades diferentes de propiedad de la tierra y de modos de producción. Ellas son:

1) La comunidad primitiva
2) El modo de producción asiático
3) El modo de producción antiguo
4) El modo de producción esclavista
5) El modo de producción germánico
6) El modo de producción feudal
7) El modo de producción capitalista.

1) *La comunidad primitiva.*– La Comunidad Primitiva no muestra ninguna forma de propiedad privada sobre la tierra. Aquí la relación del hombre con la tierra se realiza a través de la comunidad o del grupo.

2) *El modo de producción asiático.*- El Modo de Producción Asiático aparece cuando la división del trabajo acentúa la separación de la agricultura y la artesanía, permitiendo que hubiera un excedente continuo en la producción, luego de cubiertas las necesidades de autoabastecimiento.

Godelier describe bien este estadio, cuando dice:

> "La producción no está orientada hacia un mercado, el uso de la moneda es limitado, la economía sigue siendo por lo tanto "natural". La unidad de estas comunidades puede estar representada por una asamblea de jefes de familia o por un jefe supremo, y la autoridad social toma formas más o menos democráticas o despóticas. La existencia de un excedente hace posible una diferenciación social más avanzada

> y la aparición de una minoría de individuos que se apropia de una parte de ese excedente y explota, por ese medio, a los otros miembros de la comunidad".[6]

La explotación de esa minoría adopta la forma de una clara dominación. Las condiciones que harían posible esta dominación se dieron cuando esta minoría, personificada por uno de ellos, asumió una función centralizadora, necesaria para la realización de grandes obras de interés general. De lo que se trataba era de lograr "la cooperación en gran escala de las comunidades particulares con el fin de realizar grandes trabajos de interés general, que sobrepasan las fuerzas de esas comunidades tomadas aisladamente como individuos particulares. Los trabajos de hidráulica (desecación, riego, etc.) de los grandes valles aluviales de Egipto o de la Mesopotamia, constituyen ejemplos evidentes de lo dicho". (Godelier)

Surgida la necesidad de esas grandes obras, nace la función de unificación y control centralizado, que da origen al poder y que conduce a la explotación de todos por una minoría.

Esta "unidad agrupadora" acrecienta su poder cuando asume la propiedad eminente de todas las tierras de las comunidades, propiedad eminente que la ejerce la cabeza mayor del grupo dominante (llámese rey o faraón) y que, no obstante, no despoja al agricultor de sus tierras sino que lo mantiene como su usufructuario. Las comunidades ven expropiadas sus tierras, pero no se ven despojadas de ellas. El excedente de la producción no queda sino parcialmente dentro de la comunidad. Una parte importante de este excedente va a manos del poder central, con el resultado de que las ciudades se desarrollan y el comercio exterior oficial se ve estimulado. Este destino del excedente expresa que, además del trabajo en beneficio de la comunidad, se obliga a un trabajo en beneficio del poder estatal centralizado. La minoría dominante cobra impuestos en nombre del Estado, aunque ellos sean los que se aprovechen de esas exacciones. En torno de esto, Godelier apunta que:

> "La explotación de los campesinos y artesanos por una aristocracia de nobles y de funcionarios del Estado no es individual, puesto que, por una parte, la *corvée* es colectiva y la renta de la tierra se confunde con el impuesto y, por otra parte, tanto una como la otra son exigidas por un funcionario, no en su nombre, sino en nombre de su función en la comunidad superior. El individuo, hombre libre en el seno de su comunidad, no está protegido por esta libertad ni tampoco por esta comunidad de la dependencia respecto al Estado, al déspota. La explotación del hombre por el hombre toma, en el modo de producción asiático, una forma que Marx llamó 'esclavitud general', distinta por esencia de la esclavitud greco-latina, puesto que no excluye la li-

bertad personal del individuo, no es un lazo de dependencia respecto a otro individuo y se realiza por medio de la explotación directa de una comunidad por otra". (Godelier).

La esclavitud o la servidumbre son una consecuencia de las guerras y de las conquistas. Pero el siervo o el esclavo, en este modo de producción, es más de propiedad del Estado que del aristócrata, aunque él sea su señor. Es una esclavitud o servidumbre mantenida y ejercida por la minoría o comunidad dominante. Además, ni la esclavitud ni la servidumbre vienen a ser las relaciones de producción predominantes. Faltaba, para que lo fueran, la vigencia categórica de la propiedad privada sobre la tierra.

3) *El modo de producción antiguo.*— Este modo de producción lo encuentra Marx en su forma más acabada en la antigua Roma, ciudad habitada por campesinos. Coexisten dos formas de propiedad: las tierras de la comunidad (*ager publicus*) y las tierras de propiedad privada. Estas dos formas de propiedad se imbrican, pues cada quien trabaja en las tierras públicas y en las de su propiedad. No hay grandes propiedades. El Modo de Producción Antiguo, así planteado, aparece como una continuación del Modo de Producción Asiático.

4) *El modo de producción esclavista.*— La historia siguiente de Roma, desde la Antigüedad, consistió en la expansión de su producción y de su comercio, aunadas con la aparición de los grandes latifundios, el surgimiento de la esclavitud y la reducción de la propiedad pública: La disolución del Modo de Producción Antiguo condujo, pues, a la esclavitud como relación predominante de producción.

5) *El modo de producción germánico.*— Este modo de producción se inicia con la aparición de las tribus guerreras que practican la ganadería y la agricultura itinerante, con formas comunitarias de propiedad, combinadas con la propiedad privada. Las tribus guerreras van derivando hacia la constitución de comunidades de pequeños propietarios, que entran en un proceso de empobrecimiento por causa de las continuas contiendas bélicas. Al ser derribado el Imperio Romano, los jefes germánicos devienen en una nobleza con séquitos armados, que someten a los campesinos antes libres. Este proceso se complementa con la declinación de la esclavitud por la vía de la conversión del esclavo en colono ligado a la tierra. Se afianzan los reinos germánicos.

6) *El modo de producción feudal.*— Los reyes germánicos trataron de poner en funcionamiento el aparato administrativo de Roma, para lo que nombran como autoridades provinciales a los nuevos señores de la tierra (condes, duques, etc.). Estos señores exaccionan a los campesinos y les arrebatan sus tierras, con el resultado de que su poder económico se acrecienta, al mismo

tiempo que sus entregas a las arcas reales disminuyen; y cuando su poder llega a superar al del rey, entonces le arrancan el privilegio de la inmunidad, (siglo VI), en virtud de lo cual el poder central (el rey) no puede hacer intervenir a sus funcionarios dentro de los dominios de los señores de las tierras, o señores feudales. Así se da comienzo al largo período que comprende el Modo de Producción Feudal.

7) *El modo de producción capitalista.*— La disolución del Modo de Producción Feudal condujo al surgimiento del Capitalismo, como consecuencia de la separación entre el productor y los medios de producción, que va a dar lugar a la burguesía, por un lado, y al proletariado, por otro.

Las siete formas de propiedad o modos de producción señalados, y que se hallan descritos en los borradores que Marx escribiera para su libro fundamental, no contradicen al esquema Engels-Morgan, pero, evidentemente, lo completan, además de ser mucho más analíticos. En el esquema Engels-Morgan, por ejemplo, entre el Comunismo Primitivo y la Esclavitud no hay etapas intermedias que señalen el paso hacia la sociedad con predominio de la propiedad privada y dividida en clases sociales. En cambio, en el primitivo esquema de Marx, entre el Comunismo Primitivo y el Esclavismo están intercaladas dos etapas: el Modo de Producción Asiático y el Modo de Producción Antiguo, en los cuales se va consolidando la propieda privada y va tomando forma la esclavitud. Los mismo ocurre entre el Esclavismo y el Feudalismo, que en el primer esquema de Marx aparecen intercalados por el Modo de Producción Germánico.

El hecho de que no se hallen en oposición, permite afirmar que el primer esquema de Marx no fue desechado efectivamente ni por éste ni por Engels, sino que finalmente adoptaron el esquema de Morgan, probablemente por su mayor simplicidad. Así, el viejo esquema fue olvidado, para renacer rozagante alrededor de 100 años después.

ii) Pero la realidad es terca, y en este aspecto esa terquedad apuntaba en el sentido de que la India, Japón, China, Vietnan, Africa Negra, México, Perú y aun Grecia y la Antigua Roma, no podían entrar en el esquema de Engels-Morgan sin forzar lo evidente o sin hacer una reinterpretación caprichosa del propio proceso.

Esos tropiezos pueden hoy ser superados en una gran medida, por virtud del primitivo esquema de Marx, recién hoy conocido y difundido.

El Modo de Producción Asiático en el Perú

En el Perú, los estudiosos del Inkario desde posiciones marxistas, también se encontraron con la dificultad de encuadrarlo satisfactoriamente en el marco del esquema clásico. Se pensó entonces que había que buscar el auxilio de los escritos primarios de Marx. Por aquí es que se iría desbrozando el camino. Y así fue.

Núñez Anavitarte se encuentra con que Marx se refiere frecuentemente al "despotismo oriental", como una fase distinta, en la que existen formas domésticas del esclavismo, fase que la halla similar a la Inka. De aquí es que nace su tesis sobre que el Imperio de los Inkas estaba en la fase que denomina "Esclavismo Patriarcal"[7].

Emilio Choy aportará también mayores argumentos en abono de la tesis anterior[8]; lo mismo que Luis Guillermo Lumbreras, que califica al Inkario como una "sociedad imperialista"[9]. El mismo Lumbreras señala la existencia de los Estados Imperiales anteriores a los Inkas. Según sus investigaciones, Wari sería el Primer Estado Imperial, seguido por Chimú, al que lo señala como a uno de "los reinos más impresionantes".

Alfredo Métraux, gran peruanista, también percibió eso mismo, en relación con los Mochicas y Chimús, cuando en uno de sus libros, el dedicado a los Inkas, dice:

> "La riqueza del Estado Mochica, atestiguada por el lujo de sus ajuares funerarios exhumados, reposaba en una ingeniosa agricultura. Una gigantesca red de canales distribuía agua de los ríos costeros fertilizando los arenales en grandes extensiones. Los vestigios de este enorme sistema de irrigación se cuentan entre las más sorprendentes realizaciones de la América Precolombina. El gran acueducto de Ascope, que pasa por una altura de 15 metros y atraviesa un valle por más de 1,500 metros. En el valle de Chicama, se sigue más de 100 kilómetros el trazo de un profundo canal.
>
> Trabajos de una tal envergadura implican un conjunto de decisiones tomadas al nivel de un poder central suficientemente fuerte para levantar y dirigir los numerosos equipos de braceros que exigen las tales empresas. La utilización del agua, el mantenimiento de los canales y acueductos, la reparación de las exclusas, no era posible sino bajo el control de una administración eficaz. Como en Egipto y en Mesopotamia, la conquista del desierto sobre la costa peruana postula la existencia de una autoridad respetada y de una burocracia bien organizada. Carlos Marx ya había presentido el rol de la irrigación en la formación de los gobiernos de tipo asiático..."[10].

El heredero directo del reino Mochica fue el Chimú, que según Lumbreras, tuvo caracteres "despóticos" muy pronunciados, que en el Inkario llegarían a ser menores.

O sea que los estudios recientes conducen a la conclusión de que, muy probablemente, los poderosos estados preinkas de Wari, Mochica y Chimú evolucionaron dentro de la etapa que en el primer esquema marxista toma la denominación de *modo de producción asiático.*

El Modo de Producción Inka

Todas las evidencias, pues, nos informan que cuando surge en el escenario el Imperio de los Inkas, los despotismos anteriores declinan, dándose paso a un gobierno de estilo distinto. La primera manifestación del cambio se presenta en los procedimientos guerreros.

Cieza de León y Blas Valera[11] son los cronistas que explican con más clara objetividad los procedimientos guerreros y de conquista inkas. Por ellos sabemos que los Inkas, antes de iniciar cualquier acción bélica hacían largas averiguaciones sobre el pueblo al que se trataba de conquistar; mas, luego de esto, sus ejércitos nunca irrumpían violentamente, y jamás por sorpresa, (esta práctica inka sería la que perdería a Atawallpa en Cajamarca; lugar en el que sus tropas se presentaron vestidas de gala y sin equipo de combate ya que, según sus usos, les era difícil imaginarse una traición como la que les esperaba). Ponían luego su numeroso ejército en las fronteras respectivas e iniciaban largas gestiones persuasivas, ofreciéndoles tener por "parientes y aliados" y enviándoles ricos presentes. Frecuentemente eran oídos; en caso contrario se les cercaba y se repetían las proposiciones. La mayoría de los pueblos cedían. Pero si se negaban se daba inicio a una sangrientísima guerra. Obtenida la victoria, preferían prescindir de las represalias y jamás autorizaron a sus tropas al saqueo de las poblaciones vencidas. Muy al contrario: los soldados inkas que eran pillados destruyendo sementeras o viviendas eran sancionados con la muerte infamante y automática.

Es de señalar que este modo de guerrear corresponde a una política económica distinta, que distingue al Inkario de los despotismos orientales, y de los preinkas, en varios aspectos, algunos de los cuales pasamos a señalar:

Los Inkas *nunca aplicaron exacciones en especie;* es decir que no se estilaba pagar los impuestos en los bienes que los pueblos reservaban para su sustento. Esto es importantísimo, porque pone de manifiesto que el pueblo conquistado no veía reducido su nivel de vida.

Pero si los Inkas no aplicaron exacciones en especie o bienes, *sí las aplicaron en trabajo*, lo que necesariamente tenía que implicar que las fuentes de trabajo debían ser ampliadas; por esto es que una vez sometida una región se procedía al terraplenamiento y a la expansión de las áreas bajo cultivo. Se les enseñaba nuevos métodos de cultivos y a cada quien se le dotaba de tierras suficientes. Para el usufructo de la clase Inka Imperial, del Estado y de los Sacerdotes se reservaban las áreas adicionales. Otro tanto ocurría con la técnica textil y demás. Estaba dentro del interés de los Inkas que la productividad se incrementara, por eso mismo, puede aseverarse que a su paso llevaban la civilización en una medida ni antes ni después igualada.

Algunas clases como los *yanakuna*, a los que se les ha pretendido identificar con los primitivos esclavos (esclavitud doméstica), tenían un régimen particular diferenciado, que iba desde el yanakuna procedente de la propia

aristocracia (aristócratas que pasaban a servir en las panakas inkas), así como de los pueblos vencidos. Como lo dice el P. Juan de Velasco:

> "Todos aquellos que libre y voluntariamente se aplican a servir a otros se llaman yanaconas y se llaman también con el mismo nombre los que están puestos a servir en castigo de una grave culpa, pero ni aún éstos tenidos a más por esclavos"[12].

No obstante, sería falso pretender que los Inkas no hubieran instaurado un Estado fuertemente autoritario y autocrático. Consideramos eso sí, que este autocratismo no es equiparable al de los déspotas orientales, (salvo que recurramos a las crónicas mandadas a escribir por el feroz e implacable virrey Toledo, interesado en justificar la invasión bestial y el pillaje llevados a cabo por los españoles).

Y en este punto volvamos a Mariátegui.

Quedó dicho que, una lectura atenta del ensayo "Esquema de la Evolución Económica" permite afirmar que Mariátegui no encuadró al Imperio de los Inkas ni en la Barbarie ni en la Esclavitud. Esta afirmación está confirmada por las caracterizaciones del Inkario que hace el ensayista; caracterizaciones que van desde la denominación de "Imperio", pasando por la de "agrupación de comunas agrícolas y sedentarias", hasta la de "economía socialista".

En esto, los estudios posteriores le darían plena razón: el Imperio no cabe en el esquema Engels-Morgan.

Como en su tiempo no se conoció el inédito esquema de Marx, no pudo operar con él. Y hoy sería muy discutible y riesgoso aventurar alguna hipótesis respecto del lugar que le sería asignado por Mariátegui al Imperio, en ese esquema. Algo más admisible es opinar sobre que no lo habría colocado tampoco en el *modo de producción asiático.* Es ésta una presunción que es completamente lógica si se tiene en cuenta que de él es esta frase terminante:

> "Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material".

Y si se admite la presunción, también en esto habría tenido razón el ensayista.

Ya lo dijimos: los despotismos orientales se distinguen del Inkario en muchos aspectos, como en el régimen de la esclavitud doméstica y en que las exacciones allá se hacían en especie y aquí fueron hechas siempre e indefectiblemente en trabajo. Esto tenía que acumular otras diferencias más sobre organización económica y formas de gobierno.

Por estas consideraciones, nosotros proponemos que al Inkario se le clasifique en un nivel superior al del *modo de producción asiático*, nivel superior al cual consideramos que debe denominársele simple y llanamente el *modo de producción inka.*

Esto también permitiría operar con mayor libertad, en el estudio de las formas inkas.

En resumen: el Perú, hasta la Conquista, habría pasado por las siguientes etapas en su evolución socio-económica.

1) La Comunidad Primitiva (hasta antes de Wari-Tiawanako).
2) El Modo de Producción Asiático (Wari-Tiawanako, Mochica y Chimú).
3) El Modo de Producción Inka.

Sobre cómo habría evolucionado el Inkario, las presunciones y estimaciones resultan mucho más problemáticas y discutibles. Bástenos con señalar que al Imperio se le abrían dos posibilidades, dentro de las cuales se pueden jugar con varias alternativas.

La primera posibilidad es que se hubiera pasado al "Modo de Producción Esclavista", según ha sido la ruta seguida por los pueblos greco-latinos.

La segunda alternativa es que, según la hipótesis de Godelier, se pudo pasar al "feudalismo, sin pasar por una etapa esclavista", de conformidad con el modelo que presentan los pueblos chino, vietnamita, japonés, indio, tibetano, etc.

Parece ser que la segunda alternativa es la que resulta siendo la más probable. Pero ni ésta ni ninguna otra hipótesis podrá ser probada jamás.

NOTAS

1 Federico Engels. Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado. Ed. Claridad, Buenos Aires, 1957, cap. I.

2 José Stalin. "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico". En: Cuestiones del leninismo. Eds. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941.

3 Carlos Marx. "La ideología alemana". En: Engels-Marx. Dialéctica de la naturaleza, La ideología alemana, La cuestión de la vivienda, La guerra de los campesinos en Alemania, Diccionario filosófico. Eds. Pavlov, México, D.F.

4 José Stalin. ob. cit.

5 Carlos Marx. "Formaciones económicas precapitalistas". En: Godelier, Marx, Engels. El modo de producción asiático. Ed. EUDECOR (Universidad de Córdova), Argentina, 1966.

6 Maurice Godelier. "La noción de *modo de producción asiático*". En: Godelier, Marx, Engels. ob. cit.

7 Carlos Núñez Anavitarte. Teoría del Desarrollo Incásico. Cusco, 1955. El cacicazgo como supervivencia *esclavista patriarcal* en el seno de la sociedad colonial. Cusco, 1955.

8 Emilio Choy. "La revolución neolítica y los orígenes de la civilización peruana". (Separata de: Antiguo Perú: Tiempo y Espacio). Lima, 1960.

9 Luis Guillermo Lumbreras. "Evolución de la sociedad andina". En: **Runa**, Nº 1, Ayacucho, 1967. "Acerca de la Historia del pueblo del Perú". En: **Revista Cantuta**, Lima, 1968.

10 Alfred Métraux. **Les Incas**. Eds. Du Seuil, París, 1962.

11 Pedro Cieza de León. **Del Señorío de los Incas**; segunda parte de la Crónica del Perú. Buenos Aires, 1943. Blas Valera. **Las costumbres antiguas del Perú** y **La Historia de los Incas**. Lima, 1945.

12 Juan de Velasco. **Historia del reino de Quito en la América Meridional**. Quito, 1841-1842.

EN TORNO A LA ESTRUCTURA POLITICA DE LOS *INKA**

John Murra

Algunos aspectos de la organización política del Tawantinsuyu es decir —el Estado Inca— han llamado la atención desde siglos atrás y su funcionamiento se comprende bien, por ejemplo en el caso de los caminos. El vasto territorio y las muchas etnías incorporadas por conquista, diseminadas en múltiples pisos ecológicos, entre serranías, desiertos y quebradas profundas, requirieron de algún sistema que relacionara la periferia con el centro y la costa con el altiplano, que mantuviera a los rebeldes potenciales bajo la observación de las guarniciones cuzqueñas; que permitiera al *khipu kamayoq* anudar en su *khipu* la información necesaria para informar a sus superiores de la burocracia administrativa. La red de caminos incaicos servía para todo esto y mucho más.

Aunque faltan todavía bastantes detalles de cómo funcionaba la *mit'a*, que proveía al Estado de la energía indispensable para construir y conservar caminos y puentes (R. Mellafe 1965; Thompson y Murra 1966)[1], poseemos un buen esquema de la red vial y de su funcionamiento (Rowe 1946; 229-33; von Hagen 1955).

Pero hay otros aspectos del mismo sistema político que necesitan mucha más investigación; es menester, por ejemplo, hacer una revisión del material que trata de la maquinaria administrativa "decimal" e indirecta, que aparentemente se utilizó para gobernar a miles de grupos étnicos distintos. Las visitas publicadas últimamente (Diez de San Miguel 1964; Ortiz de Zúñiga 1967, 1972) ofrecen una nueva perspectiva de la importancia que conservaron los señoríos étnicos locales en la vida política del Tawantinsuyu.

---

* Publicado originalmente en **Sistems of political control and Bureoucracy**, Proceedings of the 1958 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, pp. 30-41. Primera traducción castellana, calificada como deficiente por su autor, en Röger Bartra: **El modo de producción asiático; Problemas de la historia de los países coloniales.** México, 1969. Segunda edición castellana, revisada por su autor, en **Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.

Mientras tanto, el interés principal de las investigaciones sigue concentrándose en las características específicas del sistema incaico, que han atraído quizás mayor atención que las de cualquier otra civilización americana. Desde los primeros cronistas europeos que publicaron sus impresiones en Sevilla, a pocos años de la invasión, las estructuras socio-políticas erigidas por los cuzqueños durante el siglo XV fueron reconocidas por unos como excepcionales, y por otros como utópicas: era obvio que se trataba de "gente de razón", civilizada, con ciudades y centros de peregrinación, riego intensivo y estratificación social, administración centralizada e inmensos depósitos para almacenar las reservas que utilizaba el ejército. Nadie era "pobre", no había hambre.

Esta última caracterización produjo la mayor impresión. A través de los años se ha generalizado la idea que en el momento de la llegada de los europeos la sociedad *inka* era un estado "socialista" donde:

> "el gobierno aseguraba al individuo contra todo género de necesidades y, recíprocamente, reclamaba un fuerte tributo..." (Rowe 1964; 273).

No tengo la intención de revivir aquí este debate. No veo utilidad en seguir clasificando a los *inka* sea como "socialistas", "feudales" o "totalitarios", etiquetas procedentes de la historia económica y social europea. Lo que necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades pre-capitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y Africa.

Cuando nos encontramos frente a estructuras tan poco comunes como la incaica, la dahomeyana o la hawaiana, sugiero que nos planteemos algunas cuestiones antropológicas acerca de la etnía local y sus relaciones con el Estado, sobre la creación de las rentas indispensables a éste y respecto a las ideologías, todo lo cual junto con la coacción, permitió que el sistema perdurara. Dudo que lleguemos a entender tales sistemas no-europeos si empezamos el estudio con el papel de la "nobleza", de los "esclavos" o del "rey", de la burocracia o el culto estatal al Sol.

Heinrich Cunow, alrededor de 1890, fue el primero en colocar la información que teníamos acerca de los *inka* dentro de un marco etnográfico al dirigir su atención hacia el ayllu, unidad de parentesco que investigadores previos habían desatendido. Su énfasis es aún fundamental para toda investigación del incario (Cunow 1891, 1896, [1933], 1937).

Es cierto que el Tawantinsuyu estableció campos y haciendas estatales que producían ingresos para el Estado o la iglesia. Parte de estas zonas agrícolas, creadas mayormente para incrementar el cultivo del maíz[2] (Wittfogel 1957; Palerm 1958 y Kosok 1965), se ampliaron mediante andenes y el riego de nichos ecológicos *qhishwa*. En otras zonas, particularmente en la costa, los maizales cultivados por los grupos étnicos conquistados fueron enajenados

e incorporados a los recursos del Estado. Tal enajenación fue probablemente facilitada por el hecho que aun antes de los *inka* hubo, en partes de la costa, tierras y control estatales (Rowe 1948). El Tawantinsuyu impuso también onerosas *mit'a* agrícolas, militares y de obras públicas; algunas poblaciones fueron separadas de su jurisdicción étnica y de parentesco para dedicarlas de manera exclusiva a tareas estatales[3]. Pero, a pesar de todo esto, hacia 1500, el Estado había decidido no interferir demasiado en la capacidad del campesino de alimentarse a sí mismo y a su unidad doméstica; éste continuó sosteniéndose mediante el cultivo sin riego de los tubérculos domesticados en los Andes, dentro de un sistema de tenencias étnicas y de parentesco (Murra 1956); capítulo II).

Por lo tanto, hacia 1500, en el Tawantinsuyu había dos sistemas en la agricultura y en el acceso a la tierra. Ambos, el del Estado y el de los grupos étnicos locales eran fuerzas reales, económica y políticamente significativas.

Nuestra actual tarea es descubrir las relaciones entre ambos sistemas. Aunque son separables, uno de ellos, el del *ayllu* étnico, funcionaba dentro de la estructura de poder económico y social del Estado. ¿Qué reclamaba el Cuzco del *ayllu*? y ¿qué le ofrecía?.

La "historia" incaica, rescatada por los cronistas de la tradición oral y de los nudos de los *amauta*, atribuyen al Inca Pachakuti, "el Transformador", "el Cataclismo", haber inventado los procedimientos administrativos que permitieron el funcionamiento de un Estado en los Andes. Es difícil aceptar como figura histórica tal héroe cultural de los burócratas, aunque la leyenda puede tener algún contacto con la realidad si aceptamos la cronología de Rowe (1945)[4], que reduce toda la expansión incaica a menos de un siglo. Si Pachakuti y su sucesor Thupa fueron los dos personajes que consolidaron la autoridad cuzqueña, es poco probable que tal rápida expansión haya llegado a realizarse sin un nuevo marco institucional y una ideología también nueva[5]. Sin embargo, la mayoría de las "innovaciones" atribuidas a Pachakuti nos parecen ser reorganizaciones y proyecciones en una pantalla ampliada de antiguas y muy arraigadas técnicas andinas de gobierno; otras eran necesariamente nuevas ya que no hubo precedentes para algunos problemas que el Tawantinsuyu debió enfrentar en 1500 (Rowe 1946: 260; 1948: 34-35, 45-46 y Wittfogel 1957)[6].

Cuando el Cuzco elaboró el sistema estatal de *mit'a*, tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de "ley de hermandad": todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, "sin llevar paga ninguna" (Garcilaso 1960: lib. V, cap. XI; p. 162; Polo 1940: 181). Los recién casados tenían derecho a una casa nueva, construida con la ayuda de los demás: "iba al consejo para que señalase el día que se hubiese de hacer"[7]. Si la tarea era de más envergadura, involucrando varios linajes, éstos se turnaban hasta conducir la obra.

Resulta por ahora difícil determinar la unidad de energía humana usada en la organización de estos equipos, quien los organizaba o cuáles fueron las equivalencias y proporciones tradicionales. Es indudable que existieron fórmulas detalladas para calcular equivalencias, particularmente en las faenas agrícolas[8]. Polo señala:

> "...bien es que se entiende que aunque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad, nunca la empiezan sin ver y medir lo que cabe a cada una y entre los mismos de cada parcialidad también hazen su diuision que llaman suyos..." (Polo 1940: 181).

Todas las tareas eran asignadas a unidades domésticas, no a individuos. El grupo étnico tenía bajo su responsabilidad a ancianos, viudas, huérfanos y lisiados. Su condición no les impedía reclamar o disfrutar de las parcelas obtenidas por lazos de parentesco, pero ante la dificultad o imposibilidad de cultivarlas, la comunidad asumía el trabajo (Polo 1916: 60; Garcilaso 1960: lib. V, cap. II: 150-151). Las fuentes clásicas hablan del *llaqta kamayoq*, quien verificaba el cumplimiento de esta labor; en la visita de Huánuco la comprobación era parte de los deberes de los señores locales (Polo 1916: 131; Ortiz de Zúñiga 1967: 172, 178). Algunas veces el trabajo de supervisión era asignado a los lisiados o ancianos "si eran aptos y suficientes. . ." Guamán Poma indica que estos eran también los encargados de repartir las aguas de riego (Guamán Poma 1936: 799).

Para poder preparar la chicha indispensable para el ceremonial, la aldea o la etnía cultivaba también algunas parcelas de maíz en tierras abrigadas. Tales parcelas no deben confundirse con las "tierras del Sol", es decir las del culto estatal[9]. Nos referimos aquí a los santuarios y cultos locales y es útil insistir en la diferenciación ya que hasta los mejores cronistas los confunden. Ha sido gracias a la disponibilidad de la tradición oral de Huarochirí y a los informes de los extirpadores de idolatrías del siglo XVII que es posible distinguir con claridad estas dos dimensiones de la religión andina[10].

Los señores étnicos locales –los *kuràka*– también tenían derecho a usar la energía humana de su comunidad. Una temprana (1557) relación de Huamanga recogió la información que los señores no recibían ni "tributos ni salario". Los campesinos "le hacían cierta cantidad de sementeras para su sustentación y la casa cuando había necesidad; y dábanlo por su rodeo [ayllu por ayllu] que ellos llaman mita, ciertos indios e indias de servicio para que le trajesen leña y agua..." (Bandera 1965, I: 178). Fuentes más tardías, recopiladas por licenciados y administradores quienes trataban diariamente con los señores de los naturales, dentro y fuera de los tribunales coloniales, confirman independientemente que los líderes étnicos no recibían tributo de ninguna clase "fuera del respeto que se merecían", sólo la energía humana necesaria para hacer producir sus tierras. Era parte de sus privilegios

contar con este "servicio". Sus casas, al igual que las demás viviendas, se construían con el trabajo "de comunidad". Como cualquier unidad doméstica, por lo menos en tiempos pre-incaicos, tenían derecho a las tierras del *ayllu* al que pertenecían. Algunas autoridades locales trabajaban ellas mismas sus chacras; otras lo hacían sólo de modo ceremonial (Murra 1956: cap. II).

Como se puede observar, incluso en esta lista obviamente incompleta, el concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía dentro de la comunidad era el *tiempo*, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y eventualmente al Estado. Más allá de la red de reciprocidades, cada unidad doméstica era considerada autosuficiente y de hecho tenía el acceso suficiente a los bienes de capital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real.

Al enfocar el nivel estatal, notamos que falta información acerca de las contribuciones en especie, de los tributos[11] o de alguna unidad de intercambio. El trabajo, vale decir la energía de los campesinos, era accesible al Estado por encima de –aunque de manera similar– las tareas y obligaciones que debían a su *ayllu* y a su *kuraka*. El licenciado Falcón observa:

> "en tiempo de los yngas nigun yndio era compelido a dar al ynga ni a otro señor cosa alguna de su hacienda; solo les compelia a labrarle las tierras que estaban señaladas para el y guardarle su ganado y hacer en su servicio... labrar ropa y hacer edificios..."

Polo confirma:

> "que todo quanto los indios davan al señor soberano fueron seruicios personales... no estavan obligados al quanto más de al trabajo... que verdaderamente sienten mas tomalles vn celemin de papas de lo que vno vbo de su trabajo que acudir quinze dias con la comunidad a qualquiera hazienda..."[12].

Un indicio del cuidado y continuidad con los cuales el Estado respetaba el principio de la *mit'a* como reciprocidad era el suministro obligado de comida y chicha al *mit'ayoq*. Tal obligación era común en el nivel local: quien se beneficiaba con la edificación de una casa convidaba a todos los constructores y lo mismo hacía el *kuraka* cuando se barbechaban sus chacras. Si proyectamos esta obligación a nivel nacional, vemos que los *mit'ayoq* no proporcionaban semillas, herramientas, ni traían su comida. Todo quedaba a cargo de la "generosidad institucionalizada" del Estado, la iglesia o del grupo que se beneficiaba de su esfuerzo.

En la formación del Estado andino y en la estructuración del sistema de ingresos, uno de los primeros y el más importante paso fue el censo de poblaciones, chacras o *papakancha*, rebaños y pastores, y de la productividad del año en curso. Los datos de carácter legendario recogidos por Betanzos atribu-

yen a Pachakuti la elaboración del censo; a Cieza y a otros los informaron que tal cuantificación fue anterior al reinado de Sinchi Roq'a... (Betanzos 1968, cap. XII: 34). No hay razón para poner en duda una fecha temprana. El *khipu*, registro mediante nudos, fue anterior no sólo a Pachakuti sino a los *inka*, pero un censo panandino se logró sólo con la expansión y la complejidad de un Estado y de su burocracia (Kirchhoff 1949). Su funcionamiento, a pesar de la decapitación del Tawantinsuyu, se pudo documentar quince años después de la invasión europea: Cieza vio en 1547 a los encargados de los depósitos de Xauxa anudando en sus *khipu* todo lo que entraba y salía[13].

Para comprender el funcionamiento del Estado Inca hay que distinguir entre la visión formal e idealizada de los administradores que informaron a los cronistas y la vida real. Verifiquemos esto preguntándonos: ¿Quién estaba sujeto a la *mit'a*? (ya que ésta producía el grueso de los ingresos estatales).

La obligación no era individual (Polo 1940: 148 y 150; 1916: 145). La cuota de esfuerzos era asignada a la unidad doméstica, linaje o grupo étnico. El *kuraka* y, a nivel familiar, el encargado de la unidad doméstica velaba por el cumplimiento de dicha cuota.

Los jóvenes se iniciaban ayudando a sus familiares en sus obligaciones locales y más tarde en las étnicas y las estatales. Acompañaban al ejército, ayudaban en las cosechas y en la construcción de andenes, cumpliendo con menesteres que en otras latitudes eran consideradas tareas de adultos (Cabeza de Vaca 1965, II: 346; Santillán 1968: cap. XI; 106-107; Guamán Poma 1936: 203 y la ilustración, p. 202). La diferencia aparentemente no consistía ni en la edad, ni el tipo de labores realizadas, sino en el grado de responsabilidad asumido: hasta su matrimonio, el joven cumplía con lo asignado por sus padres, únicos responsables, ya que sólo ellos eran los obligados a la *mit'a*: "ninguno que no tuviese muger y chacara aunque tuviesen hijos no pagavan tributo. . ." (Castro y Ortega Morejón 1936: 245). En los Andes, los adultos, para ser tales, necesitaban de una unidad doméstica constituida y registrada que los respaldara y complementara:

> "Desde aquel día [de su matrimonio] entraban en la contribución de los pechos y tributos y ayudaban a la comunidad en los trabajos públicos..." (Cobo 1956: libro XIV, cap. vii: 248).

En esto vemos en acción el arte inka de gobernar: la *mit'a* fuera de la comunidad de origen era una obligación estatal; el matrimonio constituía, normalmente, un rito de transición personal y, a lo más, un lazo étnico. En condiciones estatales, la boda llegó a ser no sólo un rito comprensible a nivel local, sino el símbolo del nuevo status del "contribuyente". Este es el origen de la impresión muy difundida de que el Tawantinsuyu se ocupaba

de "casar" a los jóvenes. Lo que el Estado hacía era transformar un cambio de situación personal que involucraba el parentesco en un hecho censal.

El adulto casado, apto para la *mit'a*, era el *hatun runa*, un hombre mayor, grande (Ramírez 1936: 22; Castro y Ortega Morejón 1936: 240-245). A menos que se enfermara, hasta que envejecía el *hatun runa* dirigía su unidad doméstica en cumplimiento de sus obligaciones hacia el Estado. Leemos que tal cumplimiento era definido como una ocasión gozosa, la gente se encaminaba al trabajo cantando, vestida con sus mejores ropas (Polo 1940: 169 y 181; 1916: 60)[14]. Es obvio que se hacía el esfuerzo de extender a la *mit'a* el tono y las emociones que acompañaban la reciprocidad a nivel local. Como hemos visto, durante el cultivo de sus chacras, el Estado proveía a los campesinos de comida y chicha; los que "servían" no asumían ningún riesgo sobre la cosecha, ya que la tierra que cultivaban no era de ellos. Todo lo que debían dar era su energía.

La parte asignada a cada unidad doméstica censal era conocida de antemano; aparentemente no se tomaba en cuenta el tamaño de la unidad doméstica: fuentes muy divergentes entre sí están de acuerdo que cuanto más grande fuera el grupo de parentesco era considerado "más rico" (Falcón 1918: 152; Polo 1940: 139-146; B. Valera en Garcilaso 1960: lib. V; cap. xv: 169; Cobo 1956: lib. XII, cap. xxviii: 121) y el cumplimiento se hacía más aprisa.

Entre los *kuraka* los ocupantes de los peldaños inferiores eran equiparados a los *hatun runa* en lo que se refería a sus obligaciones con el Estado. Desgraciadamente, los datos existentes sobre el particular están distorsionados por la terminología decimal del *khipu*[15]. Garcilaso y Cobo están de acuerdo: los *kuraka* de "cincuenta y menos casas" cultivaban sus *papakancha* como "pecheros comunes". Tal asentamiento corresponde a un grupo étnico de 200 a 300 personas, cuyo "señor" era con frecuencia un hombre de la localidad, ligado a su "gente" por mil lazos de parentesco y experiencia comunes y, en este sentido, un miembro hábil y activo de la comunidad. Se dice que los encargados de cien o más unidades domésticas no estaban sujetos a la *mit'a*. Otros cronistas discrepan: sólo los *kuraka* responsables de 500 y hasta de 1,000 unidades censales quedaban exentos (Polo 1940: 138; Guamán Poma 1936: 455, 738, 793).

Parte de la confusión surge de que el método decimal con cifras redondeadas, usado por la burocracia cuzqueña, no podía corresponder a las realidades demográficas, ni a las de poder[16]. Los asentamientos rurales, aun cuando su población fuera trasladada por mandato administrativo, no pueden alinearse con ningún orden decimal. Por ejemplo, el señor de una aldea o de un valle trabajará en las chacras con sus familiares, mientras otro, responsable de un grupo étnico de igual tamaño, no lo hará, según las normas culturales que imperen en la localidad. No creo que haya necesidad de trazar líneas divisorias cuantitativas entre los *kuraka* sujetos a *mit'a* y los exentos. El hecho que

en las crónicas exista tanta confusión sobre esta diferenciación indica que tales informes cuantitativos eran más resultado de la insistencia de los entrevistadores españoles que de la inclinación decimal de los *inka* (Hadden 1967).

Un ejemplo más del contraste entre las intenciones de los contadores y la realidad, lo constituyen las prohibiciones de movilidad geográfica con frecuencia mencionadas cuando se quiere resaltar el carácter rígido y "totalitario" que se le atribuye al Tawantinsuyu. Santillán afirmaba que se aplicaban severos castigos a cualquiera que "huyera" de un pueblo a otro, mientras Polo sostenía que "es la obligación que cada vno tenya de no dexar su tierra ..." (Santillán 1968: cap. XIII: 107; Polo 1916: 82). Sospechamos que la eficacia de este control tenía sus límites. La gente que salía a las guerras podía no regresar; a algunos se les mudaba como *mitmaq* a nuevos asentamientos o se les convertía en *yana*, allegados permanentes de los reyes; otros se rebelaban o se escondían del contador, escapaban a la *mit'a* agrícola o de caminos, abandonaban sus cargas entre *tampu y tampu* o de alguna otra manera eludían "su tributo". Pero esto no quiere decir que el informe de Polo no tenga base: por el contrario, expresaba el estado de ánimo de los responsables del censo *inka*, como de todos los censos...

Algunos sectores del sistema de ingresos estatales funcionaban sin convocatorias especiales. Eran las actividades rutinarias y previsibles, semejantes a los deberes recíprocos con los cuales cumple el campesino como miembro de su comunidad. La administración de este sistema sólo requería vigilancia: las autoridades superiores verificaban que los *kuraka* se responsabilizaran del cumplimiento de la *mit'a*.

Cuando pasamos de las obligaciones permanentes a las eventuales, como la construcción de caminos o fortalezas, la expansión del sistema de riego o de andenes estatales, el servicio minero o militar, es evidente que la planificación requerida era mucho mayor. En estos casos deben haber operado mecanismos para ajustar y equilibrar los reclamos del mismo número de adultos hábiles. Los intereses dinásticos y las riñas entre linajes reales también debieron entrar en juego. Aún no está a nuestro alcance la expresión administrativa e institucional que asumieron estas fuerzas cuyo conocimiento sería de gran interés para el estudio del mundo andino. El material legendario ya citado, recogido por Betanzos, es probablemente la mejor aproximación.

Antes de que se decretara una movilización extraordinaria, los responsables de la tarea, cuzqueños y señores étnicos de alto rango, eran reunidos en el Cuzco. Las sesiones eran a la vez administrativas, ceremoniales y redistributivas: el Inca ofrecía chicha y coca a los participantes de la junta, "se armaba una fiesta de cinco días". La *mit'a* a cumplirse se esbozaba en este ambiente; había debate y eventual elaboración y ratificación del plan; los participantes regresaban a sus jurisdicciones cargados de dádivas (Betanzos 1968: caps. X, XIII y XVI; págs. 28-30, 38-40 y 46-47).

¿Cuál era la composición de este "consejo"?[17]. ¿Qué criterios regían en la selección de los "funcionarios" asistentes? Hasta que punto estaban permitidas las expresiones espontáneas de opiniones e intereses locales? Todas estas preguntas quedan al nivel de conjeturas en la etapa actual de los estudios andinos.

Lo que sí es demostrable es que en el sistema incaico todos los varones útiles –los encargados de unidades domésticas– estaban obligados a tributar energía al Estado, aun si admitimos que no siempre cumplían con ella. Es lo que Cobo quiso decir al afirmar: "en suma, toda su riqueza consistía en la multitud de vasallos que tenían..." (Cobo 1956: lib. XII, cap. xxxvi: 140).

En tales circunstancias no resulta sorprendente el hecho de que el Estado hiciera el esfuerzo ideológico para expresar sus exigencias en el vocabulario de la reciprocidad andina tradicional. Sería difícil precisar a cuántos habitantes del Tawantinsuyu había logrado convencer hasta 1532, si bien su empeño tuvo éxito, por lo menos parcial: convencieron a los cronistas españoles y a algunos investigadores modernos que el Estado Inka controlaba la vida económica y social del país con propósito básicamente de bienestar. Tal visión, muy difundida, menosprecia la continuidad tanto de la autosuficiencia como de la reciprocidad, características del campesinado andino, aun después de la conquista incaica. También tergiversa la naturaleza y fines de las funciones redistributivas del Estado. Al disponer para uso estatal de gran parte de la *mit'a* campesina y todo el esfuerzo productivo de los *yana*, el Tawantinsuyu, además de eliminar gran parte del comercio, tuvo a su disposición enormes almacenes de cuyo contenido aprovechaba sólo una fracción para usos estrictamente cortesanos.

La diversidad de almacenes y su contenido fueron frecuentemente descritos con asombro (Xerez 1853: 322 y 326; Cieza 1965: lib. I, cap. xxxix; 195, lib. II, cap. XX; 1967: 66-67; Pedro Pizarro 1844: 271; Guamán Poma 1936: 335 y 1150; Cobo 1956; lib. XII, caps. xxv, xxx y xxxii; 114, 124-126 y 129-130). En 1547, el licenciado Polo pudo alimentar a casi dos mil soldados durante siete semanas con las provisiones de los depósitos de Xauxa. El estimaba que después de años de saqueo y destrucción todavía quedaban, o se habían acumulado nuevamente, 15,000 hanegas de alimentos en los depósitos inka. Sin tener que aceptar los estimados de los cronistas como cifras exactas, resulta obvio que se contaba con excedentes en gran escala, cuidadosamente conservados.

Algunos cronistas subrayan que el principal propósito de los almacenes era militar. Los partidarios de un Tawantinsuyu bondadoso sugieren que el fin principal del almacenamiento era acumular reservas para épocas de necesidad. El propio Estado lo justificaba en vista de su gigantesco presupuesto de hospitalidad y de "generosidad institucionalizada".

Ya que nadie pone en duda la utilidad militar de tales depósitos, no nos

vamos a detener en este aspecto. Hay también vasta evidencia de que quienes cumplían la *mit'a*, así como los linajes reales y la burocracia se abastecían allí. La controversia surge en lo que respecta al uso de las reservas estatales con fines de bienestar. Blas Valera y Garcilaso han creado la impresión de que una de las características diferenciales del Estado Inka era el uso de las reservas acumuladas para compensar las heladas y sequías, evitando la hambruna[18]. Tal responsabilidad estatal, sumada a los rumores que el Tawantinsuyu prohibía la movilidad geográfica y que intervenía en las regulaciones matrimoniales de la gente, dieron pábulo a que algunos hablaran del "imperio socialista de los incas", (Baudin 1928) y a otros de suponer que el reino cuzqueño fue el modelo copiado por Thomas Moro al escribir su *Utopía (Rojas* [Garcilaso] 1942; Valcárcel 1945: 44-45; Morgan 1946).

Blas Valera y Garcilaso nacieron poco después de la Conquista, de padres españoles que no reconocieron plenamente a sus mujeres e hijos andinos. Ambos pasaron gran parte de su vida entre españoles. El jesuita Valera se ocupó de la traducción y preparación de confesionarios. Garcilaso residió en la península más de cincuenta años. Los dos sabían que el mundo de sus ascendientes maternos no era comprendido pero sí menospreciado; los dos escribieron obras dirigidas al público europeo, tratando de corregir las "erróneas" impresiones de los conquistadores. Ambos bilingües quechua-castellano, y particularmente Blas Valera, ofrecen información muy valiosa, cuando no única.

Sin embargo, hay que usarlos con precaución cuando se trata de asuntos que les parecía podrían ser malinterpretados por sus lectores peninsulares. Así, niegan enfáticamente los sacrificios humanos, aunque es evidente que sí los hubo como ofrendas en momentos de amenaza y tensión, política o climática[19]. Ambos reelaboraron la tradición oral incaica para que la leyenda dinástica pareciera más larga y gloriosa. Finalmente, ambos exageraron el grado de benevolencia que el Tawantinsuyu otorgaba a sus súbditos, contrastando el mito retrospectivo con la explotación y la desestructuración en la cual ambos crecieron y en la que Valera ejerció su vocación durante décadas.

Al caracterizar como "mito" las afirmaciones de que en la época *inka* hubo responsabilidad estatal por el bienestar individual, no quiero decir que todo lo pretendido fue inventado. Cuando Blas Valera habló de "la ley en favor de los que llamaba pobres"[20], tanto él como Garcilaso explicaban que de hecho no había tales pobres sino:

> "los ciegos, mudos y cojos, los tullidos, los viejos y viejas decrépitas... y otros impedidos que no podían labrar sus tierras para vestir y comer por sus manos y trabajo...".

El error consiste no en afirmar que hubo preocupación por el bienestar de los impedidos sino en atribuir al Estado lo que seguía siendo responsabilidad del *ayllu* y del grupo étnico.

Por otro lado, la ficción de un Estado bondadoso se reforzó también porque los cronistas del siglo XVI no comprendieron el papel redistributivo de los señores[21].

Es cierto que se otorgaban dádivas y beneficios. La "generosidad" de toda autoridad y en última instancia del Inca, resultaba obligatoria en tales sistemas económicos y culturales.

Cronistas como Betanzos, Guamán Poma, Garcilaso, Blas Valera o Santa Cruz Pachakuti Salcamayhua, cuya información tenía raíces muy hondas en la tradición andina, al hablar de uno u otro Inca se referían a él como "franco y liberal", la imagen idealizada de la autoridad buena. Uno de los títulos honoríficos era *waqcha khuyaq*, "amoroso e amigable a los pobres" (Betanzos 1968, cap. XIII: 37; Garcilaso 1960: lib. I, cap. XXVI)[22]. El Inca Wayna Qhapaq, "jamás negó petición de muger alguna. . ." y a todas ellas se dirigía en términos de parentesco, (Garcilaso 1960: lib. VIII, cap. VII: 302).

Tanto los "orejones", como los señores étnicos locales, cuyo respaldo era indispensable para hacer funcionar la versión inka del "poder indirecto", recibían regularmente dádivas de tejidos *qumpi*, un objeto de máximo valor social y ritual. En las últimas décadas del Tawantinsuyu, cuando los soberanos cuzqueños quisieron obtener esfuerzos y lealtades especiales, hubo también repartos de tierras y seres humanos[23]. A Cabello Valboa le contaron sus informantes que el segundo Inca, Sinchi Roq'a:

> "hallo el estilo para atraer y entretener estas naciones (conquistadas)... que fue tener de ordinario mesa puesta y vasos llenos para quantos a ellos se quisiesen llegar..." (Cabello Valboa 1951: lib. III, cap. xi: 274).

No existe mayor evidencia de que el dicho Sinchi Roq'a fuera un personaje histórico, pero "el estilo que él halló" es tan antiguo como los excedentes en las economías pre-capitalistas. A través de los siglos, el informante de Cabello se refiere a una expectativa universal: antes de la revolución industrial, la autoridad tenía que ser redistributiva[24]. En el mundo andino tal "generosidad institucionalizada", que es preincaica, sobrevivió a la expansión del Tawantinsuyu.

Entendida de este modo, la redistribución tiene poco que ver con "economías de bienestar". La mayor parte de lo almacenado se gastaba e invertía allí donde la autoridad creía más conveniente. En este sentido, el Estado Inca funcionaba como un mercado: absorbía la productividad "excedente" de una población autosuficiente y "trocaba" este excedente en la alimenta-

ción del ejército, de quienes servían en la mit'a o en la de la familia imperial, tratando de hacer funcionar el sistema y de paso ganarse la lealtad de los beneficiados

Se podría argumentar que tal sistema no pudo soportar la enorme expansión del Tawantinsuyu. En otras publicaciones me he referido al creciente número de *mitmaqkuna*, –los colonos extraídos de sus comunidades étnicas– de *aqlla* tejedoras, de los allegados *yana* y de las dádivas de tierras y gente otorgadas por la dinastía a sus favoritos. Todo lo cual condicionó cambios estructurales que amenazaron la autosificiencia campesina. Pese a todos estos desajustes, en 1532, cuando se detuvo el desarrollo autóctono del mundo andino, la autosuficiencia del grupo étnico local era todavía una realidad.

NOTAS

1 Para los caminos, hasta ahora, la descripción más útil es la referente a la visita de los puentes en la región de Huánuco Pampa, publicada por Rolando Mellafe 1965. Ver también Thompson y Murra 1966.

2 Murra 1975: 45-57. Para un análisis de la importancia del riego en los Andes, véase Wittfogel 1957; y el comentario de Palerm (1958); también Kosok 1965.

3 Murra 1975: 225-252.

4 Ake Wedin 1963 ha criticado la cronología de Rowe, como muy corta, pero sin ofrecer otra nueva.

5 Rowe ha sugerido que el sistema administrativo del reino costeño de Chimor fue "el modelo principal... prestado" por *los inka* (1946: 260; 1948: 34-35, 45-46). Si algún día se hallará alguna evidencia que respalde tal "préstamo", ésta reforzaría la hipótesis "hidráulica" de Wittfogel (1957) para la región andina.

6 En 1949, Kirchoff postuló la existencia de "verdaderos imperios" pre-incaicos, donde la "conquista asumía formas mucho más sólidas" que en Meso-América (p. 306). Si esto fuera cierto, Pachakuti y Thupa pueden haber "aprendido" su arte de gobernar de experiencias (u "Horizontes") anteriores, sin necesidad de haberlas desarrollado ellos mismos.

7 La cita es de Blas Valera, incluida en Garcilaso 1960: lib. VI, cap. XXXV: 242.

8 Existe amplia información etnológica sobre el funcionamiento de la reciprocidad en la región andina en nuestros días; véase, por ejemplo, Fonseca 1972.

9 Murra 1975: 117-144.

10 Véase particularmente el capítulo XIX de Dioses y hombres de Huarochirí (traducciones Arguedas 1966; Trimborn, 1967 o Urioste 1973). Otros detalles en Arriaga 1968, cap. IX: 210; y Duviols 1971.

11 En años ulteriores a la preparación de este trabajo, tal información empezó a aparecer. Véase particularmente Murra 1975: 255-267.

12 Falcón 1918: 144 y 154; Polo 1940: 165 y 169. En un informe escrito un decenio más tarde, el licenciado Polo ampliaba: "nynguno contribuya de la cosa propia ni de lo que cogia sino solo del trauajo de su persona (1961:67) y también: "los tributos dauan de aquello mismo quel ynga y el sol señalauan para si y no de lo propio que dexaron para la comunidad ny de lo que cada uno criaba" (p. 88).

13 El informe de Cieza se confirmó con la publicación que hiciera Waldemar Espinoza Soriano de una serie de memoriales de los señores *wanka*, los cuales indican que estas cuentas se llevaron por lo menos hasta 1560. Para mayor detalle, véase Murra 1975: 243-254.

14 Según el diccionario aymara de Bertonio, "Huaymathabailar al modo antiguo especialmente cuando van a las chacras de sus principales" (1956, II: 28; ver también p. 127).

15 Desde 1958 cuando se escribió este artículo se ha progresado mucho en el estudio del *Khipu*. Por ejemplo, de la visita de Iñigo Ortiz hemos aprendido el significado de lo que era una *pachaka*, "cien" unidades domésticas. En la zona de los *quero*, una población que habitaba al lado izquierdo del Huallaga, entre los *chupaychu* y los *yacha* una *pachaka* estaba formada por cinco pueblitos muy cercanos entre sí (Hadden 1967; para mayores detalles sobre los *Khipu* estatales, véase Murra 1975: 243-254).

16 Algunos estudiosos modernos han aceptado el vocabulario decimal como si se tratara de hechos en la administración Inka. Véase Valcárcel 1925: 104; Baudin 1928: 124-131; Means 1931: 292-295; Constas 1949: 22 y 32; Wittfogel 1957: 117 y 309.

17 Véase la ilustración y el texto que se refiere al "consejo" en Guamán Poma 1936: 364-365.

18 El primer estudio detallado, basado en excavaciones, de los depósitos estatales incaicos fue hecho en Huánuco Pampa por Craig Morris 1967. Para un análisis reciente, y distinto del que se ofrece aquí, véase Muller Dango 1968.

19 Araníbar 1969-1970. Véase también la tradición oral de Huarochirí, la cual informa que hubo sacrificios humanos cuando los *yunga* y su deidad Wallallu Qarwinchu dominaron la zona. Según la leyenda, esto acabó cuando se impuso Pariaqaqa, el dios serrano (Arguedas 1966, cap. 8).

20 Garcilaso, 1960: lib. V, cap. XI; p. 162, donde se explica que tales "impedidos... los alimentasen de los positos públicos..." llamados *sapsi*.

21 Fue en 1951, en una ponencia de Karl Polanyi, leída en la sesión anual de la Sociedad Etnológica Norteamericana, que escuché por primera vez su sugerencia de que la economía estatal *inka* era "redistributiva". Véase Polanyi, Arensberg y Pearson 1957.

22 Garcilaso lo traduce "amador y bienechor de pobres"; 1960, lib. I, cap. XXVI: 39.

23 Véase Murra 1975: 117-144, 243-254.

24 Considérese la generalización de Max Gluckman: "Los bienes del tributo y el trabajo eran inextricablemente combinados... En las economías primitivas el individuo que tenía muchos bienes podía hacer muy poco con ellos en su propio favor: no había manera de comprar objetos de lujo, el capital no producía intereses, el ciclo comercial era limitado. Por lo tanto el hombre que tenía mucho a su disposición (y esto se refiere sobre todo a los señores) era obligado o a destruir sus bienes como hacían en la costa noroccidental del Canadá, o a repartirlos entre los demás, como se hacían en Africa. De esta manera el rey repartía gran parte de la propiedad que adquiría..." (Gluckman 1943).

BIBLIOGRAFIA

ARANIBAR, Carlos
1969/70 "Notas sobre la neocropompa entre los Incas". Revista del Museo Nacional. T. XXXVI, pp. 108-42. Lima.

ARGUEDAS, José María (traductor)
1966 (¿1598?) **Dioses y hombres de Huarochirí.** Museo Nacional de Historia. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ARRIAGA, Pablo José
1968 (1621) **La extirpación de la idolatría en el Perú.** Biblioteca de Autores Españoles. T. 209 pp. 191-277. Madrid.

BANDERA, Damián de la
1965 (1557) "Guamanga". **Relaciones Geográficas de Indias.** Biblioteca de Autores Españoles. T. 183, pp. 176-80. Madrid.

BAUDIN, Louis
1928 **L'Empire Socialiste des Inka.** Institut d'Ethnologie. París.

BERTONIO, Ludovico
1956 (1612) **Vocabulario de la lengua aymara.** Edición fascimilar. La Paz.

BETANZOS, Juan Diez de
1968 (1551) **Suma y narración de los incas...** Biblioteca de Autores Españoles. T. 209, pp. 1-56. Madrid.

CABELLO BALBOA, Miguel
1951 (1586) **Miscelánea antártica.** Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

CABEZA DE VACA, Diego
1965 (1586) "Descripción y relación de la ciudad de La Paz". **Relaciones Geográficas de Indias.** Biblioteca de Autores Españoles. T. 183, págs. 342-51. Madrid.

CASTRO, Cristóbal de, y Diego de ORTEGA MOREJON
1934 (1558) "Relación y declaración del modo que este valle de Chincha..." **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.** T. X, serie 2. Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro
1967 (1553) **El señorío de los incas.** Introducción de Carlos Araníbar. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

COBO, Bernabé
1956 (1653) **Historia del Nuevo Mundo.** Biblioteca de Autores Españoles. T. 91-92. Madrid.

CONSTAS, Helen
1949 **Bureaucratic Collectivism.** Tesis inédita, New School for Social Research. New York.

CUNOW, Heinrich
1891 "Das peruanische Verwandschaftsystem und die Geschlechtverbände der Inka". En: **Das Ausland. T. 64 Stuttgart.**
1896 **Die Soziales Verfassung des Inkareiches. Eine untersuchung des altperuanischen agrarkommunismus.** Stuttgart.
1937 **Geschichte un kultur des Inkareiches.** Amsterdam.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964 (1567) **Visita hecha a la provincia de Chucuito...** Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas. Nº 1. Casa de la Cultura. Lima.

DUVIOLS, Pierre
1971 **La lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou colonial: l'éxtirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660.** Institut Français d'Etudes Andines. Lima-París.

FALCON, Francisco
1946 (¿1580?) **Representación hecha... sobre los daños y molestias que se hacen a los indios.** Los pequeños grandes libros de historia americana. Lima.

FONSECA MARTEL, César
1972a "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú". En: Ortiz de Zúñiga 1967/72; pp. 317-38. Huánuco.
1972b **Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú.** Tesis doctoral. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 (1609) **Primera parte de los comentarios reales...** Biblioteca de Autores Españoles. T. 133.

GLUCKMAN, Max
1943 **Essays on Lozi Land and Royal Property.** Rhodes-Livingston Papers Nº 10. Northern Rhodesia (hoy Zambia).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936 (1613) **Nueva coronica y buen gobierno.** Institut d'Ethnologie. París.

HADDEN, Gordon J.
1967 "Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco". En: Ortiz de Zúñiga (1562): págs. 371-80. Huánuco.

HAGEN, Víctor von
1955 Highway of the Sun. New York.

KOSOK, Paul
1965 **Life, Land and water in ancient Perú.** Long Island University Press. New York.

MEANS, Philip A.
1928 **Biblioteca Andina.** Transactions, Connecticut Academy of Sciences. T. 29, pp. 271-525. New Haven.

MELLAFE, Rolando
1965 "Significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI". En: **Historia y Cultura.** Nº 1. pp. 65-113. Lima.

MORGAN, Lewis
1946 **La sociedad primitiva;** Convivencia y organización social; América – Grecia – Roma – Germania, etc. Ediciones Pavlov. México, D.F.

MORRIS, Craig
1967 **Storage in Tawantinsuyu.** Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.

MURRA, John V.
1956 **The economic organization of the Inca State.** Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.
1966 "El Instituto de Investigaciones Andinas y sus estudios en Huánuco". En: **Cuadernos de Investigación,** I: pp. 7-21. Huánuco.
1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
1967/72 (1562) **Visita de la provincia de León de Huánuco...** 2 tomos. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco, Perú.

PALERM, Angel
1958 "Reseña de Wittfogel: Oriental Despotism". En: **American Antiquity.** T. 23 pp. 440-444. Salt Lake City.

PIZARRO, Pedro
1965 (1571) **Relación del deseubrimiento y conquista de los reinos del Perú...** Biblioteca de Autores Españoles. T. 168, pp. 159-242. Madrid.

POLANYI, Karl, Conrad M. ARENSBERG y Harry W. PEARSON
1957 **Trade and Markets in the Early Empires.** The Free Press Glencoe, Illinois.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 (1571) "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros... " **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,** 1a. serie. No. 3. Lima.
1940 (1561) "Informe... al licenciado Briviesca dc Muñatones..." **Revista Histórica.** T. 13, pp. 125-96.

RAMIREZ, Baltazar
1936 (1597) "Descripción del reyno del Pirú, del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades, de sus lenguas y trajes..." En: **Trimborn,** 1936: pp. 10-68. Stuttgart.

ROWE, John H.
1945 "Absolute chronology in the andean area". **American Antiquity.** T. 10. págs. 265-84. Menasha.
1946 "Inca culture at the time of the spanish conquest". **Handbook of South American Indians.** T. 2, págs, 183-330. Smithsonian Institution, Washington, DC.
1948 "The kingdom of Chimor". **Acta Americana.** T. 6, No. 1-2, págs. 26-59. México.
1963 "Urban settlements in ancient Perú". **Ñawpa Pacha.** T. 1. págs. 1-27. Berkeley, California.

SANTILLAN, Hernando de
1968 (1563) "Relación del gobierno, descendencia, política y gobierno de los incas". Biblioteca de Autores Españoles. T. 209, págs. 97-149. Madrid.

THOMPSON, Donald E., y John V. Murra
1966 "Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa". **Cuadernos de Investigación,** 1: págs. 79-94. Huánuco.

TRIMBORN, Hermann
1936 **Quellen zur Kulturgeschichte des praekolumbischen Amerika.** Stuttgart. (recopilador).

TRIMBORN, Hermann y Antje KELM
1967 (1598?) **Francisco de Avila.** Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas. Berlin.

URIOSTE, Jorge
s/f **Sons of Pariacaca: Myth and Cult in Huarochirí.** Traducción al inglés y al castellano de la tradición oral de Huarochirí.

VALCARCEL, Luis E.
1925 **Del Ayllu al Imperio.** Lima.
1945 **Ruta cultural del Perú.** F.C.E., México.

VALERA, Blas
1960 Fragmentos recogidos por Garcilaso.
(1609?)

WITTFOGEL, Karl
1957 **Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power.** Yale University Press. New Haven.

XEREZ, Francisco de
1947 **Verdadera relación de la conquista del Perú.** Biblioteca de Autores Españoles.
(1534) T. 26, pp. 319-353. Sevilla.

EL IMPERIO INCAICO: UNA SOCIEDAD DE TRANSICION*

Luis Vitale

La invasión incaica de Chile en el siglo XV, dirigida por el Inca Tupac Yupanqui, sucesor de Pachacutec, introdujo grandes cambios en el régimen social y cultural de los pueblos agro-alfareros desde el Norte hasta el Maule. Los adelantos mineros, agrícolas y cerámicos han sido ya mencionados en capítulos anteriores. Nos resta analizar cuales fueron las transformaciones sociales que produjo la invasión incásica.

Los incas respetaron al principio algunos derechos y costumbres de los pueblos sometidos, en particular la propiedad común del ayllu (conjunto de familias emparentadas) que era la célula económica que conservaba el sentido igualitario, donde la explotación era colectiva y las aguas, tierras, pastos y bosques de propiedad comunal. Los miembros del ayllu se vieron obligados a pagar tributo y a reconocer al Inca como "hijo del Sol", pero no perdieron la propiedad colectiva de la tierra. Los incas cobraban tributos, especialmente en oro, planificaban y fiscalizaban la construcción de canales, andenes y terrazas para el riego, etc.

Poco antes de la llegada de los españoles, los incas habían degenerado el ayllu, imponiendo el cambio de poblaciones (mitimaes) y mezclando los ayllus. Los *mitimaes* eran grupos de *colonizadores* del Perú que los incas trasladaban a las regiones conquistadas. Por ejemplo, los *mitimaes* que se radicaron en nuestro valle central provenían de Arequipa, cerca del río Chile, lugar que habría dado, según algunos, el nombre a nuestro país.

Las tierras de la antigua comunidad eran repartidas cada año; pero este plazo fue alargándose, especialmente en las tierras fértiles, lo cual abría el ca-

---

* La presente versión corresponde al Cap. V de **Interpretación marxista de la Historia de Chile**: las culturas primitivas y la conquista española. Ediciones de Prensa Latinoamericana S.A., Santiago de Chile, 1967. (4a. ed.).

mino para una ulterior transformación. Con el fin de cobrar los tributos y mantener la cohesión de su vasto imperio, los incas organizaron una forma embrionaria de Estado, a cargo de funcionarios especializados. A medida que fueron conquistando nuevos pueblos, los incas sustituyeron la autoridad del jefe del ayllu, que era elegido en asamblea, por la del *curaca*, designado por el Inca, con lo cual se liquidaba el gobierno local en favor de la centralización administrativa. Los *curacas*, representantes del Inca en los territorios conquistados, como Chile, eran una especie de *aristocracia* secundaria que formaba parte del sistema jerárquico del Imperio, a cuya cabeza estaban los Incas y la nobleza de los *orejones*, que constituían una casta militar, funcionaria y sacerdotal en desarrollo. Con el afianzamiento de estas capas sociales, el curacazgo, de permanente y vitalicio, se transformó en hereditario, consolidándose el régimen cerrado de casta. Con el establecimiento del curacazgo hereditario quedó liquidada la posibilidad a los jefes de los pueblos conquistados de ingresar a la casta dominante.

La costumbre de reconocer la autoridad de un jefe extraño (curaca) y de entregrar un tributo pagado con el trabajo de su propia tierra, fue conformando en los pueblos del Norte chileno un status social que facilitó la conquista de Diego de Almagro y Pedro de Valdivia. En contraste con los araucanos, que nunca fueron dominados definitivamente, los jefes de los pueblos del Norte, ya sojuzgados por los incas, opusieron, menor resistencia. Podría decirse que el imperio incaico abonó el terreno para la conquista española.

Los rasgos autoritarios del imperio incaico han inducido a ciertos historiadores chilenos, como Jaime Eyzaguirre, a sostener que los incas organizaron una "sociedad estratificada que tuvo por base la esclavitud"[1]. En su comentado libro, Baudin prentendió demostrar que el incanato era una especie de "monarquía socialista", un socialismo estatal en beneficio de una élite[2]. Lipschutz afirma que el "dominio político sirve a los incas de poderoso instrumento para el dominio económico en el marco de un régimen abiertamente señorial"[3]. En un libro anterior, el mismo autor había enfatizado que "el mundo incaico es una sociedad netamente privilegiaria, comparable a la sociedad señorial o feudal europea aunque muy distinta de ella en un sin número de importantes aspectos"[4].

Hace un par de años, se ha puesto en debate la caracterización de que las culturas indígenas americanas habrían tenido un *modo de producción asiático*[5]. Este estadio socio-económico sería una etapa de transición surgida de la disolución del comunismo primitivo.

El modo de producción asiático

Marx y Engels dividieron en cinco épocas fundamentales la historia de la humanidad: comunismo primitivo - régimen esclavista - feudalismo - capitalismo y socialismo; pero jamás pretendieron establecerlas como etapas rígidas

y obligadas de todos los pueblos.

Algunos epígonos "marxistas", en su afán pseudocientífico de ceñirse rígidamente a un esquema unilineal de la historia, trataron de encasillar a ciertas culturas, como la incaica, azteca, etc., en el comunismo primitivo o en el régimen esclavista.

En el proceso de maduración del salto cualitativo que dan las sociedades para pasar de un estadio natural a otro, se producen periódos de transición, cuya complejidad rebasa cualquier esquema. Uno de estos momentos del proceso, lo constituyeron las sociedades de transcición, nacidas de la disgregación del comunismo primitivo. La característica general de estas sociedades, según Marx, residía en que *ninguna de ellas había cortado el cordón umbilical con la propiedad comunal*, aunque en su seno iba generándose la propiedad mueble y los embriones de Estado y de casta; con la aparición de un *excedente* de producción agrícola, surgía una, división del trabajo y los primeros antagonismos entre el campo y la aldea-ciudad, entre el artesanado naciente y los agricultores. Una minoría se apropiaba de una parte del excedente, el cual se reinvertía en funciones necesarias para el conjunto de la sociedad (obras de regadío en particular).

En el borrador preparado por Marx, para servir de "Preliminar" a su **Crítica de la Economía Política**, se mencionan varias sociedades de transición, bajo los nombres de *formas asiáticas*, *modo de producción antiguo*, *forma germánica*. Estas caracterizaciones debieron haber sido provisorias; sus nombres (asiático, antiguo, germánico) no reflejan, como otras clasificaciones de Marx, relaciones de estructura socio-económica, sino denominaciones geográficas, étnicas y superestructurales.

El término *modo de producción asiático* fue utilizado por primera vez en cartas intercambiadas en 1853 entre Marx y Engels, luego de conocer varios libros que describían pueblos asiáticos (**History of Java** de Stanford Raffles y **Voyages contenant la description des états du Grand Mogol** de F. Bernier). Plejanov sostiene en **Cuestiones fundamentales del marxismo** que Marx abandonó el concepto, después de haber leído a Morgan, aserto que podría confirmarse en que Engels tampoco lo utiliza en **El Origen de la familia, la propiedad y del Estado.**

En nuestra exégesis de los textos de Marx, hemos encontrado escasas referencias al tema, lo que demuestra que los fundadores del marxismo no alcanzaron a realizar una exhaustiva investigación de este tipo de sociedades de transición. En la **Crítica de la Economía Política**, se encuentran dos notas muy vagas en sólo una docena de líneas[6]. En el **Anti-Düring**, hay dos frases sobre el despotismo oriental[7]. En la **Ideología Alemana**, la referencia es aún más vaga, cuando se analiza la propiedad comunal[8]. En **El Capital**, es donde se encuentran más notas, pero sin desarrollar el tema[9].

Marx también hace algunas referencias a los egipcios en **El Capital** (I, 377, 564, 565, 406) en las que se refiere a los artesanos, a las grandes construccio-

nes, a la astronomía y a la casta sacerdotal, pero en ningún caso intenta un análisis del modo de producción tan mencionado.

Engels escribió en diciembre de 1882 un trabajo titulado "La Marca" que colocó como suplemento a la edición inglesa y alemana **Del socialismo utópico al socialismo científico**. En "La Marca", publicado por primera vez en castellano en 1946 por la Editorial Lautaro, Buenos Aires, se analiza el surgimiento, el apogeo y la decadencia de la propiedad comunal de las tribus germánicas y los campesinos alemanes. En este opúsculo, que es una de las últimas obras de Engels, tampoco hay ninguna mención al denominado modo de producción asiático, a pesar de su estrecha relación con el tema.

No por casualidad, Marx –refiriéndose al borrador sobre formas asiáticas que la revista mexicana **Historia y Sociedad**, Nº 3, 1965, ha publicado en castellano bajo el título de "Formas de propiedad precapitalista"– escribió: "Suprimo un preliminar que había esbozado porque, después de reflexionar bien, me parece que anticipar resultados que quedan todavía por demostrar podría desconcertar"[10]. Ese esbozo del Preliminar fue encontrado después de su muerte entre los manuscritos y publicado, por primera vez, por Karl Kautsky en la revista **Die Neue Zeit** en 1903, y reimpreso en la segunda edición de **Zur Kritik** en 1907, con un prólogo de Kautsky, quien afirmaba: "El Preliminar con sus indicaciones fragmentarias e incompletas, nos proporciona una amplia cosecha de puntos de vista nuevos. Si nos anticipa resultados que quedan todavía por demostrar, en desquite da profundidad y claridad a nuestras ideas sobre los resultados adquiridos"[11].

Llama la atención que la revista **Historia y Sociedad** que publica el borrador por primera vez en castellano, insista en que "corresponde ya, por tanto, al período de madurez de Marx", sin considerar el significativo prólogo de Kautsky a la segunda edición de 1907. Pero lo más sugerente es la omisión de la frase de Marx en el prólogo a la **Crítica de la Economía Política**, donde se aclara que el "Preliminar", "Esbozo" –o mejor dicho borrador– fue suprimido por propia voluntad de Marx, por considerar que "me parece que anticipar resultados que quedan todavía por demostrar, podría desconcertar".

Los historiadores soviéticos de la era stalinista, abandonaron el estudio del tema; en 1943, Kovalev propuso erróneamente que se estudiara el *modo de producción asiático* como variante de la sociedad esclavista; antes se lo había asimilado a una especie de feudalismo oriental para justificar la política de apoyo a la burguesía "progresista" del Kuomintang.

En los últimos años, a raíz de la publicación del borrador mencionado de Marx, varios autores han tratado de ahondar en el estudio del problema. Maurice Godelier plantea que el *modo de producción asiático* vendría a ser un tipo de sociedad general por la cual atravesaron todos los pueblos después de la disolución de la sociedad comunista primitiva. A partir de él, se darían distintos tipos de evolución: unos conducirían "al modo de producción esclavista pasando por el modo de producción asiático (sería el camino greco-

latino), mientras que la otra llevaría a ciertas formas de feudalismo sin pasar por un estado esclavista"[12]. Jean Chesneaux en un artículo aparecido en **La Pensée** (Nº 114, París, abril 1964) señala, por el contrario, que el "modo de producción asiático" no sería una etapa obligada de todos los pueblos primitivos, sino que se trataría de "tres tipos diferentes de sociedades de clases nacidas de la disgregación de la sociedad comunista primitiva".

Esta apreciación nos parece más acertada, aunque podría objetársele que se ciña a sólo tres tipos de sociedades de transición. La crisis del comunismo primitivo parece haber dado paso a más de tres tipos diferentes de sociedades. Las diferencias entre estos estados de transición fueron múltiples, y su evolución dependió de las condiciones históricas concretas en que se desenvolvieron. De la disolución del comunismo primitivo no surgió un solo tipo de sociedad sino varias, diferentes entre sí, con rasgos específicos diversos: la cultura egipcia en la primera fase de los nomos (6,000 a 4,000 a.c.), la sumeria (4,000 a.c.), la hindú (antes del año 2,000 a.c.), las primeras comunidades romanas (antes del siglo VI a.c.), las tribus germánicas y eslavas de los primeros siglos de nuestra era, las culturas azteca e inca (incluida la del Norte y Centro de Chile, luego de la invasión incásica). En párrafos posteriores señalaremos sus similitudes y diferencias.

El intento de encasillar a diferentes sociedades de transición dentro del modo de producción asiático, ha inducido a error a varios investigadores. Por ejemplo, Ettore di Robbio afirma que "Marx, habiendo definido como *asiática* una forma que aplicó a la India y a Egipto, había previsto su extensión también a otras sociedades y épocas, como por ejemplo a algunas sociedades mediterráneas (Cnossos, Micenas, Bizancio, Etruria) y a ciertos régimenes africanos precoloniales"[13]. Sostiene, asimismo, que las culturas americanas "proporcionan uno de los ejemplos más típicos del modo de producción despótico-comunitario descrito por Marx... El fenómeno de la producción "asiática" resulta particularmente evidente en el imperio inca (o Tawantinsuyo), amplia franja que se extiende sobre la costa del Pacífico y corresponde a los actuales países: Ecuador, Perú y Bolivia, parte de Chile y de Colombia"[14].

En primer lugar, creemos que es aventurado afirmar que Marx "había previsto su extensión a otras sociedades y épocas...", aseveración que hace un flaco servicio a la rigurosidad metodológica de Marx, quien jamás se atrevió a diagnosticar sobre sociedades que no conocía, como es el caso de Cnossos, ciudad desenterrada recién a principios del siglo XX por el arqueólogo Evans (Marx murió en 1883). Micenas, descubierta por Schliemann después de 1870, no es mencionada en ninguna de las obras de Marx. Bizancio tampoco es analizada por el genio de Tréveris. Sobre Etruria, existen dos citas en **El Capital** (I, 260 y 371) que no arrojan luz alguna sobre el problema en debate. De los "*ciertos* regímenes africanos precoloniales" (?), mejor remitirse al mundo fantástico de Ettore di Robbio. Por otra parte, en

ninguna de las escasas referencias de Marx al denominado modo de producción asiático, se analiza una determinada época de la historia egipcia e indú, sino que se habla en general de estas sociedades. Esto dificulta la investigación, ya que no es lo mismo el Egipto de los nomos y del faraón Menes, que el de Amenofis IV.

En segundo lugar, no se puede sostener dogmáticamente que las sociedades americanas y el imperio incásico, en particular, "proporcionan uno de los ejemplos más típicos del modo de producción despótico-comunitario descrito por Marx", cuando precisamente este autor no alcanzó a desarrollar la investigación sobre tal tipo de sociedades. En El Capital (I, 97) hay una sola referencia al Estado Inca, donde se lo menciona solamente, sin hacer ningún tipo de análisis. E. di Robbio tampoco considera las diferencias entre las altas culturas americanas. Los aztecas no tuvieron una burocracia del riego ni un Estado tan centralizado que controlara la economía como los incas.

Antes de formular tales aseveraciones, Ettore di Robbio debió haber efectuado un estudio comparativo del modo de producción egipcio, indú, cretomicénico y etrusco para analizar sus semejanzas y diferencias con el imperio incaico.

En la comparación con la sociedad incásica, descartamos a la cultura cretomicénica porque ésta no fue una sociedad agraria como aquella, sino esencialmente comercial, ciudadana y artesanal, que hacia el año 2,000 a.c. efectuaba ya el tráfico de esclavos al Egipto. Algunos autores, encandilados con los rasgos despóticos del modo de producción asiático, podrían encontrar similitudes entre el poder del Inca y el rey minoico de Creta.

Los orígenes etruscos están en discusión, aunque se supone que han provenido de los pueblos marítimos del Egeo (isla de Lemmos); en el siglo X antes de nuestra era, fundaron ciudades-estados en el noroeste y centro de la península itálica. Su actividad fundamental parece haber sido el comercio con los griegos, especialmente el tráfico del hierro de la isla de Elba. Se dedicaron también a la construcción de caminos, canales y desecación de pantanos. Acicateados por las necesidades comerciales, introdujeron el alfabeto griego de 26 letras. En el siglo VI a.c., después de conquistar el centro y sur de Italia, constituyeron una confederación etrusca, de la cual surgió una especie de régimen monárquico, dirigido por la dinastía de los Tarquinos. Muy pocos de estos rasgos esenciales de los etruscos, permitirían establecer similitudes de fondo con la sociedad incásica, a menos que haciendo abstracción de la estructura socio-económica se encuentren semejanzas entre los rasgos despóticos de la monarquía etrusca con el Inca.

La base de la economía egipcia, mesopotámica e hindú era la agricultura, lo mismo que la incaica. En las cuatro existía cultivo con riego y una organización social al servicio de esta actividad. Surgió una burocracia del riego integrada por jerarcas que dirigían las obras colectivas de canalización y a quienes Karl Wittfogel denomina *managers* o burócratas de la "sociedad hidráulica o

agrodirectorial". Las comunidades debían pagar ciertos impuestos, y realizar trabajos obligatorios y prestaciones de servicios en las obras generales, en particular de regadío, en las que se empleaban grandes masas de trabajadores. En las primeras fases de estas cuatro culturas encontramos un desarrollo embrionario del Estado, dirigido por un "rey-dios" y una casta sacerdotal, militar y funcionaria en plena evolución.

Hasta aquí las semejanzas más notorias. Las diferencias aparecen cuando comenzamos a investigar los períodos históricos concretos y la evolución de cada una de estas sociedades.

En Egipto, en la primera etapa de los nomos, surgidos en número de 40 de la agrupación de las comunidades gentilicias, la tierra era, hacia el año 6,000 a.c., de propiedad comunitaria, con una aldea-campesina como centro de este comienzo de vida urbana. Posteriormente, se produjo una lucha por la posesión de las mejores tierras. Los nomos combatieron entre sí hasta que en el año 3,500 a.c. se formaron dos reinos (Alto y Bajo Egipto), que se unificaron trescientos años más tarde, luego que el rey Menes, del Alto Egipto, conquistó las mejores zonas regadas por el Nilo. Así se originó un proceso de concentración de la propiedad territorial y se generó un Estado centralizado y teocrático, dirigido por el faraón o rey-dios. El poder se asentaba en la burocracia del riego, en la casta militar, que había hecho las conquistas, y en la casta sacerdotal que tenía poderes "divinos" por su monopolio en el conocimiento de la cultura, escritura (jeroglíficos), astrología y calendario, con el que podían predecir las crecidas del Nilo y las mejores épocas para la siembra y la cosecha. Esta facultad, decisiva para un pueblo agrícola, fue la causa real de la omnipotencia de los faraones. Toda la tierra *pertenecía* simbólicamente al faraón; pero en los hechos, hacia el año 2,500 a.c., se ha consolidado la propiedad privada y las tierras han pasado, en gran parte, a manos de los escribas, sacerdotes, militares y funcionarios a cargo del control del riego.

La sociedad egipcia de ese entonces funcionaba a base del trabajo de los esclavos y de los campesinos semilibres; aunque la esclavitud en Egipto y Oriente no tenía la misma importancia que en Grecia y Roma. Hubo, como dice Marx, una "esclavitud generalizada" que hacía trabajo forzosos en obras del Estado faraónico, en contraste con la propiedad privada del esclavo que imperaba en la sociedad grecorromana. Los esclavos construían los canales de regadío y las grandes pirámides y templos. En el templo del dios Amón llegaron a trabajar 86,000 esclavos. Laboraban las minas de cobre y turquesa (Sinaí). Hacían de remeros, especialmente aquellos vendidos por los cretenses desde el año 2,000 a.c. Los faraones solían cazar esclavos negros en Nubia. Sin embargo, los campesinos seguían constituyendo la mayoría de la población explotada. El cultivador no era esclavo, pero pagaba un tributo y debía trabajar obligadamente para las construcciones del faraón. En un grabado de

la época de las Pirámides, aparecen campesinos egipcios condenados por no pagar las contribuciones. Gradualmente, comenzó a establecerse la esclavitud por no pago de las deudas y tributos. A fines del "Antiguo Imperio" (2,400 a.c.) se ha producido un afianzamiento de los nomarcas (gobernadores de los nomos) que, según los egiptólogos Drioton y Vandier, se consideraban como pequeños reyes, a quienes rodeaba una corte de numerosos funcionarios. Este período es caracterizado como el comienzo de la *feudalidad* en Egipto. Como resultado de la opresión social, en 1,750 a.c. se produjo una rebelión de los campesinos y esclavos que arrojaron a los burócratas del riego de los palacios del faraón, como dicen los papiros de la época, rompieron las planillas de impuestos y se negaron a pagar los tributos. Derrotado el levantamiento popular, el Estado se burocratiza más aún y comienza una lucha entre los señores "feudales" y el faraón, por limitar las funciones y atribuciones de cada uno. En síntesis, en Egipto, desde el año 3,500 a.c. en que termina la autonomía de los nomos y su propiedad comunal, nos encontramos con un régimen basado en la propiedad privada de la tierra, en el trabajo de los esclavos y en las prestaciones forzosas de los campesinos semilibres. Este estadio social no lo vamos a encontrar entre los incas.

En la Mesopotamia, regada por el Tigris y el Eufrates, el proceso de surgimiento del Estado centralizado fue más lento. Los sumerios vivieron hacia el año 4,000 a.c. en comunidades gentilicias. Las guerras de conquista condujeron luego a la formación de pequeños reinos. Paralelamente con los grandes propietarios de la tierra, se originó una capa de pequeños agricultores que gozaban de la propiedad individual. Se ha dicho que "el dios dejaba que el cultivador labrara la tierra". Hacia el año 3,000 a.c. se han formado diversos estados-ciudades (Nipur, Ur, Lagash), dirigidos por un mandatario (patesi). Los estados-ciudades luchan entre sí por las mejores tierras regadas por el Tigris y el Eufrates. En 2,750 a.c., Sargón reunió en un solo reino a todas las ciudades de la Mesopotamia. La jerarquización social se consolidó con el rey Hamurabi (2,067–2,025 a.c.), quien estableció un código en el que se reglamentaba el comercio, se protegía jurídicamente a la propiedad privada de los terratenientes y se codificaba la esclavitud al establecer que el ocultamiento de un esclavo fugitivo se castigaría con pena de muerte. El campesino que no pagaba la deuda al terrateniente, era condenado a entregar en esclavitud a su esposa e hijos.

Los mercaderes se ocupaban de comprar esclavos a los egeos y los fenicios. Los esclavos aumentaron bajo el imperio de los guerreros asirios (1,000 a.c.), cuyo éxito militar radicó en el empleo de las primeras armas de hierro. En Mesopotamia, paso obligado de los traficantes del Próximo y del Lejano Oriente, hubo un cierto auge comercial. Aparecieron las monedas y el primer sistema de contabilidad. Tampoco vamos a encontrar este estadio socioeconómico entre los incas.

En la India, las guerras de conquista comenzaron hacia el año 2,000 a.c. con la ocupación del valle del Indo por un pueblo que se denominó *ario* (noble, dominador) en contraposición a la población sometida, llamada *dosario*, es decir, esclavos. Se formó una casta sacerdotal, funcionaria y militar, poseedora de las mejores tierras. Los brahmanes elevaron a un plano jurídico las nuevas relaciones entre las clases con la redacción del Código de Manú, en el que se establecieron las bases "legales" de la esclavitud y la división en cuatro castas. El dios Brahma *creó* de sus labios la casta de los brahmanes; de sus manos, la de los guerreros; de sus flancos, la de los labradores, y de sus pies, la de los esclavos. Esta sociedad tan estratificada no existió tampoco entre los incas.

El Imperio Incaico: Una sociedad de transición

La sociedad incásica fue agraria, como las anteriormente mencionadas, aunque no conoció el arado, el hierro y el carro de ruedas; no tuvo valles tan fértiles como los regados por los ríos Nilo, Indo, Tigris-Eufrates; ni contó con los animales domésticos fundamentales para alimentación, carga y transporte (caballo, vaca, oveja, etcétera). De la confederación de tribus impuesta por las necesidades de las guerras de conquista, surgió una forma embrionaria de Estado, dirigida por el Inca, una burocracia del riego y de una casta militar y sacerdotal, que impuso tributos especiales y quizá prestaciones forzosas de trabajo a los pueblos sometidos. Estas castas en desarrollo, procuraron disolver la comunidad gentilicia estableciendo los *mitimaes* y los jefes o *curacas*. Los incas se vieron obligados a respetar el ayllu, pero lograron en algunas zonas controlar parte de las tierras con el pretexto de que eran *tierras del culto*. Garcilaso de la Vega explicaba: "Estas partes se dividían siempre con atención que los naturales tuviesen bastantemente en que sembrar, que antes les sobrase que les faltase; y cuando la gente del pueblo o provincia crecía en número, quitaban de la parte del Sol y de la parte del Inca para los vasallos, de manera que no tomaba el rey para sí ni para el sol, sino las tierras que habían de quedar desiertas, sin dueño"[15].

La guerra y el tributo son factores que conducen a la crisis de la estructura igualitaria del comunismo primitivo. En la tribu dominante se forma una casta que se prepara para la guerra y la percepción de tributos. La casta de los incas no cultivaba la tierra; era mantenida por el tributo que pagaban los pueblos sojuzgados. Los incas centralizaron las actividades económicas y políticas; organizaron la producción mediante diversos planes que contemplaban el riego artificial, las necesidades de cada zona y la organización racional del trabajo, aunque los medios de producción nunca fueron estatizados.

La conquista española yuguló el proceso de desarrollo de esta tendencia hacia la centralización, que en el fondo expresaba la necesidad de superar la

contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el sistema del autoabastecimiento de las comunidades primitivas.

La diferencia esencial entre el imperio de los Incas y las sociedades egipcia, mesopotámica e indú, reside en el régimen de propiedad de la tierra y el sistema de explotación de la mano de obra. Cuando llegaron los conquistadores españoles, la mayoría de las tierras era de propiedad comunal; tampoco existía un régimen basado en la esclavitud, característica de las sociedades anteriormente citadas[16].

A pesar de los intentos burocráticos de la casta de los *orejones*, la propiedad colectiva de la tierra seguía en manos del ayllu, donde se conservaba el usufructo común de las aguas, pastos y bosques. Los miembros del ayllu pagaban tributos pero no perdían el uso común de sus tierras. Aunque fueron obligados a aceptar miembros de otros ayllus, se resistieron con éxito a la disolución de la comunidad gentilicia. Oscar Bermúdez afirma que en Tarapacá existían "alrededor de doscientos ayllus o comunidades indígenas cuando se produjo la penetración de los conquistadores blancos"[17].

El imperio incaico era una sociedad contradictoria, en la que pugnaban las fuerzas que trataban de defender el dominio colectivo de la tierra del comunismo primitivo y las que, por intermedio de una minoría privilegiada, comenzaban a establecer los embriones de la sociedad de clases.

La sociedad incaica no era esclavista porque no existía la propiedad privada de la tierra ni esclavos pertenecientes a un señor dueño del suelo. Hubo quizá prestaciones forzosas de servicios, especialmente para las obras de regadío y las grandes construcciones de los incas; pero los indios no habían perdido la libertad individual ni eran esclavos pertenecientes a un latifundista, como ocurría en la sociedad greco-romana. No cerramos la posibilidad de que nuevos estudios pudieran demostrar que estas prestaciones forzosas —que daban un plusproducto social y un plustrabajo aprovechado por la minoría incaica— fueran más generalizadas en los pueblos conquistados por los incas. Por ejemplo, en Chile, la construcción del canal de Vitacura, hecho bajo los incas, pudo haber sido el producto de trabajos forzados impuestos a los indígenas del centro.

La sociedad incaica tampoco era feudal porque no había propietarios individuales de la tierra que ejercieran una apropiación personal, basada en la explotación de siervos. Tampoco existían señores que tuvieran un poderío político autónomo, que disgregaran el poder central en detrimento de la autoridad del Inca.

No se trata en ningún caso de un régimen socialista. El socialismo significa una sociedad sin castas ni clases, ausencia de cualquier forma de Estado opresor y abundancia general dada por el desarrollo de las fuerzas productivas. No es tampoco la sociedad comunista primitiva de los primeros tiempos. Esta ha sufrido transformaciones que la han conducido a un estado de transición, cuyo proceso evolutivo fue cortado de raíz por la conquista española[18].

Años ha, Mariátegui había señalado: "Al comunismo incaico —que no puede ser negado ni disminuido por haberse desarrollado bajo un régimen autocrático de los incas— se le designa por esto como comunismo agrario... Si la evidencia histórica del comunismo incaico, no apareciese incontestable, la comunidad, órgano específico de comunismo, bastaría para despejar cualquier duda. El *despotismo* de los incas ha herido, sin embargo, los escrúpulos liberales de algunos espíritus de nuestro tiempo[19].

Cunow hace un paralelo entre la antigua *marca* germánica[20] y la comunidad agraria del Perú. Manifiesta que "la base de la antigua organización social fue el ayllu o pachaca que, al mismo tiempo, constituía una población o aldea, teniendo como propiedad una parte de la tierra de la tribu. Tal distrito de la pachaca se llamó Marca ... La palabra *marca* estaba en uso tanto entre los quichuas como entre los aymarás. Las marcas existieron antes de los incas; éstos sólo la adaptaron[21]. El paralelo es interesante, pero existe una diferencia básica: en la antigua marca germánica no existía el Estado[22]. En la sociedad incásica había un embrión de Estado en desarrollo. Sergio Bagú anota otra diferencia: "La marca germánica, creada en la frontera, tuvo como objetivo asegurar la defensa militar de ésta con carácter estable, mientras que la comunidad indígena es mucho más que eso: es la célula misma de la organización social"[23]. Si se quisiera hacer un paralelo, podríamos decir que el ayllu fue similar a la gens iroquesa descrita por Morgan.

Encasillar a la sociedad incásica en el modo de producción asiático, que opera con el dualismo despótico y comunitario, es tarea que reservamos a los esquemáticos que sólo buscan el blanco y negro.

El imperio de los incas presenta algunos de los rasgos planteados en el borrador de Marx: no se ha cortado el cordón umbilical con el comunismo primitivo, pero existe un germen de Estado (despótico y opresor, como cualquier poder de casta o clase) que dirige los trabajos públicos (riego artificial) e impone tributos a las comunidades. Otra de las sugerencias importantes que se desprenden del texto de Marx se refiere a la formación de las ciudades en este tipo de sociedades de transición.

Los progresos del imperio incásico en el trabajo artesanal, la orfebrería, la metalurgía y la minería —que hemos visto en el capítulo anterior— junto a la existencia de aldeas-ciudades nos plantea el siguiente problema: ¿habrían alcanzado las altas culturas americanas las primeras fases de la revolución urbana?[24]. En la cultura tolteca, se ha descubierto la ciudad de Teotihuacán que, según algunos autores, habría tenido hacia el siglo V una población cercana a los 100, 000 habitantes. Morgan asignó unas 20,000 personas para el Cuzco precolombino.

En el norte de Chile existieron ciudades, las denominadas "pucará", que proliferaron después de la invasión incaica (Tongoy, Marga-Marga, Talagante, Angostura). Antes de los "pucará", había villorios sin muros de circunvalación, llamados "pueblos viejos" (ruinas de Zapar). En la zona norte se cons-

truyeron, después, plazas fortificadas, rodeadas de sólidos muros de piedra. Los incas introdujeron los muros de adobe y los tapiales para la construcción de cercas. Los restos de "pucará" encontrados en Lasana, Turi y San Pedro de Atacama, revelan indicios de calles, plazoletas, escalinatas, silos, terrazas, etcétera. Según Le paige hubo otro tipo de poblados: con grandes patios y casas juntas y pegadas por dos y tres lados; con casitas solitarias, redondas y agrupadas en campamentos; con casa central protegida por otras construidas a su alrededor. Greta Mostny señala que las casas "contenían por lo general una, y a veces dos habitaciones pequeñas, y adosado a ellas (o también independiente o subterráneo) un granero para guardar la cosecha... En cuanto a las ventanas, que se practicaban en los muros, se suponía anteriormente que eran un invento incaico hasta que Latcham llamó la atención sobre el hecho de que las construcciones atacameñas que las tenían, eran anteriores a la época incaica, y que la misma palabra con la cual fueron designadas, tanto en el Perú como en Chile, la palabra *ttoco* era netamente atacameña y del idioma cunza... La disposición de las construcciones dentro de los pueblos formaba calles angostas y plazoletas, que facilitaban el tránsito, y en varios casos, como por ejemplo, en Lasana, la aglomeración era tan grande, que el acceso a las casas situadas en diferentes niveles se conseguía por encima del techo de las más bajas: la última fase del desarrollo urbanístico, que aparentemente no alcanzó a llegar a su completo despliegue, fue la construcción de casas de dos pisos. Hay que añadir, que Lasana tenía como *hinterland* el rico valle del río Loa, que permitió la formación de centros poblados más extensos, debido a la mayor superficie de terrenos regados"[25].

Las aldeas-ciudades del Imperio incásico habrían sido el centro de cierta actividad artesanal y comercial. Según Baudin, "era reglamentario para una ciudad de cierta importancia abrir un mercado tres veces al mes"[26]. El "camino del Inca", con su sistema de postas que recorrían 240 Kms. por día debe haber tenido alguna relación con este intercambio incipiente. A los mercados locales o ferias primitivas, los indígenas llevaban productos para intercambiarlos por otros que no producían. No se trataría de comunidades productoras de excedentes para el intercambio, sino de un trueque para suplir la falta de otros alimentos o materias primas. Por ejemplo, los "atacameños" llevaban a "la costa lana, productos de la agricultura, de la metalurgia y, probablemente sal, para recibir en cambio pescados, molúscos y guano, viajaban a los valles cálidos de Bolivia para obtener hojas de coca"[27]. Indicios de este tráfico pueden recogerse en los cronistas de la época. Según Iribarren, "las valvas de este molusco (Spondylus) proceden de la zona tropical americana y fueron un importante material de comercio en tiempo de los incas, canje. que obtuvieron en largas correrías por el Pacífico, utilizando ligeras embarcaciones. Pedro Pizarro (1571) cita el encuentro con una de estas embarcaciones al sur de Tumbez y escribe al respecto: y en algunas balsas que tomaron andando en la mar hubieron cintos de chaquira de oro y plata, y

alguna ropa de la tierra. Relacionado con este comercio indígena, también hay una referencia en Bartolomé Ruiz (1526), que reproduce Greta Mostny: todo esto traían para rescatar por algunas conchas de pescado de que ellos hacen cuentas coloradas como corales y blancas, que traían casi el navío cargado de ellas"[28].

Las ferias primitivas estaban directamente ligadas a la agricultura. No existía un sector comerciante independiente de la sociedad agraria. No se conocía la moneda. Todo el intercambio se hacía a base de trueque. Sin embargo, el trueque representa la primera conversión de los valores de uso en mercancías; paso inicial que se da, como entre los incas, fuera de la comunidad, a través del tráfico con otras tribus[29].

Nuevos hallazgos arqueológicos, orientados por una moderna metodología de trabajo, determinarán si es efectivo o no que las altas culturas americanas alcanzaron la primera fase de la revolución urbana.

Sólo un investigador mecanicista podría aventurarse a sostener que el imperio incaico conducía inevitablemente a la liquidación de la propiedad comunal[30]. Menos puede suponerse que fuera la base de una futura evolución feudal, como parece insinuar Ettore di Robbio cuando afirma que "las sociedades asiáticas no deben ser sobrevaloradas exclusivamente en honor de su comunitarismo; al lado de este carácter encontramos un estancamiento y una esclavitud generalizada; pero además un estancamiento económico y una tendencia espontánea (!!!) a la *degeneración hacia formas señoriales de tipo clásico*"[31]. En esta frase se encuentra, a nuestro juicio, el trasfondo de los afanes de Ettore di Robbio, pues al establecer un paralelo forzado entre el *modo de producción asiático* y el imperio incaico, pretende inferir lo siguiente: si las sociedades asiáticas, de un régimen *despótico-comunitario*, degeneraron hacia forma feudales, el imperio de los incas habría de desembocar en un proceso similar. Establecida esta premisa falsa, Ettore di Robbio se desliza sutilmente por la pendiente de su tesis central: "el régimen medieval de la Colonia conciliaba, teórica y prácticamente, la propiedad feudal y el sistema comunitario"[32].

NOTAS

1 Jaime Eyzaguirre. **Historia de Chile.** Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1965. T. 1, p. 23.

2 En carta del 18 de agosto de 1956, dirigida al profesor Lipschutz, Baudin sostiene ahora "que por 'socialista' él entiende el sistema de 'planificación total' y no un régimen socialista en el sentido corriente de esta palabra". (A. Lipschutz. **El problema racial en la conquista de América.** Ed. Austral, Santiago de Chile, 1963, p. 172.

3 Loc. cit.

4 Alejandro Lipschutz. **La comunidad indígena en América y en Chile.** Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1956, p. 34.

5 Un escritor (Wittfogel), bajo el seudónimo de "Asiáticus", abrió el debate sobre los modos de producción en **Rinascita** (5-10-63). Le respondió Ettore di Robbio, especialista en problemas iberoamericanos, con el artículo "A propósito del modo de producción asiático. El régimen despótico-comunitario en las Antiguas Civilizaciones Americanas". (**Rinascita.** 23-11-63. Reproducido por **El Gallo Ilustrado.** No. 173, México, 17-10-65). La discusión del problema se ha reactualizado a raíz de la publicación de unas notas de Marx tituladas "Esbozo de crítica de la Economía Política" donde trata de las "Formas que preceden a la producción capitalista" Este borrador, redactado por Marx (no para publicación) entre Octubre de 1857 y noviembre de 1858, fue editado por primera vez en 1939 por el Instituto Marx-Engels de Moscú y reimpreso en alemán en 1953. En 1956 se hizo una edición italiana; en 1963 es traducido al inglés y al francés, y ahora el Fondo de Cultura económica tiene en prensa la primera edición en castellano.

6 Carlos Marx. **Crítica de la Economía Política.** Ed. El Quijote, Buenos Aires, 1946, pp. 13 y 31.

7 Federico Engels. **Anti-Dühring.** Ed. Fuente Cultural, México, 1945. pp. 168 y 182.

8 Marx Engels. **Ideología Alemana,** editada junto con **Dialéctica de la Naturaleza.** Ed. Pavlov, México, sin fecha, p. 204.

9 Carlos Marx. **El Capital.** Trad. W. Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1946, t I, pp. 86, 371, 395, 396 y 397.

10 Carlos Marx, **Crítica de la Economía Política.** p. 43.

11 Ibidem, p. 250.

12 Maurice Godelier. **La notion de Mode de Production asiatique et les schémas marxistes d'evolution des soeiétés.** Centre d'etudes et des recherches marxistes, París, 1964, citado por Oscar del Barco en el artículo "Formas económicas precapitalistas de Karl Marx", **Revista Arauco,** mayo de 1966, Santiago de Chile.

13 Ettore Di Robbio. "A propósito del modo de producción asiático. El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas", aparecido en **Rinascita,** 23-11-63, y reproducido por **El Gallo Ilustrado,** No. 173, México, 17-10-65.

14 Art. cit.

15 Garcilaso de la Vega. **Comentarios Reales de los Incas.** Emecé, Buenos Aires, 1944. libro II, cap. II, p. 58.

16 Luis E. Valcárcel. **Historia de la cultura antigua del Perú;** Lima, 1943, T. I, vol. I, p. 67, sostiene que ni siquiera los yanaconas pueden ser considerados como esclavos.

17 Oscar Bermúdez. **Historia del salitre.** Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1963, p. 20.

18 Lejos de nosotros la idealización de las culturas primitivas. Desde 1930, se ha desarrollado una corriente ideológica que pretende presentar a los aztecas, mayas e incas, en un estado superior de cultura, más avanzado que los europeos y españoles de la conquista. De acuerdo a esta tendencia, los incas habrían estado a un paso del socialismo, a no mediar la intervención del imperio español. Sus portaestandartes fueron los apristas, aquellos jóvenes rebeldes de la década del treinta que para afirmar la vigencia histórica del "indoamericanismo" fabricaron una imagen falsa del pasado, proveniente de las "fuentes mismas de la raza".

19 José Carlos Mariátegui. 7 **Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1955, pp. 38 y 56. A la luz de esta cita, se observa

que Ettore di Robbio tergiversa a Mariátegui cuando afirma que "una corriente de estudiosos guiada por José Carlos Mariátegui y Carlos Pozo, pretende ignorar el embarazoso aspecto despótico del sistema para exaltar solamente su aspecto comunista". (Art. cit.).

20 Federico Engels. La marca. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946, pp. 119 y 123, sostiene: "El rápido incremento de la población condujo al establecimiento de una cantidad de aldeas hijas en la *marca*, es decir, en la vasta extensión de tierra asignada a cada aldea madre individual. Estas aldeas hijas formaban una sola asociación de marca con la aldea madre, sobre la base de derechos iguales o restringidos. De allí que hallemos por doquier en Alemania, cuando la indagación se remonta al pasado (antiguas tribus germánicas) un número más grande o más pequeño de aldeas unidas en una asociación de marca... El sistema de *marca* significaba propiedad común en las tierras de cultivo y posesión en común de bosques y praderas, conjuntamente con el dominio superior de la marca en lo que respecta a la tierra repartida... En la asociación de la *marca* se repartían periódicamente los campos y las praderas. En los casos de reparto de tierra, los tesoros que hallara el campesino en la tierra no le pertenecían a él sino a la comunidad".

21 Heinrich Cunow. La organización social del Imperio de los Incas. Lima, 1933, p. 37.

22 F. Engels. El origen de la familia, de la propiedad y del estado. Ed. Claridad, Buenos Aires, 1945, p. 107, afirma: "El Estado supone un poder público particular, separado del conjunto de los respectivos ciudadanos que lo componen. Y Maurer, reconoce con instinto seguro la constitución de la marca alemana como esencialmente diferente del Estado (aun cuando más tarde le sirvió en gran parte de base) y como una institución puramente social en sí".

23 Sergio Bagú: Economía de la Sociedad Colonial. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1949, pp. 22-23.

24 Gordon Childe. Qué sucedió en la historia. 2a. edición. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1960, p. 29, sostiene que la primera fase de la civilización se inició "en los valles aluviales del Nilo, del Tigris-Eufrates y del Indo, unos cinco mil años atrás, con la transformación de algunas aldeas ribereñas en ciudades. La sociedad obligó a los labradores a producir un excedente de alimentos por encima de sus demandas domésticas; y concentrando este excedente, lo utilizaron para mantener a una población urbana de artesanos especializados, comerciantes, sacerdotes, funcionarios y escribas".

25 G. Mostny. Culturas Preeolombinas de Chile. 2a. edición. Ed. del Pacífico, Santiago de Chile, 1960, pp. 41-42.

26 L. Baudin. La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas. Ed. Hachette, Buenos Aires, 1955, p. 293.

27 G. Mostny. Ob. cit. p. 39.

28 Jorge Iribarren Ch. "Minas de explotación por los incas y otros yacimientos arqueológicos en la zona de Almirante Latorre, Dpto. La Serena", del Boletín No. 12 del Museo y la Sociedad Arqueológica de La Serena, 1962, p. 69.

29 "El proceso de cambio de las mercancías no aparece originariamente en el seno de las comunidades primitivas, sino donde éstas terminan; en sus fronteras, en los raros puntos de contacto con otras comunidades. Allí comienza el comercio por el trueque, y de allí se extiende al interior de la comunidad, sobre la que obra a modo de disolvente. Los valores particulares de uso, que en trueque entre comunidades distintas se convierten en mercancías, como los esclavos, el ganado, los metales, constituyen a menudo la primera moneda en el interior de la comunidad". (Carlos Marx. Crítica de la Economía Política. ob. cit. p. 79).

30 En carta a Vera Zasulich (8-3-1881). Marx escribía: "¿Pero acaso quiere decir esto que el desarrollo histórico de la comunidad agrícola debe inevitablemente conducir a este resultado (a la propiedad privada)? Ciertamente no. Su dualismo permite una alternativa: o bien el elemento de propiedad privada predominará sobre el elemento colectivo o bien este último predominará sobre aquél. Todo depende de las condiciones históricas en que ocurre". (Reproduc. Rev. **Historia y Sociedad**, cit. p. 40).

31 Art. cit.

32 Ibidem.

EL MODO DE PRODUCCION ASIATICO EN LAS CULTURAS MEXICA E INCA*

Mercedes Olivera
y
Salomón Nahmad

Desde la llegada de los españoles al continente Americano, la interpretación de las formas de vida de los grupos prehispánicos ha sido deformada y mal entendida, particularmente en relación a su organización social y política que los mismos conquistadores se encargaron de destruir en parte y en parte conservaron, a fin de utilizar algunas de sus instituciones como vehículos del dominio que impusieron a los indígenas.

Cuando los cronistas describieron a las sociedades Mexica e Inca trataron de entenderlas encuadrándolas en los esquemas de su propia sociedad o de la historia de la cultura occidental renacentista; así identificaron a los calpullis y ayllus con los barrios; y al hueytlatoani y al inca les atribuyeron las funciones propias del monarca español. Esta situación complicó notablemente la comprensión y análisis de la ya compleja estructura social, política y económica de las altas civilizaciones que existieron entonces, cometiéndose errores de información e interpretación que no han podido deslindarse cabalmente aún en la actualidad.

Por otra parte, la actitud de los conquistadores, de destruir todo aquello que pudiera recordar a los dominados sus antiguos sistemas, les llevó a eliminar muchos testimonios escritos que existieron entre los grupos mesoamericanos, así como a distorsionar y limitar los posibles intentos de recopilar y escribir la historia de los incas en los momentos que los hechos todavía no eran plenamente absorbidos por el pasado.

La falta de suficiente información original ha permitido y facilitado que las interpretaciones de los modos de vida de los grupos prehispánicos

---

* Ponencia presentada al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima, 1970.

se ajusten en marcos teóricos de referencia que por moda o necesidad política se han aplicado en determinados momentos de la historia.

Así desde fines del siglo XVI los indígenas de Perú aparecen en la literatura europea como seres dotados de todas las cualidades imaginables, originadas en los datos que se conocían sobre su sistema político y social; estas ideas ejercieron un papel de justificadores en el pensamiento utopista de la época fundamentalmente en Bacon, Campanella, Moro y Morelli.

A la actitud idealista y poco objetiva no escaparon historiadores criollos que se ocupan sistemáticamente, de la historia de México a fines de la época colonial; entre ellos podemos mencionar como un preclaro ejemplo a Clavijero que se colocó entre los más ilustres pilares de nuestro nacionalismo al encontrar sus raíces en el resplandor idealizado del pasado prehispánico. Clavijero, junto con Orozco y Berra se mencionan entre los primeros sistetizadores y sistematizadores de la Historia Antigua de México; en Perú podemos mencionar en un plano equiparable en lo general a Marmontel que aunque extranjero escribió su obra: **Los incas** y **la destrucción del imperio del Perú** inspirado en los datos de Garcilaso, quien a su vez copió, una gran parte de la información del manuscrito perdido de Blas Valera.

La visión de estos autores, vino a reforzarse y expandirse en el mundo occidental con las románticas interpretaciones de los viajeros de principios del XIX, que como Humboldt, hicieron largos viajes por América visitando las ruinas de las antiguas ciudades americanas y estudiando las crónicas antiguas. En esta época, como al principio de la colonia se siguió equiparando las características de las culturas prehispánicas con las culturas clásicas griega y romana, ahora como una revaloración de su importancia y grandiosidad.

Es indudable que la sobrevaloración y fundamentalmente la distorsión de los alcances culturales de los grupos prehispánicos, culminaron en la época independiente a mediados y fines del siglo XIX, escribiéndose una historia antigua que favoreció ampliamente el proceso de consolidación de la nacionalidad necesario a todos los pueblos recién liberados del colonialismo. Sin embargo, en esa época se nota ya una base teórica mucho más sólida en la historiografía prehispánica y un estudio quizá más minucioso de las fuentes y de los datos proporcionados por los historiadores anteriores. Ese interés hizo necesario y posible un buen número de trabajos y publicaciones como: **México a través de los siglos**, **La suma y narración de los incas** y de numerosas fuentes útiles para el estudio de las altas culturas de México y algunas del Perú, aunque en este último país la documentación como ya dijimos antes ha sido en todas las épocas notablemente escasa.

Entre los métodos que dieron mayor solidez, a los conocimientos de las culturas prehispánicas, es importante mencionar el método comparativo que se usó en los más importantes estudios antropológicos de la época enmarcados casi siempre en el evolucionismo unilineal.

Prescott comparaba entonces el gobierno despótico de las altas culturas americanas con las orientales, al tiempo que emergía como el más importante historiador de la cultura incaica en el siglo XIX.

Pero la más estimulante y productiva aportación, para la historiografía y antropología en ese momento fue el estudio comparativo de Morgan quien en su clásico esquema evolucionista ubicó a las culturas mexica e inca en el estadio medio de la barbarie, dentro del contexto desarrollo general de la humanidad.

El esquema de Morgan constituye, la primera aportación verdaderamente sistemática en la dimensión temporal de la Antropología; su esquema sin embargo, además de ser lineal, es rígido, mecanicista y contiene equivocaciones de base, ocasionadas por deficiencias en la información que se tenía en su época y por errores en la interpretación, como sucedió en los casos de los mexicas e incas que le resultaron en el mismo nivel de desarrollo que las tribus iroqueses que él estudió tan ampliamente y que no llegaron a alcanzar una forma de organización social equiparable al estado sino solamente formaron una confederación tribal.

En esa misma época Bandelier siguiendo las ideas de Morgan, busca la base de la organización tribal de los méxicas poniendo por primera vez énfasis en el estudio del calpulli, institución fundamental en la estructura social de mesoamérica que hasta ahora no se ha podido conocer íntegramente. El alemán Henry Cunow en: **La organización social del imperio de los incas** usa el esquema de Morgan para analizar el sistema de parentesco en las comunidades gentilicias de los incas, colocándolos en un nivel un tanto superior al de los iroqueses.

Las ideas de Morgan absorbidas por el marxismo ortodoxo a través de Engels, dogmatizaron y paralizaron por mucho tiempo el avance interpretativo de las estructuras sociales precapitalistas no occidentales entre ellas naturalmente las de los mexicas e incas.

Es innegable que en el marxismo está presente la aspiración de establecer las leyes generales del desarrollo histórico, tomando como base la dinámica surgida de las contradicciones internas y externas de las sociedades, originadas fundamentalmente en las características específicas de las relaciones de producción que existieron en cada una de las etapas del proceso histórico, originando cambios revolucionarios que permitieron el advenimiento de la siguiente etapa.

Las formas básicas del desarrollo general de la sociedad, de acuerdo con el esquema marxista ortodoxo son: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo. Este esquema, sin embargo, dejó fuera a una gran cantidad de sociedades, principalmente las orientales, africanas y americanas, que no siguieron el patrón de desarrollo de las sociedades occidentales en la misma forma.

Los mexicas e incas fueron encajonados dentro de las sociedades esclavistas o bien entre las feudalistas; pero sus características culturales específicas, diferían mucho de las correspondientes en el esquema para uno u otro período; sin embargo, se les conservó por mucho tiempo en ese lugar, originando interpretaciones muy equivocadas que trataron de ajustar los datos de la estructura socioeconómica al esquema oficial, originando una etapa muy improductiva en la teoría de su desarrollo social, pues durante mucho tiempo, casi exclusivamente permitió posiciones dogmáticas y contradictorias entre quienes sostenían la organización tribal propuesta en el esquema de Morgan y Engels, y los partidarios de las formas estatales de organización, monárquico o feudal para los mexicas y socialista para los incas.

Esas discusiones evitaron por completo el análisis funcional y dinámico de las instituciones sociales y el estudio de las relaciones existentes entre ellas que pudiera explicar la coexistencia de formas sociales basadas en el parentesco y la vida comunitaria con estructuras despóticas y burocráticas que se perfilaron en un contexto de relaciones de dominio de tipo clasista.

Estas dos líneas generales y opuestas de interpretación han continuado hasta el presente; en México, durante las primeras décadas del siglo y como producto de la necesidad de reafirmar el nacionalismo en todos los órdenes, Moreno, Caso, Bernal y otros investigadores se empeñaron en mostrar las equivocaciones de los evolucionistas clásicos, pero sin llegar a formular un nuevo marco teórico útil para las interpretaciones mesoamericanas, llegando sólo a definiciones poco precisas de la sociedad mexica que la colocaban naturalmente, en un nivel infinitamente superior al que le asignaban sus opositores, comparando nuevamente como lo ha hecho Caso, hasta muy recientes fechas las estructuras sociales prehispánicas con las organizaciones imperiales de la época clásica de la Europa Occidental.

Moreno que es todavía considerado uno de los pilares en las interpretaciones actuales sobre la estructura social mexica, sostiene que según "el derecho público, la forma política del gobierno de los mexicanos era algo suigéneris que se puede caracterizar como una oligarquía teocrático-militar con tendencias hacia la monarquía"; los mexica formaban según este autor, un estado "aunque no perfectamente bien constituido en vías de cristalización definitiva".

En el Perú, en un proceso en algo semejante al de México, la interpretación de la sociedad incaica se debatió y aún se debate entre los adeptos y los adversarios del socialismo permitiendo a unos y otros un terreno de discusión sobre la aplicación concreta de la teoría socialista en la sociedad incaica. Así Baudín en una actitud que pretende ser concilidadora, nos asegura que "hubo en el Perú prehispánico a la vez colectivismo agrario y socialismo de estado, el uno muy anterior a los incas y el otro establecido por estos conquistadores; el uno resultado de una larga evolución y el otro

creación del genio humano, como un sistema planificado y autoritario que anula la propiedad individual".

Las investigaciones antropológicas de la primera etapa del siglo XX se caracterizan por el abandono de los sistemas evolucionistas y por la ausencia de un marco teórico eficiente, permitiendo únicamente la acumulación de una gran cantidad de datos, los más de ellos inconexos y con demasiada frecuencia tribiales e irrelevantes. La carencia de marcos teóricos en los estudios mesoamericanos e incaicos no son una característica exclusiva de ellos sino que constituyen únicamente el reflejo de la crisis teórica general por la que pasaron las ciencias antropológicas al principio de este siglo, rechazándose concientemente la elaboración de teorías, que debían surgir casi automáticamente, según Boas, de la acumulación suficiente de datos.

Hacia mediados del siglo XX ocurre un cambio significativo en las ciencias antropológicas, determinado en gran parte por los cambios en la interrelación de fuerzas, políticas y económicas internacionales, después de las guerras mundiales.

Como lo señala Palerm, esta transformación en la antropología está significada principalmente por la vigorosa resurrección del evolucionismo en los Estados Unidos; por la supremacía de las tendencias sociológicas sobre los historicistas en Inglaterra y por la difusión general de la idea de hacer derivar de las ciencias antropológicas una serie de aplicaciones a los problemas contemporáneos de la sociedad.

En los países latinoamericanos la nueva orientación de la antropología surgió con la presencia de investigadores sociales, europeos y norteamericanos, que obligados por la segunda guerra mundial a realizar sus estudios en nuestros países, pusieron un nuevo entusiasmo, por el conocimiento de las sociedades americanas especialmente en México y Perú, ambos terrenos muy fértiles gracias a la preocupación ya secular por la historia prehispánica y el interés en México por el estudio de los grupos indígenas.

El contacto estrecho entre investigadores mexicanos y extranjeros a través de la investigación, de la enseñanza y de la discusión, hizo surgir en México, por un lado el indigenismo moderno, y por el otro una corriente neo–evolucionista en la interpretación de los procesos históricos prehispánicos. La influencia de Paul Kirchhoff resulta en este sentido de vital importancia, pues en torno a él se aglutinaron cierto número de investigadores que revitalizaron la base teórica de la antropología con las teorías de Marx, Childe, Steward, Wittfogel y las propias de Kirchhoff, produciéndose en ellos la conciencia sobre la necesidad de superar los enfoques teóricos de la antropología de su época; por ejemplo: se hizo indispensable cambiar a la arqueología localista dedicada casi exclusivamente, a la reconstrucción de grandes monumentos, a la apreciación del arte y al estudio descriptivo de los tepalcates; también se sintió la urgencia de hacer estudios históricos culturales, que rebasaran los límites de la historia tradicional y de la descripción de lo

exótico y folklórico en la etnología, procurándose el análisis profundo de las instituciones básicas de las formaciones económico sociales de los pueblos prehispánicos, haciendo para ello un estudio crítico de las fuentes que empezaron a perder desde ese momento, el carácter dogmático que se había asignado a sus informaciones muchas veces contradictorias.

Como producto de estos intereses se dedicó un gran esfuerzo a la búsqueda de nuevos modelos para la interpretación del desarrollo de las sociedades mesoamericanas; la influencia de teorías y conceptos como: Revolución Urbana, Modo de Producción Asiático, Esclavismo Generalizado, Despotismo Oriental, Sociedades de Regadío, Altas Culturas Mesoamericanas, etc., estimularon el conocimiento de los fundamentos económicos de la sociedad mesoamericana, de su estructura social y política, de las formas de urbanismo mesoamericano, recobrándose a la vez el interés por comparar las culturas americanas con las del resto del mundo, fuera de los marcos rígidos del evolucionismo clásico, siguiendo los lineamientos de las nuevas tendencias multievolucionistas.

Así pues, desde mediados del siglo existe un nuevo enfoque dentro de los estudios mesoamericanos, que si bien no han logrado desplazar el esquematismo anterior, tiene en sus manos posibilidades objetivas de alcanzar cada vez un mayor conocimiento de los procesos del desarrollo y la naturaleza de las sociedades prehispánicas. Entre los investigadores que han dado este primer impulso, podemos mencionar a Monzón, Acosta, Saignes, Carrasco, Armillas, Woolf, Sanders, Palerm, Millon y otros.

Aunque todos ellos se podrían colocar dentro del nuevo evolucionismo, y han usado esquemas de interpretación derivados o relacionados de los mismos esquemas originales, no podemos pensar que formen una "escuela" o tengan absoluta identidad en sus interpretaciones y conclusiones; sus trabajos difieren considerablemente entre sí, en ello ha contribuido el hecho que, a decir de uno de ellos mismos, "la teoría se ha usado más bien como un mecanismo heurístico que como una profesión de fé dogmática o política, contrastando con muchos investigadores europeos que tratando de analizar las características de las sociedades precapitalistas han caído en una exégesis interminable y estéril de los textos marxistas". Nuestros mesoamericanistas, se han preocupado de buscar y analizar evidencias factuales que permitan poner a prueba en América parte de los esquemas propuestos para estudiar las formas orientales de producción; si bien esta actitud muestra una búsqueda, todavía está desprovista de esquemas teóricos adecuados y precisos; sin embargo, la ausencia de actitudes rígidas y dogmáticas ha permitido adaptar nuevos principios teóricos generales y aventurarse por nuevos caminos.

Queremos insistir que lo realizado hasta ahora es bien poco en su conjunto y que los esquemas teóricos usados en la investigación todavía no están suficientemente consolidados, que el camino que falta por recorrer es bien

amplio y tanto en las construcciones, teóricas como en la recopilación y análisis de datos informativos, ya no tanto en las fuentes usadas tradicionalmente sino en los riquísimos archivos nacionales y locales de las zonas como la de Puebla–Tlaxcala, en donde fue posible que muchas estructuras prehispánicas se conservaran sin cambios profundos hasta bien entrada la colonia.

Los estudios realizados con el nuevo enfoque se han limitado sólo a algunos aspectos que en sí son muy importantes, como la irrigación, el urbanismo, la tecnología agrícola y el parentesco, pero están muy lejos de poder integrar una visión conjunta y global de la cultura y sociedad mexica.

El hecho sobresaliente es que la mayor parte de esos estudios se refieren al centro de México abandonándose hasta ahora a las viejas interpretaciones el resto de las regiones mesoamericanas.

En el Perú, por razones que desconocemos hasta ahora, los análisis sobre los nuevos enfoques evolucionistas han sido bien pocos, se pueden señalar algunos trabajos hechos por Metraux y más recientemente por Murra, pero en este sentido lo que hay que hacer allá es casi todo, con el agravante de la falta de información básica.

No podemos pensar, que los resultados obtenidos hasta ahora, sean el principal éxito de la aplicación de los nuevos esquemas ya que, en su conjunto como lo hemos señalado, las conclusiones son insuficientes y quizá de carácter preliminar en muchos casos; la mayor importancia de haber usado nuevos enfoques, radica en el estímulo y el impulso que ha recibido la investigación, cambiando paulatinamente las concepciones antiguas y dogmáticas sobre el desarrollo y la naturaleza de las sociedades prehispánicas.

Este breve recuento, de los enfoques impresos en los estudios mesoamericanos e incas, tiene que reconocer como un último punto, que en la actualidad a la vez que se abren nuevos caminos existe una gran resistencia, no disimulada por cierto, para usar modelos teóricos en la investigación, en concreto el esbozado por Marx, de parte de muchos investigadores.—algunos muy connotados por cierto— pensando que sólo es una nueva moda, niegan con prejuicio su validez, principalmente en los estudios mesoamericanos. Esta actitud nos lleva a orientar el objeto de esta exposición, a plantear si contamos con las bases objetivas y suficientes para poder rechazar el Modelo de Producción Asiático o bien si su utilidad es alentadora y estimulante para la interpretación de las culturas prehispánicas, como lo señalan sus adeptos.

Antes de entrar de lleno en el problema mencionado creemos necesario recordar las características básicas del Modelo de Producción Asiático de Marx, que aunque no completamente desarrollado por su autor es la base de los esquemas posteriores como el de Wittfogel que preferimos dejar fuera

de nuestra consideración por haber sido usados frecuentemente con intereses políticos asociados bien al trotsquismo o bien al anticomunismo, desviando las apreciaciones de tipo científico y fundamentalmente, porque pensamos que el esquema propuesto por Marx, contiene los elementos básicos y generales que pueden desarrollarse al buscar un modelo apropiado a los fenómenos concretos, de las formas sociales que se pretenden analizar llegando a la formación de esquemas mucho más preciosos, quizá —lo planteamos sólo como posibilidad— a la creación de un modelo de producción mesoamericano, como una de las variantes de modelo oriental o bien como un esquema totalmente diferente, surgido del estudio mismo de los materiales, lo cual no parece necesario en el caso de la sociedad incaica que se ajusta mucho más al modelo original.

Una actitud desprovista de dogmatismo evitará el forzamiento de los datos para ajustarlos al esquema trazado como también ha sucedido, eliminará la posibilidad de usar mecánicamente el esquema y alejará en última instancia su rechazo prejuicioso y prematuro.

El esquema de Marx sobre el Modo de Producción Asiático, se encuentra expuesto fundamentalmente en los Grundisse con el título de "Formas que preceden a la formación capitalista" y en varias de sus cartas y artículos enviados al New York Daily Tribune; está muy lejos de haber sido elaborado en forma definitiva, se trata más bien de consideraciones y apuntes que el autor pensó desarrollar más tarde quizás.

Por razones de tipo político que no podemos analizar en este trabajo la amplia difusión de la teoría Marxista sobre el Modo de Producción Asiático se realizó hasta después de 1953, coincidiendo con la etapa de desestalinización, descongelándose en torno a él una antigua controversia que fue usada como ya apuntamos más con implicaciones políticas que de tipo científico. El resurgimiento del Modo de Producción Asiático, que en mucho se debe a Wittfogel, ha permitido el abandono del dogma unilineal de los cuatro estados universales por los cuales toda la humanidad habría de atravesar obligatoriamente. Su reaparición abre caminos al multievolucionismo originado inicialmente de las observaciones sobre las culturas del oriente fundamentalmente China y la India pero que desde un principio se hacía extensivo al Perú y México prehispánicos.

Marx no profundizó suficientemente en la investigación sobre las sociedades asiáticas, muchos pasajes de sus escritos resultan obscuros y difíciles de entender; su acercamiento a ellas se volcaba a esclarecer el origen, la esencia y a los caracteres del capitalismo, así como las posibilidades y modos de superarlo revolucionariamente. En su esquema de Modo de Producción Asiático aplicó las categorías del materialismo histórico que había descubierto en el análisis del capitalismo; así este modo de producción es considerado como una formación social específica dentro del desarrollo general de la sociedad, diferente al esclavismo y del feudalismo con un sistema pecu-

liar de mediación entre la base jurídica y sus leyes específicas de desarrollo.

Al enfocar la sociedad asiática, como en otros aspectos, el pensamiento de Marx sufrió una evolución, debido al progreso de sus conocimientos y a la observación directa de los acontecimientos colonialistas que se sucedieron en el oriente, en su época. Entre las influencias más importantes para el desarrollo de su pensamiento en este aspecto debemos mencionar en primer lugar a Hegel y después a economistas, sociólogos, historiadores, viajeros y etnólogos como Jones, Smith, Stuart, Mill, Berner, Maurer, Bernier y Morgan.

Es difícil extraer de las obras de Marx una definición sobre el Modo de Producción Asiático; se puede decir que las sociedades orientales se podían caracterizar por la persistencia de formas arcaicas de estructura social, de organización de la sociedad y de división del trabajo; era una forma esencialmente estacionaria en comparación con el más rápido progreso del occidente y capaz sólo en magnitudes limitadas de un desarrollo autónomo hacia formas superiores; desde el punto de vista de la producción se caracteriza por la combinación de la actividad productiva agrícola y artesanal de bienes de consumo en las comunidades aldeanas y la intervención económica de una autoridad estatal que las explota y dirige al mismo tiempo.

La sociedad asiática no es de ninguna manera primitiva, aunque no existen en ella clases definidas en el sentido marxista del término, es por el contrario una sociedad fuertemente estratificada; al lado de los campesinos coexisten no solamente funcionarios públicos sino además grandes propietarios y comerciantes que disfrutan de ciertos privilegios y riquezas. Lo que determina la especificidad de estas "clases" es que ante la hipertrofia del poder estatal, no pueden adquirir nunca el poderío social y político que en otros países dio origen al feudalismo y al capitalismo. La apropiación del sobreproducto social por las capas dominantes tiene un valor de uso y está ligado al prestigio social; se asigna a una persona en función al cargo que cumple en relación al conjunto de su comunidad; es decir la apropiación misma se liga a la vida comunal, aún el déspota está íntimamente ligado a la vida comunitaria, se ve en él al representante de su perpetuidad y frecuentemente al dios mismo.

Ante la imposibilidad de analizar profundamente, todas las características del modelo de producción asiático presentamos aquí un resumen esquemático de sus factores más sobresalientes que nos servirá de base a las discusiones posteriores.

Las sociedades orientales se caracterizan por:

1. Organización de la sociedad en comunidades aldeanas que conservan a través del tiempo una gran cohesión que las hace resistentes a las más terribles conquistas.
2. Predominio de la propiedad comunal del suelo, sobre la privada.
3. Unión íntima de la agricultura y la artesanía.
4. Autarquía de la producción y del consumo dentro de cada aldea.

5. Producción casi exclusiva de valores de uso, haciendo innecesaria la presencia del dinero.
6. El poder central que acapara el sobreproducto social en el estado a través de tributo y del servicio personal, originando la formación de ciertas capas sociales que viven de ese excedente y que constituyen la fuerza dominante de la sociedad.
7. Una gran estabilidad en las relaciones de producción que permiten al sistema una gran perdurabilidad.
8. Regulación por el poder central (despótico) de las grandes obras agrícolas fundamentalmente del riego en las zonas áridas.
9. Subordinación de las ciudades a la agricultura y al poder central limitando el desarrollo del capital.

En este esquema falta considerar todos aquellos puntos que se refieren a la dinámica social, principalmente a las contradicciones entre la forma social de producción y la forma de distribución y consumo y el proceso necesario de su disolución que provocó la estabilidad y perdurabilidad de este modo de producción, rasgos que no fueron exhaustivamente desarrollados por Marx y que tendrán que elaborarse en base al conocimiento específico de las sociedades; a ello, es decir, al desarrollo teórico del esquema, contribuirán por supuesto los estudios que sobre su enfoque se realicen en adelante.

La aplicación del modelo de Marx, usándola como hipótesis general de trabajo en las investigaciones sobre las culturas prehispánicas, constituirá la única forma objetiva de probar su validez. Esta inquietud, que queremos hacer extensiva a todos los jóvenes investigadores, nos surgió en los seminarios de estudio que para alcanzar el doctorado dirigieron los doctores Palerm y Katz en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Como ellos, pensamos que es necesario salir de la infecundidad teórica y de los límites nacionalistas en que nos hemos detenido. El estudio del esquema nos presentó una gran cantidad de posibilidades y el análisis comparativo entre las culturas inca y méxica nos permitió entender mucho más claramente las formas culturales y las diferencias y semejanzas en los procesos de desarrollo de cada uno de los grupos. Así mismo esos estudios nos posibilitaron para tener una idea clara de la gran cantidad de conocimientos que es necesario arrancar todavía a las fuentes y documentos históricos.

A vía de ejemplo de la riqueza de posibilidades, mencionaremos algunas de las reflexiones que hemos hecho a la luz del Modo de Producción Asiático, sobre la cultura inca y méxica.

Tanto entre los incas como entre los méxicas existió un tipo de organización social basado en la unión de comunidades más o menos pequeñas cuya cohesión surgida del parentesco entre sus miembros permitió la continuidad de su existencia. Entre los méxicas la unidad básica de las comunidades fue

el calpulli; y entre los incas el ayllu. Estas instituciones tenían en común las siguientes características:

1. Estar formadas por un grupo de parientes. En el ayllu este factor parece haber sido más importante que en el calpulli, pues todos sus miembros se pensaban descendientes de un antepasado común.
2. Las comunidades inca y méxica eran probablemente grupos endogámicos, aunque entre los linajes nobles méxicas se ha encontrado un patrón exogámico en función de intereses económicos expansionistas.
3. Desde el punto de vista administrativo y religioso, funcionaban como unidades; sus autoridades surgidas de la base familiar eran reconocidas por el gobierno central, que englobaba a cierto número de estas unidades. Frecuentemente, ese gobierno llegó a imponer o a designar a los gobernantes locales, sobre todo entre los incas.
4. También fungían como unidades de propiedad y producción con asignación individual de parcelas a los jefes de familia. En el ayllu, a diferencia del calpulli, se hacía anualmente una redistribución de la tierra que permitió una gran homogeneidad económica. En cambio en el calpulli, la parcela era asignada de por vida, parece que podía heredarse y dividirse entre los descendientes. Su extensión era independiente de la amplitud de la familia dando origen a diferencias en el ingreso de las familias y linajes según el mayor o menor número de miembros, dando origen a lo que Kirchhoff llama clanes cónicos, y quizás a individuos sin tierra.

Tanto entre los méxicas como entre los incas existió además una diferencia —cuyo origen es desconocido— entre linajes nobles y linajes del común. De los primeros se escogían a los gobernantes para todo un grupo étnico. Sin embargo, las diferencias específicas entre los dos tipos de linajes no se conocen aún y tampoco se conocen los lazos que ligaban a unos con otros.

Las autoridades de los ayllus y de los calpullis aparecían como los representantes de todo el pueblo o comunidad y por lo tanto como los dueños o responsables de la propiedad ya que podían asignar, redistribuir o eliminar la posesión de las parcelas. Entre los incas el poder central o estado, ejercía mayor control sobre la propiedad que entre los méxicas.

En relación a los problemas de organización social, será muy importante llegar a dilucidar ciertas interrogantes para definir sus características generales, entre ellos por ejemplo mencionamos las siguientes:

¿Sobre qué base se cohesionaban las pequeñas comunidades entre sí?. ¿Qué tipo de relaciones existían entre los linajes nobles y entre los linajes no nobles de una misma comunidad? ¿Cuál fue la causa de la diferenciación entre los linajes? ¿El calpulli y el ayllu fueron instituciones que se conservaron estáticas, es decir sin modificaciones básicas en su estructura durante

mucho tiempo o bien, fueron cambiando su estructura a medida que se expandió el imperio y se complicó el sistema burocrático? ¿Y, en último caso, esas modificaciones afectaron el modo de producción en forma básica y fundamental? ¿Qué relación había entre la propiedad de la tierra, la representación comunal y el poder?.

La mayor parte de los terrenos en producción, tanto entre los méxicas como entre los incas eran comunales aunque había según parece tierras de propiedad individual otorgadas a ciertos nobles e incluso a guerreros de origen plebeyo destacados en las guerras. Sin embargo, en el caso de los méxicas por lo menos, se desconoce la importancia cuantitativa y su significado y operabilidad reales.

Es posible que las llamadas propiedades privadas, en los casos que existieron, hayan significado más que un poderío económico, el reconocimiento del prestigio alcanzado por sus poseedores. Con frecuencia se ha pensado que las tierras destinadas a obtener el tributo del Estado, o para sostener el ejército y el culto eran propiedad de los soberanos, pero es posible que estas tierras no hayan tenido significado real de propiedades, ya que lo importante no era la tierra en sí, sino el producto obtenido a través del trabajo de los súbditos, es decir de los "servicios" que se organizaban a través de sus autoridades comunitarias, además no se podían vender y sólo se traspasaban a los miembros de la misma clase dentro de circunstancias rígidamente reglamentadas, lo que de hecho significa que no se trataba de propiedades privadas propiamente dichas.

Otro problema a investigar, es el de quiénes trabajaban las tierras de los nobles y en qué condiciones lo hacían, por ejemplo si esos trabajadores (mayeques y yanacras) no tenían tierras en sus calpullis y ayllus y por lo tanto se obligaban a trabajar para otros como complemento de su ingreso, o bien si tenían una condición parecida a la que se ha encontrado actualmente en varias comunidades indígenas, que tienen propiedad comunal pequeña e insuficiente para llenar sus necesidades por lo cual trabajan, muchos de sus miembros como jornaleros, o bien si tenían la calidad de esclavos o siervos.

La base económica de las aldeas o pueblos incas y méxicas era la agricultura sin arado y de una técnica intensiva para el aprovechamiento máximo de los terrenos. Los productos más importantes eran el maíz, frijol, chile y las hortalizas así como el algodón, aunque entre los incas el cultivo diferencial más importante era la papa y entre los méxicas el cacao. Estos cultivos eran básicamente destinados al consumo, cada comunidad era autosuficiente en principio en cuanto al producto más importante (maíz o papa), pero las diferencias ecológicas dieron lugar necesariamente al intercambio regional muy importante y motivaron los avances expansionistas del gobierno central.

Entre los incas el intercambio estaba controlado absolutamente por el Estado, los comerciantes eran parte propiamente del aparato burocrático. ¿Entre los méxicas tenían este mismo significado? ¿A qué se debe el gran desarrollo de los centros comerciales?.

A diferencia de los méxicas los incas tuvieron rebaños de llamas y alpacas que les proporcionaban lana para sus vestidos y facilidades para el transporte. Su propiedad estaba altamente reglamentada y era objeto de diferencias importantes en la estratificación social, sobre todo entre la nobleza y la realeza.

El trabajo agrícola estaba íntimamente ligado a la producción artesanal, sin embargo, como producto de la concentración del poder en las ciudades, se vio surgir allí un grupo de artesanos profesionales generalmente venidos de los territorios conquistados, que trabajaban en la construcción de palacios y templos y en la elaboración de objetos utilitarios y suntuarios que consumían el grupo dominante. En Perú el control de la producción artesanal era muy rígida, el sostenimiento de los artesanos era garantizado por el régimen mismo. ¿Cómo era entre los méxicas, el hecho de que hayan existido artesanos muy especializados significa su separación del trabajo agrícola?.

A medida que ciertos pueblos emergieron como dominantes y fueron expandiendo su poder a otros grupos, su economía local fue reduciendo cada vez más su base agrícola y adquiriendo su solidez en la tributación, surgiendo estratos políticos y militares muy diversos, sin embargo, todavía no se aclara ampliamente si constituían *clases* o no.

El autoconsumo básico y la producción exclusiva de valores de uso, así como el control y regulación de la producción y el consumo hizo posible que el dinero no existiera entre los incas. En cambio entre los mexicas hubo mercancías que adquirieron la función del dinero como el cacao y las plumas; sin embargo, sería necesario investigar mucho más profundamente el papel de este "dinero" dentro de los diferentes grupos y clases que formaban parte del imperio méxica.

Es probable que sólo lo hubieran usado los comerciantes méxicas, que quizá eran parte del aparato burocrático o bien que por demanda que como productos en sí tenían para el sector dominante de cada localidad hayan podido sustituir el pago de tributos exigidos originalmente en otros productos.

Además de la organización básica en calpullis y ayllus existió como ya se ha dicho el poder centralizado que aglutinaba generalmente por conquista a otras comunidades. Ese poder central, representado por el inca y el hueytlatoani, respectivamente, acaparó el sobreproducto de las comunidades, que se daban en tributaciones asignadas a cada comunidad entre los mexicas y por el trabajo que se llamaba Mita entre los incas.

Esa riqueza estaba destinada a sostener al soberano, a la nobleza, el ejército, los sacerdotes y otros funcionarios. Una parte se dedicaba al gasto de

las grandes ceremonias públicas, para la época de escasez y para la asistencia pública. Entre los incas la mayor parte del ingreso se redistribuía en todos los territorios dominados, lo que determinó por una parte poca diferenciación económica entre estratos sociales y por otro coadyuvó la consolidación de un Estado monolítico bastante estable e integrado.

En cambio en los méxicas, los tributos estaban destinados a cubrir las necesidades de los miembros de la confederación tripartita y cuando más a las poblaciones del Valle de México; el Estado méxica no hacía reinversiones de los tributos que le entregaban las poblaciones dominadas, sino se dedicaba en gran parte al gasto suntuario de la élite noble y al gran derroche económico en nombre de los dioses, como lo implican las ofrendas, el ceremonial tan complicado y frecuente y sobre todo los sacrificios humanos.

Por otra parte hay que señalar que el dominio que ejercieron sobre los pueblos conquistados generalmente respetó la organización interna de ellos, así como sus autoridades, leyes, idiomas, etc., lo cual implicó que el despotismo méxica no lograra consolidarse completamente y el dominio que ejercieron fuera más débil en relación al que alcanzaron los incas.

Los incas alcanzaron por lo tanto el desarrollo de un poder despótico muy fuerte, surgido quizás del control de la producción, de las grandes obras públicas, fundamentalmente los sistemas de riego, terrazas y caminos que unían todo su amplio territorio. El poder del estado inca era tal que no sólo controlaba la economía en todos sus órdenes sino además parece que intervenía rígidamente en la forma de vestir, de alimentarse y de vivir.

El control despótico de la irrigación, de la producción y del consumo en general permitió una gran estabilidad del poderío inca, al contrario de lo que sucedía entre los méxicas que tenían un poder segmentado y súbditos que se rebelaban con una frecuencia inaudita.

El estado méxica sólo controlaba íntegramente la producción y el riego y los sistemas de cultivo dentro de su propia comunidad o a lo más en ciertas regiones del Valle de México. No tuvieron posibilidad de una intervención económica directa en los grupos que dominaron. ¿En función de qué factores podemos explicar las diferencias entre incas y méxicas?.

Indudablemente que todos los centros urbanos de los estados inca y méxica dependieron de la base agrícola, sin embargo las ciudades mesoamericanas fueron menos estables que las del Perú, debido probablemente al tipo de control que ejercieron sobre la base agrícola, cualquier crisis o bonanza en esta base se reflejaba como declinamiento o florecimiento de los centros urbanos ceremoniales.

Otro factor muy importante en la estabilidad de las ciudades era el equilibrio que debía existir entre la producción agrícola y el monto demográfico de la clase dominante, al romperse este equilibrio por hipertrofia del aparato gubernamental, surgieron las crisis económicas y sociales, que culminaron con la cíclica desaparición de los centros urbanos mesoamericanos,

y quizá pronto a presentarse en el estado méxica. En cambio los incas lograrían a base del despotismo que regulaba ese equilibrio, una mayor solidez y estabilidad del poder político y de su base material y de los centros urbanos.

Esta idea se puede tomar como una hipótesis que es necesario instrumentalizar con hechos históricos.

Es imposible extendernos más, con lo expuesto basta dar una idea de la fecundidad científica a que puede llevar la aplicación del Modo de Producción Asiático y también para saber que la tarea que nos espera a los investigadores interesados en estos temas es muy amplia.

La aplicación del modelo, estamos seguros nos llevará a adelantos insospechados en el conocimiento de las sociedades prehispánicas, cuando lo hayamos hecho, podremos desechar el esquema original, que sin duda se habrá superado en mucho; entonces tendremos pleno derecho a entrar en otra nueva "moda", si así se le quiere llamar.

BIBLIOGRAFIA

CHESNEAUX, Jean y otros
1969 El modo de producción asiático. Edit. Grijalbo, México

ENGELS, Federico
1963 El origen de la familia, la propiedad privada y del Estado. Ed. Política. Cuba.

GODELIER, Mauriee
1969 **Sobre el modo de producción asiátieo.** Ed. Martínez Roea, España.

HOBSBAWN, Eric
1966 *Prólogo a Karl Marx:* **Formaciones Económicas Precapitalistas.** Edit. Platino, Argentina.

MANDEL, Ernest
1968 **La formación del pensamiento económico de Marx:** De 1843 a la redaeción de "El Capital". Edit. Siglo XXI, México.

MARX, Carlos
1966 **Formaciones Económicas Precapitalistas.** Edit. Platino, Argentina.

MORGAN, Lewis
1966 **La sociedad antigua.** Ed. Venceremos, Cuba.

PALERM, Angel
1969 "Una defensa del Modo de Producción Asiático según Marx y Wittfogel". En: **Revista Comunidad.** Vol. IV, No. 22, 23, 24 y 25. U. Iberoamericana, México.

SAFRI, Gianni
1969 **El modo de producción asiático;** Historia de una controversia marxista. Ed. **Pequeña Biblioteca Einaudi, Italia.**

WITTFOGEL, Karl
1954 **Le Despotisme Oriental.** Ed. Minuit, Paris

INCAS

AVILA, Francisco de
1966 **Dioses y hombres de Huarochirí.** Lima

BAUDIN, Louis
1955 **El Imperio socialista de los Incas.** Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile
1955 **La vida cotidiana de los Incas.** Librería Hacchette, Buenos Aires.

BINGHAM, Hiram
1966 **La ciudad perdida de los Incas.** Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile.

DE LA VEGA, Garcilaso
1968 **Comentarios Reales: El origen de los Incas.**

MASON, Alden
1962 **Las antiguas culturas del Perú.** Fondo de Cultura Económica, México.

MEJIA VALERA, José
1946 **Organización de la sociedad en el Perú Precolombino.** Lima

METRAUX, Alfred
1965 **The Incas.** Studio Visto Limited. London.

MURRA, John
1956 **The Economic Organization of the Inca State.** Tesis doctoral. Universidad de Chicago.
1961 "La función del tejido en varios contextos sociales en el Estado Inca". En: **Actas del II Congreso de Historia del Perú.** Lima.
1964 "Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyo". En: **Revista Peruana de Cultura,** Nº 2, julio, Lima.
1967 "La visita de los Chupachu como fuente etnológica". En: **Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central.** Huánuco, (Perú), 1967. Tomo I.

ROWE, John
1963 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest". En: **Handbook of South American Indians.** Vol. 2, p. 183-330

PRESCOTT, W.H.
1966 **Historia de la Conquista del Perú.** C.G.E., México.

VALCARCEL, Luis E.
1945 **Ruta cultural del Perú.** Fondo de Cultura Económica, México.

MEXICAS

BANDELIER, A.
1877 "On the art of war and mode of warfare of the Ancient Mexicans". En: **Tenth Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.** U.S.A. Mass.
1878 "On the distribution and tenuredf lands, and the custums with respect to Inheritance, among the Ancient Mexicans". En: **Eleventh Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.** U.S.A.
1880 "On the social organization and mode of Government of the Ancient Mexicans". En: **Twelfth Annual Report of the Trustees of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.** U.S.A. Mass.

BERNAL, Ignacio
1959 **Tenochtitlan en una Isla.** I.M.A.H., México.

CARRASCO, Pedro
1961 "El Barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el Siglo XVI". En: **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos.** México, T. XVII
1964 **Family Structure of Sixteenth-Century. Tepoztlan.** Ed. Aldine. Chicago. U.S.A.
1966 "Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los Nahuas Tramontanos". En: **Tlalocan,** Vol. 2, México.
1966 "Sobre algunos términos de parentesco en el Náhuatl Clásico". En: **Estudios de Cultura Náhuatl,** Vol. VI, U.N.A.M., México.
1967 "Relaciones sobre la organización social indígena en el Siglo XVI. En: **Estudios de Cultura Náhuatl,** Vol. VII, U.N.A.M., México.

CASO, Alfonso
1954 "Instituciones Indígenas Precortesianas". En: **Memorias de I.N.I.,** Vol. VI, México.
1963 "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos". En: **American Anthropologist,** Vol. 65, Nº 4, U.S.A.
1964 "Existió un Imperio Olmeca?". En: **Memoria de El Colegio Nacional,** Tomo V, Nº 3, México.

GIBSON, Ch.
1967 **Los Aztecas bajo el dominio español.** Edit. Siglo XXI, México.

GUEMES, HORCASITAS, NAHMAD, OLIVERA, REYES y VALENCIA
1969 "Oroganización social y económica de Mexicas e Incas". Trabajos presentados en el seminario dirigido por el Dr. Katz. U.N.A.M., México.

KATZ, Friedrich
1966 **Situación social y económica de los Aztecas durante los Siglos XV y XVI.** U.N.A.M., México.

MONZON, Arturo
1949 **El Calpulli en la orgnización social de los Tenochca.** U.N.A.M., México.

MORENO, Manuel
1964 **La organización política y social de los Aztecas.** S.E.P., México.

NIGEL BYAN GLANDE
1968 **Los Señorios Independientes del Imperio Azteca.** I.N.A.H., México.

PRESCOTT, William
1967 **Historia de la conquista de México.** Ed. Cía. Gral. de Ediciones, México.

SOUSTELLE, Jacques
La vida cotidiana de los Aztecas. Fondo de Cultura Económica, México.

VAILLANT C., George
1955 **La civilización Azteca.** Fondo de Cultura Económica, México.

WOLFF, Eric
1967 **Pueblos y culturas de Mesoamérica.** Ed. Era, México.

EL CONCEPTO DE *FORMACION ECONOMICA Y SOCIAL:* EL EJEMPLO DE LOS INCAS*

Maurice Godelier

I

La noción de "formación económica y social" parece destinada ante todo al análisis de realidades históricas *concretas*, singulares, aprehendidas en el tiempo real, irreversible de *un* período determinado de la historia. Intentaremos, a título de ejemplo, definir la "formación económica y social" característica del Imperio inca en el siglo XVI, en vísperas de la conquista española. Definir una formación económica y social es producir una *definición sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de la unidad específicas de las relaciones económicas y sociales que caracterizan una sociedad en una época determinada. Producir esa definición sintética equivale, en la perspectiva del marxismo, a realizar un determinado número de pasos científicos para:

1. Identificar el número y la naturaleza de los diversos modos de producción que se encuentran combinados de una forma singular en el seno de una sociedad determinada y que constituyen su base económica en una época determinada.

---

* Se incluyen aquí los dos siguientes trabajos: (I) Editado originalmente en **La Pensée** (Paris, 1971, Nº 159), bajo el título de "Qu' est-ce définir une formation économique et sociale: l'exemple des incas". Primera publicación castellana en **Ideología** 3 (Ayacucho, 1972), con el título de "¿Qué significa definir una formación económica-social? El ejemplo de los incas"; segunda publicación castellana en: **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,** de M. Godelier, con el título de "El concepto de *formación económica y social:* el ejemplo de los Incas" (Siglo XXI, Madrid, 1974); tercera versión castellana en **Visión de las ciencias histórico-sociales,** antología compilada por Fernando Lecaros (Lima, 1976, tomo 2). (II) Publicado en **Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften.** Reibek (1973: 281–292), bajo el título "Die Nichtenspreehung awischen formen und inhalten sozialer beziehungen. Erneute reflexion über das beisspiel der inka". En español apareció en **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,** ed. cit.

2. Identificar los diversos elementos de la superestructura social e ideológica que corresponden por su origen y su funcionamiento a esos diversos modos de producción.

3. Definir la forma y el contenido exactos de la articulación, de la combinación de esos diversos modos de producción que se encuentran entre sí en una relación de jerarquía, en la medida en que uno de los modos de producción domina a los otros y, en cierto modo, los somete a las necesidades y a la lógica de su propio modo de funcionamiento, integrándolos más o menos en el mecanismo de su propia reproducción.

4. Definir las funciones propias de todos los elementos de la superestructura y de la ideología que, pese a sus orígenes diversos, correspondientes a modos de producción diferentes, se encuentran combinados de una manera específica, según la forma en que se articulan los diversos modos de producción; sea cual fuere su origen, esos elementos de la superestructura se encuentran de este modo, en cierta forma, redefinidos, cargados con un nuevo contenido.

Sin entrar en los detalles, tomemos el ejemplo inca:

Sabemos que, en el seno de numerosas tribus sometidas a mediados del siglo XV por los incas e integradas en su imperio y en su economía, la producción se basaba en el funcionamiento de los ayllu, comunidades aldeanas locales donde residían grupos de parentesco del tipo de linaje. La propiedad del suelo era comunitaria, y la tierra era redistribuida periódicamente entre las escasas familias, sin que éstas pudieran transformar ese derecho de uso en derecho de alienación, es decir, en alguna forma de propiedad privada, separada de la propiedad comunal. Igualmente, el trabajo revestía una forma comunitaria, consistente en la ayuda recíproca de los aldeanos en la realización de las diferentes tareas productivas. El jefe de la aldea, el curaca, era el primer beneficiario de esta ayuda mutua aldeana, y se cultivaban especialmente tierras comunales para el sostenimiento de las tumbas, de las divinidades y de los jefes locales. Nos encontramos, pues, ante un modo de producción basado en la cooperación de los productores directos, ligados entre sí por lo que el cronista español, Blas Varela, llamaba "la ley de la fraternidad", es decir, por las obligaciones recíprocas entre parientes y vecinos. Había desigualdad social entre los jefes y la gente común, pero no muy acusada. Cuando cayeron bajo la dominación del Estado inca, estas comunidades, o al menos los grupos étnicos y tribales que estaban organizados en comunidades del tipo descrito, experimentaron una profunda transformación. Una parte de sus tierras fueron expropiadas, convirtiéndose en propiedad del Estado o de la Iglesia. Las comunidades perdieron asimismo una parte de sus derechos comunitarios antiguos sobre las tierras que conservaban, puesto que el Estado inca reivindicaba un derecho eminente sobre todas las tierras del reino, por tanto, un derecho de control del uso de esas tierras; lo que abolía la antigua autonomía de esas comuni-

dades; sobre las tierras que mantenían bajo su control, las formas del uso del suelo seguían siendo las mismas que antes de la conquista inca, y la producción continuaba revistiendo una forma comunitaria. Sin embargo, se había establecido un nuevo modo de producción.

Las tierras apropiadas por el Estado eran desde entonces trabajadas *por cuenta* del Estado por los campesinos, sometidos ahora a un régimen de prestación de trabajo. La prestación de trabajo no era individual. Toda la aldea participaba por familias y el Estado inca proporcionaba el alimento y la bebida, de la misma forma que en el seno del ayllu tradicional lo hacía el beneficiario de la ayuda comunal con quienes le ayudaban. El Estado suministraba los utensilios y la semilla, insistiendo en que la gente fuese a trabajar en traje de fiesta, con música y cantos. Así pues, las antiguas formas de reciprocidad económica y las antiguas formas de ideología y de ritual que les correspondían, sirvieron en adelante al funcionamiento de relaciones de explotación y de servidumbre económicas características de una forma nueva de modo de producción perteneciente al tipo de "modo de producción asiático".

Si se profundiza más en el análisis, se descubre que el Estado inca, para organizar su propia base económica de forma que pudiera reproducirse de manera estable, necesitaba hacer un censo de tierras, poblaciones, animales, producciones, crear una maquinaria administrativa que encuadrase a la población y la controlara directa o indirectamente, generalizar el culto del Inca, hijo del sol, mantener un ejército para reprimir los levantamientos, etc. Este conjunto institucional corresponde al nuevo modo de producción, y se sabe que ese modo de producción se encontraba, en 1532, en plena evolución, ya que el Estado se había visto obligado a trasladar poblaciones enteras para crear colonias militares que controlaban a las poblaciones locales demasiado turbulentas. Los lazos tradicionales de las tribus y sus tierras quedaban en parte rotos, y el desarrollo de una especie de esclavitud, llamada yanacona, había creado una nueva capa social, los yana, compuesta por individuos separados completamente de sus comunidades de origen y vinculados a la *persona* de un amo. De este modo habían aparecido relaciones de producción de un tercer tipo, basadas no ya en la dependencia general de las comunidades locales de una comunidad superior que se confundía con el Estado, sino en lazos personales entre familias aristocráticas y familias campesinas o ganaderas sojuzgadas. Una nueva vía de evolución quedaba abierta, ligada al desarrollo de esas formas nuevas de propiedad y de explotación, desligadas cada vez en mayor grado de las antiguas relaciones comunitarias.

De estos tres tipos de relaciones de producción, que remiten a épocas diferentes de la evolución de las sociedades indias de los Andes, el segundo de ellos desempeñaba, en el siglo XVI, un papel *dominante* en la formación económica y social que constituía el Imperio inca. Esta formación económica y social tenía, así pues, sus propias contradicciones que las orientaban en una

determinada dirección (desarrollo de los yana, de los mitma, etc.) mediante un movimiento que fue brutalmente interrumpido por la conquista española. Esta última, a su vez, rompió las instituciones económicas, políticas e ideológicas específicas del modo de "producción asiático", que era el modo de producción dominante de la formación económica y social del Imperio incaico. Inmensas extensiones de tierras de las mejores fueron acaparadas por los colonos españoles, y las comunidades indias fueron sometidas a un régimen de explotación de *un nuevo tipo*, la *encomienda*, que se basaba ante todo, bien en lazos de dependencia *personal* de los indios y de sus comunidades con respecto a sus amos españoles encargados de cristianizarlos, bien en lazos de dependencia con la corona de España.

Esas formas de dependencia de aspecto feudal se desarrollaban en el contexto histórico del nacimiento del capitalismo en la Europa feudal y sirvieron, ante todo, a lo que se ha llamado la acumulación primitiva del capital (desarrollo de la producción de oro, de plata, de productos exóticos, etc.).

Privados de sus jerarquías sociales tradicionales, expropiados, emprobrecidos, sojuzgados por amos de lengua y cultura extranjeras, las comunidades indias, bien desaparecieron, bien se replegaron sobre sí mismas. Como consecuencia de esta explotación impuesta por extranjeros –hasta tal punto dura que el problema principal de los indios consistía ante todo *en sobrevivir* y *no solamente* en atenuar más o menos el sojuzgamiento– las comunidades no podían *reproducirse* y asegurar la supervivencia *común* de sus miembros más que manteniendo dentro de *límites determinados* las desigualdades económicas y la competición social que, de forma espontánea e inevitable, se desarrollaban en su seno y hubieran podido implicar su destrucción en beneficio de una minoría de indios. Igualmente era preciso, habida cuenta del contenido y de las formas de la dominación ejercida por las clases explotadoras de la nueva sociedad colonial, que esos mecanismos de competición y de redistribución *revistieran una forma* que correspondiera a la ideología católica de las clases dominantes, inscribiéndonse en formas *toleradas* y por esas clases dominantes. De este modo se introdujo lo que se ha llamado "la economía de prestigio", la lucha por los oficios, los cargos municipales y religiosos de la comunidad.

Algunos solamente han querido ver en estas instituciones una supervivencia de formas "arcaicas" precoloniales de reciprocidad y de competición, una costumbre próxima al potlatch de los indios kwakiutl, cuando se trata en este caso de formas que respondían a relaciones sociales nuevas, las de una sociedad colonial creada en la época del nacimiento del capitalismo.

Esta presentación "esquelética" de la historia de las sociedades andinas desde el final del siglo XV hasta principios del siglo XVII tiene sólo por objeto identificar los modos de producción correspondientes a los elemen-

tos de las superestructuras que se habían sucedido en el transcurso de este período. (Operaciones teóricas 1 y 2). Esta presentación pone de manifiesto la existencia y la sucesión de *dos* formaciones económicas y sociales, una precolonial, dominada por un modo de producción perteneciente al modo de producción asiático, la otra dominada por un modo de producción instaurado tras la conquista española y dependiente en su estructura interna y en sus funciones del modo de producción de la España feudal en la época del nacimiento del capitalismo, época llamada por los economistas clásicos de "la acumulación primitiva del capital".

Constatamos, por tanto, que la *sucesión* de esas dos formaciones económicas y sociales no es el resultado de una evolución *interna* de las sociedades indias de los Andes. Ya la conquista inca había trastrocado la evolución interna de las tribus y comunidades andinas. Más tarde, la conquista española debía modificar, por segunda vez, la evolución nueva impuesta por la conquista inca. Ciertamente, desde hacía más de un milenio, diversos estados e imperios habían nacido en las altiplanicies y en los valles costeros del Perú, y transcurrido un cierto tiempo, se habían derrumbado. El Estado inca no era, por consiguiente, más que el último de estos estados en nacer, y esos desarrollos y caídas de imperios testimonian, pues, que, en esta zona ecológica y cultural, ciertas transformaciones económicas decisivas, relacionados con la generalización y el perfeccionamiento de la producción del maíz y del algodón en la costa, así como de la patata y de otros tubérculos en las altiplanicies habían provocado la aparición de profundas desigualdades sociales, el nacimiento de tribus y clases dominantes y de formas de poder centralizadas para el ejercicio de esa dominación. Sin embargo, para las tribus que no habían alcanzado ese estadio de desarrollo económico y social, y parece ser que era éste el caso de numerosas tribus de la región de Cuzco, su integración por la fuerza en un imperio conquistador y centralizado había provocado un trastrocamiento impuesto desde el exterior. Esto es aún más cierto en relación con los efectos de la conquista española.

Por tanto, para explicar la historia singular de las sociedades andinas hay que analizar el juego combinado de las causas internas y externas de esta historia. Lo que se manifiesta a un primer nivel como una serie de accidentes que trastornan la evolución de las comunidades indias responde a unas necesidades históricas que es preciso explicar, para lo cual hay que comprender la relación entre acontecimientos y estructuras sociales, y sobre todo las relaciones de causalidad entre estructuras. Entonces pasamos a plantearnos los problemas del tipo 3 y del tipo 4, concernientes a la articulación de los modos de producción y de los elementos de las superestructuras en el seno de las formaciones económicas y sociales.

En una comunidad india anterior a la conquista inca, la producción estaba basada en la propiedad común del suelo y revestía una forma comunitaria basada en la cooperación de parientes y/o vecinos. Esta cooperación

expresaba a la vez una necesidad técnica y la obligación de ayuda recíproca que imponían a los individuos sus relaciones de parentesco y de vecindad. Aunque existía una desigualdad social entre linajes y algunos de ellos dominaban a los otros y proporcionaban jefes de forma hereditaria, el modo de producción dependía en lo esencial de lo que Marx llámaba "la asociación inmediata de productores..., tal como ésta nos aparece en el umbral de la historia de todos los pueblos civilizados"[1].

En el seno de las familias domésticas, entre las que se redistribuían periódicamente las tierras de la comunidad, la división del trabajo estaba en función de los sexos y las edades. En numerosas tareas la comunidad entera "actuaba" como una sola y única fuerza de trabajo "social"[2]. En 1571, el cronista Polo de Ondegardo subrayaba que los indios "cuando tienen que realizar una tarea, nunca comenzarán sin estimar y medir antes la parte que deberá ser realizada por cada uno", o más bien por cada familia.

Vemos sin dificultad que para llevar a cabo el análisis de este tipo de relaciones sociales de producción, que corresponden al antiguo modo de producción pre-estatal de las sociedades andinas, hay que desembarazarse de doctrinas que, de forma abstracta y dogmática, sólo ven en las relaciones de parentesco y/o de vecindad de numerosas sociedades primitivas elementos de superestructura de esas sociedades en relación de correspondencia más o menos externa con su infraestructura económica. El trabajo como actividad *simple* y exclusivamente económica, como lo ha reconocido perfectamente Marx, no existe en el seno de los modos de producción más antiguos. Las relaciones de parentesco, aun asumiendo funciones políticas de autoridad en el seno de las comunidades, así como funciones ideológicas, tanto las de educación y transmisión de tradiciones y valores como las de carácter religioso de culto a los antepasados, funcionan asimismo como elementos de las relaciones de producción y, por tanto, como elementos de la infraestructura. Las relaciones de parentesco son, pues, plurifuncionales, plurideterminadas, y es esta pluralidad la que les confiere el papel dominante en la vida social. Al mismo tiempo existe una unidad interna de esta pluralidad de funciones, fusión íntima sin que, no obstante, se confundan.

Se puede calibrar, por consiguiente, el fracaso de toda teoría de las relaciones entre infraestructura y superestructura que no tome en serio la tarea de reconocer y analizar su unión íntima y se contente tan sólo con vagas sugerencias metafóricas sobre las relaciones de un "por debajo" respecto a un "por encima", que se convierten en las relaciones de los cimientos con las construcciones que se elevan sobre ellos, para resolverse, finalmente, en la del fundamento con lo fundado.

Un examen rápido de los dos modos de producción dominantes ulteriores, el modo de producción asiático y el modo de producción colonial, proporcionará igualmente la ocasión para hacer algunas observaciones teóricas.

Lo que sorprende a propósito del modo de producción que sirve de base económica al Estado inca es que se basa en un régimen de prestaciones de trabajo impuesto por el Estado conquistador, y que esta vez nos encontramos en presencia de relaciones de producción que *no dependen ya directamente de las relaciones comunitarias de parentesco o de vecindad.* Según el cronista Cobo, "los hombres se convertían en tributarios y tomaban parte en los trabajos públicos solamente a partir del día de su boda".

Las *antiguas* relaciones de parentesco habían asumido, pues, una nueva función. Según la bella fórmula de John Murra, el matrimonio, de rito de ingreso en el seno de una comunidad local, se había transformado en un medio de acceso a un nuevo estatuto y en símbolo de ese estatuto, el de súbdito del Estado inca sujeto a prestación personal, por consiguiente, en miembro de una comunidad mucho más vasta y de esencia diferente de la de los ayllu o de las tribus locales.

Nos encontramos aquí frente a una de las múltiples transformaciones de las antiguas relaciones sociales impuestas por la integración forzosa de las sociedades indias en el marco de un modo de producción nuevo y destinadas a *reproducirlo de forma automática.* Vamos a intentar definir la naturaleza de esas transformaciones.

Al obligar a los campesinos a acudir en traje de fiesta para trabajar las tierras del Estado y del Sol, al proporcionarles comida y bebida, los incas utilizaban la antigua forma de producción basada en las obligaciones recíprocas de los miembros de las comunidades locales, forma y obligaciones "conocidas y comprendidas por todos", (John Murra, pag. 32), para organizar nuevas relaciones de producción basadas en la opresión y en la dominación, ya que los productores habían perdido el control de su trabajo, invertido ahora en concepto de prestación obligatoria, así como del producto de éste.

Por otra parte, los incas mantuvieron los cultos de las divinidades locales, pero añadieron el del dios Sol y su hijo, el Gran Inca, en honor del cual los campesinos debían ofrecer trabajo, como lo exigían anteriormente las divinidades locales tradicionales.

Por consiguiente, el nuevo modo de producción se *apoyaba* de una forma general en las relaciones de producción, la organización social y la ideología existentes, al mismo tiempo que las modificaba profundamente. En este caso existe, pues, un mecanismo de *extensión* de esas relaciones más allá de su esfera de origen, de su funcionamiento originario.

Pero lo característico de ese mecanismo es que el modo de producción *mantiene* activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, se articula sobre ellas y las utiliza en su *propio* modo de reproducción, que, por otra parte, implica la *destrucción* parcial de esas antiguas relaciones comunitarias.

Por consiguiente, en la práctica económica y política, el modo de pro-

ducción asiático *prolonga y contradice* las antiguas relaciones comunitarias. A nivel ideológico, esta deformación interior de las antiguas relaciones comunitarias *disimula* la opresión y la dominación inherentes al modo de producción asiático, puesto que las formas ideológicas antiguas, utilizadas con nuevos fines, correspondían a antiguas relaciones de producción más igualitarias.

En la medida en que dominadores y dominados compartían esta misma ideología (la de la reciprocidad político-económica y las representaciones religiosas), la opresión se encontraba *disimulada*, tanto desde el punto de vista de los unos como de los otros, por tanto, plenamente justificada en opinión de los primeros y soportada pasivamente, si no plenamente aceptada por los segundos.

Igualmente se podría analizar el modo de producción instaurado tras la conquista española, y veríamos que los indios no tenían más elección que la de sobrevivir eliminando las desigualdades sociales que surgían entre ellos y que podían amenazar la unidad y la solidaridad de sus comunidades, desigualdades que sólo podían eliminar utilizando para este fin las instituciones municipales y religiosas que los españoles habían introducido a la fuerza en el funcionamiento de sus comunidades. De este modo se estableció una economía de prestigio y de competición por "los cargos" que era tolerada por los dominadores españoles en la medida en que se encontraba por adelantado justificada por su propia ideología política y católica y al mismo tiempo justificaba a esta última. La explotación de los indios, en efecto, no tenía *oficialmente* justificación alguna desde el punto de vista de los españoles, si no era la del deber de cristianizarlos primero para civilizarlos después[3].

Las observaciones teóricas precedentes no tenían otra finalidad que la de ilustrar lo que entendíamos por "definir una formación económica y social", así como dejar entrever mediante algunos trazos los pasos que permitirían producir una definición *sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de la unidad específica de las relaciones económicas y sociales que caracterizan a una sociedad concreta en una época determinada. Es evidente que producir este conocimiento sintético no consiste sino en desarrollar la historia y la antropología como campos complementarios del materialismo histórico[4].

II

La mayoría de las primeras sociedades de clases y de los Estados que caracterizan la historia antigua y reciente de la América precolombina, del Africa precolonial, etc., se han desarrollado sobre la base de formas no esclavistas de dependencia. El Imperio inca se edificó en menos de dos siglos,

y esta ascensión fulgurante solamente fue superada por la de los aztecas, que, en el momento de su entrada en el valle de México, en el siglo XII, no eran más que tribus de cazadores guerreros que ignoraban la agricultura y el tejido. Antes de su conquista por los incas y su integración en el Tahuantinsuyu, el imperio de las Cuatro Provincias, el modo de producción de numerosas tribus andinas se basaba principalmente en la producción de tubérculos en el seno del ayllu, comunidad aldeana local en la que residía un grupo de parentesco de tipo de linaje. La tierra, de propiedad comunitaria, era redistribuida periódicamente entre las escasas familias, sin que éstas pudieran transformar este derecho de uso en derecho de alienación, en una forma cualquiera de propiedad privada al margen de la propiedad común. El trabajo, basado en la ayuda recíproca de los campesinos (la *minga*) para el cumplimiento de las diferentes tareas productivas, revestía igualmente una forma comunitaria. El jefe de la aldea (el *curaca*) era el primer beneficiario de la ayuda campesina, y se cultivaba especialmente tierras comunes para el mantenimiento de las tumbas de las divinidades y de los jefes locales.

Cuando cayeron bajo la dominación inca, estas comunidades, o al menos los grupos sociales que estaban organizados en comunidades de este tipo, sufrieron una profunda transformación. Todas las tierras, los ríos, las montañas, los rebaños de llamas, la caza, fueron declarados propiedad del Estado. Una parte de estas tierras fue definitivamente expropiada y se convirtió en dominio del Estado o de la Iglesia. El resto les fue devuelto por "benevolencia" del Inca, con la obligación de trabajar bajo forma de prestación de trabajo personal las tierras que, desde ese momento, habían sido objeto de apropiación por el Estado y la Iglesia. Las relaciones de producción se transformaron profundamente, ya que, sobre las tierras que conservaban para su subsistencia, las comunidades no tenían sino derechos de posesión y de uso, y habían perdido sus antiguos derechos de propiedad comunitaria. Sobre estas tierras, la producción y las formas de uso del suelo revestían aún la misma forma comunitaria que antes de la conquista inca. Sin embargo, se había implantado un nuevo modo de producción, basado en un régimen de prestaciones personales de trabajo.

La prestación de trabajo no era individual; toda la aldea participaba y el Estado inca proporcionaba el alimento y la bebida, de la misma manera que en el seno del ayllu tradicional lo hacía el beneficiario de la ayuda comunitaria con quienes le ayudaban. El Estado proporcionaba los instrumentos y la simiente e insistía para que las gentes fueran a trabajar vestidos de fiesta, con música y cantos. De este modo, las antiguas formas de reciprocidad económica, así como las formas de ideología y de ritual que les correspondían sirvieron a partir de entonces al funcionamiento de relaciones de explotación y de servidumbre económicas características de una nueva forma de producción perteneciente al tipo "modo de producción asiático". El

Estado inca necesitaba, para organizar su propia base económica de manera que se reprodujera de modo estable y se ampliara, hacer el censo de las tierras, de los animales y de los productos. Necesitaba, pues, crear una maquinaria administrativa que encuadrara a la población y la controlara directa o indirectamente, así como generalizar el culto del Inca, hijo del Sol, y el del Sol su padre, mantener un ejército que reprimiera los levantamientos, etc. Este conjunto de instituciones corresponde al nuevo modo de producción, y sabemos que este mismo modo de producción se encontraba en 1532, en plena evolución, pues el Estado se había visto obligado a trasladar poblaciones enteras para crear colonias militares que controlaran a las poblaciones locales demasiado turbulentas. Había roto, pues, en su totalidad o en parte, los lazos tradicionales de estas tribus con su tierra. Por otra parte, había adquirido un nuevo desarrollo una forma tradicional de dependencia personal llamada *yanacona*, por la cual los individuos separados de su comunidad de origen, los yana, eran vinculados a la persona de un amo aristocrático y permanecían al servicio de su linaje durante toda su vida. Los descendientes de los yana heredaban generalmente esta condición. Esta forma de explotación existía, ciertamente, antes de la conquista inca, pero fue revistiendo mayor importancia social a medida que se desarrollaba una forma de propiedad individual (aunque no privada) de las tierras y los rebaños dados por el Estado inca a algunas capas de la nobleza.

Profundizaremos más el analisis de la formación económica y social inca porque, además de presentarnos un ejemplo notable de sociedad de clases no occidental, nos lleva a observaciones teóricas que hacen entrever los nuevos caminos por los que puede adentrarse la antropología. Lo que llama la atención en la naturaleza de la base económica de la formación social inca es que el modo de producción dominante mantiene activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, se apoya y configura sobre ellas, haciéndolas servir al mismo tiempo a su propio modo de producción y de reproducción a la vez que destruye y suprime otra parte de estas relaciones tradicionales, Por ejemplo, según el cronista Cobo: "Solamente a partir del día de su matrimonio los hombres tributaban y tomaban parte en las obras públicas." Esto significa, como ha demostrado John Murra en su excelente tesis sobre la organización del Estado inca, que el matrimonio, de rito de introducción en el seno de una comunidad local, se había transformado en medio de acceso a un estatuto nuevo y en símbolo de ese estatuto, el de súbdito imponible del Estado inca, miembro, por tanto, de una comunidad mucho más amplia y de esencia diferente a la de los ayllus o las tribus locales.

Al obligar a los campesinos a acudir vestidos de fiesta a trabajar las tierras del Estado y del Sol, al proporcionarles el alimento y la bebida, los incas utilizaban la antigua forma de producción basada en las obligaciones recíprocas de los miembros de las comunidades locales, forma y obligaciones

conocidas y comprendidas por todos, para organizar relaciones de producción nuevas basadas en la opresión y la dominación, pues los productores habían perdido ya el control de una parte de su trabajo y del producto de éste. Por otra parte, los incas, si bien mantenían el culto de los dioses locales, habían añadido el del dios Sol y su hijo, el Gran Inca, en cuyo honor el campesino debía ofrecer trabajo como lo exigían ya sus propias divinidades locales tradicionales. Las antiguas relaciones de parentesco y las antiguas relaciones políticas aldeanas y tribales, *sin cambiar de forma ni de estructura, habían cambiado de función*, ya que estaban encargadas de hacer funcionar un modo de producción nuevo.

Este mecanismo ha sido mostrado y desmontado por John Murra, que escribe: "Cuando la Corona elaboró un sistema de prestaciones personales de trabajo, las obligaciones recíprocas de las comunidades, conocidas y comprendidas por todos, sirvieron de modelo." El problema práctico que les planteaba a los incas su conquista era doble: permitir a las poblaciones sometidas continuar produciendo sus medios de subsistencia según sus procedimientos tradicionales, y obligarles a producir para el Estado en formas de producción que ellas comprendiesen y que, hasta cierto punto, estuvieran justificadas a sus ojos. Para resolver este problema, fueron precisos esfuerzos excepcionales, colectivos e individuales, de invención política y social, como los que atribuía la tradición a emperadores casi legendarios como Pachacuti, Manco Cápac y sobre todo Viracocha, pero al mismo tiempo, hay que constatar que los medios para resolver los problemas ya existían en parte en el seno del modo de producción anterior.

Entre estos medios, citaremos: en primer lugar, el hecho de que la producción se basara en formas diversas de cooperación simple. En segundo lugar, el de que la tierra fuera propiedad de la comunidad entera y el individuo no poseyera sino derechos de uso sobre parcelas redistribuidas más o menos periódicamente. En tercer lugar, el de que, tanto en el plano del proceso material de la producción como en el de la relación del individuo con el medio de producción esencial, la tierra, la comunidad *existiera y apareciera* como una realidad *superior* al individuo y como la condición práctica de su supervivencia. En cuarto lugar, el hecho de que la función de *representar* la comunidad, de controlar el proceso de su reproducción en tanto que tal, es decir, en tanto que unidad superior a los individuos en la medida en que es la unidad de sus intereses comunes, perteneciera a una familia particular y, en el seno de esta familia, al individuo que mejor pudiera cumplir esta función. Este individuo es el *curaca*, "jefe" de la comunidad local o de la comunidad tribal, y al mismo tiempo, jefe guerrero. Mediante esta función, este individuo y su familia personificaban más que cualquier otro la comunidad, la encarnaban en cierto modo en tanto que realidad superior a los individuos, personificaban esta unidad superior. La función de representar y defender los intereses comunes de todos los miembros de la comunidad

situaba así fuera de lo común al miembro de la comunidad que la asumía. Existía una especie de aristocracia: ἄριστος en griego = el mejor, es decir, el que representa mejor la comunidad. En quinto lugar, en la organización del proceso de producción, la fuerza de trabajo de los miembros de la comunidad local, del ayllu, era invertida, por una parte, en forma de trabajo necesario para reproducir su propia existencia y la de los miembros necesitados de la comunidad: viudas, viejos, inválidos, etc., y, por otra, en forma de trabajo suplementario destinado a reproducir la comunidad *en tanto que tal*. Este trabajo suplementario era dedicado a cultivar las tierras del curaca, el cual tenía derecho, como cualquier otro miembro de la comunidad, a tierras en cantidad suficiente para el mantenimiento de su familia y a la ayuda comunitaria para trabajarlas. Pero, además, le eran asignadas tierras suplementarias y se le proporcionaba trabajo asimismo suplementario para cubrir los "gastos" de sus obligaciones en tanto que *representante y responsable* de la comunidad como tal. Según los casos, o según la amplitud de sus funciones (jefe de aldea, jefe de tribu), el jefe participaba todavía directamente en el proceso de producción, o bien había dejado de ser un productor directo y participaba en el mismo solamente por sus actividades de control del uso de las tierras, de dirección del proceso, así como por sus actividades rituales y ceremoniales en cada fase del proceso de pro ducción agrícola.

Al lado del trabajo excedente invertido en favor del representante de la comunidad, hay que mencionar también el que se dedicaba a hacer la guerra, es decir, a defender o conquistar las tierras, los canales de riego; en resumen, a proteger o ampliar los medios de producción de la población. Para hacer frente al crecimiento de la población, es decir, para permitir a la comunidad reproducirse sobre las mismas bases, se invertía trabajo excedente en forma de trabajos de irrigación local, de ampliación del espacio cultivado mediante la construcción de bancales, trabajo destinado, por tanto, a ampliar los medios de producción de la comunidad. Por último, eran dedicados tierras y trabajos suplementarios al culto de los antepasados y de las divinidades locales (dios de la tierra, de la lluvia, etc.) y al mantenimiento de las tumbas y de los altares. Se reservaban algunas tierras para la producción del maíz ceremonial necesario para fabricar la cerveza de maíz utilizada en las libaciones; se criaban algunas llamas con el fin de sacrificarlas ritualmente, se producían tejidos para ser quemados, etc. La consagración de recursos (tierras, animales, maíz, tejidos) y de trabajo (agrícola, artesanal, etc.) para el culto de los antepasados y de los dioses respondía a una doble necesidad: por una parte, manifestar el reconocimiento de los vivos hacia los muertos, que sobreviven en lo invisible, y hacia los dioses, gracias a los cuales la comunidad existe y está viva, así pues, honrar, glorificar a los antepasados y a las potencias sobrenaturales y cumplir las obligaciones que

tiene la comunidad respecto a ellos. Por otra, en la medida en que los antepasados y las realidades sobrenaturales aparecen como potencias que tienen el poder de controlar la fertilidad de las tierras, la lluvia, la muerte, la enfermedad, la victoria de las armas, es decir, en la medida en que permiten o impiden la reproducción de la comunidad y controlan todas las condiciones que están del alcance directo del hombre, hay que esforzarse, ya sea en parar o en apartar las acciones de las potencias malhechoras, ya en suscitar, atraer y multiplicar las de las potencias bienhechoras. Hay que desarrollar, pues, una práctica para controlar indirectamente estas potencias que, a su vez, controlan directamente las condiciones naturales y sobrenaturales de la reproducción de la comunidad, una práctica que las obligue a intervenir o a abstenerse de intervenir en la vida de la comunidad y su proceso de reproducción. Para obtener estos efectos se sacrifica, se ofrece a las potencias invisibles riquezas materiales y trabajo en el marco de una práctica simbólica que se orienta a actuar (de manera imaginaria) sobre las condiciones de reproducción de la vida social.

Los cinco elementos pertenecientes al antiguo modo de producción no iban a desaparecer después de la conquista inca. Por una parte, el antiguo modo de producción continuaría asegurando la subsistencia de las comunidades locales; por otra, estos *cinco elementos iban a proporcionar los puntos de apoyo y las formas de un modo de producción nuevo. La comu*nidad conquistadora se apropió de todas las tierras y de los recursos naturales de las comunidades conquistadas. Con ello no hacía sino aplicar el derecho tribal tradicional, que funda los derechos del individuo en el hecho de ser miembro de una comunidad y priva, por tanto, de todo derecho a aquellos que no pertenecen a esta comunidad.

La comunidad superior, personificada por su jefe, el Inca, que la representa como tal comunidad y como comunidad superior, como Estado, se convierte, pues, en el propietario colectivo de la tierra, y todas las tierras conquistadas se vuelven propiedad "de la corona". Ello significa que la forma colectiva de apropiación del suelo es, antes y después de la conquista, la forma social de las relaciones de producción vinculadas a la tierra y que el Estado ocupa el puesto de la comunidad local como propietario de la tierra y constituye, por tanto, para el individuo, una comunidad nueva, superior a su comunidad tradicional y de la que depende para su supervivencia. Así pues, para el individuo, tanto antes como después de la conquista, su pertenencia a una comunidad superior a él mismo es lo que le asegura sus condiciones de existencia.

El Estado, convertido en propietario eminente de todas las tierras del reino, se apropió directamente de algunas de ellas transformándolas en tierras de la corona o de los templos, y cedió por "benevolencia" el uso, pero no la propiedad, de las restantes a las comunidades para permitirles subsistir; les concedió, por tanto, los medios de subsistencia a cambio de la obliga-

ción de trabajar las tierras que se habían convertido en dominio del Estado y de la Iglesia. A partir de entonces, puesto que reemplazaba a la comunidad tradicional como propietario colectivo y asumía la antigua función de garantizar a las familias y a los individuos sus medios de existencia, el Estado, la nueva comunidad superior, tenía derecho automáticamente al trabajo excedente de la comunidad conquistada, trabajo excedente que se realizaba tradicionalmente para permitir la reproducción de la comunidad en tanto que tal. La comunidad superior no hizo, pues, sino añadir al trabajo excedente tradicional un trabajo excedente nuevo, que revestía las mismas formas. El Estado proporcionaba a los campesinos que trabajaban las tierras de las que habían sido expropiadas alimento, bebidas y simientes, identificándose así con el poder local tradicional y dando a la prestación personal de trabajo la forma de las relaciones tradicionales de reciprocidad aldeana y tribal. La comunidad conquistadora, propietaria directa de una parte de los recursos materiales de múltiples comunidades locales, al mismo tiempo que del trabajo excedente de inmensas masas de productores, descansaba de hecho sobre una base económica de nuevo tipo que, en apariencia, tenía la forma, si bien agrandada de manera gigantesca, del antiguo modo de producción.

Al mismo tiempo, el funcionamiento de estas nuevas relaciones de producción exigía el desarrollo de instituciones y de capas sociales nuevas, de una burocracia de Estado encargada de controlar y vigilar la reproducción del nuevo modo de producción. Por ejemplo, en cada provincia era nombrado un gobernador cuyo título significaba "el que todo lo ve" y que vigilaba para que las tierras del Estado y de la Iglesia fueran trabajadas y las prestaciones personales de trabajo se cumplieran puntualmente. El nuevo modo de producción confería, pues, a las funciones político-religiosas un papel nuevo, dominante, en la organización de la producción y en su propio mecanismo de reproducción. Mientras que el antiguo modo de producción aldeano determinaba el papel dominante de las relaciones de parentesco en el seno de la comunidad tradicional, el modo de producción nuevo, por una parte, aniquilaba el papel dominante de las relaciones de parentesco en la nueva organización social, dejándoles el papel secundario de continuar organizando la subsistencia de las comunidades locales, y por otra, transfería el papel dominante a las nuevas relaciones político-religiosas, que desbordaban por completo el antiguo marco aldeano y tribal.

Podemos comprender ahora las consecuencias ideológicas del hecho de que las antiguas relaciones de producción (ayuda campesina, trabajo excecente, etc.) dieran su forma a las nuevas (prestaciones personales de trabajo). La consecuencia fundamental era que las nuevas relaciones no podían aparecer sino bajo una forma, una apariencia que borrara, que disimulara en las representaciones ideológicas espontáneas de los agentes económicos el contenido real, nuevo, de explotación del hombre por el hombre de estas nuevas relaciones de producción. Dado que las antiguas relaciones

de producción persistían y al mismo tiempo daban forma a las nuevas, las formas ideológicas antiguas podían servir a la vez de material y de esquema de representación de las nuevas relaciones sociales, y no podían hacerlo más que según su contenido propio que representaba las obligaciones de los miembros de las comunidades frente a su comunidad de origen como obligaciones frente a una realidad superior, es decir, apremiante pero bienhechora. La antigua ideología tenía, pues, claramente, la capacidad de *representar* las relaciones nuevas, pero sólo en la medida en que podía hacerlas *pasar por otra cosa*, por algo análogo al antiguo modo de producción y que, simplemente, lo prolongaba. Por ese lado se producían dos efectos que caracterizan necesariamente toda ideología de dominación: *el disimulo*, la desaparición al nivel de la representación del carácter opresivo del nuevo modo de producción y la *justificación* de esta opresión al mismo tiempo a los ojos de las clases dominantes y de las dominadas. Esta ideología proporcionaba a todos los grupos sociales existentes *buenas razones* para continuar dirigiendo o siendo dirigidos; en resumen, constituía una forma ideológica adecuada al funcionamiento del nuevo modo de producción y de sus instancias económicas, políticas y religiosas. Una ideología, pues, que correspondía a las condiciones de la reproducción de la nueva formación económica y social. Subrayemos —pues ello tiene consecuencias para una teoría de la ideología— que, porque *no es* un reflejo *directo*, una transposición inmediata de las nuevas relaciones de producción, la antigua ideología responde *mejor* a las necesidades de la reproducción de estas relaciones. Justamente porque representa estas nuevas relaciones bajo una forma que no deja aparecer su contenido real, corresponde *mejor* a este contenido. Se pueden adivinar ya las dificultades que encontrarían aquí los partidarios de una teoría que hace de la ideología un reflejo directo y simple de la infraestructura económica de una sociedad.

Se pueden sacar otras observaciones teóricas de alcance general de este breve esbozo del modo de producción inca. Se refieren al papel de la guerra y de la violencia en la formación de este modo de producción, así como al de las grandes obras. Hemos abordado ya el problema de la guerra al recordar que la forma misma de la propiedad colectiva tribal implicaba habitualmente que se viera privado de derechos de propiedad cualquier individuo o grupo extraño a la comunidad tribal. La guerra de conquista no hace sino ejercer por la violencia (ya sea ésta realmente ejercida, ya las poblaciones extranjeras se sometan sin combatir) este derecho en detrimento de los grupos enemigos a los que su derrota priva, en consecuencia, de todo derecho sobre su propia tierra. Pero la guerra no basta por sí misma para crear un nuevo modo de producción. Puede mantener durante cierto tiempo la dominación de una tribu victoriosa y permitirle saquear las riquezas de las tribus vencidas cuyo modo de producción tradicional permanece intacto, pero no basta para crear un modo de explotación que se repro-

duzca a sí mismo regularmente, que pueda, por tanto, subsistir en tiempos de paz y desarrollarse. La guerra es un elemento importante de muchos modos de producción (excepto entre los cazadores-recolectores, donde su importancia parece ser mucho menor). Por medio de la guerra se protegen territorios, medios de producción, o se les añade otros nuevos. La violencia, necesaria al principio para expropiar a comunidades extranjeras, no puede proporcionar luego el medio de obligar regularmente a los vencidos a producir trabajo suplementario para sus vencedores. Ello no significa que la amenaza de utilizar la violencia no sea un medio permanente para obligar a las poblaciones a trabajar para sus vencedores. Los incas reprimieron, en efecto, despiadadamente las revueltas, deportaron a poblaciones enteras, trasladaron poblaciones fieles a colonias militares que vigilaran a las tribus díscolas. Pero, para que el modo de producción se reprodujera en cualesquiera circunstancias y por sí mismo, necesitaba ante todo un régimen de prestaciones personales de trabajo bien reglamentado, una burocracia, una contabilidad, unos medios de almacenaje y de transporte de los productos, etc.; en resumen, relaciones de producción nuevas en el seno de las cuales la violencia y el control armado desempeñaban un papel muy importante, pero no resolvían los problemas esenciales.

En realidad, como hemos visto, para que el sistema funcionara regularmente era preciso que el trabajo excedente proporcionado por los campesinos no se les representara solamente como un trabajo forzado, sino como un trabajo "debido", una obligación aceptada y cumplida, una prestación que exigía la recíproca. Aquí encontramos de nuevo el papel de la ideología como *constricción ejercida sin violencia física* sobre el pensamiento y la voluntad de los súbditos del Inca. La guerra, ciertamente, es un proceso que crea *algunas de las condiciones* de la formación de ese nuevo modo de producción *al separar* los elementos, los factores de producción de su *combinación* en el seno de la antigua estructura, al liberar en cierto modo estos elementos (la tierra, la fuerza de trabajo se convierten en medios de producción disponibles, separados en parte de las antiguas relaciones sociales). Pero no nace otro modo de producción sino cuando estos elementos se vuelven a encontrar combinados de una manera nueva. Se podría comparar este proceso con el de la génesis del modo de producción capitalista, lo que los economistas clásicos llamaban el proceso de la acumulación primitiva del capital, proceso por el que los campesinos y los artesanos se encontraron desposeídos de sus medios de producción y de subsistencia y liberados, al mismo tiempo, de su sujeción a las relaciones feudales de producción; libres, por tanto, pero constreñidos a vender su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que la guerra y la conquista incas no podían hacer era privar a las comunidades de los medios de asegurar ellas mismas directamente su subsistencia, es decir, separar completamente a los individuos y a los grupos de la *posesión* de los medios necesarios para la misma. Como lo

subraya con fuerza John Murra[5]: "No se podía atentar seriamente contra la autosuficiencia del ayllu." "El Estado se cuidaba de extraer solamente de los campesinos prestaciones de trabajo personal y de no interferir su autosuficiencia." Luego, en definitiva, incluso la posibilidad de la aparición de un modo de producción de tipo inca era el producto de un determinado nivel de las fuerzas productivas; dicho de otro modo, se basaba en la posibilidad técnica, para los productores directos, de producir un excedente regular, y John Murra concluye: "La existencia y la supervivencia de una estructura socio-política tal como el Estado inca se basan tecnológicamente en una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes por encima de las necesidades de subsistencia del campesinado." Era, pues, el desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura lo que, en último análisis, había creado la posibilidad de la aparición de una sociedad de clases y de un Estado pluritribal y pluriétnico. Recordemos solamente que la agricultura andina se basaba en la producción de patatas y otros tubérculos, maíz, etc., producción sumamente diversificada. Ello nos permite responder a una segunda cuestión que tiene asimismo un inmenso alcance para el conocimiento teórico de la historia: ¿cuál fue el papel de las grandes obras en el nacimiento y el desarrollo del nuevo modo de producción? La respuesta está ya dada.

Las grandes obras siguieron a la aparición del Estado y no la condicionaron. Ello refuta una vez más la teoría mecanicista de Karl Wittfogel, que hace de la necesidad de organizar grandes obras (hidráulicas sobre todo) la condición misma de la aparición del Estado (despótico oriental). En realidad, la existencia de una agricultura andina capaz de producir regularmente un excedente era la condición previa de la formación de una sociedad de clases y de un Estado. Lo que ofrecían la conquista, la expropiación de las comunidades locales, así como la institución de un régimen de prestaciones personales de trabajo, era la posibilidad de *concentrar* inmensas cantidades de medios de producción y de subsistencia y tener así, a condición de que se supiera combinarlos y organizarlos en formas gigantescas de cooperación simple, los medios materiales para abordar tareas fuera del alcance de cualquier tribu y, *a fortiori*, de cualquier comunidad local. Pero lo que hay que subrayar también es que la reproducción misma del modo de producción inca, su desarrollo, no solamente permitía, sino que exigía el desarrollo de grandes obras (lo cual no quiere decir decir que el Estado apareciera y se desarrollara para realizarlos), pues este modo de producción necesitaba para "desarrollarse" una infraestructura de carreteras, un ejército, una burocracia, un clero, etc., y ello exigía el constante aumento de los excedentes agrícolas y artesanales. El Estado favoreció de este modo la producción de maíz, planta fácilmente almacenable, cómodamente transportable y que proporcionaba un alimento y una bebida de elevado valor ceremonial y energético, cualidades todas ellas de las que carecían los tubérculos que constituían la base de la

subsistencia tradicional de los campesinos andinos. El Estado se esforzó por generalizar el cultivo del maíz y lo introdujo en numerosas regiones en las que no existía, pero tuvo que imponer al mismo tiempo la construcción de bancales sobre las pendientes que, en general, las comunidades andinas dejaban yermas, ya que los tubérculos tradicionales crecían mejor sobre la meseta andina que sobre las pendientes. Gracias a los bancales se pusieron entonces en activo nuevas tierras y se amplió el espacio económicamente utilizable. No fue, pues, la necesidad de realizar grandes obras de interés colectivo lo que dio origen a la sociedad de clases y al Estado inca, sino que la necesidad de *ampliar* las condiciones de reproducción de esta sociedad de clases fue lo que impuso ulteriormente las grandes obras. Estas permitieron y entrañaron, evidentemente, una complejidad cada vez mayor de la estratificación social, ahondaron todavía más la distancia entre el campesinado y las clases dominantes, y esta distancia, cada vez mayor, era exaltada en los palacios, los templos, los jardines, las tumbas que glorificaban la esencia superior de esta clase dominante, de sus antepasados y de sus dioses. En conclusión, un punto muy importante del análisis de la formación económica y social inca y de su jerarquía interna, en la que se articulan un modo de producción nuevo y dominante y otro antiguo y dominado, es el de que, mientras que las nuevas relaciones de producción *parecen* estar contenidas en *germen* en las antiguas relaciones aldeanas y tribales y ser el mero desarrollo de éstas, el producto de una evolución contínua, en realidad, el nuevo modo de producción, desde el momento en que aparece, no lo hace sino *a costa de suprimir* parte de las antiguas funciones de las viejas relaciones de producción, anulando el papel dominante que desempeñan en él las relaciones de parentesco, si bien estas últimas no desaparecieron, sino que subsistieron, cambiando de contenido, aunque no de forma. Podemos ver el peligro que existe en concebir el paso de un modo de producción a otro en términos de evolución de un germen, del desarrollo de un germen. Esta concepción disimula el carácter *no lineal* de la evolución, el papel decisivo en esta evolución de la *constitución de nuevos puntos de partida*. Al mismo tiempo, nos damos cuenta inmediatamente del error consistente en interpretar el modo de producción inca como una sociedad de tipo feudal porque en él reina un monarca que se rodea de una aristocracia y las masas campesinas están sometidas a un régimen de prestaciones personales de trabajo. La estructura del Estado en el modo de producción inca traduce, en realidad, *la concentración a escala de toda la sociedad de la propiedad de la tierra* en forma de propiedad colectiva exclusiva, directa o eminente de una comunidad superior, la etniaclase dominante. La estructura de un Estado feudal, por el contrario, expresa *la asociación jerarquizada de múltiples propietarios de la tierra*. En cada caso, la naturaleza y las modalidades del poder del Estado y de la dominación de la clase dirigente son diferentes y se basan en modos distintos de extracción del trabajo excedente de los productores

directos. Yendo más lejos, habría que analizar, en contraste con el ejemplo del modo de producción inca, los modos de producción que servían de fundamento a los Estados y a las sociedades de clases precoloniales de Africa, como los reinos mossi del Alto Volta, al reino bamún del Camerún, etc., y, por supuesto, a las sociedades estatales de Asia.

NOTAS

1 Karl Marx. **El capital.** F.C.E., México, 1972. Tomo 1, lib. 1, p. 42.

2 Véase El capital, p. 43: "Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social".

3 Incluso Las Casas, encarnizado adversario de la encomienda y patético defensor de los indios sojuzgados, reafirmaba sin cesar, como sus adversarios, partidarios del establecimiento de la esclavitud e incluso de la matanza de los indios, que la evangelización debía preceder al sojuzgamiento y que era la única justificación de la soberanía del rey de España sobre las Indias: "He aquí, Señor, el umbral y el paso que conviene tomar para penetrar en estos países: que estos pueblos reconozcan primero a nuestro Dios como su Dios recibiéndo la fe, y seguidamente al rey como su soberano. Porque la causa última, el fundamento total de la intervención de Su Majestad en estos países, como rey de Castilla, y de los títulos que tiene sobre ellos no son otros más que los que le confiere la predicación de la fe". Carta a un personaje de la corte, 15 de octubre de 1535, B. A. E., tomo 110, p. 67 a.

4 Nuestras referencias a los incas provienen, en lo esencial, de la obra excepcional del profesor John Murra, **The Economic Organization of the Inca State**, tesis inédita defendida en 1956 ante la Universidad de Chicago y cuyo autor ha tenido la amabilidad de cedernos una copia en micro-film. Aprovechamos la ocasión para expresarle nuestro sincero agradecimiento.

5 John Murra. Ob. cit. pp. 73, 166 y 34.

LA ECONOMIA DEL ESTADO INCA Y LA NOCION DE MODO DE PRODUCCION ASIATICO*

Jürgen Golte

El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en una sociedad se expresa en la productividad del trabajo. Esta productividad del trabajo depende del desarrollo de los medios de trabajo, del conocimiento de la naturaleza, de la habilidad de los productores, de la organización del trabajo y de las condiciones de la naturaleza.

Si bien todos estos factores confluyen en cada desarrollo social, lo hacen en cada sociedad de una manera particular. En la sociedad inca el aumento en la productividad social del trabajo se da ante todo por un desarrollo en la organización de la fuerza de trabajo que permite un aprovechamiento más efectivo de las condiciones de la naturaleza, mientras el desarrollo de los medios de trabajo tiene sin duda una importancia secundaria.

El medio ambiente andino se caracteriza por su diversidad extrema. Entre la costa árida por un lado y la selva tropical por el otro encontramos en un rápido ascenso y descenso entre el nivel del mar y más de seis mil metros de altura una serie de paisajes naturales con condiciones climáticas, edáficas, botánicas y zoológicas muy diferenciadas.

Ya antes del surgimiento de la sociedad inca las sociedades andinas aprovechaban casi todas las zonas ecológicas. Habían desarrollado los conocimientos necesarios y los medios de trabajo necesarios para utilizar los diferentes ambientes naturales para su reproducción.

En la sociedad inca el aprovechamiento más efectivo de las condiciones de la naturaleza se logra, por una parte, a través de la distribución de la población a los diferentes pisos ecológicos según las posibilidades de aprove-

---

* Ponencia presentada al XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, D.F. 1974.

chamiento y según las necesidades sociales del consumo. Esta racionalización en el uso de la fuerza de trabajo consiste por un lado en el traslado definitivo de poblaciones de regiones superpobladas a regiones subpobladas, y por lo tanto subaprovechadas, y, por otro lado, en el traslado temporal de gente a pisos ecológicos diferentes de su habitat de origen para que produzcan bienes para el consumo de los miembros de sus grupos sociales originales[1].

Otro tipo de intensificación de la productividad social del trabajo se logra por medio de la distribución de tareas según la fuerza de trabajo disponible en el curso del año. Esto tiene que ver primordialmente con la diferente intensidad del trabajo agrícola en el transcurso del año. En la sociedad inca se recluta la fuerza de trabajo en los meses entre siembra y cosecha para trabajos públicos, p. ej. la construcción de andenerías, de canales de irrigación, vías de comunicación, centros de almacenamiento, etc. que revierten nuevamente a la productividad del trabajo[2]. Por otro lado se distribuye productos semielaborados de un piso ecológico, en especial la lana, para que la población más numerosa y temporalmente desocupada de otros pisos termine su elaboración[3].

Finalmente, se organiza la cooperación en el trabajo según su efectividad social. Se engloba por ejemplo el trabajo de varios grupos para construir sistemas de irrigación que benefician después a solo uno de los grupos[4].

Ya que la alocación de trabajo en este sistema económico es dirigida hacia la reproducción de la sociedad global, ésta tiene que responsabilizarse de la reproducción de sus partes integrantes. Se desarrollan por lo tanto sistemas de distribución de los bienes de consumo a los integrantes de la sociedad, que corresponden a los sistemas de asignación de tareas en las actividades de reproducción[5]. Por otro lado, se crea una infraestructura que permite el traslado de poblaciones y de bienes[6].

Es obvio que la propiedad particular de los medios de producción en una sociedad organizada de este modo resultaría contraproducente ya que reduciría su disponibilidad y las posibilidades de su aprovechamiento, más bien los medios de producción deben estar a la disposición de la sociedad global[7].

Veamos en lo subsiguiente cómo se desarrollan las relaciones de producción y el sistema de distribución correspondiente en la sociedad inca, que permiten este particular avance en el desarrollo de las fuerzas productivas. La sociedad inca es organizada en diferentes niveles superpuestos, que permiten una administración global centralizada y facilitan la asignación de recursos, la organización del trabajo y la distribución de bienes, a pesar del desarrollo relativamente bajo de los recursos técnicos. En la presentación de las relaciones de producción y el sistema de distribución vamos a ascender por estos niveles organizativos ya que a nuestro parecer no solamente permiten ver el funcionamiento del sistema global, sino también el desarrollo de las instituciones del estado y el surgimiento de las clases en este proceso.

En el nivel local se dan relaciones de reciprocidad simple en el trabajo

entre las diferentes unidades domésticas al interior de un sistema de parentesco. Estas relaciones de reciprocidad surgen de las necesidades del proceso productivo, p. ej. en grupos de roturación de la tierra con la *taqlla*. En esta relación de reciprocidad (*ayni*) los miembros de dos unidades domésticas trabajan un día en las tierras adscritas a una, y otro día en las tierras de la otra en el mismo tipo de trabajo. Los productos del trabajo son usufructuados por los poseedores de la tierra. La alimentación de los que trabajan corresponde a los poseedores de la tierra. Derivado en este sistema de reciprocidad simple, representado en el gráfico no. 1, encontramos sistemas más complejos de reciprocidad, en los cuales intervienen varias unidades domésticas (gráfico no. 2). También ellos se desarrollan al interior de un sistema de parentesco[8].

La economía a nivel local incluye por lo general varios tipos de cultivo e incluso puede abarcar la ganadería. En algunas de estas actividades se requiere sólo un reducido número de personas. Esto lleva a una división temporal del trabajo. La tarea que requiere de poco personal, p. ej. el trabajo ganadero, se turna rotativamente entre los diferentes grupos familiares que componen la unidad local. P. ej. mientras una unidad doméstica se dedica al pastoreo del ganado de toda la unidad local, las restantes le realizan el trabajo agrícola. La organización de la rotación de tareas corresponde a un individuo determinado por su posición en el sistema de parentesco. Este individuo divide su tiempo de trabajo entre el trabajo agrícola y el trabajo administrativo. Cuanto más complejo se vuelve el trabajo administrativo, tanto más se desliga el individuo de la producción inmediata. En este caso las unidades domésticas restantes se ocupan del trabajo agrícola del organizador del sistema de reciprocidades (gráfico no. 3)[9].

Las unidades sociales locales se organizan en unidades étnicas. Estas unidades étnicas controlan por lo normal diferentes zonas ecológicas en las vertientes andinas. Ya que todas las unidades domésticas consumen los frutos de los diferentes pisos ecológicos tienen que obtener acceso a ellos. El problema se soluciona por un sistema derivado de la reciprocidad compleja. Unidades domésticas provenientes de los diferentes grupos locales trabajan rotativamente en los diferentes pisos ecológicos en tierras asignadas a la unidad étnica, administradas por el líder étnico. Los productos del trabajo son coleccionados y redistribuidos por el líder étnico y llegan de este modo a todas las unidades domésticas, (gráfico no. 4). En este sistema se da una división rotativa del trabajo en las actividades agropecuarias y una división estable de trabajo entre los que realizan las actividades agropecuarias por un lado y los que trabajan en la asignación de tareas y la redistribución por el otro. Conforme crece el número de unidades domésticas administradas, el administrador aparece más desligado del resto. La administración del trabajo se convierte en dominación de los que trabajan y la redistribución de bienes aparece como distribución de favores y dádivas (gráfico no. 5)[10].

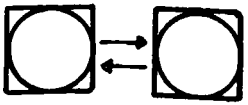
En la construcción de obras públicas corresponde al administrador, es decir al líder étnico, la organización del trabajo y el control de las mismas (gráfico no. 6). Es él quien decide sobre el interés público, ya que es la encarnación de lo público. Es obvio que tiene la posibilidad de interpretar su interés privado como interés público. Esto hace p. ej. para obtener bienes de consumo suntuario.[11].

En el último nivel de desarrollo de las relaciones de producción el administrador ocupa el lugar de la obra pública. El servicio a él y a sus intereses de consumo aparece como deber colectivo y se le adscribe personal de servicio (*yana*) que tiene que trabajar directamente para el administrador y sus familiares (gráfico no. 7) y que es exceptuado del resto de las actividades productivas.[12]

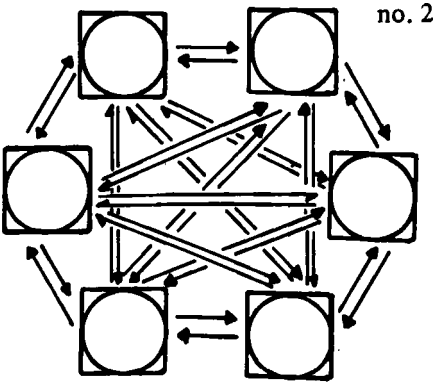
Todas estas relaciones de producción y de distribución se dan al mismo tiempo dentro de las unidades étnicas en los diferentes niveles organizativos. Vemos que la diferenciación social parte primordialmente de la división de trabajo entre los productores inmediatos por un lado y los administradores del trabajo y de la distribución de bienes por el otro.

La burocracia estatal inca se vale de esta división de trabajo y de clases desarrolladas en las unidades étnicas para relacionarse con éstas. La burocracia inca cumple a nivel estatal funciones similares a las de los líderes étnicos a nivel local y regional. Perfecciona los sistemas de asignación de tierras, de organización del trabajo, de movilización de poblaciones, de distribución de bienes y de contabilidad. Su poder se basa en estas actividades. Incluye a los grupos étnicos como niveles subordinados de organización. Sin embargo, parece que se tiende a reagrupar las unidades étnicas en niveles de organziación numérica que facilitan las tareas de administración. Así como las unidades étnicas facilitan a sus líderes personal servil, los incas separan grandes grupos (*yana, aqlla, cañari, lucanas*) para su servicio personal. Además emprenden grandes obras públicas con la fuerza de trabajo reclutada en las unidades étnicas en los períodos entre siembra y cosecha. Del mismo modo pueden levantar ejércitos para ampliar el ámbito de su dominación. El interés público se define como interés que perpetúa y reproduce la sociedad. Por lo tanto, también a nivel estatal las relaciones mantienen un carácter ambivalente. Son de interés de los productores directos, por ejemplo, en la redistribución de productos, en la construcción de caminos, de sistemas de irrigación, de andenerías, de depósitos para la redistribución, y también en muchos aspectos del culto a las divinidades que se cree indispensable para asegurar la producción. Sirven para beneficio del grupo dominante algunas veces en esos mismos aspectos, en cuanto aseguran el plusproducto que lo mantiene, y en otras actividades, como por ejemplo la construcción de palacios, la fabricación de bienes de lujo: productos de orfebres, tejedores y alfareros, y especialmente en lo que se refiere al trabajo de los *yana* y otros grupos serviles.

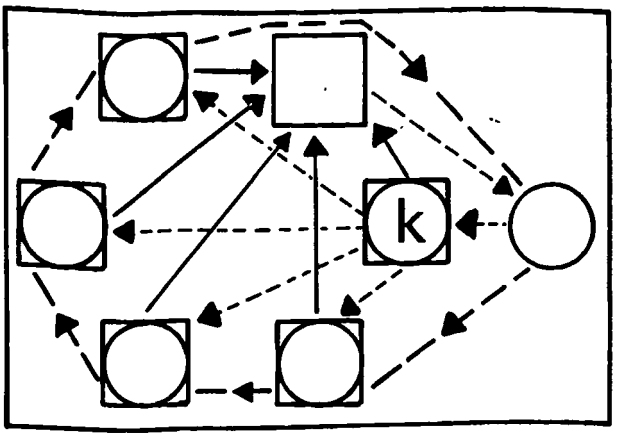
Economía Inca: Gráficos



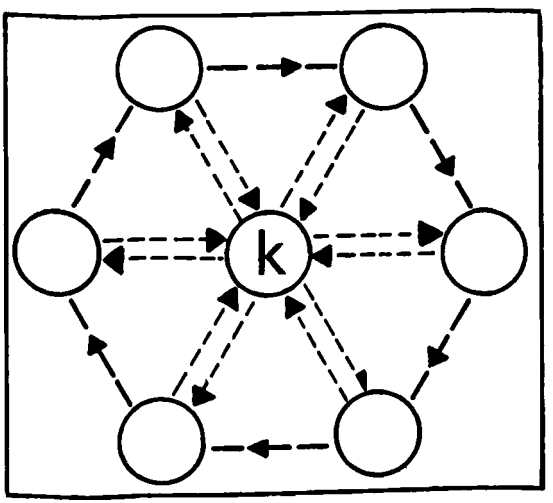
no. 1



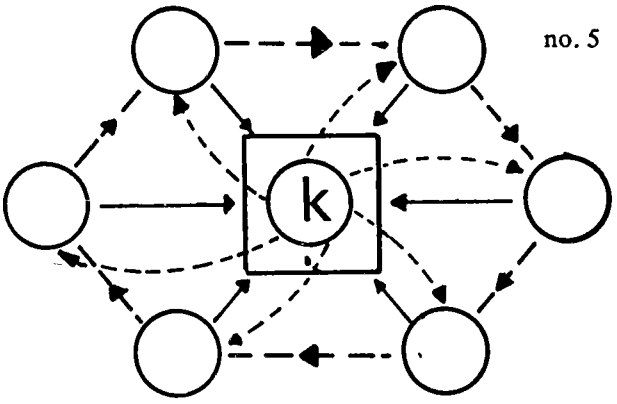
no. 2



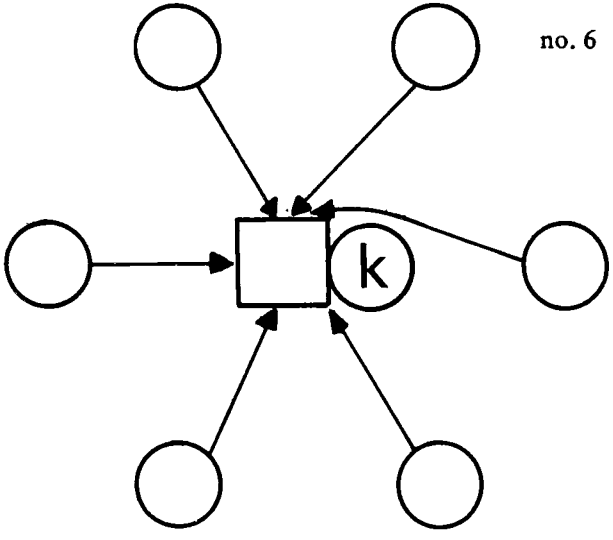
no. 3



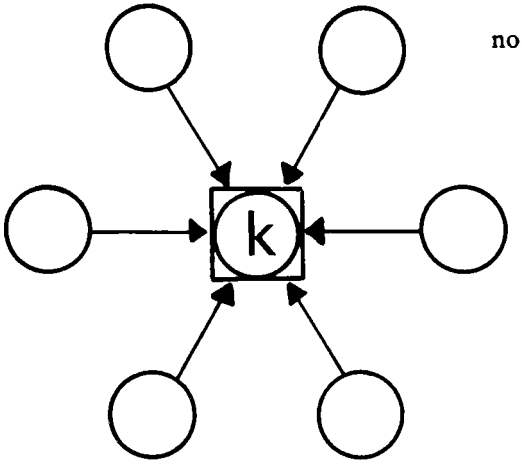
no. 4



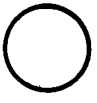
no. 5



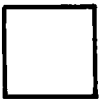
no. 6



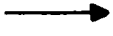
no. 7



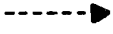
unidad organizativa



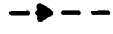
ámbito de decisión sobre recursos



flujo de trabajo



flujo de productos



rotación de posición

administrador

De este modo, el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad andina por medio del avance en la organización de la fuerza de trabajo, conduce a una particular división de clases. Los administradores de la fuerza de trabajo y de la distribución de bienes devienen clase privilegiada ya que, gracias a su función, logran reinterpretarse como encarnación del interés colectivo y su posición como administradores les posibilita legitimar esta interpretación.

Según Marx, la sociedad asiática se define por tres elementos: la ausencia de propiedad privada del suelo, el cual es más bien en última instancia propiedad del estado; la aldea autosuficiente basada en una combinación de la actividad agrícola y de la artesanía doméstica; y la importancia primordial del estado que se basa en la realización de funciones delegadas por las aldeas autosuficientes, lo cual sirve como base para la separación de clases entre detentadores de la unidad superior por un lado y población aldeana por el otro. La relación entre ellos se da por la dación de tributo o de trabajo por parte de los aldeanos y el cumplimiento de las funciones superiores por parte del grupo que encarna la unidad superior[13].

Dos conceptos requieren una mayor explicación para poder evaluar la utilidad de la noción de modo de producción asiático en el análisis de la sociedad inca: la autosuficiencia aldeana y el carácter de las funciones delegadas a la unidad superior. Marx mismo afirma que la aldea asiática "encierra en sí todas las condiciones de su reproducción y de la producción de un excedente"[14]. La "combinación de manufactura y agricultura al interior de la pequeña aldea"[15], en otras palabras: la falta de una división del trabajo más allá del nivel de la pequeña aldea, no da lugar a un intercambio entre aldeas y no lleva en última instancia, al desarrollo de una oposición entre ciudad y campo[16]. La autosuficiencia aldeana y la falta de una división de trabajo por encima del nivel de la aldea es la causa del estancamiento asiático. La tierra, aunque pueda ser nominalmente propiedad de la unidad superior, pertenece de hecho a la aldea y es aprovechada directamente por ella. El trabajo de los aldeanos se puede realizar tanto en grupos familiares, como también colectivamente.

La relación con la unidad superior se deriva del hecho de que ésta, y en última instancia el déspota, es el propietario superior de la tierra, es decir que para el individuo aldeano las bases naturales de su reproducción parecen derivarse de la unidad superior por medio de la comunidad de aldea. "Una parte del plus-trabajo (de la pequeña aldea, JG) pertenece a la comunidad superior... y este plus-trabajo aparece tanto en el tributo, etc., como en trabajos colectivos para la glorificación de la unidad, en parte del déspota real, en parte del ente tribal imaginado, del dios"[17].

Un segundo aspecto de la relación con la unidad superior se da por la existencia de "condiciones colectivas de la apropiación real por el trabajo: acueductos... medios de comunicación, etc." que "aparecen como obra de la unidad superior"[18]. Hay aquí una contradicción con respecto a la autosufi-

ciencia aldeana que no está bien resuelta en los escritos de Marx. Si existen estas condiciones colectivas y si son medios de producción que no solamente "aparecen" como obra de la unidad superior, sino que son realizables solamente por ella, entonces la aldea no "encierra en sí todas las condiciones de su reproducción y de la producción de un excedente". Desgraciadamente la mayoría de las interpretaciones recientes no problematizan este punto[19]. Sin embargo, ésta parece ser la cuestión crucial en la aplicación de la noción de modo de producción asiático a la sociedad inca.

La posición del grupo inca dentro del estado se basa en la organización del trabajo, la alocación racional de las tierras, la distribución de productos semielaborados y de bienes de consumo. Estas funciones adscritas a la burocracia estatal ya existen en las unidades étnicas en menor escala. La administración inca utiliza los funcionarios de las unidades étnicas que han surgido a base de estas funciones y organiza un sistema similar a gran escala que abarca toda la sociedad.

En este sistema ni la aldea, ni la unidad étnica son autosuficientes, a diferencia de las aldeas hindúes que sirvieron a Marx de punto de partida para la formación de la noción de modo de producción asiático[20]. La característica de la economía inca es más bien que las fuerzas productivas ya no son organizadas a nivel local o regional, sino a escala de todo el estado. En la economía estatal la aldea y la unidad étnica forman parte de una jerarquía de unidades que se trata de racionalizar en una organización jerárquica numérica, que facilita tanto la organización del trabajo como la distribución de bienes[21].

La propiedad de la tierra en un sistema de este tipo tiende necesariamente a la propiedad estatal. Esta propiedad estatal en el estado inca se expresa en la alocación de tierras a los diferentes niveles jerárquicos organizativos y dsitributivos. A cada nivel organizativo (estado, *suyu*, provincia, *hunu*, etc.) están asignados ámbitos en los recursos de los diferentes pisos ecológicos. El trabajo en las tierras asignadas a las unidades organizativas en los diferentes niveles jerárquicos es organizado por administradores privilegiados. Estos tienen a su cargo también la distribución de los productos de este trabajo. El trabajo mismo se organiza según las necesidades de mano de obra, es decir, se puede llevar a cabo por toda la unidad organizativa colectivamente o por grupos delegados (*mitmag*).

El poder y los privilegios de los organizadores en los diferentes niveles se deriva de su función de administradores del trabajo y de la distribución de los productos. Cuanto más numerosa es la unidad organizada, tanto más grande son los privilegios. Los privilegios consisten en la liberación del trabajo productivo inmediato, en el acceso a más bienes de consumo, en la poliginia, y en la adscripción de servidores (*yana*), cuyo número aumenta según se eleva la posición en la jerarquía administrativa.

Marx mismo menciona al Perú en su esbozo del modo de producción asiático. En los últimos años Metraux y Godelier han sostenido lo mismo[22]. Pa-

rece que la imagen que tiene Metraux de la aldea inca se halla muy influenciada por la idealización de las comunidades campesinas actuales y de fines del siglo pasado que se debe al indigenismo peruano, que también había traspuesto esta imagen idealizada a su concepción sobre el carácter del estado inca. Sin embargo, esta concepción de la aldea no corresponde a la situación y a la organización económica de la población en el estado inca. Las investigaciones de los últimos quince años han echado luz sobre la interdependencia de los diferentes niveles organizativos en el control vertical de los pisos ecológicos y sobre cómo surge de dicho control la formación social encontrada por los españoles en el momento de la conquista[23]. Así que la interpretación de Metraux, que parte de la oposición entre el *ayllu* –la aldea unida por lazos de parentesco, con propiedad común de la tierra– y el estado resulta insostenible. Para él: "se desprende de todo lo dicho que las comunidades del imperio se bastaban a sí mismas y producían un suplemento que permitía a la casta de los nobles y a los funcionarios vivir en la comodidad y el lujo"[24]. No resulta difícil llegar así a la conclusión que la sociedad inca corresponda a la noción de modo de producción asiático.

Godelier se basa mayormente en Metraux y los trabajos tempranos de Murra al afirmar que el modo de producción inca corresponda al modo de producción asiático. Es decir que también parte de la oposición entre *ayllu* y estado inca. En su segundo trabajo sobre "La no-correspondencia entre formas y contenidos de las relaciones sociales"[25] esboza más detenidamente su teoría sobre el desarrollo del modo de producción inca, y cómo este surge sobre la base de las unidades étnicas incorporadas militarmente al estado. Sin embargo, el análisis del modo de producción de las unidades étnicas queda impreciso. Tendencialmente lo parece asociar con la comunidad primitiva, y por lo tanto el modo de producción inca le tiene que parecer como algo que toma las formas de una sociedad tribal sin clases para erigir sobre ellas una sociedad estatal con clases, que toma las formas tribales y las trasforma en su contenido por medio de la expansión militar. De la dominación militar de las unidades étnicas por el grupo inca surge para él la necesidad de producir un plusproducto capaz de asegurar la reproducción de las condiciones de dominación así creadas. De hecho, hay una interdependencia entre expansión y desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, hemos tratado de esbozar cómo en el modo de producción de las unidades étnicas ya están presentes las características del modo de producción inca. Sólo así se comprende el origen de la expansión inca, que trata de agrandar el control de pisos ecológicos y de mano de obra. Es decir, el origen de la sociedad clasista inca se encuentra en el desarrollo particular de las fuerzas productivas en las sociedades andinas y no en la expansión militar.

Resumiendo, parece que la aplicación de la noción de modo de producción asiático a la sociedad inca trae consigo ciertas dificultades. Si bien en muchos

rasgos la sociedad inca se asemeja a las sociedades descritas como asiáticas, se diferencia fundamentalmente del modelo esbozado por Marx en la no existencia de aldeas autosuficientes. Se podría argumentar que de hecho las aldeas o las unidades étnicas son en amplia medida autosuficientes, ya que dentro de ellas se produce la mayoría de los bienes necesarios para su reproducción, pero esto significaría omitir precisamente aquellos factores que son expresión del desarrollo característico de las fuerzas productivas en la sociedad inca.

NOTAS

1 Véase Murra 1972 y la bibliografía del mismo trabajo, Cobo 1956: 109-111.

2 Véase Murra 1956: 167-203.

3 Véase p. ej. la declaración de Juan Xulca, *Kuraq* de Auquimarca (Huánuco): "... el ynga les daba lana para la ropa de cumbi..." (Ortiz de Zúñiga 1967: 48), o Polo 1916/17: 128.

4 Véase p. ej. Cieza 1967: 76-77

5 En especial se repartía productos ganaderos (véase p. ej. Polo 1940: 135), coca y otros productos de pisos ecológicos extremos (Golte 1970).

6 Los dispositivos que permiten este traslado son ante todo el sistema de caminos y grandes centros de depósitos para todo tipo de productos distribuidos por todo el estado, pero también los censos continuos y las estadísticas por medio de *kipu* son una precondición para la movilidad administrada.

7 Este derecho a disponer de las tierras no impide que se asigne derechos de usufructo a unidades organizativas en los diferentes niveles de organización. Lo importante es que el estado en última instancia pueda disponer de las tierras siempre cuando lo crea conveniente para los fines de la sociedad global, y que de hecho se vale de este derecho de disposición.

8 Véase Golte 1973: 29-31 y Golte 1974: 492-493.

9 La rotación de tareas entre las diferentes unidades domésticas –*mitachanakuy*– no abareaba el trabajo administrativo. El *yupanako*, es decir el cumplimiento en el trabajo de otro cuando éste trabaja en otro lugar o tipo de trabajo para el grupo, se aplicaba tanto en caso de división rotativa de trabajo, como en caso de división definitiva de trabajo.

10 Véase Murra 1972, Golte 1970, Golte 1973: 31-35, Golte 1974: 494-502.

11 La separación de interés privado y de interés público en estos casos resulta sumamente inadecuada y es sumamente arbitraria.

12 Véase Murra 1966a.

13 Véase Marx 1939: 376-377.

14 Marx 1939: 377

15 Marx 1939: 377

16 Véase Hobsbawn 1964: 27-34

17 Marx 1939: 377

18 Marx 1939: 377

19 P. ej. Hobsbawn 1964: 33-34; Ahlers et alii 1973: 21-46; Godelier 1971; Sofri 1971; Bartra 1969; Melotti 1971: 53-63. Chesneaux (1969: 41-43) remite la problemática a estudios concretos sin ofrecer una solución.

20 Véase Sofri 1971: 15-37.

21 La jerarquía por unidades decimales es una introducción tardía, pero ya el sistema dual anterior, que se mantenía en la región sureña del estado inca, se prestaba bastante a la asignación de tareas y la distribución de productos. Matienzo caracteriza a los líderes étnicos en el sistema dual de la siguiente manera: "Los caciques e principales su oficio es holgar, y beber, y contar y repartir, que son muy diestros en esto, más que ningún español, y cuéntanlo de espacio y con sus piedras de muchas colores, que cierto es cosa de ver" (Matienzo 1967: 21) Juan Xulca, *Kuraq* de Auqimarca (Huánuco) informa sobre el funcionamiento del sistema de organización decimal: ". . . a ninguno que pudiese trabajar reservaban del trabajo de esto y que los caciques principales no hacían en ello otra cosa más de mandar a los indios lo que habían de hacer. . ." ". . . el cacique principal repartía estos tributos en los otros de cada guaranga y los de cada guaranga los repartía a los de cada pachaca". (Ortiz de Zúñiga 1967: 47).

22 Marx 1939: 377; Godelier 1973a; Godelier 1973b; Métraux 1961; Métraux 1972.

23 Véase ante todo los trabajos de Murra (1960, 1962, 1964, 1966a, 1966b, 1967, 1968, 1970a, 1970b, 1972), la bibliografía en Murra 1972, Espinoza (1963, 1969-70, 1971), Morris 1972, Golte (1970, 1973, 1973a, 1973, 1974).

24 Métraux 1961: 102

25 Godelier 1973a, 1973b.

BIBLIOGRAFIA

AHLERS, DONNER, KREUZER, ORBON, WESTHOFF
1973 **Die vorkapitalistischen Produktionsweisen.** Erlangen..

BARTRA, Roger
1969 "El modo de producción asiático en el marco de las sociedades precapitalistas". En: Chesneaux et alii 1969, pp. 9-22.

CIEZA DE LEON, Pedro de
1967 **El Señorío de los Incas (2a. parte de la Crónica del Perú).** Lima.

COBO, Bernabé
1956 **Historia del Nuevo Mundo. T. 2. Madrid.**

CHESNEAUX, Jean et alii
1969 **El modo de producción asiático.** México.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1963 "La guaranga y la reducción de Huancayo". En: **Revista del Museo Nacional,** XXXII, pp. 8-80. Lima.

1969/1970 "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII". En: **Revista del Museo Nacional,** XXXVI, pp. 9-57. Lima.

1971 "Los Huancas, aliados de la Conquista". En: **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú,** No. 1, pp. 3-407. Huancayo.

GODELIER, Maurice
1971 **Teoría marxista de las sociedades precapitalistas.** Barcelona.
1973 **Ökonomische Anthropologie;** Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften. Reinbek.
1973a "Der Begriff der *ökonomischen Gesellschaftsformation:* Das Beispiel der Inka". En: Godelier 1973, pp. 92-100.
1973b "Die Nichtentsprechung zwischen Formen und Inhalten sozialer Beziehungen. Erneute Reflexion über das Beispiel der Inka". En: Godelier 1973, pp. 281-292.

GOLTE, Jürgen
1970 "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca". En: **Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses,** Band II, pp. 471-478. Stuttgart.
1973 "Bauern in Peru". **Indiana,** suplemento 1. Berlin.
1973a "El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI". En: **Indiana** 1, pp. 213-218. Berlín.
1974 "El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI". En: **Atti del XL Congreso Internazionale degli Americanisti.** vol. II, pp. 489-505. Génova.

HOBSBAWM, Eric
1964 *Introduction* a Karl Marx: **Precapitalist Economic Formations.** London.

MARX, Karl
1939 **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.** Moscú.

MATIENZO, Juan de
1967 Gobierno del **Perú** (1567). París-Lima.

METRAUX, Alfred
1961 "El Imperio de los Incas: despotismo o socialismo". En: **Diógenes** No. 35, pp. 87-109. Buenos Aires.
1972 **Los Incas.** Buenos Aires.

MELOTTI, Umberto
1971 "Marz e il Terzo Mondo". En: **Terzo Mondo,** anno IV, no. 13-14. Milano.

MORRIS, Craig
1972 "El almacenaje en dos aldeas de los chupaychu". En: Ortiz de Zúñiga 1972, pp. 383-404.

MURRA, John V.
1956 **The Economic Organization of the Inca State.** Tesis doctoral, Universidad de Chicago.
1960 "Rite and Crop in the Inca State". En: **Culture in History,** ed. Stanley Diamond, pp. 393-407. New York.
1962 "La función del tejido en varios contextos sociales del estado inca". En: **Actas y Trabajos, 2o. Congreso de Historia Nacional del Perú,** pp. 215-240. Lima.
1964 "Una apreciación etnológica de la visita. En: Diez de San Miguel, **Visita hecha a la provincia de Chucuito...** 1567. Lima, pp. 421-444. Lima.
1966a "New Data on Retainer and Servile Populations in Tahuantinsuyu". En: **Actas y Trabajos XXXVI Congreso Internacional de Americanistas,** vol. 2, pp. 35-45. Sevilla.
1966b "El instituto de investigaciones andinas y sus estudios en Huánuco", 1963-66. En: **Cuadernos de Investigación, 1,** Huánuco.
1967 "La visita de los chupachu como fuente etnológica". En: Ortiz de Zúñiga, 1967, pp. 418-444;

1968 "La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyu". En: **Amaru** VIII, pp. 58-62. Lima.

1970a "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory". En: **Latin American Research Review** V, 1, pp. 3-36.

1970b "Información etnológica e histórica adicional sobre el reino lupaqa". En: **Historia y Cultura**, t. 4, pp. 49-62. Lima.

1972 "El *control vertical* de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: Ortiz de Zúñiga 1972, pp. 427-476.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1967 **Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562.** T. 1. Huánuco.

1972 **Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562.** T. 2. Huánuco.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916/17 "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros..." **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú**, serie I, t. 3, pp. 45-188. Lima.

1940 "Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú." En: **Revista Histórica**, t. XIII, pp. 125-196. Lima.

SOFRI, Gianni

1971 **El modo de producción asiático: Historia de una controversia marxista.** Barcelona.

EL TRABAJO DE LOS *YANAYACOS* EN LAS TIERRAS DEL INCA*

Waldemar Espinoza Soriano

Desta provincia de Andabailas, que los españoles llaman comunmente Andaguailas, se llega al río de Abancay, que está nueve leguas más adelante hacia el Cuzco. Y tiene este río sus padrones o pilares de piedra bien fuertes, adonde está (un) puente, como en los demás ríos. Por donde este pasa hacen las sierras un valle pequeño, adonde hay arboledas y se crían frutas y otros matenimientos abundantemente. En este río fue donde el adelantado don Diego de Almagro desbarató y prendió al capitán Alonso de Alvarado, general del gobernador don Francisco Pizarro, como diré en las Guerra de Las Salinas. No muy lejos deste río estaban aposentos y depósitos como los que había en los dentás pueblos pequeños, y no de mucha importancia.

Cieza de León: 1553; cap. XC.

Valle de Amaneay, que quiere decir azucena por la infinidad que de ellas se cría en aquel valle. Aquella flor es diferente en forma y olor de la de España, porque la flor amancay *es de forma de una campana y el tallo verde, liso, sin hojas y sin olor ninguno. Solamente porque se parece a la azucena en los colores blanca y verde la llamaron así los españoles.*

Garcilaso de la Vega: 1609; lib. IV, cap. XV.

Introducción

La imagen que tenemos sobre el *mitmac* o *mitmat* evidentemente que todavía es incompleta. De conformidad a los escuetos datos dejados por los cronistas de los siglos XVI y XVII, solamente sabemos que hubo dos modalidades: los colonizadores y los políticos. La misma palabra *mitmat* no ha sido aún debida ni ampliamente interpretada ni definida.

---

* Publicado originalmente con el título de "Colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI", en la **Revista del Museo Nacional**, tomo XXXIX, Lima, 1973; donde se incluye el apéndice documental que constituye la fuente a la cual se hace referencia en el texto que aquí publicamos,

La institución en referencia sólo puede ser aclarada, más o menos, en toda su magnitud, no únicamente a base de las crónicas de las centurias anteriormente citadas, y ya conocidas por todos los etnohistoriadores, sino mediante otra calidad de documentos: las visitas, las informaciones y las probanzas pertenecientes a los mismos siglos ya mencionados. Gracias a ellas descubrimos una gran gama y variedad de mitmas. Vamos a presentar el caso, hasta ahora ignorado, de una colonia de mitmas múltiples en el valle de Aucapana, llamado por los españoles valle de Abancay y de Pachachaca, en el actual departamento de Apurímac.

Estas informaciones dilucidan definitivamente que el traslado de pueblos no fue hecho respetando las mismas condiciones climatológicas, tal como lo afirman los cronistas tradicionales. Los enunciados manuscritos revelan infinidad de casos en sentido contrario, por ejemplo colonias yungas de la costa norte en la sierra fría de Cajamarca, sobre una de las cuales ya hemos publicado una investigación[1].

De todas maneras, la inmensa gama y variedades de mitmas pueden ser agrupadas, desde el punto de vista general, solamente en dos sectores: 1) los mitmas económico-sociales y 2) los político-militares. Los del valle del Pachachaca, precisamente, pertenecieron al primer grupo; es decir, fueron colonizadores de tierras deshabitadas, pero no tanto en beneficio de ellos mismos sino del Estado militarista e imperial del Tahuantinsuyo.

Mitmat es una palabra runashimi que traducida al español quiere decir *hombre traspuesto* o *mudado*[2]; y asimismo *transportado* o *advenedizo*[3], y también *forastero* o *extranjero*[4]. Pero fray Domingo de Santo Tomás asevera que *mithma o mithima* es "*extranjero hecho ya natural en algún pueblo*"[5]. Ello significa que quienes tenían una residencia temporal no estaban considerados como *mithmas*. Mejor dicho, los grupos enviados de un curacazgo para el control ecológico de tierras climatológicamente distintas a las suyas no eran exactamente *mithmas*.

Dicho traslado obedecía a dos razones: 1) en provecho de los propios pobladores; y 2) en utilidad del Estado[6]. En esta última coyuntura, el Estado podía, a veces, favorecerse: a) desterrando a rebeldes y a descontentos político-sociales, y b) haciendo trabajar en cosas y actos que crearan rentas estatales, necesarias para el sostenimiento de las guerras de conquista, campañas de pacificación, mantenimiento de funcionarios y de sacerdotes, etc. Justamente, las colonias del valle del Pachachaca pertenecieron, indudablemente, a este último subgrupo.

I. Bajo el régimen andino

El área Quichua: zona de la reubicación.

Los valles del Pachachaca y de Amancay pertenecían al reino de los

Quichua, nombre debido a que casi todo su habitat estaba en tierra de clima templado. Curahuasi y Sayhuitca también pertenecían a esa área. Estos, con los cotapampas, omasayos, yanahuaras y los jaquijahuanas o ayarmacas constituían la primitiva y nuclear zona del *Chinchaysuyo*[7]. Otros centros importantes del reino Quichua eran Chinchaipuquio, Huala, Toto, Cerro de Curichonta, Vilcacunca, Pullacaira, El Salcantay, Apurrimac, Huaynarrimac, Cerro Cuisa, Tinta, Huaquirca, Sonaica, Toraya y Chuquinga[8]. Era, pues, de gran extensión. En total en 1572 fueron censados entre ellos 9,463 quichuas netos. Solamente en Curahuasi, Amancay y Sayhuitca ascendían a 5,800 personas[9]. En lo que actualmente es la provincia de Vilcashuamán —antiguo reino de Tanquihua—, en 1572 se halló una gran colonia de mitmas quichuas, cuyo número superaba las 5,000 personas[10].

En los anales históricos de los Andes, los quichuas gozaban del prestigio de ser una "nación muy antigua"[11]. Todos ellos hablaban la lengua denominada *quichua* y eran de talla mediana. Los españoles los consideraron "de buen entendimiento"[12].

Amancay, en los documentos coloniales anteriores a 1571, figura como tambo y como valle, y también como llacta o ciudad andina. El citado tambo estaba servido por mitayos procedentes de Coya, Curac, Vichula, Tasmara, Surco, Tamarán, Curamba, Huayllapampa y Huchuri, que eran encomiendas de Pedro Alonso Carrasco, de Juan Rodríguez, Juan de Pancorbo y Garcilaso de la Vega[13]. *Amancay* y no *Abancay* era el verdadero nombre de este tambo y valle[14]. Y *amancay* no es otra cosa que la clavelina o azucena de Las Indias, hermosa flor que carece de fragancia. Tenía esa denominación debido a la abundancia de ella en las tierras de su contorno. Fornée manifiesta: *"amancay quiere decir azucena, por haber muchas de estas flores en aquel pueblo"*[15].

Parece que la llacta principal de los quichuas estaba cerca de Amancay, por lo cual varios cronistas la llaman *provincia de Abancay*, por ejemplo el Inca Garcilaso de la Vega[16]. Fue costumbre de los españoles cambiar el nombre de las naciones andinas, poniéndoles el de las llactas capitales o ciudades más importantes. Así pasó con Cuismancu-Chuquimancu, con los Huancas, los Lupacas, los Cotas y algunas otras, a quienes las llamaron, respectivamente, Cajamarca, Jauja, Chucuito y Pocona, que eran los topónimos de sus llactas cabeceras.

El valle del Pachachaca, de formación aluvional, ubicado a ambas veras del río de su nombre es muy cálido y amplio, mucho más espacioso que el de Amancay, estrechándose sólo en algunos puntos, tal como en Yaca. Pero por lo general su piso constituido por terrenos de acarreo tiene una rica capa de tierra vegetal, cubierta con una poderosa vegetación silvestre y doméstica que impide apreciar su complexión geológica[17]. Al río Pachachaca se le llama algunas veces en las informaciones que publicamos *"río Grande de Abancay"*, pero Pachachaca era el nombre del puente. La designación nativa del río era Aucapanamayo[18]. El valle estrictamente de Amancay

sólo tiene dos leguas de largo (doce kilómetros) por medio de ancho (tres kilómetros). Por eso Cieza de León le titula *"valle pequeño a donde hay arboledas y se crían frutas y otros mantenimientos abundantemente"*[19]. La reducción indígena de la villa de Santiago de los Reyes de Abancay, fundada en 1572, está en la parte baja de una sierra nevada, el Salcantay, a tres leguas del río. Fuera del valle la tierra es abrupta en una gran extensión y la mayor parte desnuda, salvo algunos lugares montuosos. Varios ríos medianos lo atraviesan, pero con sus aguas nunca regaron las chacras de su hinterland[20].

Cosa curiosa y paradójica, el turbulento Pachachaca, que a primera vista parece ser el que proporciona sus aguas para vitalizar los topos y chacras, en la vida real estaba relegado a un papel muy secundario. Se debía a que su cauce estaba, y está, mucho más bajo que las lomas y las mesetas que no sufrían ni sufren la erosión[21]. Es uno de los principales afluentes del Apurímac. Está formado por la confluencia del Antabamba y del Challhuanca. Atravesaba de sur a norte el reino Quichua, conformando una de las más sobresalientes zonas ecológicas de aquel territorio[22].

El valle de Amancay, y también el de Pachachaca, es tierra de clima caluroso y de atmósfera húmeda, donde suele llover de setiembre a marzo, siendo de sequía los restantes en que los vientos corren por la mañana de oriente y por la tarde del poniente[23]. La temperatura es ardiente debido a la profundidad en que se hallan, marcando el termómetro la misma cantidad de grados centígrados que en la costa, por lo que sus producciones son idénticas[24]. Sin embargo, al intenso calor de las tardes siguen unas noches muy templadas o "suaves" como dicen los pobladores actuales[25]. Por lo general, ambos valles son lugares sanos. Poquísimas enfermedades agobiaban a sus habitantes, como por ejemplo las tercianas comunes, hasta muy avanzado el siglo XX, que las curaban con hierbas[26]. Las tercianas del Pachachaca eran temidas por su virulencia; en cambio las de Amancay no lo eran tanto[27]. Otra dolencia endémica, y por lo tanto común, en estos valles fue, y sigue siendo, el coto o bocio, mal que atacaba principalmente a las mujeres. Nadie podía explicar sus verdaderas causas, aunque ciertas personas ya intuían que podía ser producido por el agua proveniente de los deshielos[28]. El riachuelo de Amancay, en la parte del puente, tenía sus contrafuertes muy bien edificados[29].

Estos dos valles, juntamente con toda la nación quichua, durante el Imperio Inca pertenecieron a la provincia llamada Chinchasuyo o Chinchaysuyo, la misma que comprendía desde Jaquijahuana, Zurite, Huaroconto, Anta, Pucquiura, Pampacunca, Patallacta, Ancachonta y Mollepata hasta Amancay, Curahuasi y Sayhuitca[30]. De ella derivó el futuro nombre de Chinchaysuyu para todo el sector norteño del último imperio andino. A raíz de su conquista por los incas, los valles de Pachachaca y de Amancay quedaron deshabitados de quichuas regnícolas. Sus pobladores autóctonos fueron trasladados a diversos lugares del Perú, por ejemplo a Cajamarca, a Huamachuco, a Chupaychu,

a Copacabana, etc. para cumplir funciones en provecho de la política imperial del Cuzco. Desde entonces, en las márgenes de ambos ríos la mayor parte de las tierras fueron convertidas en *moyas*, o sea, en *topos* de propiedad estatal, para sembrar y obtener productos que beneficiaran la política y la economía imperial. Sólo una parte muy pequeña de ellas fueron reservadas para entregarlas en usufructo a futuros mitmas que debían trabajarlas[31] y repoblarlas.

Los terrenos de dichos *topos* y *moyas* estaban –y siguen estando– constituidos por depósitos aluvionales que ha dejado el río en el transcurso de su historia; son tierras vegetales que forman el borde del cauce. La flora salvaje y exuberante en este paraje cálido, que había crecido durante muchos años, hacía de su ecología un sitio excepcional para los cultivos de algodón, ají, *sacapa*, pacaes, coca, yuca, camotes, porotos y otros de clima caliente[32].

Cinco fueron las *moyas* estatales, cuyos nombres eran los siguientes: Chuquipaclla, Sacapa, Lucmapampa, Pomachalla y Chivampata, todas ellas más o menos lejos de las tierras reservadas para los futuros mitmas usufructuarios. Los topos para éstos estaban en la otra parte del arroyo, que bajaba de la que en el siglo XVI era la estancia del español Hernán Bravo de Lagunas, para desaguar en el río de Amancay. En suma, una gran cantidad de tierras apropiadas para la labranza[33], todas lindaban por un lado con el jatunñan o camino real de los incas y con el jatunmayo de Pachachaca y, por otro, limitaban con las parcelas que iban a ser dadas en usufructo a los mitmas de Ninamarca[34].

Lucmapampa y Pomachalla estaban en la parte alta de la barranca; de manera que Chuquipaclla y Sacapa quedaban en la parte baja[35]. En general, estos dos últimos predios estaban junto al río llamado Acapana por los indígenas, y río Pachachaca y de Abancay por los españoles. Por cierto que habían otras muchas tierras, pero todas resultaron englobadas en las cinco ya citadas. Allí, muy cerca, estaba el puente nombrado Pachachaca, motivo por el que a las propiedades adyacentes las llamaban también *Pacha*. Había otro sector llamado Pomacocha, que estaba señalado para los futuros mitmas de Ninamarca[36]. Pomacocha era un lugar de tierras excelentes para el sembrío de yucas, maní y camotes[37].

Sin embargo, estas tierras que eran de propiedad estatal con el nombre de *moyas*, en la vida cotidiana se las llamaba simplemente *"tierras del inca"*, por la sencilla razón de que el Estado despótico del Cuzco estaba personificado en el emperador. El inca era el Estado, por eso los testigos de la información, especialmente Gonzalo Rurasi, longevo de cien años de edad, natural de Challhuani, manifestó que las *moyas* de Lucmapampa, Pomachalla, Chuquipaclla y Sacapa primero fueron de Túpac Inca Yupanqui y después de Huayna Cápac[38]. Muerto éste, las *moyas* mencionadas siguieron siendo cultivadas a nombre de Huáscar[39].

Las colonias de mitmas trasladadas a los valles del Pachachaca y de Amancay estaban integradas por los siguientes grupos o ayllus:

I) *de la Costa*

1. Huancavilcas
2. Tallanes
3. Mochicas
4. Yuncas
5. Mara o Mala
6. Coayllo
7. Chincha
8. Pisco
9. Ica
10. Acarí

II) *de la Sierra*

11. Yauyos
12. Haquiras Yanahuaras
13. Aimaras de Cotarma
14. Sañoc
15. Collanas[40]

Sobre la procedencia de la mayoría de estos grupos no cabe hacer mayores comentarios; pero hay algunos acerca de los cuales sí es necesario aclarar algo más[41]. En efecto, dos testigos hablan de una colonia de "*mitimaes yungas*"[42] pero con esta terminología tan genérica se referían a cualquier ser humano procedente de *Yuncapata*[43], o sea, de los curacazgos de la costa peruana[44]. En la crónica de Ramos Gavilán también se menciona un "*ayllu de mitmas yungas*" en Copacabana[45]. Entonces, ¿por quiénes estaban integrados los mitmas yuncas mudados al Pachachaca? Concretamente y con toda seguridad por los pobladores de Trujillo, es decir, por los chimor.

Con respecto a los huancavilcas, el testigo Alonso Mamaca dice que fueron huancas[46]; pero los ocho testificantes subsiguientes manifiestan que fueron huancavilcas. Nosotros respetamos la versión de la mayoría de los declarantes. En lo que concierne a los mitmas de Acarí, es comprensible el traslado de parte de ellos al Pachachaca, por cuanto aquel valle y el de Camata cuando fueron conquistados por los incas tenían veinte mil vecinos. Acarí era el valle más notable e importante de la zona que ahora llamamos Sur Chico del Perú. Es natural que hayan descongestionado su población, enviando a gran parte de ella a la sierra[47].

¿De dónde procedieron los collanas? Cristóbal de Miranda nos ayuda a resolver este presunto enigma. En primer lugar, había un pueblo llamado Collana habitado por mitmas en la demarcación de Caracollo, era un poblezuelo, muy pequeño. Luego en el área de Los Chilques existía una parcialidad denominada Collanatambo y, por fin, un lugar más en la provincia de Los Aymaraes que era la parcialidad llamada Collanaaymara, que también eran mitmas procedentes del Collao[48]. Pues bien: si los collanas de Caracollo y de Los Aymaraes eran por allí mitmas, lógico es que los descartemos desde un primer momento. Consecuentemente, los mitmas collanas que fueron mudados al Pachachaca procedían de Collanatambo, de la comprensión de los chilques.

Con el origen de las demás colonias de mitmas no hay problema alguno, pues las áreas étnicas de ellos aún perduran en sus viejos nombres, tal como

podemos observar en el mapa número 2 que hemos elaborado y que acompaña a este artículo.

¿Estos grupos humanos por qué causas fueron transportados a los valles del Pachachaca y de Amancay? ¿Fueron acaso rebeldes u opositores al régimen del Cuzco, por lo que los desterraron para cumplir la pena de exilio en el Pachachaca sembrando tierras estatales? ¿O eran auténticas colonias que enviaron a poblar espacios de escasos habitantes, pero extraordinariamente fértiles para coca, ají, sacapa, lúcumas, maíz, algodón, maní, yucas, camotes y paeaes? ¿O es que sucedieron a la vez todas esas cosas juntas? En realidad, no sabemos nada sobre tales cuestiones. La información que existe al respecto no proporciona evidencias para hacer conjeturas ni elocubraciones. Niculoso de Fornée se limita a decir que *"estos pueblos eran criados del inca traídos de otras partes"*[49]. Lo menciona cuando se refiere a los habitantes de Chinchaypuquio, Zumaro, Pantipata y Pibil. Pero, en efecto, lo mismo debió suceder en el valle del Pachachaca. Por consiguiente, estaban considerados como *"indios del inga"*[50] solamente. En cambio los mitmas de Pampacunca, Patallacta, Ancachonta y Mollepata eran simultáneamente del Inca y del sol[51]. Todo esto nos sugiere que los mitmas señalados para crear rentas en las tierras del Estado, o en cualquier otra entidad, estaban considerados como *"criados del inca"*, es decir, como *yanayacos.*

Los funcionarios incaicos siempre pusieron gran cuidado para que en los valles de Pachachaca y de Amancay hubiera perennemente mil mitmas en edad de tributar[52], es decir, una huaranca. A ellos hay que sumar sus mujeres y sus hijos. Si calculamos que cada hogar tenía, por lo general, tres vástagos de promedio, llegamos al resultado que eran 5000 almas; pero a ellos hay que añadir los "viejos" de cincuenta años para arriba. En conclusión, debieron ser 5500 personas aproximadamente. A la llegada de los españoles ése era el número de mitmas en los valles del Pachachaca y de Amancay, según el memorialista Juan Pérez[53].

Cada ayllu o grupo de extranjeros que llegó al Pachachaca fue trasladado en conjunto y no por partes. Sin embargo, cuando posteriormente el número de mitmas señalado mermaba por cualquier razón, la nación de procedencia tenía que enviar tantas familias como hacían falta hasta cubrir la cuota originaria. Pero en caso de que los mitmas multiplicaran, el excedente no retornaba al área de su etnía nativa; en tales ocasiones quedaban en el valle del Pachachaca.

Aparte de estas quince colonias de mitmas ya anotadas, es posible que hayan existido otros grupos más. Pero la relación históricamente concreta que ha llegado a nosotros, gracias a la información de 1575, es bastante reveladora: quince ayllus de extranjeros constituían una colonia de mitmas múltiples.

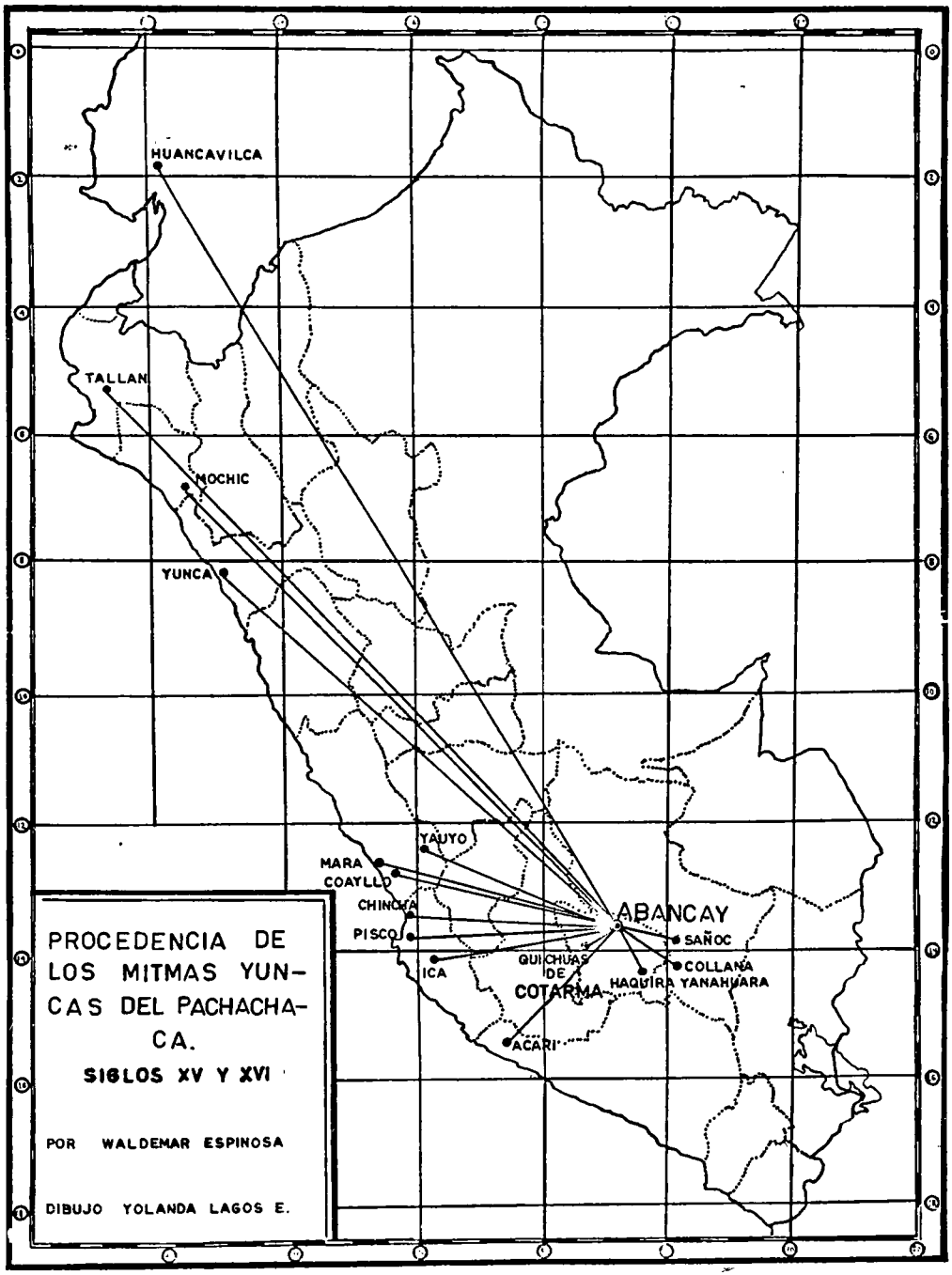
Al mismo tiempo que varias colonias de forasteros fueron a residir en Amancay-Pachachaca para beneficiar las tierras estatales ubicadas en ese

lugar, al valle cálido del río Apurímac fueron trasladados varios grupos domésticos procedentes del valle costeño de Nazca, con la finalidad de poblar aquella tierra casi deshabitada. Fueron alojados en la hondonada por donde estaba el famoso puente colgante de cabuya y de ichu. Allí, en andenes y en jardines sembraron y colectaron muy buena fruta[54]. Como vemos, no eran mitmas para el control ecológico porque procedían de una zona de igual temple, simplemente eran colonizadores de tierras eriazas.

Los funcionarios imperiales ponían y quitaban mitmas a su arbitrio, así lo asegura el centenario Gonzalo Rurasi[55]. De ser cierto ello significaría que no había estabilidad en el asentamiento de las colonias, sino una gran movilidad. ¿Por qué sucedería así? ¿Para que todos los pobladores del curacazgo originario tuvieran igual participación en el trabajo? ¿O para que vinieran otras naciones a instruirse en las técnicas agrarias ya aprendidas por los primeros grupos? De todas maneras, eso quiere decir que no eran mitmas en el más amplio sentido del término, porque mitma era el extranjero naturalizado en tierra extraña. En caso de haber sido realidad esa movilización, es imposible hablar de naturalización. ¿Acaso todos los colonos eran removidos o sólo parte de ellos? En caso de que hubieran familias estables, éstas sí eran auténticos mitmas, pero los otros no, eran únicamente mitmas flotantes. A la larga ello contribuiría para que, una vez producida la conquista española, casi todos abandonaran los valles del Pachachaca y de Amancay para regresar a sus tierras de origen[56]. No conocemos, pues, los motivos que daban lugar a esos continuos cambios. Desde luego que jamás pudo ser por renuncia o a pedido voluntario de los afectados, tampoco sabemos cada cuanto tiempo ocurría. Quizá Gonzalo Rurasi se confunde o trastrocaron sus palabras los traductores. Posiblemente lo que quiso decir es que cuando disminuían las familias de mitmas, eran repuestas prontamente por los curacas de procedencia. Nos inclinamos por esta última sugerencia, por cuanto todos los demás testigos aseveran que sus *antepasados* fueron llevados en tiempos de Túpac Inca Yupanqui y de Huayna Cápac; lo que vale decir que las generaciones se habían sucedido en el Pachachaca unas tras otras, sin interrupción.

Arribo de los mitmas y señalamiento de tierras

La tradición oral mantenida de padres a hijos aseguraba, en el año 1575, que la llegada de las primeras colonias de mitmas al valle de Pachachaca, fue como resultado de una orden impartida por Túpac Inca Yupanqui, lo que equivale a decir que debió ser en la década de 1470 *ca*[57]. El citado monarca también dispuso que fueran concentrados en el pueblo de Ninamarca, cerca de Amancay, donde les ordenaron y les instruyeron para que cultivaran las tierras de Chuquipaclla, Sacapa, Lucmapampa, Pomachalla y Chivampata[58]. En los contornos de Lucmapampa y Pomachalla, donde estaban las *moyas* de los incas, asentaron a los mitmas yauyos y a otras colonias venidas de diferentes curacazgos andinos. De ellas, como se ha dicho,


HUANCAVILCA
TALLAN
MOCHIC
YUNCA
YAUYO
MARA
COAYLLO
CHINCHA
PISCO
ICA
ACARI
QUICHUAS DE COTARMA
ABANCAY
SAÑOC
COLLANA
HAQUIRA
YANAHUARA
PROCEDENCIA DE LOS MITMAS YUNCAS DEL PACHACHACA.
SIGLOS XV Y XVI
POR WALDEMAR ESPINOSA
DIBUJO YOLANDA LAGOS E.

habían desalojado a los pobladores regnícolas[59]. Las tierras de Lucmapampa comprendían aproximadamente noventa topos[60].

Otra agrupación de mitmas fue reubicada en Pachachaca[61]. Un tercer ayllu fue acomodado en Auquibamba, sito al sur de los anteriores[62]. En Matara fueron alojados los Haquirasyanahuaras, asimismo al sur de los citados anteriormente[63]. Otro pueblo dado a los mitmas fue el Challhuani[64].

Así, en varios parajes del Pachachaca fueron encontradas varias colonias de mitmas, algunas de ellas traídas de lugares a veces sumamente lejanos, por ejemplo el grupo procedente de la región Huancavilca, territorio situado al norte de Guayaquil (Ecuador); otro originario del área cultural de los Tallán, en la actual costa piurana. Aquí debemos interrogarnos ¿qué motivos hubo para hacer tal desplazamiento desde naciones tan apartadas y de clima cálido a otro lugar del mismo temperamento como es el valle del Pachachaca? Es una pregunta para la que aún no tenemos respuesta definitiva.

Pero esas tierras o *moyas* de Chuquipaclla, Sacapa, Pomachalla, Lucmapampa y Chivampata no fueron entregadas indiscriminadamente para el uso de los mitmas. No. Ellas siguieron siendo de propiedad estatal, señaladas para sembrar coca, algodón, ají, sacapa, maní, pacaes, etc. con el trabajo de los extranjeros bajo el control de sus camayos y curacas de ayllus[65].

Ninamarca

Ninamarca era el único *pueblo* donde vivían congregados casi la totalidad de mitmas de procedencia yunga. Los de origen serrano residían en otros lugares, parte de ellos estaba en la *aldea* de Chonta, otros en Matara, otros en Auquipampa y así sucesivamente[66]. La llacta de Ninamarca estaba en la margen derecha del Pachachaca, en la otra parte —dice un documento— del arroyo que bajaba de la estancia colonial de Hernán Bravo de Lagunas para desaguar en el río mencionado, relativamente muy lejos de las tierras que eran *moyas* del Estado Inca[67]. En este *pueblo*, cada ayllu tenía su área de superficie señalada para sembrar y vivir y tenían por nombre *topos*. Eran una gran cantidad de parcelas para sus chacras de cultivo, que hasta les sobraban[68].

Cada ayllu, asimismo tenía su huaca o dios tutelar, es decir la antigua divinidad de su lugar de procedencia, poseía también un paraje fijo para sus tumbas sin mezclar las de un grupo con las de otros. Cada colonia conservaba sus tocados y los colores respectivos de sus trajes nacionales. En Ninamarca debió existir un lugar de reunión para los quince señores étnicos de los ayllus de mitmas presididos por el curaca principal de todos ellos. Tal edificio colectivo debió ser una casa comunal, por lo demás, no hay evidencias documentales ni arqueológicas de que allí haya habido tambo para alojar a huéspedes. Pero debió existir una cancha o plaza para danzas y congregaciones en épocas de fiesta.

Ninamarca, en tal forma, llegó a ser un *pueblo* heterogéneo, cultural, lingüística y económicamente, culturalmente porque los ayllus que lo conformaban dimanaban de diversos lugares, incluso uno de la actual costa ecuatoriana y otros de la de Piura y Lima. Y económicamente porque fueron dedicados al cultivo de diversos productos estatales. Pero, a pesar de ello, todos constituían una sola unidad administrativa bajo la jefatura de una sola autoridad política: la del *tutricut*, por intermedio del curaca principal de las quince colonias. Ellos, como vemos, fueron pobladores permanentes. Los habitantes estaban sujetos a las estaciones por la sencilla razón de que eran agricultores que dependían de las lluvias. No se dedicaron al pastoreo ni a la ganadería; tampoco eran recolectores ni pescadores.

Viviendas

Las casas, según se desprende de los documentos, no estaban aisladas sino formando grupos, pues siempre se habla del *Pueblo*. Pero no hay que olvidar que los españoles del siglo XVI, principalmente los pretoledanos, acostumbraban titular como *pueblos* a reuniones de hasta cuatro viviendas. De todas maneras el "pueblo de Ninamarca" debió ser grande, constituyendo una unidad, y de tamaño tal que permitiría a sus habitantes conocerse estrechamente. Ninamarca, con toda seguridad, fue un *pueblo*; en cambio los otros solamente fueron simples *aldeas*. En este aspecto, la arqueología nos podría ayudar a resolver el problema. Decimos *pueblo de Ninamarca* porque las viviendas estaban agrupadas en una unidad mayor a la de una humilde aldea. Las numerosas moradas se extendían hasta el área cultivada.

Las casas de este *pueblo* eran independientes unas de las otras. Estaban casi desparramadas, de conformidad a las conveniencias individuales; no había, pues, una concentración planificada. Ignoramos si tendrían sistemas de defensa, la inspección que hemos realizado en la zona del Pachachaca no aclara este último punto. Cada morada, según podemos ver en las ruinas actuales, era pequeña, lo suficiente para una familia nuclear, construidas de piedra y barro, cubiertas con paja, tal como ya lo había dicho Niculoso de Fornée en 1586[69].

Clases de mitmas

En la información que ya publicamos declaró un testigo llamado Felipe, que dijo ser mitima natural del valle de Amancay, del pueblo de Matara, y de la encomienda de Juan Gómez de Tordoya[70]. Pues bien: ese Gómez de Tordoya era el encomendero de los Haquirayanahuaras[71], localizados muy lejos, al sureste de Amancay. Esto quiere decir que los yanahuaras también tenían sus mitmas en el Pachachaca, pero si estos mitmas en el Pachachaca estaban encomendados no en el licenciado Hernán Bravo de Lagunas sino

en Gómez de Tordoya, significa que los yanahuaras allí conformaban un enclave socio-económico sin estar adscritos al Pachachaca ni a Amancay. Continuaban perteneciendo a Yanahuara. No cabe duda de que era un enclave ecológico de los serranos yanahuaras en la tierra cálida del Pachachaca para controlar el sembrío, cosecha y traslado de productos tropicales a la zona fría de Yanahuara.

Los Haquirayanahuaras, que formaban una de las cuatro parcialidades del curacazgo y reino de Yanahuaras, estaban ubicados al sureste del actual departamento de Apurímac, las otras parcialidades eran Pitiyanahuaras, Marasyanahuaras y Malmanyasyanahuaras[72].

Los habitantes de Cotarma, pertenecientes al reino aimara, también tenían tierras en el valle del Pachachaca. Era otro enclave de control ecológico. Así lo expresa el curaca de Cotarma, don Tomás Tomayrrima nacido en 1505[73]. Como los haquirayanahuaras, los aimaras gozaban de esa situación gracias a una orden expedida por Túpac Inca Yupanqui.

En consecuencia, en el Pachachaca había dos clases de mitmas: 1) los enclaves socio-económicos para el control ecológico de tierras cálidas donde se sembraba y recogía productos de clima caliente para enviarlos a tierras de clima frío. En tal condición estaban los mitmas haquirasyanahuaras y los aimaras de Cotarma. Y 2) los mitmas adscritos al Pachachaca, los que habían perdido toda clase de vínculos con sus curacazgos de origen, estaban constituidos por la mayoría de las colonias extranjeras. Fueron los mitmas naturalizados, es decir, los auténticos mitmas. ¿Por qué motivos existieron dos modalidades, recibiendo cada cual distinto trato? Porque los segundos estaban adscritos para producir rentas al Estado y no alimentos para sus paisanos como los primeros.

Quien mandó organizar y estructurar estas colonias de mitmas múltiples en el valle del Pachachaca fue Túpac Inca Yupanqui, el segundo emperador del Tahuantinsuyu, pero el que las perfeccionó y engrandeció fue Huayna Cápac, el tercer emperador. Es difícil saber ahora qué grupos fueron los trasladados en los tiempos de Túpac Inca ni cuáles en el de Huayna Cápac. Sin embargo, el centenario Gonzalo Rurasi declaró en 1575 que durante el reinado de Huayna Cápac fueron mudados los huancavilcas, los yauyos, los collanas, los yuncas "y otras naciones"[74] que no especifica. Después de todo, fehacientemente conocemos, que esos cuatro grupos humanos antes enumerados fueron reubicados durante Huayna Cápac. Los restantes debieron ser trasladados durante el gobierno de Túpac Inca, en la antepenúltima década del siglo XV.

Función de las trece colonias adscritas

La mita estatal

En las *moyas* estatales de Lucmapampa y de Pomachalla sembraban para

el Inca ají y mishca o michca. Las cultivaban por turnos todos los mitmas adscritos. Dichas tierras estaban situadas encima de la barranca, desde un arroyo que bajaba del molino que en el siglo XVI mandó construir el español Gaspar de Sotelo[75]. En Chuquipaclla y en Sacapa estaban las chacras de coca, asimismo de propiedad estatal, parte de cuyas hojas tan preciadas eran disfrutadas por los mismos mitmas por especial concesión del monarca cuzqueño. Demás está decir que dichas tierras eran beneficiadas por los mitmas en conjunto, previa planificación en rigurosas mitas[76]. Los colonos puestos para el sembrío y colecta de la coca en los topos mencionados recibían el nombre de cocacamayos, o sea, gente que tenía bajo su cuidado el cultivo de esa planta[77]. Ello demuestra, una vez más, que la coca no fue plantada únicamente en la selva alta y en la costa, sino también en los valles calientes de la zona serrana del Perú.

Chuquipaclla y Sacapa son un campo llano y grande a orillas del río[78] en que además de coca sembraban *sacapa*, arbustos muy altos, casi como árboles, los cuales dan unos frutos que secos servían como cascabeles. Un autor del siglo XIX dice, refiriéndose a sus pepitas, que son *"los cascabeles de los indios"*[79], que, después de ensartados, en varias hileras los colocaban en los brazos y en las piernas de los bailarines que ejecutaban danzas de regocijo para los nobles cuzqueños, principalmente en la corte. Los frutos secos de la *sacapa*, en épocas de guerra también los usaban como adorno los soldados[80]. El fruto de este arbusto, cultivado en las tierras del mismo nombre, era pues producto estatal y no de los mitmas. Estos sólo tenían a su cargo el control de las plantas y la recolección de las semillas para enviarlas a la corte del Inca[81].

Juntamente con los vegetales anteriores en las tierras de Chivampata, Pomachalla, Lucmapampa, Chuquipaclla y Sacapa, los mitmas sembraban para el Inca lúcumas, pacaes, algodón, maíz, yucas, apichus o camotes, ají, maní, porotos y otros productos de clima cálido[82]. Las lúcumas seguramente eran recogidas en las chacras de Lucmapampa. La variedad de ají que allí cosechaban tenía por nombre *chinchiucho*[83]. En dichos terrenos jamás sembraban constantemente ají y "algunas legumbres" en un mismo topo. El *chinchiucho*, por ejemplo, lo mudaban todos los años de una parte a otra. Así evitaban el empobrecimiento del suelo[84]. Las chacras de ají tenían por nombre *Chinchichaca*[85].

En esta forma los mitmas económicos-sociales del Pachachaca producían una apreciable cantidad de maíz, coca, algodón, ají, sacapa, etc. para sostener al ejército imperial. La información de 1575 aclara que en tal sentido proporcionaron un magnífico aporte cuando las campañas de Huayna Cápac en Quito.

Los productos eran almacenados en colcas ubicadas en los sitios más estratégicos de las faldas de los cerros que bordean los valles del Pachachaca y de Amancay. Cieza de León hace referencia a ellas y a los aposentos admi-

nistrativos; asegura que no eran muy impresionantes, sino tan sencillos como en los pueblos pequeños[86]. Pero ahora preguntémonos algo más: ¿Para qué fines se destinaba esta producción? Ya sabemos que las semillas de la *sacapa*, una vez secas, eran destinadas a los danzantes de la corte cuzqueña. En cambio la coca, el ají, el algodón y los otros frutos, según testimonios de Gonzalo Alvarez Caxa y Pedro Llatacopa eran destinados *"para el sustento de la Guerra"*[87]. Por lo menos durante la expedición de Huayna Cápac a Quito cumplieron esa función.

Existen pruebas concretas acerca de cómo Huayna Cápac, estando en Tumipampa, envió al curaca principal llamado Sacapacha para que llevara de las colcas del Pachachaca todo el algodón, el ají, la coca, la *sacapa* y demás cosas allí almacenadas porque las necesitaba para el sostenimiento del ejército en las campañas de conquista y de pacificación[88]. Este hecho revela varias circunstancias que debemos tener en cuenta: 1) el descomunal poder del Estado Imperial Andino, que podía permitirse movilizar caravanas de hombres a pie para transportar sobre sus espaldas productos de lugares sumamente lejanos, como era desde el Pachachaca y de Amancay hasta Tumipampa; 2) que las guerras de conquista y de pacificación en el norte del Tahuantinsuyu habían agotado las reservas alimenticias y textiles de los almacenes de aquella parte del país; y 3) que las rentas nacionales para sostener a los militares provenían de todas las partes del territorio imperial. Por lo tanto, los enunciados productos no beneficiaban a las trece colonias adscritas sino a los batallones y escuadrones, y a los bailarines de la corte. Era pues una producción organizada, en la cual el Estado era el principal interesado para que se llevara a efecto la integridad del plan. En dicha forma, las cosechas de las cinco chacras anotadas constituían económicamente un monopolio del gobierno central, de las que los funcionarios despóticos del Cuzco disponían a su arbitrio.

Pero, ¿estos trece grupos solamente desempeñaron estas funciones de producir renta para el Estado? ¿O cumplieron también trabajos de espionaje? Parece que no, pues la nación y reino Quichua, en cuyos territorios estaban enclavados, se consideraban liberados por el reino del Cuzco, el que había derrotado a los imperialistas chancas, bajo cuya férula habían permanecido los quichuas durante muchos años[89].

No poseían pastos, por cuanto los mitmas estaban impedidos de tener ganado[90], pero sí disfrutaban de terrenos de cultivo aunque en usufructo solamente, ya que la propiedad real del suelo pertenecía en el Pachachaca al Estado Inca. Por su lado, los mitmas consumían papas, yucas, y quinua[91], aparte de los frutos que obtenían en sus chacras ya citadas. En su ambiente ecológico la recolección de frutales fue normal. También tenían floripondios, pisónais, huallhuas *(Psoralea)*, tunas y árboles de huarango, de molle, alisos, sauces y ceibas que servían únicamente para leña; y el molle además para chicha, a la que eran muy adictos. Entre las hierbas medicinales recogían

apreciable cantidad de *chichera, vilca* y *tabaco*[92]. La agricultura no la practicaban por regadío sino con lluvias, no les fue posible construir canales de riego debido a la abruptuosidad de la serranía que bordea el valle[93]. La sal se la agenciaban desde el Cuzco[94], pero ignoramos en qué condiciones y por qué medios. Tanto en el valle del Pachachaca como en el de Abancay, el agua para el consumo humano procedía de los deshielos y de algunos arroyuelos circunvecinos[95].

Las tierras adjudicadas a cada ayllu tenían sus linderos perfectamente amojonados, eran señales artificiales y naturales, como postes, hitos, árboles, cercos, ríos y quebradas. Los que invadían parcelas pertenecientes a otros eran penados con severidad.

Existía un trato diferente en cuanto al reparto de tierras. Cuando se trataba de mitmas alojados en zona fría, cada individuo podía recibir hasta más de un topo, sobre el que no ejercían derecho de propiedad alguna. Pero en parajes cálidos solamente uno. Después del año agrícola, si los funcionarios incaicos del sector agrario lo consideraban conveniente podían cambiar de chacras a los usufructuarios[96]. ¿Por qué sucedía eso? ¿Por qué en ecologías yuncas solamente se les concedía un topo y en tierras frías hasta dos? Seguramente por razones de productividad. En cuanto a la rotación de las chacras ésta se debió al empobrecimiento de las parcelas anteriores, fundamentalmente cuando sembraban ají, planta que necesita muchas sustancias químicas para desarrollar y fructificar.

Es así como los valles de Pachachaca y de Amancay fueron entregados por los incas a trece colonias de extranjeros, para que en unas partes produjeran sus alimentos y en otras crearan rentas al Estado[97]. En resumen, en las formas de producción en el valle del Pachachaca encontramos dos figuras: 1) la de los *topos* individuales, y 2) la de las *moyas* estatales. En el primer caso cada cual sembraba y cosechaba su parcela, ayudado por sus familiares (*ayni* y *minca*). En el segundo, mediante el trabajo colectivo y turnos estrictos mantenían bajo su cuidado los terrenos del Estado (cultivo, control y cosecha). En la situación de las *moyas* estatales participaban los trece ayllus de mitmas adscritos. Los aimaras de Cotarma y los haquirayanahuaras no intervenían para nada. En el primer caso eran los jefes de familia nuclear (o *purijs*) y los curacas de ayllu los encargados de orientar directamente las faenas agrícolas. En el segundo, esa misión corría a cargo del curaca principal de las quince colonias y del *tutricut*. Las mitas de los grupos eran planificadas previamente; se trataba de una política que se repetía y aplicaba anualmente como consecuencia de una economía dirigida por el Estado.

Pero aclaremos estas figuras un poco más. Las unidades domésticas derivaban sus ingresos de las cosechas de sus respectivos *topos* en usufructo. De allí disponían para su subsistencia y para intercambiar con tubérculos y legumbres de otras ecologías si es que lo querían, de los que también

reservaban cierta cantidad para cumplir prácticas mágicas y religiosas. En el Pachachaca y en Amancay, de conformidad a la información de 1575, cada unidad doméstica, es decir cada mitma, recibía solamente un topo de tierra cultivable con la finalidad de obtener comestibles[98], *"y esto por su vida"*[99], sin ejercer dominio de propiedad sobre ellos, hecho que los emperadores a través de sus gobernadores o *tutricuts* lo demostraban cambiándoles los topos para dárselos en otros lugares, sobre todo cuando se trataba de plantar ají. El declarante Tomayrimac dice claramente:

> *e no tenían propiedad de cosa conocida, porque los dichos ingas les quitaban e ponían e señalaban otros, y así no tenían cosa conocida*[100].

En 1586 el corregidor de Abancay, Niculoso de Fornée, volvió a registrar que

> *nadie tenía cosa suya, porque hasta las mujeres se las daba el propio inga*[101].

El testigo Alvarez Caxa asevera que las tierras dadas en usufructo estaban en Ninamarca y en Pomacocha[102]. Entre ellos no había olleros ni otras ocupaciones artesanales. Esto quiere decir que tales objetos los recibían del Estado, para quien elaboraban cerámica otros pueblos conquistados. La lana y el algodón para sus vestidos también los recibían del gobierno central.

Los habitantes oriundos del reino Quichua, según el habitat donde residían, tributaban al Estado Inca de diversa manera y en distintas cosas. Ninguno de sus ayllus estaba señalado para servir a huacas ni a dioses imperiales. Ciertas parcialidades estaban obligadas a prestar servicios en el ejército, otras para construir edificios, otras a confeccionar ropa, otras a servir de guardias y vigilantes de divinidades nacionales o locales. En cambio, las trece colonias de mitmas adscritos estaban únicamente constreñidas a labrar sementeras estatales[103]. El tampu de Amancay no estaba atendido por estos mitmas, sino por quichuas[104].

Antes de finalizar este tema hay que volver a interrogarnos, ¿las trece colonias de mitmas adscritos no pudieron cumplir esas mismas tareas en sus tierras de origen? ¿Fue necesario trasladarlos al valle del Pachachaca? Lo más seguro es que los mandaron porque las buenas tierras de aquel valle habían quedado deshabitadas con la salida de sus pobladores a distintos lugares del Imperio. Por lo tanto, no era posible dejar desierto un valle tan rico y de tan excelente ecología.

La jefatura étnica

Como es lógico, la subdivisión de esta gran colonia de mitmas en quince ayllus condujo a una jerarquía de jefes. Cada agrupación de forasteros tenía su respectivo curaca o señor de ayllu. Por consiguiente, eran quince curacas de ayllu, quienes gozaban del mismo status y de las mismas funciones, cada

cual en su propio territorio y sobre su propio grupo. Pero, por sobre todos ellos, estaba otro *apo*, cuyo título era *curaca principal de los yungas mitimaes de Ninamarca* [105]; en otras palabras, éste era el señor de las quince colonias. Tenía tierras más extensas que sus subordinados y gozaba de un alto nivel de vida, con criados y varias esposas. Encima de él estaba el *tutricut* o representante del Inca que designaba al curaca principal pero no a los curacas de cada colonia de mitmas. El jefe supremo era el Inca, a quien se le atribuía origen divino. Cuando la invasión española, el curaca principal de los mitmas de Ninamarca era Yupanamo, quien al ser bautizado recibió por nombre el de Francisco Yupanamo; aún vivía en 1555[106].

El curaca de ayllu o ayllusca era la autoridad en primera instancia, a él acudían en caso de disputa. De sus decisiones se apelaba al curaca principal de las quince colonias, y de las de éste al *tutricut*, y después hasta el mismo inca.

El título de curaca de ayllu era hereditario, de acuerdo a las reglas consuetudinarias de los Andes. Cada uno de ellos recibía también el nombre de *camayo* o sea de funcionario que tenía bajo su cuidado alguna actividad. También el mismo curaca que gobernaba a los quince jefes de ayllus recibía el apelativo de *camayo*. Se había hecho acreedor a ese nombre porque vigilaba el sembrío y cosecha de productos estatales. Justamente, el apo *Yupanamo* es llamado *camayo* en la información de 1575[107], pero en realidad los *camayos* eran jurídica y administrativamente diferentes a los curacas.

La función del curaca principal de las quince colonias de mitmas, así como de los curacas de cada ayllu de forasteros era la de inspeccionar, controlar, cuidar y administrar que los hombres y las mujeres pertenecientes a esas agrupaciones cultivaran, beneficiaran y cosecharan los sembríos de las *moyas* estatales de coca, sacapa, ají, algodón, etc. del Pachachaca, pertenecientes al Inca[108].

Como vemos, la función del curaca principal de las quince colonias de mitmas era reducida, pero especializada. Por ejemplo, no era jefe guerrero, sino social y económico para mil familias nucleares. Era el responsable del trabajo agrícola y colectivo en las tierras del Estado, donde toda la gente en edad de tributar, o mejor dicho de *mitar*, prestaba servicios creando rentas al Imperio. Era su única labor, pues no existían otros grupos ocupacionales como el de artesanos. Todas las tareas inherentes al trabajo colectivo en las *moyas* del gobierno estaban encaminadas por el curaca principal; nos referimos a la limpieza de la maleza, al sembrío, cosecha, almacenamiento y conducción a los centros de consumo. Por eso el curaca principal iniciaba las faenas agrícolas junto con el *tutricut* y los señores de ayllus. Por lo demás, no hacían ninguna labor manual, así mantenían su rango y clase, pero sin explotar a las familias nucleares que integraban la gran colonia. Sus tierras en usufructo, al igual que las de los *apos* de ayllus, eran tam-

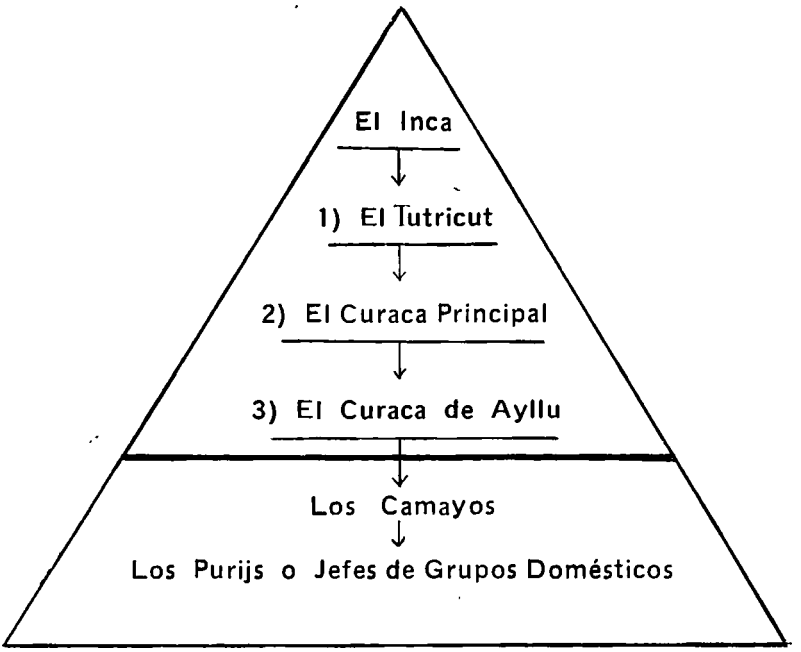
bién labradas por sus subordinados respectivos mediante severos turnos. En tal forma el curaca principal percibía ingresos por dos vías: 1) la de sus topos, y 2) las donaciones del Inca: coca, ají, lana. Tenían también bien organizados y distribuidos los medios para conservar los senderos y las colcas.

En la designación del curaca principal de las quince colonias no primaban los principios hereditarios ni electivos; tampoco primaban los argumentos de la primogenitura. El señorío principal era allí ocupado por turnos entre los jefes de los distintos ayllus de mitmas. ¿Pero quién hacía y decidía el nombramiento? No cabe duda que la forma de designar al curaca principal dependía de la determinación del *tutricut*, quien tendría en cuenta las cualidades personales del candidato —inteligencia, carácter, dinamismo, dotes de mando, buena salud, edad mental y físicamente madura, popularidad. En esa forma, la lucha por el poder, tan común en los señoríos hereditarios, fue abolida en las quince colonias del valle del Pachachaca. El curacazgo principal fue ocupado y ejercido por hombres, no por mujeres; en las dos referencias que se encuentran en los documentos se hace solamente alusión a varones. ¿Y cuándo se producían los cambios? Seguramente a la muerte del que desempeñaba el cargo, o cuando el que lo ejercía no se desenvolvía bien. Así se descubre en la respuesta número 2 del testigo don Agustín Huamancaxa, curaca y alcalde de Cotarma[109].

Ahora veamos algo más acerca del jefe máximo en el territorio objeto del presente estudio. En efecto, Niculoso de Fornée reafirma en el sentido de que aquellos pueblos se gobernaban *"por un capitán que el inca ponía"*[110], es decir, por un *tutricut*. El gobernaba tanto a los mitmas como a los demás naturales del área de Chinchaysuyu. Su nombre era *tutricut*, que los cronistas y lingüistas de los siglos XVI y XVII traducen como *gobernador del inca*. El último *tutricut*, el que mandaba cuando se produjo la avalancha española, tenía por nombre Huzco, y había sido oriundo de Jaquijahuana y descendiente de los reyes Tocay Cápac. Huzco, además, había tenido bajo su vigilancia a los que preparaban la mazamorra de maíz para la dieta de los emperadores del Tahuantinsuyu. Las casas, o mejor dicho, el palacio —cápachuasi, casa del poderoso— donde moraba e impartía justicia el *tutricut* Huzco estaba en el lugar llamado Omalata, colindante a las tierras de los mitmas reubicados en Ninamarca. En 1575 todavía quedaban en pie los paredones de las habitaciones[111]. En 1971 solamente pudimos constatar la existencia de los cimientos. Dicho edificio también era denominado *Incahuasi*, nombre que por extensión se aplicó asimismo al paraje de Omalata, que aún persiste con la categoría de fundo[112].

El *tutricut* procedía de la clase dirigente del Cuzco. Era, por eso, la autoridad suprema en el reino Quichua y en la provincia de Chinchaysuyu, investido de amplios poderes. Todos los *tutricuts*, salvo casos excepcionales, fueron reclutados entre la aristocracia y sector dominante cuzqueño, etnía que gobernaba por derecho de conquista y porque había dirigido el renacimiento

del último Imperio Andino. Hubo, pues, tres funcionarios que obligaban a los mitmas a cumplir sus tareas y mitas, que eran, de superior a inferior:



Ellos administraban y mantenían el orden. Tenían prerrogativas y obligaciones, cada cual dentro de su status, clase y sector, hacia las unidades y grupos domésticos de las quince colonias de mitmas. El hecho de tener un jefe común —curaca principal de las quince colonias, supervigilado por el tutricut— indica claramente que dicho grupo funcionaba como una unidad política, económica y social.

Pero sigamos explicando la figura. Eran autoridades con jefatura política y administrativa, por cuanto cada ayllu tenía su jefe o curaca, y toda la colonia múltiple otro curaca o jefe de las quince colonias, sobre quien mandaba el tutricut. Gracias a esa estructura había coordinación de la unidad para el trabajo agrario en las tierras estatales y para las fiestas. Es difícil conocer todos los pormenores en que actuaba el grupo como una sola unidad, apenas deducimos dos: 1) frente a la nación quichua y 2) cuando trabajaban las propiedades del gobierno.

Con tal sistema administrativo, fácil es imaginar que las relaciones entre las quince colonias debieron ser pacíficas y regulares, como por ejemplo en el intercambio de productos, en la designación alternada y periódica de los curacas principales de las quince colonias, regulando la reconciliación entre contendientes, que de todas maneras no debieron faltar aunque sin afectar la vida social de la gran agrupación, etc.

No conocemos el nombre del primer curaca principal que debió ser designado por Túpac Inca Yupanqui. Pero sí sabemos que Sacapacha fue curaca

principal de las quince colonias durante Huayna Cápac, se afirma que gobernó muchos años[113]. Sacapacha fue destituido de la jefatura mucho antes de morir, ya que —según el declarante Llatacopa— estaba todavía vivo cuando llegaron los españoles, pero sin ejercer el cargo. En su lugar estaba el curaca principal Yupanamo[114]. Este había sido nombrado como tal durante el gobierno del Inca Huáscar. Dice un informante que quedó como autoridad *de los indios de Ninamarca y otros yungas*[115]. Caído el último Imperio Andino, Yupanamo siguió como "curaca principal de los mitmas yungas de Ninamarca" y "como señor que era de ellos" se adueñó inclusive de las tierras que habían sido *moyas* del Estado Inca[116]. Yupanamo también fue curaca principal durante mucho tiempo.[117].

Una gran unidad socio-económica

Algunas colonias de mitmas residentes en el valle del Aucapana o Pachachaca, procedían de la sierra —concretamente los haquirayanahuaras, los yauyos y los aimaras de Cotarma. Pero una vez alojados en aquel valle cálido todos recibieron el nombre de *mitmas yuncas*, no precisamente por ser originarios de tierras calientes, sino por habérseles señalado su nuevo habitat en un paraje de clima caluroso.

Los topos usufructuados y trabajados por las quince colonias de extranjeros abarcaban desde el lugar llamado Matara hasta el valle de Amancay[118]. Entre ellos estaban sus límites locales y territoriales.

La pertenencia a esta gran agrupación estaba determinada por dos realidades: 1) por el parentesco y 2) por la ocupación de un territorio. El parentesco cohesionaba a las unidades y grupos domésticos que integraban cada ayllu, mientras que la ocupación de un área territorial conocida unía a las quince colonias. Desde el punto de vista administrativo y estatal, la gran colonia de mitmas múltiples conformaba un gran grupo local, asentado o ubicado en un espacio claramente delimitado en el que se les consideraba y se les conocía con el nombre genérico de *mitmas yuncas*, lo que era causa para que actuaran como una unidad en relación con la sociedad nativa: los quichuas de la provincia de Abamcay.

Cada ayllu venía, pues, a constituir una subdivisión de la gran colonia de las quince agrupaciones de mitmas. Desde el punto de la posición y conveniencias de los ayllus de mitmas, cada cual actuaba individualmente, pero en situaciones en que los intereses de todos se veían afectados se portaban como si hubiesen estado confederados.

Como podemos percibir, era en consecuencia una colonia de origen heterogéneo; sin embargo bien cohesionada. Justamente, la maquinaria que lograba darles consistencia descansaba en el poder del gobierno central, que se hacía sentir allí a través del *tutricut*; en el prestigio de la clase y casta gobernantes; en la habilidad de éstos para administrar y proteger a los grupos dependientes; y en otras instituciones tales como las religiosas.

Pero, ¿hasta qué punto los mitmas radicados en el Pachachaca actuaban como una verdadera unidad? No olvidemos que esta colonia estaba compuesta por quince ayllus procedentes de naciones distintas. Entonces ¿en qué sentido sus miembros mostraban un espíritu unitario? Lo exteriorizaban frente a los quichuas, habitantes antiguos de aquel reino, quienes veían en los mitmas a unos intrusos. Sin embargo, internamente, en la colonia, los ayllus tenían ciertas diferencias y divergencias. En resumen, pues, estas agrupaciones humanas funcionaban como un cuerpo político, económico y social coherente ocupando un territorio determinado.

Para el Estado Inca, muy poderoso y centralizado, los quince ayllus de mitmas constituían una sola unidad política, social y económica. He ahí por qué el trabajo colectivo no estaba allí dirigido por un Consejo de Ancianos, sino por funcionarios estatales —curaca principal y tutricut—. Era una organización especializada, extraordinariamente estructurada por conveniencias administrativas y económicas. Vivían en un territorio conocido y definido, bajo una jefatura central —tutricut enviado y nombrado desde el Cuzco— bien desarrollada, con grandes poderes legales, políticos, administrativos y militares.

Entre regnícolas (quichuas) y extranjeros (mitmas) no había acentuadas diferencias económicas, pero sí étnicas. No las había económicas porque todos eran agricultores, los primeros en tierras colectivas propias y los otros usufructuando topos concedidos por el Estado; pero los quichuas tenían la ventaja de poseer ganado. No hubo clases superiores ni inferiores para el gobierno incaico; forasteros y oriundos eran considerados por igual, salvo la nobleza de ambos sectores que sí estaba en un nivel superior al de sus subordinados. No obstante, no cabe duda que los huancavilcas debieron estar en el status más bajo de todos, debido a su cultura incipiente.

Pero a la larga, y esto no es una simple suposición, poco a poco se produjo un proceso de asimilación. Todos los ayllus acabaron hablando el runashimi, que era la lengua natural y nacional de los quichuas, terminaron teniendo las mismas costumbres, trajes y demás usos. Se puede decir que en el año de 1600 se habían ya eliminado las diferencias étnicas. Su tradición de origen mitma aún duraba en el siglo XVIII; pero a partir de la tercera década del XIX habían ya olvidado todo su pasado. Ahora, los actuales pobladores del valle del Pachachaca nada saben ni refieren de su tradición histórica, han sido totalmente asimilados por la cultura del departamento de Apurímac.

¿Estos mitmas podían comunicarse con sus parientes residentes en sus tierras de origen, o no? La integridad de las evidencias demuestran que no, salvo los aimaras de Cotarma y los haquirayanahuaras. El hecho de haber perdido el contacto con sus paisanos ¿es indicio de que fueron desterrados por descontentos con el régimen impuesto por el Cuzco? Evidentemente que

así sucedió con otros grupos de mitmas reubicados en lugares diferentes al Pachachaca[119], pero en lo que toca a las colonias que hoy estudiamos no hay pruebas concretas.

Los hijos y demás descendientes de tales colonos, a pesar de que nacían y vivían en el valle del Pachachaca no eran considerados naturales de ese lugar, porque la ciudadanía o nacionalidad en los Andes nunca fue adquirida mediante el nacimiento ni la residencia prolongada, sino por la sangre, por el origen. En esta forma, los mitmas siempre estaban considerados como forasteros con residencia permanente en el valle del Pachachaca. En consecuencia, las quince colonias no podían ser absorbidas por el sistema político del reino Quichua; no compartían sus derechos ni sus deberes con los nativos de la provincia llamada de Abancay por los españoles, los cuales eran ciudadanos quichuas por nacimiento y sangre. No existían formas ni ningún paso legal para incorporarlos política ni jurídicamente a la nación quichua, como ocurre en las sociedades modernas. Asociarlos y unirlos hubiera significado reelaborar y reinterpretar toda la mitología y leyendas sobre sus respectivas génesis y dar origen a extraños sincretismos y posiciones clasistas, en las que los aborígenes quichuas quizá hubieran llevado la mejor parte por ser nativos del territorio.

De conformidad a la estructura familiar andina, con toda seguridad las unidades domésticas de un grupo o ayllu, en mérito a la endogamia, no podían emparentarse con las de otro. Pero según las Ordenanzas del doctor Gregorio González de Cuenca (1567) y las del virrey Francisco de Toledo (1574), en los Andes a veces se presentaron tales figuras, en cuyas ocasiones la mujer era adscrita al ayllu del marido. En casos de fallecimiento de uno de los progenitores, el hijo varón quedaba en el ayllu del padre y las hijas mujeres iban al de la madre, como resultado de la descendencia paralela, que era universal en el área de la cultura andina[120]. Esto no significa que fueran permitidos los matrimonios entre miembros de ayllus diferentes. Los casos mencionados por González de Cuenca y por Toledo fueron excepcionales.

Como ya hemos podido apreciar, las citadas colonias eran perfectos enclaves socio-económicos, a los cuales se les dejaba cierta autonomía, por cuanto tenían sus jefes étnicos propios –ayllusca y curaca principal– y leyes consuetudinarias. Eran extranjeros que permanecían conservando sus derechos civiles del país de origen, aunque sujetos a algunas obligaciones impuestas por el Estado Inca por intermedio del *tutricut*. Dichas imposiciones consistían en crear renta trabajando las tierras estatales, otra exigencia fue aceptar al curaca principal designado por el *tutricut*.

El retorno de los mitmas

En 1532, año de la invasión española, los mitmas eran "muchos" y todos poseían sus topos de tierra, éstos eran abundantes y hasta les sobraban[121]. Pero producida la irrupción europea, con la colonia de mitmas múltiples

del Pachachaca ocurrió igual que con otras esparcidas a lo largo del Imperio: se desestructuraron. En su mayor parte abandonaron el Pachachaca y volvieron a las tierras originarias de sus antepasados. Por cierto que les fue muy fácil, por cuanto había ya desaparecido la organización y el control estatal andino que les constreñía a permanecer en los valles de Amancay.

El hecho del retorno, inmediatamente de la caída del Imperio, revela que los mitmas en el Pachachaca habían estado allí obligados por la presión y hasta la violencia gubernamental del Tahuantinsuyu. De lo contrario, no hubieran abandonado tan apresuradamente aquellos valles para regresar al de sus antecesores. Desde luego que hubo otra cantidad de mitmas, aunque pequeña, que prefirió quedarse en el Pachachaca por haberse acostumbrado al ambiente. Estos iban a permanecer allí hasta muchos años después; sus descendientes siguen aún viviendo, pero no ya en calidad de mitmas sino de yanaconas de varias haciendas.

Efectuada la fuga de la mayor parte de los colonos, como resultado natural gran cantidad de chacras o topos de cultivo que ellos habían usufructuado, más las *moyas* estatales, quedaron abandonadas y baldías, lo que fue motivo para que muy pronto se convirtieran en montes. No volvieron, pues, a ser labradas por mitma alguno, así quedaron hasta que los españoles entraron y las adquirieron, por merced o por compra[122].

Disminuida la cantidad de habitantes, los topos en usufructo jamás se volvieron a cultivar en su integridad. Como fueron pocos los que decidieron quedarse, el maíz continuó sembrándose pero *"a saltos"*[123], de manera que se contemplaban muchos vacíos sin plantío alguno, por no tener usufructuario y agricultores para ello.

Nota aclaratoria

En este capítulo no hemos agotado una serie de cuestiones y de problemas sociales y económicos referentes a los mitmas del Pachachaca. Estas preferimos dejarlas como interrogantes: ¿Por qué causas podían perder el usufructo de los topos agrarios? ¿Qué conducta observaron los mitmas frente al Estado imperial que aprovechaba del trabajo de ellos; estaban contentos o no? ¿Los derechos y deberes hasta qué punto fueron iguales entre todos los grupos o ayllus de mitmas? ¿Qué comportamiento prevalecía, en general, entre los miembros de los diferentes grupos? ¿Cuáles fueron las relaciones entre los ayllus de mitmas y cuáles las relaciones entre sus jefes étnicos? ¿Qué relaciones hubo entre las actividades de un grupo con los demás y con la totalidad de la comunidad? ¿Las relaciones entre esos grupos fueron temporales o permanentes? ¿En cualquier caso de éstos, qué derechos, deberes y formas de conducta general implicaban? ¿Cada grupo doméstico —familia nuclear— vivía en una sola vivienda o en grupos de ellas? ¿Qué cere-

monias regulaban el trabajo de las tierras del Estado en el Pachachaca? ¿Qué relaciones hubo entre deberes y obligaciones en cada uno de los ayllus? ¿Cómo resolvían las disputas y reparos de ofensas, que de todas maneras no debieron faltar? ¿Qué reglas seguían los curacas principales de las quince colonias en la vida cotidiana, en sus relaciones con otras personas, en sus comidas, matrimonios, vida sexual, con el *tutricut* y con el Inca? ¿Qué rituales le dedicaban cuando tomaban el poder y cuando morían? ¿Qué actitud tomaban los grupos ante catástrofes o calamidades de las que creían culpable al curaca principal? ¿En caso de sobreproducción, el excedente a quién pasaba, al ayllu, a los ayllus o al Estado?.

Estas preguntas esperamos resolverlas en un estudio aparte sobre los mitmas en el área cultural andina.

NOTAS

1. Espinoza Soriano: 1970; pp. 9-57. En un estudio que publicaremos pronto, trataremos detenidamente de los mitmas a base de las fuentes documentales éditas e inéditas, pero principalmente de estas últimas.
2. Sarmiento de Gamboa: 1572; cap. XXXIX, p. 245.
3. Garcilaso de la Vega: 1609; lib. VII, cap. I, p. 246.
4. Santo Tomás: 1560b, p. 321.
5. Santo Tomás: 1560a, p. 161.
6. Garcilaso de la Vega: 1609; lib. VII, cap. I, p. 245.
7. Fornée: 1586, p. 217.
8. Albornoz: 1582, pp. 27-28. Miranda: 1583, págs. 163 y 181.
9. Miranda: 1583, págs. 167-168.
10. Ibid., págs. 163 y 181.
11. Cieza de León: 1553; cap. XC, p. 436.
12. Fornée. 1586, p. 216.
13. Vaca de Castro: 1543, págs. 443-444.
14. Fornée: 1586, p. 215.
15. Ibid., p. 216.
16. Garcilaso de la Vega: 1609; lib. III, cap. XVIII, p. 110.
17. Jochamowitz: 1908, págs. 13-14.
18. Declaración de Juan Aucasupno. Pregunta 1. Cuzco, 28-VIII-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594 f. 16v.
19. Cieza de León: 1553; cap. XC, p. 436.
20. Fornée: 1586, págs. 216 y 218.
21. Jochamowitz: 1908, p. 13.
22. Ibid., p. 12.
23. Fornée: 1586, p. 215.
24. Raimondi: 1865, p. 77.
25. Jochamowitz: 1908, p. 12.

26. Fornée: 1586, p. 218.
27. Raimondi: 1865, p. 78.
28. Loc. cit.
29. Cieza de León: 1553, cap. XC, p. 436.
30. Fornée: 1586, págs. 199-200, 215. Sobre la distribución y localización de las etnías andinas en los siglos XV y XVI tenemos una investigación especial que próximamente publicaremos.
31. Declaraciones de Tomás Tomayrrima y de Gonzalo Rurasi. Preguntas 8 y 11. Cotarma, 13 y 18 de octubre de 1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, ff. 24v. y 27r. Memorial de Francisco Pérez. Cuzco, 2-V-1575. Ibidem, f. 2v.
32. Jochamowitz: 1908, p. 13.
33. Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 10. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1575-1594, 78 f. 9v.
34. Interrogatorio de Alonso Román de Baños. Pregunta 1. Cuzco, 16-VII-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 9v.
35. Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 8; f. 23v.
36. Declaración de Francisco Cumbi. Preguntas 1 y 2. Cuzco, 22-VIII-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594 f. 13v.
37. Loc. cit.
38. Declaración de Gonzalo Rurasi. Pregunta 8. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 27v.
39. Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 2. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 28 v.
40. Declaraciones de Tomás Tomayrrima, Agustín Huamancaxa, Gonzalo Alvarez Caxa, Alonso Mamaca, Domingo Yacha y Pedro Llatacapa. Pregunta 2 y 8. Cotarma, 13 y 15 de octubre de 1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, ff. 22r.-22v., 26r, 29v, 32v, 33r, 35r-35v.
41 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 8. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 29v.
42 Loc. cit.
43 Oré: 1598, p. 28v.
44 Loc. cit.
45 Declaración de Alonso Mamaca. Pregunta 8. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 31v. Ramos Gavilán: 1621; Primera Parte, cap. XII.
46 Declaración de Alonso Mamaca. Pregunta 8; f. 30v.
47 Garcilaso de la Vega: 1609, lib. III, cap. XVIII, p. 111.
48 Miranda: 1583, págs. 144, 161-162.
49 Fornée: 1586, p. 208.
50 Ibid., p. 212.
51 Loc. cit.
52 Merced del Cabildo, de la barranca. Cuzco, 20-XI-1566. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 49r.
53 Loc. cit.
54 Garcilaso de la Vega: 1609; lib. III, cap. XIX, p. 111.
55 Declaración de Gonzalo Rurasi. Pregunta 8; f. 27v.
56 Loc. cit.
57 Declaración de Felipe Mitima. Pregunta 2. Cuzco. 22-VIII-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594. f. 14r.
58 Declaración de Juan Aucasupno. Pregunta 2, ff. 16v-17r. Interrogatorio de Alonso Román de Baños. Pregunta 2, ff. 9v.-10r.
59 Interrogatorio de Juan López de Izturizaga. Pregunta 8. Cuzco, 5-IX-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 20r. Memorial de Francisco Pérez, Cuzco,

2-V-1575. Ibidem, f. 2v.
60 Declaración de Juan Pizarro. Pregunta 2. Cuzco, 22-VIII-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 14v.
61 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa, f. 27v.
62 Declaración de Sebastián Quivi. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 31v.
63 Declaración de Felipe Mitima. Pregunta 1, f. 13v.
64 Declaración de Domingo Yacha. Valle de Abancay. 15-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 33v.
65 Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 6, f. 22r.
66 Declaración de Agustín Huamancaxa. Cotarma, 13-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594, f. 24v.
67 Interrogatorio de Juan López de Izturizaga. Pregunta 10, f. 20v.
68 Memorial de Francisco Pérez. Cuzco, 2-V-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1575, f. 3r.
69 Fornée: 1586, p. 219.
70 Declaración de Felipe Mitima, p. 13v.
71 Miranda: 1583, p. 164.
72 Loc. cit.
73 Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 1; ff. 22v.
74 Declaración de Gonzalo Rurasi. Pregunta 8; f. 26r.
75 Declaración de Agustín Huamancaxa. Pregunta 8; f. 26r.
76 Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 2; f. 22r.
77 Ibid., ff. 22r.-22v.
78 Declaración de Pedro Llatacopa. Pregunta 2. Valle de Abancay, 15-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594; ff. 35r-35v.
79 Paz Soldán: 1877, p. 853.
80 Declaración de Pedro Llatacopa. Pregunta 8; f. 36v.
81 Declaración de Agustín Huamancaxa. Pregunta 2; f. 25r.
82 Declaración de Gonzalo Rurasi. Pregunta 8; f. 27r.
83 Interrogatorio de Alonso Román de Baños. Pregunta 4. Declaración de Francisco Cumbe. Pregunta 2. Declaración de Felipe Mitima. Pregunta 2; ff. 11r., 13r., 14r. Declaración de Pedro Llatacopa y Alonso Mamaca. Pregunta 8; ff. 32v., 36v.
84 Declaración de Juan Aucasupno. Pregunta 6; ff. 17r.-17v. Garcilaso de la Vega: 1609; lib. VII, cap. I, p. 245.
85 Raimondi: 1865, p. 78.
86 Cieza de León: 1553; cap. XC, p. 436.
87 Declaraciones de Gonzalo Alvarez Caxa y Pedro Llatacopa; preguntas 2 y 8; ff. 28r.-28v.
88 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 2; f. 28v.
89 Cieza de León: 1553; cap. XC.
90 Polo de Ondegardo: 1571, p. 68.
91 Fornée: 1586, p. 217.
92 Ibid., p. 218. Raimondi: 1865, p. 79.
93 Fornée: 1586, p. 218.
94 Ibid., p. 219.
95 Raimondi: 1865, p. 78.
96 Interrogatorio de Juan López de Izturizaga. Pregunta 11; f. 20v.
97 Merced del Cabildo, de la barranea; ff. 48v.-49r.
98 Declaración de Francisco Pérez y declaración de Tomás Tomayrrima; ff. 3v. y 27r.
99 Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 11; f. 24r.
100 Declaración de Tomás Tomayrrima.

101 Fornée: 1586, p. 203.
102 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 11; f. 30r.
103 Declaración de Juan Calvo. Tambo de Abancay, 16-X-1575. En: Baños/López de Izturizaga: 1555-1594; f. 38r.
104 Vaca de Castro: 1543, pp. 443-444.
105 Interrogatorio de Juan López de Izturizaga; f. 19r. Pregunta 2.
106 Ibid., Pregunta 6; f. 19r.
107 Declaración de Tomás Tomayrrima. Pregunta 2; ff. 22r.-22v.
108 Declaración de Pedro Llatacopa. Pregunta 1; f. 35r. Declaración de Agustín Huamancaxa. Pregunta 2; f. 25r.
109 Declaración de Agustín Huamancaxa. Pregunta 2; f. 25r.
110 Fornée: 1586, p. 208.
111 Declaración de Juan Aucasupno. Pregunta 2; ff. 16v.-17r.
112 Dirección Nacional de Estadística y Censos: 1966, p. 182. En 1961 se hallaron allí apenas tres mujeres en una casa, como únicos pobladores de Incahuasi.
113 Declaración de Pedro Llatacopa. Pregunta 2; f. 35v.
114 Loc. cit.
115 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 2; f. 28v.
116 Memorial de Francisco Pérez; f. 2r.
117 Declaración de Pedro Llatacopa. Pregunta 2; f. 35v.
118 Interrogatorio de Alonso Román de Baños. Pregunta 9; f, 11v.
119 Sarmiento de Gamboa: 1572; cap. XXXIX, págs. 244-245.
120 Atienza: 1575; cap. XXII, p. 92.
121 Declaración de Gonzalo Alvarez Caxa. Pregunta 10; f. 30r.
122 Memorial de Francisco Pérez; ff. 2v.-3r.
123 Declaración de Juan Aucasupno. Pregunta 4; f. 17r.

BIBLIOGRAFIA

ALBORNOZ, Cristóbal de
1582 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos haziendas". **Journal de la Sociéte des Américanistes.** Tome LVI-I. Paris. MCMLXVII; pp. 17-39.

ATIENZA, Lope de
1575 **Compendio historial del estado de los indios del Perú con mucha doctrina y cosas notables de ritos, costumbres e inclinaciones que tienen, con docta doctrina y avisos para los que viven entre estos neofitos;** nuevamente compuesto por Lope de Atienza... Quito. Escuela Tipográfica Salesiana, 1931.

BAÑOS, Alonso Román de
LOPEZ DE IZTURIZAGA, Juan
1555 Títulos de la hacienda denominada Pachachaca, en el pueblo de Abancay;
1594 Corregimiento del Cuzco, con el delinde y amogonamiento de las diversas parcelas de tierra que componen aquel ingenio. Esta hacienda perteneció a doña Leonor de Castilla Gallinato, quien la legó a los padres de la Compañía de Jesús, que la poseyeron y cultivaron hasta su extrañamiento, quedando desde entonces en poder de la Real Junta de Temporalidades. **Archivo Nacional del Perú. Títulos de Propiedad.** Legajo 2, cuaderno 25.- 110 folios.

BAÑOS, Alonso Román de
LOPEZ DE IZTURIZAGA, Juan
1575 "(Información sobre las chacras de coca, ají, algodón y otros frutos que cultivaban los Mitimaes del Valle de Pachachaca en la provincia de Abancay, a pedimento de Juan López de Izturizaga, el nuevo señor de ellas, y de Alonso Román de Baños, procurador de los caciques de Ninamarca, año 1575)".

CIEZA DE LEON, Pedro de
1553 "La crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro Cieza de León, vecino de Sevilla". Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid, 1947; pp. 344-462.

DIRECCION NACIONAL DE ESTADISTICA Y CENSOS
1966 Centros poblados. Amazonas-Ancash-Apurímac-Arequipa-Ayacucho. Tomo I. Censo de 1961.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1970 "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, Siglos XV, XVI y XVII". Revista del Museo Nacional. Tomo XXXVI. 1969-1970. Lima-Perú; pp. 9-57.

FORNEE, Niculoso de
1586 "Descripción de la tierra del corregimiento de Abancay, de que es corregidor Niculoso de Fornée". En: Jiménez de la Espada: 1885; II, pp. 199-221.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1609 **Primera parte de los comentarios reales de los incas.** Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madrid. 1963.

GONZALES DE CUENCA, Gregorio de
1566 Ordenanzas hechas por el doctor Gregorio Gonzales de Cuenca, oidor de la Audiencia de Lima, sobre la tasa de los tributos de indios y buena administración de justicia en la villa de Jayanca, provincia de Saña. Año de 1566. **Archivo General de Indias. Patronato, 188.**

INSTITUTO GEOGRAFICO MILITAR
1966 Abancay. Carta Nacional. Departamento de Apurímac. Hoja 14g. Levantada por el Instituto Geográfico Militar. Reimpreso en el Instituto Geográfico Militar. Lima, Perú. 1966.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1885 **Relaciones Geográficas de Indias.** Publícalas el Ministerio de Fomento. Perú. Tomo II. Madrid. Tipografía de Manuel G. Hernández, impresor de la Real Casa. Calle de La Libertad, núm. 16.-1885.

JOCHAMOWITZ, A.
1908 **Recursos minerales del Departamento de Apurímac.** Por A. Jochamowitz, ingeniero de minas. Lima. Litografía y Tipografía Babbri. Mercaderes 140A. 1908.

LEVILLIER, Roberto
1925 **Gobernantes del Perú. Cartes y papeles.** Siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias. Publicación dirigida por D. Roberto Levillier. Tomo IX. El virrey Martín Enríquez. 1581-1583. Prólogo de Don Horacio H. Urteaga. Madrid. Imprenta de Juan Pueyo. 1925.
1929 **Ordenanzas de don Francisco de Toledo, virrey del Perú.** 1569-1581. Publícalas con una advertencia don Roberto Levillier. Madrid. Imprenta de Juan Pueyo. 1929.

LOPEZ DE IZTURIZAGA, Juan
1593 Testamento de Juan López de Izturizaga y demás diligencoas actuadas ante

Juan Carlos de Villegas por el año de 1593; primer marido de la señora Da. Leonor de Castilla, dueño que fue de Pachachaca. Archivo Nacional del Perú. Títulos de Propiedad. Legajo 1; cuaderno 20.- 29 folios.

LOPEZ DEL PUERTO Y ARANGUREN, Juan
1614 "Corregimientos de la ciudad del cuzco. Enero 4 de 1614". JLPBCAB: 1907; 5, pp. 5-20.

MAURTUA, Víctor M.
1906 Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina, por Víctor M. Maúrtua, abogado y plenipotenciario especial del Perú. Tomo Primero. Virreinato Peruano. Barcelona. Imprenta de Henrich y Comp. 1906.

MIRANDA, Cristóbal de
1581 "Provisión en que se declara lo que ha de dejar en las Cajas de Comunidad de lo que se aplica para las justicias". En Toledo Henríquez de Almanza: 1575-1582; V. I. edición 2a., pp. 513-536.
1583 "Relación de los oficios que se proveen en el reino del Perú, de las personas que los confieren y de los salarios asignados a ellos. Años 1578 a 1583". En Levillier: 1925; IX, pp. 114-230.

MORALES FIGUEROA, Luis de
1592 "Relaciones de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú...". CDIA: 1866; VI, pp. 41-63.

OLAECHEA, Teodorico
1887 Apuntes sobre el departamento de Apurímac. Por Teodorico Olaechea... Lima. Imprenta del Estado. Calle de La Rifa, Núm. 58.- 1887.

ORE, Luis Jerónimo de
1598 Symbolo catholico indiano, en el qval se declaran los mysterios de la Fé contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio... Impreso en Lima por Antonio Ricardo. Año 1598. A costa de Pedro Fernández de Valencuela.

PAZ SOLDAN, Mariano Felipe
1877 Diccionario Geográfico Estadístico del Perú. Contiene además la etimología aymara y quechua de las principales poblaciones, lagos, ríos, cerros, etc. etc.... Lima. Imprenta del Estado, Calle de La Rifa No. 58. 1877.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1571 "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. Junio 28 de 1571". Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Tomo II. Primera Serie... Lima. Imprenta y Librería Sanmarti y Cía.; pp. 45-186.

RAIMONDI, Antonio.
1865 "Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú. Abancay". Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. ... Año 1916 - Tomo XXXII. Trimestre Primero. Lima; pp. 77-101.
1874 El Perú. Tomo I. Parte Preliminar. Lima, Imprenta del Estado, Calle de La Rifa, Núm. 58. Por J. Enrique del Campo. 1874.

RAMIREZ, Baltasar
1597 "Descripción del Reyno del Pirú, del sitio, temple, prouncias, obispados y ciudades, de los naturales, de sus lenguas y trajes... En Maúrtua: 1906; I, pp. 281-363.

RAMOS GAVILAN, Alonso
1621 **Historia del célebre Santvario de Nvestra Señora de Copacabana**, y sus Milagros e inucnción de la Cruz de Carabúco... Año 1621. Con licencia cn Lima. Por Geronimo Dc Contreras.

SANTO TOMAS, Domingo de
1560a **Gramatica, o Arte De La lengua general de los Indios de los Reynos del Perú**, Nueuamente compuesta, por el Maestro Fray Domingo de S. Tomás, De la orden de S. Domingo, Morador en los dichos Reynos. Impresso en Valladolid, por Francisco Fernándcz de Cordoua, Impressores de la M.R. Con Privilegio.
1560b **Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perv**, compuesto por el Maestro F. Domingo dc S. Thomás de la Orden dc S. Domingo. Impresso en Valladolid, por Francisco Fernández Cordoua, Impressor de la M.R. Con Privilegio.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1572 "Historia de los Incas. Segunda parte dc la historia general llamada índica, la cual por mandado del Excelentísimo señor don Francisco de Toledo, virrey, gobernador y capitán general de los reinos del Perú y mayordomo de la Casa Real de Castilla, compuso el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa". Biblioteca de Auotres Españoles. Ediciones Atlas. Madrid. 1960; pp. 193-279.

STIGLICH, Germán
1922 **Diccionario Geográfico del Perú...** Lima. Imp. Torres Aguirre. 1922. Tres Tomos.

TOLEDO, Francisco de
1575 "Ordenanzas dcl virrey Don Fco. de Toledo, para los indios de la provincia de Charcas, destinadas a cvitar los daños y agravios quc recibían de sus encomenderos...". Levillier: 1929; pp. 304-382.
1578 "Mcrced por dos vidas a Martín García de Oñaz y Loyola - 1 U pcsos de renta". En Toledo / Henríquez de Almanza: 1575-1582; v. 1, e. 2a. pp. 326-332.

TOLEDO, Francisco de
HENRIQUEZ DE ALMANZA, Martín
(1575/1582) "Libro de provisiones realcs de los virreyes D. Francisco dc Tolcdo y D. Martín Henríquez de Almanza. 1575-1582". Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales. Vol. 1. Lima, 1898: 205-538.

VACA DE CASTRO, Cristóbal
1543 "Ordenanzas de tambos, distancias de unos a otros, modo de cargar dc los indios y obligaciones dc las justicias rcspectivas hcchas cn la ciudad del Cuzco en 31 de mayo de 1543". Revista Histórica. Organo del Instituto Histórico del Perú... Tomo III - Trimestre IV. Lima. 1909; pp. 426-492.

VELAZCO, Luis de
1597 Provisión original de don Luis de Velazco, por la quc confirma a Juan Lópcz de Izturizaga en la tenencia y posesión de las tierras dc Chuquipacha, Sacapalle, Pumachaclla y otras quc formaban parte del ingcnio de Pachachaca en el valle de Abancay, las mismas que hubo y hcredó de su padrc, y que compuso con el licenciado Alonso Maldonado de Torres cn 7 de diciembre dc 1594. Archivo Nacional del Perú. Títulos dc Propiedad. Legajo 2. Cuaderno 53.- 6 folios.

DOS CASOS DE SEÑORIALISMO Y FEUDALISMO EN EL IMPERIO INCA*

Waldemar Espinoza Soriano

Sin la mujer legítima tuvieron aquellos reyes muchas concubinas; de ellas eran de sus parientas, dentro y fuera del cuarto grado, otras eran de las alienígenas. Los hijos de las parientas eran tenidos por legítimos, porque no tenían mezcla de sangre ajena; la cual limpieza se tuvo entre los incas en suma veneración no solamente entre los reyes, mas también entre todos los de la sangre real.
Los hijos de las mancebas extranjeras eran tenidos por bastardos, y aunque los respetaban como a hijos del rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre; porque a éstos los adoraban como a dioses, y a aquéllos como a hombres.
De manera que el rey inca tenía tres suertes de hijos: los de su mujer, que eran legítimos para la herencia del reino; los de las parientas, que eran legítimos en sangre; y o los bastardos, hijos de las extranjeras.

Garcilaso de la Vega: 1609; lib. IV, cap. IX.

Sin ésta tenía el inga, como tengo dicho, infinito número de mujeres, porque se casaua con cuantas quería, las cuales, conforme a su voluntad y gusto, dormían con él, estauan en su palacio y comían juntas, sin haber entre ellas rencillas ni disenciones, que no era poco, donde había tantas, no reinar los celos ni envidias.
Y a esta causa de tanta multitud de mujeres procedía tener los ingas tantos hijos bastardos, pues Huascar Inga cuándo le prendieron, como está referido, le mataron ochenta hijos e hijas, y no hauía más que reinaba que ocho años. Y ansí, con haber muerto en las guerras que entre sí tuvieron Huascar y Atao Hualpa, tantos hermanos y parientes de los ingas y después en el cerco del Cuzco, cuando los españoles estaban en él, hay todavía tantos descendientes de los ingas que residen en el Cuzco y sus parrochias, que es maravilla, los cuales gozan, como gente de casta real, de muchos privilegios y excemptiones.

Martín de Murúa: 1616; vol. II, lib. II, cap. 15.

Introducción

No cabe duda de que, no obstante los severos trabajos de investigación llevados a cabo por un grupo de antropólogos y de etnohistoriadores sobre

* La *información* a que se hace referencia en el texto se encuentra publicada en la Revista del Museo Nacional, tomo XLII, Lima, 1976, en donde aparece como apéndice documental de este trabajo.

las estructuras y realidades sociales, económicas y políticas de los antiguos pobladores del Perú, muchísimos aspectos permanecen todavía enigmáticos, debido casi siempre a la falta de fuentes directas y confiables que nos permitan penetrar en el trasfondo de la vida cotidiana de la vieja sociedad andina. De ahí el valor que hoy adquiere todo documento quimentista que nos refiera algo de los problemas y preocupaciones de la gente peruana de los siglos XV y XVI. Acerca de las mujeres secundarias de los incas, por ejemplo, casi nada podíamos decir, salvo cuando apelábamos a la etnología comparada.

Ahora, sin embargo, gracias a la existencia de una *información* inédita, redactada en 1557 con el objeto de exponer ciertas pretensiones de doña Inés Yupanqui y de su segundo marido el español Francisco de Ampuero, podemos avanzar un poco con respecto a este punto. Al documento en referencia se lo guarda en Sevilla (España), a cuyo Consejo de Indias fue a parar en 1563. Se trata de una *información* o *probanza* hecha con la finalidad de que Doña Inés fuera declarada heredera en el señorío de la "provincia" de Jatun-Anan Huaylas, por haber pertenecido a su madre Contarguacho, quien lo había obtenido por disposición de Huayna Cápac, inca que a su vez le había donado como reconocimiento por haber sido una de sus esposas secundarias. Justo, para demostrar que Contarguacho fue "señora de la prouincia de Guaylas" es que hicieron todo un proceso en el que declararon curacas, hombres del común y españoles que conocían el Perú desde 1532. Su análisis cuidadoso arroja hechos y cosas sumamente notables que vamos a exponer enseguida.

Consecuentemente, aquí no perderemos tiempo en repetir la biografía de Francisco de Ampuero ni de sus descendientes habidos en doña Inés Yupanqui (o Inés Huaylas Ñusta), porque ya otros escritores se han encargado de escribirla y publicarla con lujo de detalles y sobre todo de imaginación, tales como Manuel de Mendiburu (1874), Raúl Porras Barrenechea (1941), José Antonio del Busto (1974) y Betty Turner Hart (sf.). Lo que nos preocupa hoy son Contarguacho y Añas Colque, hijas de los señores étnicos de Jatun y Lurinhualla, respectivamente, y dos de las más célebres mujeres secundarias de Huayna Cápac, cuyo status y vida cotidiana es lo que nos interesa desde el punto de vista etnohistórico. Para ello aprovecharemos la *información* inédita de 1557 que ubicamos en el Archivo General de Indias en enero de 1959.

El eminente maestro e historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, parece que fue el primero en hallar y revisar este documento. A tal conclusión llegamos después de leer su "Doña Inés Huaylas Ñusta, amante india de Pizarro" (1941), artículo que, como todos los suyos, constituye una preciosidad literaria por su donosura. Porras, infelizmente, no cita sus fuentes, como fue costumbre en los historiadores de su generación; pero dilucidó que Doña Inés no fue hija de Añas Colque como lo había sostenido Rómulo Cúneo Vidal en 1926. Porras Barrenechea, asimismo, escudriñó otros expedientes que obran en el Archivo General de Indias en legajos dedicados exprofesa-

mente a las panacas imperiales residentes en el Cuzco, en Quito y en Copacabana del Collao.

Contarguacho y Añas Colque

Sucede que los huaylla pertenecientes a la aristocracia, ulteriormente de vencidos y sometidos por los incas del Cuzco, no entraron a una etapa de conformismo sino que continuaron con manifestaciones de resistencia frente al invasor sureño que los estaba avasallando. Como la tensión se prolongaba en forma que parecía interminable, Huayna Cápac entonces, en las décadas aurorales del siglo XVI, decidió amenguar la oposición tomando como esposas secundarias a Contarguacho y a Añas Colque, la primera hija de Pomapacha, curaca de Jatun-Anan Huaylla, y la otra hija de Huacachillac, líder étnico de Lurin Huaylla. Sólo así logró suavizar el descontento de la nobleza del reino de Huaylla frente a los cuzqueños, a quienes veían como a invasores e imperialistas que intervenían en el destino de naciones extranjeras. Fue, consecuentemente, un enlace político, o "por razones de Estado" como decían los juristas españoles de las centurias coloniales[1].

Contarguacho en su viudez y vejez, sin embargo, contaba a sus pequeños sobrinos que "Guayna Cavac se había enamorado della" en cierta ocasión que transitaba por el Callejón de Huaylas, motivo por el cual la tomó como esposa[2]. Eso refería ella muchísimos años después, en su ancianidad ya, con el deseo, incuestionablemente, de atemperar las cosas y poder presentarse así como una mujer a quien se le unió él el inca por cariño y no por intereses políticos de dominación y dependencia tal como sucedió en realidad.

Todas las que eran mujeres secundarias de los incas, oriundas de las naciones rendidas por el Cuzco, se vanagloriaban de que habían sido *amadas* por aquellos soberanos. Afirmación inaceptable, porque es imposible de que un hombre se haya podido *enamorar* de centenares de mujeres simultáneamente, porque en todas partes cada monarca cuzqueño tenía por lo menos una. La verdad es que las admitía con dos fines fundamentales: 1) para adquirir prestigio, y 2) para conseguir alianzas con los reyes de las naciones derrotadas por el Cuzco, que unas veces solapada y otras manifiestamente clamaban por su libertad. Lo que vale decir, por lo tanto, que aparte de otros mecanismos de represión y de control, la minoría dominante aplicaba la poliginia con mujeres secundarias para frenar a la aristocracia y a los ayllus dominados de las naciones vencidas.

Pero como con esta figura aparentemente sencilla no terminó por convencer a los huayllaruna, tuvo que convertir en dos *feudos* a la nación huaylla, dando uno de ellos a cada cual de sus esposas secundarias (Contarguacho y Añas Colque), con lo que los tributarios de esta etnía dejaron de trabajar íntegramente para el Estado, quedando obligados, a partir de entonces, a servir eminentemente a sus curacas nacionales pero de preferencia a esas dos señoras o *mamaconas*, mujeres del emperador andino. Dichos *feudos*, de

todas maneras iban algún día a pasar a los descendientes que el inca tuviera en ellas, de modo que a la larga todo iba a caer otra vez en poder de la alta aristocracia imperial[3]. Fue una medida cuyos alcances económicos y políticos no podemos calibrar, porque su proceso y desarrollo fue interrumpido por la invasión española en 1532.

Contarguacho nació en la llacta de Tocas[4], pueblo perteneciente a la *saya* de Jatun Huaylla, muy cerca del cual funcionaba un enclave o colonia de mitmas procedentes de Recuay, con los que Contarguacho ni el padre de ésta tenían nada que ver. Por eso el testigo Pedro de Tumbes declara que Tocas era una "provincia" enclavada en otra más extensa, la de Huaylla[5]. Es un testimonio que no tiene nada de baladí ni tampoco carece de importancia. Gracias a otros instrumentos documentales que se guardan en la ciudad de Huaraz, sabemos que Tocas era el nombre y la sede de un ayllu de mitmas originarios de Recuay. En Jatun Huaylla conformaban una *capana*, o un "archipiélago ecológico" como se las define hoy. Cuando Pedro el tumbesino, en consecuencia, la llama "prouincia" no está exagerando; simplemente quiere decir que era una *capana* o enclave de Recuay en Huaylla.

¿Cómo Huayna Cápac pudo tener acceso a dos esposas en el reino de Huaylla? ¿Fueron tomadas concomitantemente, o Añas Colque fue adquirida después de Contarguacho? ¿Para contraer estos compromisos, Huayna Cápac siguió algún orden de edad?. Todo, absolutamente todo esto continúa siendo una incógnita para nosotros. El hecho de ser mujer, sin embargo, no implica que forzosamente tuvieran que ser menores que el marido; porque tal prejuicio, muy común en la cultura occidental, no tuvo ninguna vigencia en la sociedad andina, por cuanto aquí nadie contó jamás su edad por años[6], por lo que las mujeres nunca vivieron con la angustia de la vejez. En la sociedad antigua del Perú sucedió lo contrario de lo que ocurre hoy: la contrayente tenía que ser mayor que el hombre. Así lo constatan las *visitas* y padrones de tributarios del siglo XVI, cuya lista sería inútil enumerar[7]. ¿Y por qué acontecía eso?. Seguramente porque a la mujer adulta se la conceptuaba como de más experiencia que las jovencitas y adolescentes, es decir, con mayor madurez para poder desempeñarse como esposas y como madres. Las esposas debían tener, pues, más edad que sus compañeros; pero ésa edad no la computaban por años sino por ciclos. Lo único que se les exigía era que el varón hubiera pasado la pubertad y la mujer hubiese menstruado, mejor dicho, hablando ya en términos occidentales, el hombre quedaba apto para contraer matrimonio desde los dieciocho años y la mujer desde los doce; pero ella tenía que ser mayor que él a la hora de las nupcias. Desde luego que hubo excepciones.

La elección de las esposas, por lo demás, se la realizaba respetando las clases sociales. Era imposible dar o adquirir una mujer plebeya para el inca o para cualquier otro privilegiado. El emperador podía aceptar como esposas, de arriba para abajo, hasta la hija de un señor o curaca de **lurin** perte-

neciente a un reino o nación; pero de jefes inferiores a éstos ya no. Las hijas de los líderes de huarancas y de pachacas permanecían reservadas para otros nobles o privilegiados de menor rango que el soberano imperial[8].

Para los incas, generalmente a partir de Huayna Cápac, se toleraron tres categorías de esposas:

1. La principal, que era su hermana, considerada como la reina del Imperio;
2. Otras mujeres que eran parientes suyas, tomadas dentro de su familia y de los ayllus que detentaban el status de incas de privilegio;
3. Las "mancebas extranjeras", que no merecían por los cuzqueños tanto acatamiento ni veneración como las anteriores, no obstante de que eran personas de alcurnia, por lo común hijas o hermanas de los reyes de las naciones conquistadas. Los descendientes engendrados en éstas, constituían los hijos secundarios (= "bastardos")[9].

Fácil es concluir en el sentido de que la primera categoría de connubio era el *legítimo*. Pero los del tipo 2 y 3 también guardaban gran importancia por sus implicancias políticas, ya que a base de ellos las tensiones y las contradicciones entre clase dominante/clase dominada amenguaban en gran parte, porque los hijos del inca procreados en las hijas de los reyes sometidos y ya vasallos del Cuzco se encargaban de estimular la calma entre ambos sectores, aunque jamás podían lograr una paz verdaderamente efectiva en tal sentido.

Esta realidad, lógicamente, determinaba una gradación de categorías o de status entre las esposas del inca, de los curacas, de los militares y demás privilegiados con la poliginia, que podríamos reflejarlo en la siguiente relación:

1. La *coya* mujer principal del monarca, perteneciente a una panaca imperial. Era preeminente a las
2. Esposas salidas de los ayllus que disfrutaban del título de incas de privilegio. Eran, a su vez, superiores
3. A las esposas tomadas entre las hijas o hermanas de los curacas de un reino o nación (caso de Contarguacho y Añas Colque), quienes, a su turno, estaban por encima
4. De las hijas de los curacas de huaranca; y éstas por encima
5. De las hijas de los señores de pachaca.
6. En el último escalón permanecían las hijas de los hombres comunes, que podían ser entregadas como esposas polígínicas incluso a yanacunas y a mitmas cuando se hacían acreedores a esta distinción[10].

Contarguacho y Añas Colque, en consecuencia, si bien desde el punto de vista cuzqueño estaban debajo de la *coya* y de las ñustas de privilegio, lo cierto es que, desde el punto de vista huayllino, caían por encima de tres grupos más. De manera que pertenecían a la nobleza intermedia de acuerdo

a la ideología imperial; pero a la más alta y rancia aristocracia regional de conformidad a la ideología nacional del reino de Huaylla. Por eso Contarguacho y Añas Colque en sus respectivas tierras estaban consideradas como señoras eximias, cuyo prestigio lo acrecentaban por convivir con un inca[11], o sea, con el hijo del Sol.

Como vemos, incluso entre las esposas secundarias hubo diversos status, cosa natural y lógica en una sociedad con profundas diferencias de clase como fue la andina. La mujer principal, invariablemente era la de más encumbrado rango social. Consecuentemente, por más afecto que un inca hubiera profesado a una esposa secundaria, la legítima siempre era la de más elevada prosapia, en este caso la *coya*, de abolengo cuzqueño. Esto en cuanto al inca. Pero en el mundo de los militares, de los curacas y otros paniaguados, la mujer principal constantemente era la de más insigne nobleza; de modo que si el soberano les daba una nueva compañera de las pertenecientes a los ayllus de los incas de privilegio, ésta, automáticamente, se convertía en la principal, relegando a las demás aunque pertenecieran a la más eminente familia local. La de considerar como esposa principal a la dada por el inca o su representante, fue una regla aceptada por todos[12].

En cuanto a las ceremonias matrimoniales del inca con la *coya* y con sus mujeres secundarias, debieron existir variaciones de grado y de fondo. Los cronistas, principalmente Garcilaso de la Vega y Martín de Murúa, sólo describen el primero mas no los segundos[13]. Esta es la razón del porqué no sabemos qué actos se llevarían a efecto para que Huayna Cápac tomara como esposas a Contarguacho y a Añas Colque. Es posible, sin embargo, que aquí se hayan respetado las costumbres propias de la nación a la que pertenecían las compañeras secundarias, sobre cuyo ritual la información escrita igualmente escasea, salvo en lo que atañe a los señores del reino de Caxamarca[14].

Privilegios señoriales

En los documentos de 1557 se percibe que por el sólo hecho de ser mujer secundaria de Huayna Cápac, a Contarguacho se la reputaba como a una gran señora de la "prouincia" de Huaylas[15]. Pero aquí la palabra *señora* no hay que interpretarla como sinónimo de curaca o *cacica*, es decir, como persona que tiene poder y mando político, económico y administrativo en una nación. No. Significa simplemente que era una dama que por su alto rango y status pertenecía a la minoría aristocrática del país, con lo cual, incontestablemente, no se puede negar que era una señora que gozaba de enorme influencia en su región y aun fuera de ella. Al respecto el testimonio del declarante Bernaldino de Valderrama es revelador:

> Por los caciques e principales de Guaylas, e ingas e orejones, en donde quiera que la dicha india estaba, era tenida e reverenciada como señora[16].

Con lo que queda dilucidado que era tenida no como una *cacica* sino como un personaje prominente más de aquel rancio estrato social y aristocrático. Y lo mismo debió suceder con Añas Colque, no obstante de que ésta pertenecía a la *saya* de Lurin y no a la de Jatun-Anan Huaylla, a la que sí estaba adscrita Contarguacho. Los pobladores, tanto del común como de la nobleza, en consecuencia, les guardaban suma obediencia, sirviéndolas y acatándolas sin ninguna protesta sugnificativa, trato que se trasmitía a los hijos que el inca procreaba en ellas. Por eso Contarguacho era "reverenciada del dicho inca Guayna Caua y de los caciques prencipales, indios (e) indias, orejones de estas provincias del Perú", agregan Francisco de Ampuero y Nicolás de Ribera[17]. Eran, por tanto, señoras afortunadas, lo que se materializaba en adjudicación de criados y de mitayos para que las sirvieran y les produjeran rentas para que pudieran subsistir y se permitieran mantener el prestigio de tales.

Efectivamente, Huayna Cápac dividió a la población del reino de Huaylla en dos *feudos*: Anan-Jatun dispuso que fueran entregados a Contarguacho, y Lurin Huaylla ordenó darla a Añas Colque[18]. Garcilaso de la Vega, además, manifiesta que las mujeres secundarias, seguidamente de haber consumado el acto genésico con el inca, recibían casas y tierras[19]. El testificante Antonio Poma, curaca de Anan Huaylla, subraya que el mismo tratamiento fue dado a Añas Colque. Realmente lo que Huayna Cápac *regaló* a Contarguacho fueron seis huarancas, y a Añas Colque otras seis también, o sea, seis mil personas en edad de tributar o mitar (de 18 a 50 años) a cada cual. Así lo asegura enfáticamente don Antonio Poma, sobrino de Contarguacho y señor de Anan Huaylla. Su testimonio es, pues, muy valioso, porque depuso sobre cosas que si bien no vio, la verdad es que escuchó reiteradamente a sus padres y parientes. Fueron doce huarancas correspondientes, respectivamente, la mitad a Jatun-Anan Huaylla y la otra a Lurin Huaylla. Añade, con el fin de precisar las cifras, que cada huaranca comprendía mil hombres[20].

Raúl Porras Barrenechea, que vio documentos que nosotros no hemos alcanzado todavía, afirma que los entregó en calidad de *esclavos*, "dato que revela cual fue la verdadera organización social del Imperio Incaico", manifiesta el eminente historiador peruano[21]. Esta última referencia no consta en la *información* de 1557 que ya publicamos. Raúl Porras la extrajo de otra *probanza* inédita aún, que desconocemos. Porras, como fue común en los estudiosos de su tiempo, no acostumbraba indicar la ubicación de sus fuentes. Creemos que no es oportuno tratar ahora de la organización de estos siervos cuasi esclavos, porque sería entrar en una discusión demasiado amplia. Basta con decir que los *yanas* o siervos eran una gente de status muy bajo, con obligaciones conocidas, principalmente para ocuparse en el trabajo de la tierra y en otras labores artesanales y domésticas que producían renta y bienestar a los privilegiados. En la situación de Contarguacho y de Añas Colque, cada cual era propietaria de gran parte de la energía de seis mil hombres en edad de

crear riqueza. Era una servidumbre perpétua e impuesta por el Estado que los huayllarcuna la toleraban por no verse jadeando de sol a sol en beneficio de los militares, de los sacerdotes y de los burócratas que constituían los pilares sobre los cuales se sostenía y desarrollaba el Estado imperial y despótico del Cuzco.

Bajo dicho sistema los jatun huaylla tejían ropa de cumpi; elaboraban cojines, alfombras y chuses; cuidaban hatos de ganado; sembraban maíz, papas y ají, y recolectaban cabuya para darlos a su ama Contarguacho. De la tasa cañetana de 1558 se desprende que éstas fueron las ocupaciones de los siervos y mitayos de tan famosa señora[22]. Las minas, en cambio, de conformidad a lo que escribe Pedro Cieza de León, continuaron siendo labradas para el Estado, a quien servían, asimismo, reparando caminos, tambos y puentes[23].

Lo problemático es lo referente a la tierra, pues no conocemos qué cantidades gozarían directamente ambas mujeres secundarias del inca. En el trabajo de ellas debió imperar el sistema de reciprocidades asimétricas, tan generalizadas entre clase dominante/clase dominada, cuyos mecanismos son bastante bien conocidos ahora en mérito a varios y muy serios estudios antropológicos recientes[24].

Ignoramos las obligaciones y derechos que las mujeres secundarias tendrían para con el inca, su marido. Pero sí sabemos que el soberano les debía muchas atenciones más, aparte del de transformarlas en *señoras feudales*; se les daba por ejemplo el sobrenombre de *mamaconas* (= gran señora), les permitían el disfrute de casas y de varias heredades; y por el único hecho de ser esposas del monarca eran objeto de profunda veneración, e inclusive toda la nación a la que pertenecían quedaba honrada si llegaba a tener hijos del soberano. Era, pues, sustentada con comidas sembradas y cosechadas en tierras donadas por el inca y trabajadas por numerosísimos yanaconas y mitayos que, en los casos de Contarguacho y Añas Colque, sumaban miles; prácticamente no mancillaban sus manos en ninguna tarea manual ni servil por dos motivos: 1) porque eran princesas en sus propias naciones, y 2) porque eran mujeres que desempeñaban una función política a nivel imperial, porque gracias a tal situación se pretendía consolidar las alianzas o "confederaciones del Cuzco cesáreo con los reinos avasallados que habían sido anexados por conquista e invasión armada.

Los declarantes en la *información* de 1557, siempre con el deseo de dejar las figuras bien puntualizadas, precisaron de que la parte de Jatun-Anan Huaylla que Huayna Cápac dio a Contarguacho, perteneció después a Don Gonzalo y luego a doña Francisca Pizarro, y que Lurin Huaylla, que fue de Añas Colque, perteneció después a tres encomenderos españoles: Bernardo de Torres, Ruy Barba Cabeza de Vaca y Jerónimo de Aliaga[25].

Jatun y anan, de acuerdo a la categorización de los grupos étnicos andinos, fueron superiores a lurin; lo que quiere decir que Contarguacho ocu-

paba una posición más elevada que Añas Colque. Huayna Cápac, sin embargo, cuando distribuyó el reino de Huaylla entre las dos, les confirió el número de trabajadores y yanaconas en cantidades iguales: seis mil a cada una[26]. Con lo que, en la vida real, ambas resultaron equiparadas en lo tocante al tratamiento como esposas secundarias del monarca. Esto en lo que atañe al status o rango social de ellas, seguramente con el objeto de evitar susceptibilidades entre las dos sayas o mitades.

Pero otra de las cosas notables que, desde el ángulo económico ofrece la *información*, es cuando contundentemente afirma que Huayna Cápac "dio la dicha provincia" de Huaylla a Contarguacho para que sus pobladores le sirvieran tanto a ella como a un hijo que tuvo del inca, y que ellos, con su trabajo, les proveían de ropa, ganado, maíz, etc., cuyo disfrute terminó sólo cuando el imperio fue destruido[27]. O sea que el inca donó a Contarguacho, tierras, hombres y ganados. Con lo cual podemos captar, por lo tanto, que el Estado Inca, a partir de Huayna Cápac estaba echando raíces de una típica organización feudal, que si bien sabemos había sido ya aplicada en Latacunga y en el valle de Yucay por el mismo Huayna Cápac, lo seguro es que sobre su adaptación en otras "provincias" lejanas al Cuzco! esta es la primera vez que tenemos una información concreta.

El de Contarguacho y el de Añas Colque fue un señorío que consistió en gozar de tierras y sobre todo en disfrutar del trabajo de miles de siervos, quienes, mediante rigurosos turnos o mitas, tenían y debían proveerlas de ropas, coca, maíz, ají y de otros alimentos. Pero la lana tenían que darla ellas de los rebaños de sus pertenencias, y las cosechas debían obtenerlas igualmente en sus chacras patrimoniales. Eran, pues, unas señoras fabulosamente ricas. Pero lo curioso es que aquellos trabajadores no sólo laboraban para ellas, sino también para sus curacas varones titulares. Para el Estado parece que mitaban muy poco, como lo demuestra la *visita de Ichoc y de Allauca Huaraz*, en la cual no figura que haya ocurrido cosa en contrario[28].

Estamos, pues, frente a una institución de profundos razgos feudales. Mejor dicho, el Estado Inca con Huayna Cápac había iniciado ya el proceso feudal, cuyo desarrollo solamente fue cortado por la invasión europea. Esta es la conclusión a la que arribamos seguidamente de leer y analizar las declaraciones de la mayoría de los testigos que depusieron en la *información* de 1557, sobre todo las de Francisco de Ampuero, Pedro de Alconchel, Antonio Poma y Sebastián de Merlo y, asimismo, después de revisar las *visitas* de Alonso de Alvarado y Diego Alvarez.

No debemos, sin embargo, pasar por alto las palabras del curaca don Diego Sinchica, un señor lurin huaylla natural de Huaraz, que pretende conocer mejor que don Antonio Poma la historia de su región. Confiesa en el sentido de que el ganado, la coca, el maíz y el ají que recibía Contarguacho eran extraídos de lo que pertenecía al inca y al Estado, de cuyos almacenes la colmaban para que no le faltase nada, "pero que en cuanto si le dio la dicha

provincia, o no, que no lo sabe ni tal ha oído decir"[29]. De los nueve manifestantes, es el único que atestigua en esta forma. Otro lurin huaylla, don Pedro Collas, se esmera por su parte en persuadir de que sus "antepasados fueron vasallos de Guayna Cava" y no de ninguna mujer del inca, por eso recalca que su padre, el curaca *Guaranga*, fue criado de Huayna Cápac. Don Antonio Poma, en cambio, asevera que no sólo Contarguacho recibió Jatun Huaylla, sino que también Añas Colque obtuvo el *feudo* de Lurin Huaylla, a cuya *saya* pertenecían don Diego Sinchica y don Pedro Collas.

Lo evidente es que los huaracinos, que correspondían a Lurin Huaylla, guardaban un intenso y malicioso mutismo respecto a las feudatarias Contarguacho y Añas Colque, como lo demuestra la *visita* de Diego Alvarez de 1558, en la cual simularon un silencio caucioso y premeditado contra ambas. ¿Y por qué? Quizá porque habían sido privilegiadas por un Estado imperial cuyo dominio soportaban pero no aceptaban. En la mencionada *visita* de 1558, los huaracinos (= lurinhuayllinos) callaron de igual manera absolutamente todo lo tocante a los "tributos" que debieron dar al inca. ¿Y por qué? Posiblemente porque a éste no le tributaban casi con nada, por cuanto la mayor parte de sus energías las gastaban en trabajar y en sostener a esas dos engrandecidas señoras. Se nota, pues, cómo los lurinhuayllinos sufrían una preocupación muy honda por esconder y hasta olvidar lo referente a Contarguacho y a Añas Colque; y en verdad que lo consiguieron hasta cierto punto en tanto les fue posible.

Así por ejemplo, Don Diego Sinchica, exhibiendo una vez más su horrorosa antipatía a Contarguacho y a la hija de ésta, doña Inés Yupanqui, se declara ignorante de cosas fundamentales y favorables a ambas. Sin perturbación alguna manifiesta no saber nada sobre si Contarguacho auxilió o no a Francisco Pizarro durante el sitio de Lima por las tropas de Manco Inca[30], no obstante la publicidad y notoriedad de tales acontecimientos, tal como aparece en la mayoría de los documentos de la época. Es que Sinchica, como todos los líderes étnicos de Lurin Huaylla, no quería el encumbramiento del hijo e hija de aquellas dos mujeres, temeroso, seguramente, de que pudieran mermarle la jurisdicción y prerrogativas que retenía como tales, las mismas que, de todos modos, habían quedado disminuidas desde que Huayna Cápac dispuso hacerlas *señoras feudales*, con grandes poderes e influencia social.

En abono de lo que sostienen Ampuero, Alconchel, Poma, Merlo y otros testigos, existe el hecho de que Francisco Pizarro no encomendó la *provincia de Huaylas* a ningún español. ¿Y por qué razones? Indudablemente porque sobre ella ejercía señorío Contarguacho, quien a su vez era madre de doña Inés Yupanqui que fue la *amante* del caudillo de los conquistadores hispanos. Sólo después que Contarguacho fue privada del señorío, encomendó Jatun-Anan Huaylla a Doña Francisca, su hija habida en Doña Inés y, por lo tanto, nieta de Contarguacho. Lurin Huaylla, por su parte, fue distribuida entre tres invasores, porque ni Añas Colque ni el hijo de ésta, Paulo Inquil Topa

Inca, reclamaron por residir en el Cuzco ya, donde les iba mejor que en Huaraz[31].

¿Todas las mujeres secundarias que Huayna Cápac tuvo en el Imperio gozaron de *feudos*?. De conformidad al estado actual de nuestros conocimientos nos es imposible responder negativa ni positivamente. Lo que debemos hacer es seguir investigando este asunto que es parte de otro más amplio y más importante: el modo de producción en el Imperio de los Incas. Lo que hay de cierto hasta hoy es que el valle de Yucay estaba ya repartido entre las mamaconas y los *auquis* (= orejones) del Cuzco, Huaylla entre dos de sus esposas secundarias y parte Latacunga entre la aristocracia étnica de esa localidad. En Moxos había sucedido lo mismo.

¿Pero estos *feudos* se donaban a las mujeres por el único hecho de ser consortes del soberano? ¿O es que sólo se procedía a ello siempre y cuando tuvieran descendencia del monarca? La declaración de don Antonio Poma, hijo de un hermano de Contarguacho, trasunta de que solamente ocurrió cuando llegaban a tener hijos del inca, pues pone mucho énfasis en decir que fue porque eran "madres", la una (Contarguacho) de Quispi Sisa y la otra (Añas Colque) de Paulo[32].

De todos modos, estas mujeres no sólo allegaban privilegios en las tierras de su nación, sino también en el Cuzco mismo cuando iban a morar allá. En el caso de Añas Colque se sabe que por haber vivido en la capital imperial, allí tuvo chacras y yanaconas. Por lo menos así lo dice don Melchor Carlos Inca en un *memorial* de 1603 . Don Melchor Carlos Inca afirma que sus casas de holganza y de placer las tenía Añas Colque en el valle de Yucay, donde fue criado y educado su hijo Paulo Inquil, el que acabó aliándose con los españoles en 1536[33].

Es necesario advertir, empero, que todo lo que dejó escrito don Melchor Carlos Inca debe ser tomado con mucha cautela, ya que un examen crítico destruye muchas de sus aseveraciones. Dice, por ejemplo:

> La dicha *coya* Añac Colque andaba en andas y con quitasol, y se llamaba *coya*, que era nombre equivalente de reina y se daba a las mujeres legítimas de los incas; y el cual nombre tuvo con las dichas preeminencias de reina, en lo cual se diferenciaba de las otras mujeres que tuvo el dicho Guayna Capac, las cuales, por no ser legítimas no se nombraban *coyas* sino *mamaconas*, ni andaban en andas ni con quitasol, ni se les guardaba el respeto y veneración que a las legítimas[34].

Así mentía don Melchor Carlos Inca, convirtiendo en *coya* a su bisabuela, quien nunca fue mujer principal del soberano sino sencillamente una esposa secundaria más en el país. Don Melchor Carlos lo hizo con el fin de conseguir honores y pitanzas propios de un inca "legítimo" y no "bastardo".

La poliginia, prerrogativa imperial

La poliginia practicada por los incas es una de las más extensas que hayan podido existir en cualquier otra parte del mundo. Murúa afirma que Huáscar, en la ciudad del Cuzco solamente, tuvo ochenta hijos que le nacieron en un lapso de ocho años apenas[35]. Y si eso sucedió con Huáscar, fácil es imaginarse lo que pudo ocurrir con Huayna Cápac, con Túpac Yupanqui y Pachacútec, quienes tuvieron esposas secundarias en todas las naciones que integraban los territorios imperiales.

De todos modos eso únicamente podía ser realizado gracias al poder omnímodo del soberano que detentaba medios para mantener y hacer donaciones de diversos objetos, incluso de tierras y de hombres con el fin de tener satisfechas y bien alimentadas a sus numerosísimas esposas y a la parentela aristocrática de éstas. Pero aquellas tierras y aquellos siervos que adjudicaba a sus mujeres no significaban una carga onerosa para el Estado, por cuanto todo era extraído de los propios recursos naturales y humanos de la nación intervenida, cuyos predios sobrantes confiscaba.

La poliginia constituía un monopolio exclusivo de la aristocracia imperial, de la nobleza curacazgal y de otra minoría que podía alcanzarla después de acreditar méritos y servicios en beneficio del Estado. El inca y los curacas lo podían tener cuantas veces lo desearan, porque ellos administraban la riqueza y el trabajo en el país. Pero ciertos *yanas* y otro sector de burócratas y de militares no pertenecientes a la nobleza, solamente recibían más esposas cuando se hacían merecedores a tal recompensa; les llegaba, por tanto, como un premio estatal que al regalarles más esposas, naturalmente también les daban más tierras y otras cosas anexas para la subsistencia de sus mujeres, es decir, yanaconas para que cultivaran las chacras y mantuvieran en buen estado sus moradas y vajilla. Chuptongo, por ejemplo, que fue el primer rey incanizado de Caxamarca en la segunda mitad del siglo XV, tuvo cien esposas mediante este sistema[36]. Era una norma social que nadie discutía, y un lujo y prestigio que el hombre del común jamás podía satisfacérselo por sí solo[37].

La poliginia imperial, consecutivamente, constituía un arma política, social y económica sincrónicamente: 1) Con ella se gratifica a los adictos al régimen y sirve, por lo tanto, como incentivo para que otros imiten el ejemplo; y 2) tomando esposas secundarias en "provincias" el inca intenta disminuir las tensiones entre la supraestructura estatal dominante y las naciones avasalladas, que es lo que sucede cabalmente con Contarguacho y Añas Colque.

Pero la obtención y/o dación de mujeres polígínicas nunca se hace en forma arbitraria ni desordenada, sino ajustándose estríctamente a las costumbres inherentes a una sociedad estructurada en clases sociales y hasta en castas; porque un personaje por más triunfos que hubiera podido ostentar en provecho del Estado, jamás podía pretender ni recibir una mujer perteneciente

a una clase social más elevada que la de él, como lo ejemplifica brillantemente la historia legendaria de Ollanta[38]. Las esposas, consecuentemente, se consiguen y se regalan respetando la organización de clases y castas. Un inca y un curaca son polígínicos porque son aristócratas, porque integran el grupo dominante, los unos a nivel imperial y los otros a nivel nacional, por eso el inca puede tomar como compañeras secundarias a las hijas de un curaca de reino. Pero un ingeniero talentoso o un militar estratega que provienen de clases inferiores pueden también serlo como retribución a sus triunfos, ya que ello redunda en pro y en propaganda del sistema imperial, pero con mujeres de su propia clase solamente. Por cierto que quienes eran polígínicos por rango, por privilegio o por recompensas al éxito, automáticamente mejoraban de situación económica, porque la entrega de esposas iba acompañada con la donación de tierras, semillas, ganados, yanaconas, vajilla de oro y plata, ropa, coca, etc., etc.[39].

En resumen, pues, un hombre no puede tener mujeres de clase superior a la de él, pero sí puede alcanzar esposas de un status inferior, tal como lo constatan los juicios de cacicazgos y los mismos casos de Contarguacho y Añas Colque que, no obstante pertenecer al tercer estrato de la nobleza del país, llegaron a ser esposas de la máxima autoridad del Imperio. En sentido contrario no se admite ni se permite, por eso el capitán Ollanta no pudo casarse con Cori Coyllur, hija del inca. En la situación de los curacas, cuando las mujeres polígínicas pertenecen al mismo status social que la principal, todas están consideradas como principales también[40]. Los hijos habidos en ellas entonces, eran tenidos como principales. Con los incas, a partir de Huayna Cápac, esto se procuró evitar tomando una sola mujer principal, que era su hermana y la única a quien podían titularla *coya*. Pero en el caso de los curacas fue imposible de aplicarlo, por eso las rivalidades de los hijos principales para ascender al poder eran incontenibles y frecuentes, a pesar de que casi siempre querían evadirlo nombrando en vida al sucesor. Los numerosos expedientes judiciales y coloniales del siglo XVI sobre *cacicazgos* así lo patentizan.

En la aristocracia andina lo que imperó fue la poliginia (= pluralidad de esposas), salvo en el área Tallán, Mochica, y Chimor, donde lo más frecuente fue la poliandría (= pluralidad de esposos), institución que sólo se la puede exhumar a través de la *corónica* de fray Antonio de la Calancha (1638).

Garcilaso de la Vega, Martín dé Murúa y Bernabé Cobo son los cronistas que proporcionan la mejor información etnográfica para comprender el status de las mujeres secundarias de los incas. Por ellos sabemos que eran tomadas entre las hijas de los curacas de las naciones que habían conquistado y habían pasado a conformar el Imperio, y que ser esposa de un soberano fue una de las estimaciones más extraordinarias para las féminas andinas[41].

Como se ve, en la entrega o elección de una esposa secundaria no intervenía lo que hoy llamamos el amor romántico ni la libre determinación de

la mujer ya que éstos quedaban subordinados a los "intereses del Estado", intereses que a veces lo compelían al extremo de hacerlos obligatorios para componer alianzas y fomentar la paz en naciones descontentas con el régimen del Cuzco.

Es posible que con las esposas secundarias no se haya ejercido un matrimonio formal ni legal; parece que apenas bastaba la unión entre ambos. No constituían en realidad matrimonios, porque éstos se llevaban a cabo únicamente con la *coya* o mujer principal. Sólo así nos explicamos porqué en las crónicas del Perú hay una ausencia total de datos sobre las *bodas* con las nombradas "concubinas" por los españoles, pero sí hay más o menos abundantes noticias acerca de las ceremonias y ritos matrimoniales con la "legítima" o *coya*[42].

Ahora hay que preguntarnos: ¿Qué mecanismos usaba el inca para conseguir tantas mujeres? Las esposas de los curacas, militares, beneméritos y paniaguados eran concedidas por donación del monarca, ¿pero a éste, suprema y máxima autoridad, quién se las daba?. Pues él mismo evidentemente, después de una formal conversación con el padre o el hermano de la *escogida*. Entonces apenas eran dos personas las que decidían: el progenitor o el encargado de la muchacha y el soberano o su representante. La mujer misma solamente intervenía como un objeto o cosa que tenía que acatar lo acordado por otros. Tales uniones, además, eran muy deseadas por la casta gobernante para fomentar vínculos y alianzas con los reyes sometidos de las naciones intervenidas. Por otro lado, algunas pallas y ñustas de las pertenecientes a los ayllus de incas por privilegio, eran otorgadas como esposas a descendientes de reyes poderosos, como sucedió con los de Yaro[43].

La poliginia es asimétrica, por cuanto hay profundas e insalvables desigualdades según el rango de las mujeres. La principal, por ejemplo, que era una solamente y que a partir de Huayna Cápac siempre es la hermana del inca, es la *coya* o emperatriz. Las secundarias, en cambio, hijas de curacas de grupos nacionales, no eran ni podían ser soberanas del Imperio y ni siquiera reinas de su nación, aunque sí podían disfrutar de extensas tierras, ganados, yanaconas y de otras ventajas, tanto en sus lares de origen como en el Cuzco mismo.

La residencia de estas mujeres, por consiguiente, es múltiple: unas vivían en la capital imperial, otras acompañaban al marido por los lugares por donde contínuamente viajaba y, finalmente, otras continuaban morando en sus terruños o pueblos de procedencia. De manera que en todas las llactas del país, en las que los incas tenían aposentos para su descanso o residencia temporal o permanente, poseían mujeres secundarias, en forma tal que en cualquier sitio a donde llegaban jamás les faltaba calor ni atención femenina, sin presentarse revueltas manifiestas entre ellas. En todas las campañas, inclusive en las castrenses, tanto la mujer principal como otras secundarias del inca se juntaban al séquito real. Aquí está la explicación del porqué casi

ningún inca a partir de Túpac Yupanqui nació en el Cuzco sino en distintos pueblos y caminos de tránsito. Amaro Yupanqui, por ejemplo, nació en Pomacocha (Tanquigua), Huayna Cápac en Tumibamba, Huáscar en una aldea de su mismo nombre al sur del Cuzco, Paulo Inquil entre Pisaj y Calca, Manco Inca en Tiahuanaco y así sucesivamente, sin que ello significara la pérdida del terruño o nacionalidad cuzqueña; porque éstas, en las culturas andinas, jamás derivaron del suelo donde se nacía sino de la paternidad y ascendencia. Seguían, pues, siendo cuzqueños, figura jurídica facilísima de descubrir en cualquier expediente sobre mitimaes, a quienes, por tal motivo, eternamente se les consideraba como forasteros o extranjeros[44].

Según deja entrever Murúa, muchísimas de ellas, sin embargo, radicaban en el Cuzco a pesar de que el inca muy pocas veces paraba en aquella ciudad[45]. Pero no hay evidencias de que la totalidad de las mujeres del soberano acostumbraran congregarse periódica ni eventualmente en la capital del Imperio. Si eso hubiera ocurrido alguna vez, fácil habría sido entonces darse cuenta de que el serrallo real andino superaba a cualquier harém de otras monarquías despóticas del mundo.

El inca era, por tanto, exógamo y endógamo al mismo tiempo; pero tanto la exogamia como la endogamia que se le permitía únicamente funcionaba dentro de un determinado grupo: el de la aristocracia ya sea del Cuzco o ya sea de las naciones conquistadas. No es, pues, una exogamia libre sino restringida entre hombres y mujeres de la misma clase. El inca, además, era uno de los dos únicos hombres que podía practicar el incesto, sin caer en falta ni delito alguno. El otro era el señor étnico de Latacunga. Las relaciones extramaritales realizadas por un inca, de igual manera, no estaban juzgadas como adulterio; pero en caso de que una de sus mujeres lo hubiera cometido, sí constituía un delito severamente castigado, según los grados de responsabilidad y/o reincidencia[46]. El hecho está manifestando la profunda escisión de clases y el bajo status de las mujeres respecto al hombre en cualquier grupo social.

Así es como la poliginia del monarca era vista por el pueblo como una muestra de su poder, de su prestigio, de su elevada posición aristocrática y, al mismo tiempo, como una manifestación de su habilidad política, ya que simultáneamente lograba prestancia y entibiaba la tirantez entre dominadores y dominados. Las mujeres, por su parte, se sentían felices al verse convertidas en esposas del jefe más conspícuo del mundo e hijo de dioses. El orgullo de ellas aumentaba si llegaban a concebir un hijo del soberano, ya que así eran más veneradas[47].

Para el inca y para los curacas no debieron existir plazos de espera para tomar otra esposa ulteriormente de una anterior. Las evidencias constatan más bien que tales adquisiciones y/o regalos a veces eran masivos, como en el caso de Chuptongo, quien en un sólo acto recibió cien mujeres en Cajamarca por determinación de Túpac Inca Yupanqui[48].

Murúa nos dice que las esposas secundarias del inca afincadas en el Cuzco residían juntas en una espaciosa casa, sin mostrar celos, rencillas ni envidias[49]. En caso de ser verdad lo que sostiene, es posible entonces de que hayan estado bajo el control de la *coya* o mujer principal en las ocasiones y tiempos en que la familia imperial visitaba la capital. En lo que respecta al rey huanca, se sabe que sus siete compañeras vivían cada cual en un cuarto independiente, pero todas estas habitaciones, incluyendo la del curaca, rodeadas por una cerca alta de piedra que tenía una sola puerta de entrada[50]. Quizá el mismo patrón de poblamiento funcionó en el Cuzco.

¿La mujer secundaria era tomada con conocimiento y consentimiento de la principal? Es otro de los puntos para el cual no tenemos una respuesta definitiva. En cuanto a que si le llegaban noticias o no de lo que el inca estaba haciendo en las "provincias", no cabe duda de que la *coya* permanecía muy bien informada de lo que ocurría, por cuanto ella casi siempre acompañaba a su marido en las campañas, empresas y viajes. Pero en lo que respecta a que si necesitaba su aquiescencia, lo más probable es que el mandatario haya decidido por su propia cuenta según los momentos coyunturales y de conformidad a las conveniencias económicas y políticas que afectaban al Estado. Los incas, además, como partícipes de una sociedad militarista y guerrera, escasa o ninguna intervención dejaban al sexo femenino en estas resoluciones que emanaban de la preocupación por la seguridad del Estado. La *coya*, consecuentemente, no tendría más remedio que aceptar lo que el inca y sus consejeros disponían.

No tenemos datos precisos en lo que toca al límite de esposas que podían permitirse a un inca, a un curaca, a un *auqui*, a un privilegiado o un sujeto quien quiera que por sus victorias en los combates, en la artesanía o en cualquier otra actividad se hacía acreedor a ellas. Pero aquí, como ocurrió en otros campos de la sociedad andina, debió primar una profunda asimetría y casuística, según las circunstancias, las regiones, la magnitud del poder y éxitos de los agraciados, de sus edades y hasta de las emociones y caprichos del grupo dirigente. De Huayna Cápac, verbigracia, se sabe que tuvo más de quinientas esposas; Chuptongo, rey de Caxamarca durante Túpac Inca Yupanqui, alcanzó cien por decisión del citado monarca; el viejo líder étnico de Ichoc Huaraz disfrutaba de dieciséis, pero su *segunda-persona*, un hombre joven, de dieciocho; y el *pongo*, jefe de los mitmas-yana de Yauyos en Huaraz, apenas dos, y así por el estilo[51]. No podemos, pues, fijar un número exacto de esposas para cada clase o status social, porque los documentos demuestran que incluso a individuos de menos rango se les permitía a veces más mujeres que a otros de mayor nivel.

Huayna Cápac fue un inca que tuvo tantísimas esposas secundarias que, en verdad, lo común y corriente fue que en su totalidad pasaran por lo general desapercibidas para los cronistas españoles del siglo XVI. Aquí está la razón del porqué ningún autor colonial ha dejado información ni siquiera

aproximada sobre las "concubinas" que este inca tuvo en el reino de Huaylla, cuyo lógico resultado es que ningún historiador moderno, salvo Porras Barrenechea, haga referencia a ellas. Los cronistas de la conquista y de la colonia más se inquietaron por las tres nupcias de Huayna Cápac en el Cuzco con otras tantas hermanas suyas, y nada más. Otras son las fuentes que nos permiten introducirnos y plantear una serie de problemas e interrogantes acerca de la poliginia de los mandatarios andinos.

El número de descendientes de Huayna Cápac, no obstante la enorme cantidad de esposas que tuvo, no sumaron miles, ya que en cada una de ellas sólo tuvo uno o a lo más dos hijos. Si el índice de fertilidad de las mujeres secundarias no fue excesivo debió ser gracias a un severo control, porque la finalidad no era procrear en serie, sino tener una esposa en cada "provincia" y un niño en cada una de ellas con el objeto de contrarrestar la oposición entre el Cuzco y las naciones dominadas. Por eso Añas Colque apenas alumbró uno solo y Contarguacho dos, y esto porque el primero murió. Y lo mismo aconteció en otras partes donde Huayna Cápac tomó esposas secundarias, algunas de cuyas *informaciones* hemos podido localizar en los archivos de Bogotá, Quito, Sucre, Lima y Sevilla. Habría aquí que cuestionarnos: ¿Cómo controlaban la natalidad? ¿Se apartaban genésicamente de sus mujeres seguidamente de que ellas daban a luz uno o dos hijos a lo más? ¿Tomaban algún brebaje para evitar el embarazo o para provocar el aborto? ¿O practicaban el infanticidio? Lo más admisible es que hayan ocurrido las dos primeras hipótesis aquí planteadas.

Si Huayna Cápac residía casi permanentemente en Tumibamba con su compañera principal y no en el Cuzco ni mucho menos en otras "provincias" menores, es comprensible entonces de que él en muy contadas ocasiones o en casi ninguna se haya inmiscuido en la vida cotidiana de sus esposas secundarias. Estas señoras, consecuentemente, llevaban una existencia bastante independiente en los asuntos que les concernía como a mujeres. Lo que vale decir que los vínculos del compañerismo entre marido y esposa secundaria no eran nada intensos, ya que cada cual de éstas seguía conservando su personalidad. Desde luego que ello también redundada en la abstinencia marital entre el inca y sus mujeres secundarias, salvo en los primeros días en que sí ponían gran cuidado para dejar prole en "provincias" con fines políticos, como ya lo hemos dicho. Tenemos, por lo tanto, que concluir en el sentido de que la esposa secundaria del inca se convertía en cabeza de familia en su casa, presentando así un cuadro diferente al de los hogares de la clase plebeya y de los curacas mismos, en los cuales el marido es siempre el jefe y no la mujer. Con tal régimen y status de vida, Contarguacho y Añas Colque fueron, incontestablemente, unas perfectas *señoras* en la acepción que esta palabra tiene en la ideología señorial.

¿Todo fue una eterna y asombrosa armonía y paz entre estas esposas, como lo quiere Murúa? ¿O hubo tirantez y conflictos entre ellas? Claro

que los hubo, por eso la historia política del incario está repleta de intrigas de alcoba, envenenamientos, atracos y muertes, porque muchas de estas señoras querían ver a sus hijos encumbrados en puestos espectantes y en ciertos casos hasta hacerlos *coronar* como a incas. De todas maneras la *coya* era la principal y por ello la más reverenciada. A tal conclusión arribamos después de analizar las crónicas de Cieza de León (1554), Sarmiento de Gamboa (1572), Cabello Balboa (1586), Murúa (1616) y las *informaciones* de Francisco de Toledo (1570-1574).

Garcilaso, a pesar de todo, oculta y hasta niega dicha realidad. Y añade inclusive que eran sumamente fieles, asegurando que jamás cayeron en el "pecado de adulterio" y que ni siquiera podían contraer segundas nupcias después de fallecido el inca, para lo cual se les aseguraba previamente la subsistencia y la servidumbre. No nos dice, infelizmente, qué medidas se tomarían para vigilar y asegurar esa fidelidad. Las penas para reprimir el adulterio, por lo demás, son tan ampliamente conocidas ya que no merece detenernos en ellas.

En la *información* inédita de 1557 se descubre que a la viuda, subsiguientemente de la muerte del monarca, se le permite regresar a sus tierras de origen, pues Contarguacho volvió a Tocas. ¿Pero esa era una costumbre general? Parece que sí, sobre todo cuando no tenían más que hijas mujeres, porque cuando eran varones podían quedarse en el Cuzco, como sucedió con Añas Colque, madre de Paulo[52]. A dichas viudas, además, se las continuaba considerando esposas del inca difunto, y justo en ello descansaba el renombre y la jerarquía de ellas, tal como se percibe en las declaraciones que figuran en la mencionada *información* de 1557.

Algunos planteamientos

Las cuestiones tratadas aquí no son más que puntos que han brotado a consecuencia del hallazgo y examen de la *información* que en 1557 hicieron Francisco de Ampuero y doña Inés Yupanqui, para demostrar que Contarguacho recibió en *feudo* la "provincia" de Huaylla (o Huaylas) por haber sido una de las esposas secundarias de Huayna Cápac.

El tema sobre la poliginia andina no queda, por lo tanto, agotado, ya que siguen pendientes una multitud de asuntos factibles de ser aclarados sólo seguidamente de una exhaustiva investigación en las *crónicas*, pero fundamentalmente en las *visitas*, *informaciones* y *memoriales* de los siglos XVI–XVII, varios de los cuales aún permanecen inéditos.

Muchos planteamientos e interrogaciones cabría hacernos a raíz del caso de Contarguacho, cuya información ya ha sido publicada hace poco: ¿El inca la obtuvo mediante un pago a Pomapacha, su suegro? ¿De haber ocurrido así, en qué consistió la remuneración? ¿Y esta recompensa a quién fue: al padre de la mujer o a la mujer misma? ¿Dicha retribución podía ser transmitida por herencia? ¿La recompensa era elegida por la mujer, o dependía de la

voluntad de su padre o de la del inca? ¿La esposa secundaria podía rechazar esta unión o solicitar la anulación del mismo? ¿En caso de haber estado ya prometida a otro hombre, a éste se le correspondía con algo frente a la intervención del soberano? ¿El inca podía renunciar a una esposa secundaria? ¿De haber sucedido así, qué ceremonia y trámites se usaban para ello? ¿Qué nuevas relaciones sociales, de carácter temporal y permanente, surgían entre el inca y su suegro con esta clase de vínculos? ¿Qué interconexiones e intercambios recíprocos se generaban entre el inca, el padre de su esposa secundaria y demás allegados a ésta? ¿Cómo trataba el inca a los padres de sus mujeres secundarias, y viceversa? ¿La relación inca–súbdito se veía afectada por la del curaca (= suegro) con la del inca (= yerno)? ¿Estas mujeres pasaban a integrar parte de la casta inca, o sólo conformaban un grado de gente privilegiada de status superior? ¿Las hijas habidas en mujeres secundarias de origen "provinciano" podían ser integradas a las panacas imperiales, como sí ocurría con los varones? ¿O es que a las panacas sólo se permitía el ingreso de hijas procreadas en ñustas del Cuzco? ¿Los descendientes engendrados en esta forma mantenían y trasmitían su prestigio, su riqueza y su influencia política en forma hereditaria?

La alianza hispano–huaylla

Finalmente, son también valiosas las noticias que la *información* de 1557 facilita con respecto a la destrucción del Imperio de los Incas. Doña Inés, su familia y sus paisanos tuvieron efectivamente una actuación descollante a favor de los españoles y en contra de los cuzqueños durante los años de la resistencia y oposición antihispana de estos últimos jefaturados por Manco Inca Yupanqui.

Antes del cerco de Lima ya, un hermano de padre de Doña Inés, llamado Curi Rimachi, acompañó al pelotón de Caballería que al mando de Gaete fue aniquilado en Jauja en las dos batallas del Ushnu. Desde entonces Doña Inés se puso en contacto con su madre que residía en el pueblo de Tocas, a quien pidió ayuda. La respuesta fue que la valerosa Contarguacho despachó y encaminó cuatro mil guerreros huayllinos para socorrer a Pizarro y repeler a los cuzqueños. Llegaron a Lima comandados por el curaca principal don Cristóbal Vilcarrima, de Carguarima, de Chuquiana y de la misma Contarguacho. En Lima pelearon briosamente, hasta vencer a Illa Tupac y a otros caudillos cuzqueños[54].

Justo, en aquellos momentos la ñusta Azarpay, hija de Huayna Cápac en la *coya* Curi Rimay que igualmente permanecía en Lima, comunicó a los cuzqueños los "malos manejos" de Doña Inés y de Contarguacho. El resultado fue que por instigaciones de Inés, Pizarro hizo ahorcar a Azarpay. No ofrece más datos; pero en otras *informaciones* coetáneas, fatalmente inéditas, tales incidentes aparecen referidos amplia y detalladamente[55].

Aquí cabe asimismo que nos preguntemos: ¿Por qué Contarguacho les

brindó apoyo, si ella había sido una de las mujeres de Huayna Cápac? ¿Fue acaso por defender a su hija Inés Yupanqui, que estaba sitiada en el palacio de Lima con su marido Francisco Pizarro? ¿O fue el resultado natural de un largo proceso político de oposición al Cuzco? Al respecto, podemos decir que con los huayllinos pasó igual de lo que sucedió con los huancas, cañares, chachas, tarmas, caxamarcas, omasayos, caracaras, soras, charcas, ishmas, cayampis, etc., etc., algunas de cuyas *informaciones* ya las hemos estudiado y editado, en las cuales se explica que fue para destrozar al Imperio del Cuzco, al que consideraban opresor y explotador[56].

Los hijos de Contarguacho y Añas Colque

De la unión entre Huayna Cápac y Contarguacho, que, como ya lo hemos dicho, fue un maridaje realizado por "razones de Estado", nacieron dos hijos: primero un varoncito que expiró inmediatamente, y después una mujercita que fue llamada Quispe Sisa que vivió hasta la segunda mitad del siglo XVI. El natalicio de la niña constituyó todo un acontecimiento social, político y económico también. Los curacas de Jatun y Anan Huaylla celebraron el suceso placenteramente y con fiestas. Posteriormente la pequeña Quispe Sisa fue llevada por su madre al Cuzco, donde permanecieron hasta que les llegó la novedad de la muerte del inca en Tumibamba[57].

Añas Colque, por su lado, dio a luz otro hijo que no nació en Huaraz, de cuya llacta era oriunda, sino en un pueblecito nombrado *Paulo*, situado entre el Cuzco y Yucay. A este niño, por tal motivo, le pusieron por nombre Paulo Inquil Topa Inca, quien, con su progenitora, nunca más iba a dejar la capital imperial[58].

Como vástagos habidos en mujeres extranjeras, es decir, en *mamaconas*, ambos chicos fueron considerados hijos secundarios, o sea, *ilegítimos* como los calificaron los españoles. Es verdad que en el Cuzco, desde un principio les guardaron gran aprecio por ser retoños del soberano máximo del Estado pero también es cierto que no era con el acatamiento ni reverencia que mostraban hacia los hijos principales, porque a éstos, como dice Garcilaso, los respetaban como a dioses, y a aquéllos como a hombres simplemente[59]. Pero todos ellos, tanto los procreados en señoras extranjeras como en princesas cuzqueñas, entre sí mismos se daban el trato de *hermanos*, cosa que es igualmente fácil de probar, porque tal era el trato que Atahualpa daba a Quispe Sisa en Cajamarca; se sobreentiende que cada cual dentro de su propio rango y status[60].

En la sociedad andina, además, en la que la descendencia era paralela, solamente los varones estaban considerados como hijos completos del inca, y por lo tanto los únicos autorizados para titularse también *incas*. Las mujeres, en cambio, eran hijas de la madre, resultando, por tal razón, incapacitadas para trasmitir el derecho y privilegio a ser llamados *incas*. Ni las ñustas ni las pallas jamás tuvieron ni intentaron anteponer ni posponer a sus nombres

propios ese epíteto que denotaba tan altísimo prestigio y alcurnia[61].

El status de los hijos secundarios es, por consiguiente, inferior al de los engendrados en la *coya*, en las ñustas y en las pallas de origen cuzqueño. No podían, por ejemplo, heredar el trono, pero sí ocupar cargos prominentes en la jerarquía militar y en la administración burocrática. Sin embargo, a raíz de la invasión española los hechos tomaron otro cariz, ya que aprovechándose del momento coyuntural asaltaron el poder, como sucedió con Paulo Inquil Topa Inca, quien, a trueque de una alianza con Almagro el Viejo, éste acabó "coronándolo" inca, no obstante de que él mismo reconocía ser sólo "hijo natural", hecho que, igualmente, el mismo Francisco de Ampuero no lo oculta. Pero fue a partir de 1602 como por conveniencia personales un nieto de Paulo, el famoso don Melchor Carlos Inca, comenzó a tergiversar la verdad de la historia, como lo demuestra su importante *Memorial* de 1603[62].

Se sabe que Contarguacho viajó al Cuzco inmediatamente que nació su hija Quispe Sisa. Prácticamente, pues, fue en la ciudad imperial donde fue criada esta niña hasta los cinco años, en que fue nuevamente traída a su tierra, es decir, cuando sucumbió Huayna Cápac (más o menos en 1526). En 1532, sin embargo, fecha en que arribaron los españoles, estaba en Cajamarca. Consecuentemente, si en 1532 tenía ya doce o trece años, debió haber nacido en 1520 ó en 1521[63].

¿Por qué Quispe Sisa regresó a Huaylla con su madre, y por qué Paulo Inquil se quedó en el Cuzco con su progenitora? La causa seguramente yace en los engranajes de la descendencia paralela: Como Paulo era varón, era inca y cuzqueño; mientras que Quispe Sisa, por ser mujer seguía siendo huayllina; y como el terruño y la ciudadanía eran adquiridos por el *ius sánguinis* y no por el *ius solis*, al expirar Huayna Cápac, Contarguacho quedó desligada del Cuzco por lo que retornó a su patria originaria. Paulo, por lo visto, jamás volvió a la tierra de su madre, quedándose a vivir en el Cuzco para siempre, lo mismo que Añas Colque[64].

En 1532, como ya lo expresamos, Quispe Sisa se encontraba en Cajamarca formando parte del séquito de Atahualpa, lo que indica que los huayllinos simpatizaban y apoyaban su causa. Allí Francisco Pizarro la aceptó como *concubina* y la hizo bautizar con el nombre de doña Inés Yupanqui, nombre que le impuso como recuerdo y honor a su hermana doña Inés Rodríguez de Aguilar y a una de sus abuelas paternas. Cabello Balboa la llama *Mama Quispe Cusi*, pero Garcilaso de la Vega es quien la designa *Doña Inés Huaylas Ñusta*, aludiendo a la zona de su procedencia y por ser hija de inca, no obstante de que ella misma invariablemente se autotitulaba *Doña Inés Yupanqui* para destacar su estirpe real. A la historia y a la posteridad, de todos modos, ha pasado no como ella lo propuso sino como lo quiso Garcilaso, quien aclara, además, que *ñustas* únicamente eran llamadas las hijas de rango monárquico

por vía paterna y materna, pero que añadían el nombre de la provincia de donde eran naturales cuando la madre era una mujer de la nobleza provinciana, con lo que quiere significar que en Huaylla era nombrada Quispe Sisa, pero en el Cuzco, *Huaylas Ñusta*[65].

Doña Inés se convirtió, pues, en la *manceba* del cabecilla de los aventureros e invasores españoles, Francisco Pizarro; pero no como amante ni como esposa, sino como una simple sierva, apta para aplacar la libídini de ese caudillo de los conquistadores; motivo por el cual, mientras fue su concubina nunca pudo ejercer sobre él una intervención directa ni decisiva. En ella tuvo dos hijos: Don Gonzalo y doña Francisca Pizarro, a quienes entregó la saya de Jatun-Anan Huaylla en calidad de *encomienda*[66].

Cabalmente, todas éstas fueron las causas para que los líderes étnicos de Anan Huaylla no mostraran ningún descontento cuando el cabecilla de los conquistadores los encomendó a Don Gonzalo, hijo de Francisco Pizarro y de doña Inés Yupanqui, porque así el *feudo* se prolongaba en la misma familia de Contarguacho. Muerto Don Gonzalo, rápidamente adjudicó la encomienda a Doña Francisca. Al respecto, la declaración de don Pedro Sulla Collas es interesante:

> E que los tributos que así le daban, le daban de su voluntad e holgándose mucho e diciendo don Xpobal Carima, cacique principal del dicho repartimiento, e los demás caciques dél a sus principales e indios con mucho regocijo e de buena voluntad que tenían: "Agora somos todos de su hija de doña Inés Yupanque, doña Francisca, e hija del dicho marqués que es apo, que quiere decir señor desta tierra, e a ella le habemos de obedecer e acudir con los tributos". E todos consintieron en ello e se holgaron[57].

Contarguacho murió *gentil*, es decir, sin recibir las aguas del bautismo, por eso no tuvo nombre de cristiano. Añas Colque, en cambio, si lo obtuvo, por eso fue llamada Doña Juana[68].

Conclusiones

1. Gracias a la *información* de Francisco de Ampuero y de doña Inés Yupanqui (1557), nos es dable hoy conocer un poco más el funcionamiento de la poliginia imperial del incario en los siglos XV y XVI.
2. Las declaraciones proporcionadas por varios testigos españoles e indígenas, las mismas que figuran en la citada *Información*, evidencian que la poliginia del inca tuvo un fin eminentemente político, cuyo objetivo, a través de ella, era lograr la dependencia de las naciones conquistadas con respecto al Cuzco y la dominación de ésta sobre aquéllas.
3. Tal estrategia consistió en que el emperador tomaba como esposas secun-

darias a una de las hijas de cada rey o jatuncuraca y curaca de las naciones o reinos y *sayas* intervenidos, con el fin de procrear un hijo en cada una de ellas.

4. En esa forma el soberano quedaba emparentado con el rey o curaca avasallado, mientras que el hijo engendrado en cada una de sus mujeres secundarias, como retoños del mandatario imperial y nietos del señor local, con el correr del tiempo se convertían en los mejores ejecutores y defensores del sistema estatal en su respectiva nación materna.
5. Las esposas secundarias de los incas, conseguidas por medio de este procedimiento, eran favorecidas con grandes privilegios señoriales, así por ejemplo con la donación de tierras y de un excesivo número de siervos, tal como sucedió con las *mamaconas* Contarguacho y Añas Colque, dos de las más célebres mujeres secundarias que Huayna Cápac tuvo en el reino de Huaylla.
6. Ello demuestra que en el proceso de los modos y relaciones de producción andinos, el de tipo feudal había comenzado ya a echar raíces en la época de Huayna Cápac, quien lo introdujo no solamente en el reino de Huaylla sino también en el valle de Yucay, Moxos, Cuzco y Latacunga, en los cuales donó tierras y siervos a la nobleza imperial y regional respectivamente, según lo expresan otras *visitas* e *informaciones* del siglo XVI. En Latacunga los beneficiados fueron los señores étnicos llamados *Hacho.*
7. Aquí está la causa del porqué los pobladores andinos no opusieron ninguna resistencia a la implantación aplastante del feudalismo por parte de los invasores españoles en la década de 1530 y subsiguientes. Sucede que éstos, simple y llanamente, sólo prolongaron e intensificaron lo que los últimos incas ya lo habían iniciado como resultado de un desarrollo propio e interno de las fuerzas productivas que fue cortado, precisamente, por la avalancha de los conquistadores hispanos.

NOTAS

1 Murúa: 1616; II, lib. 2, cap. 13, p. 92.
2 Testimonio de don Antonio Poma, cacique de Huaylas. Lima, 3-VI-1557, respuesta 2.
3 Vid el interrogatorio de Francisco de Ampuero y las respuestaS que dan los declarantes a la pregunta 5.
4 Testimonio de Pedro de Tumbes. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5. Testimonio de Pedro Sulla Collas. Lima, 3-VI-1557, respuesta 5. Soriano Infante: 1954, pp. 51-52.

5 Testimonio de Pedro de Tumbes. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
6 Diego de Porres: **Información sobre las tierras del inca y de las mamaconas en la comarca de Pinagua.** 1571, p. 204.
7 Pueden verse, por ejemplo, las *visitas* de los Chupaicho y de los Yacha por Iñigo Ortiz de Zúñiga. 1562.
8 Garcilaso de la Vega: 1609, lib. IV, cap. VI.
9 Loc. cit.
10 Alvarez: 1558, pp. 5-21.
11 Vid la información de Francisco de Ampuero en el apéndice de este trabajo.
12 Astomalón et al: 1602-1603, pp. 60-61.
13 Garcilaso de la Vega: 1609; lib. IV, cap. IX. Murúa: 1616; II, lib. II, cap. 15 y 16.
14 Ninalingón: 1573, f. 12 r.
15 Testimonios de Nicolás de Ribera y de Bernaldino de Valderrama. Lima, 3 de junio de 1577. Respuestas 2 y 5.
16 Testimonio de Nicolás de Ribera. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 3.
17 Interrogatorio de Francisco de Ampuero. Lima, 11-XI-1556. Pregunta 2.
18 Testimonio de don Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
19 Garcilaso de la Vega: 1609. Citado por Porras Barrenechea: 1958, p. 45.
20 Testimonios de Pedro de Alconchel y de Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
21 Porras Barrenechea: 1958, p. 45.
22 Tasa del virrey Cañete: 1558.
23 Cieza de León: 1553, cap. LXXXVI.
24 Alberti / Mayer: 1974.
25 Testimonio de don Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
26 Loc. cit.
27 Interrogatorio de Francisco de Ampuero. Lima, 11-XI-1556. Pregunta 5.
28 Alvarez: 1558, pp. 5-21.
29 Testimonio de don Diego Sinchica. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
30 Testimonios de don Diego Sinchica y de don Pedro Sulla Collas. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 8.
31 Testimonio de Pedro de Alconchel. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
32 Testimonio de don Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 5.
33 Melchor Carlos Inca. Citado por Rómulo Cúneo Vidal: 1926, pp. 145-190.
34 Ibid, pp. 155-156.
35 Murúa: 1616; II, p. 69.
36 Carguarayco: 1606, pp. 8-9.
37 Cobo: 1653; II, pp. 247-250.
38 Valdez: 1780, pp. 202 passim.
39 Ninalingón: 1573. Carguarayco: 1606. Guaman Poma de Ayala: 1615, ff. 75, 111, 165 y 166.
40 Juan Martínez Rengifo: **Visita de Guancayo, Maca y Guaravni 1571**, pp. 59-62.
41 Garcilaso de la Vega: 1609, lib. IV, cap. IX.
42 Loc. cit. Murúa: 1616, II, cap. 15-16.
43 Guaman Poma de Ayala: 1615, ff. 75, 111, 165, 166.
44 Vid por ejemplo: Waldemar Espinoza Soriano: "Colonias de mitmas múltiples en Abancay: Siglos XV y XVI". **Revista del Museo Nacional**, tomo XXXIX. 1973. Lima.
45 Murúa: 1616; II, cap. 15, p. 69.
46 Loc. cit. Cobo: 1653; II, p. 247.
47 Garcilaso de la Vega: 1609; lib. IV, cap. IX. Murúa: 1616; II, cap. 15 y 16, especialmente la p. 69. Cobo: 1653; II, p. 247.

48 Carguarayco: 1606, pp. 8-9.
49 Murúa: 1616; II, cap. 15, p. 69.
50 Expedientes e informaciones sobre los caciques de Jatunxauxa. 1571-1600. Archivo Flores, Jauja.
51 Alvarez: 1558. Carguarayco: 1606, pp. 8-9.
52 Vid la *información* de Francisco de Ampuero en el apéndice de este trabajo.
53 Abrigamos la esperanza de poder responder a estas preguntas, ulteriormente de que sean publicadas las diversas informaciones que todavía permanecen inéditas en los archivos peruanos, ecuatorianos, bolivianos, colombianos y británicos.
54 Interrogatorio de Francisco de Ampuero. Lima, 11-XI-1556. Pregunta 8. Testimonio de don Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 9.
55 Porras Barrenechea: 1558, pp. 49-50. Vid nota 53 supra.
56 Espinoza Soriano, Waldemar: 1973, pp. 11-67.
57 Testimonio de don Antonio Poma. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 2.
58 Melchor Carlos Inca: 1603, ms.
59 Garcilaso de la Vega: 1609; lib. IV, cap. IX.
60 Testimonio de Pedro de Alconchel. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 2.
61 Garcilaso de la Vega: 1609; II, p. 385.
62 Interrogatorio de Francisco de Ampuero. Lima, 11-XI-1556. Pregunta 3. Melchor Carlos Inca: 1603, ms.
63 Porras Barrenechea: 1958, p. 45.
64 Melchor Carlos Inca: 1603, ms.
65 Porras Barrenechea: 1958, pp. 47, 50.
66 Ibid, p. 46.
67 Testimonio de don Pedro Sulla Collas. Lima, 3-VI-1557. Respuesta 6.
68 Melchor Carlos Inca: 1603, ms.
69 ¿Doña Beatriz Huaylas Ñusta, mujer de Pedro Bustincia, fue hermana de doña Inés Huaylas Ñusta e hijas de una misma madre, como creen ciertos historiadores modernos? Imposible, por cuanto la totalidad de los testigos que depusieron en la *información* de 1557 dejan bien esclarecido de que Contarguacho sólo tuvo dos hijos: un varón que falleció, y una mujer: Doña Inés.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Giorgio
MAYER, Enrique
1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. Perú Problema Nº 12. IEP. Lima.

ALVAREZ, Diego
1558 "Visita del repartimiento de Guaraz encomendado en Hernando de Torres". CSH: 1969; 9, pp. 5–21.

AMPUERO, Francisco de
1542 "Testamento del capitán Francisco de Ampuero. 1542". RANP: 1929; VII–1, pp. 61–68.

AMPUERO, Francisco de
YUPANGUE, Inés
1557 "Información hecha por Francisco de Ampuero y doña Inés Yupangue, su mujer, vecinos de la ciudad de Los Reyes, sobre la recompensa que piden se les haga del repartimiento de Guaylas, cuyas guarangas disfrutó Contarguacho, señora de ellas por disposición de su marido el inca Guayna Capac. Año 1557". AGI. Justicia, 1088. 67 pp.

ASTOMALON, Juan, et al
1602/1603 "Informaciones hechas por don Juan y don Francisco Astomalón, don Juan Lingón Coxa y don Diego Chupasto para probar sus ascendencias, linajes y derechos al cacicazgo de la pachaca de Puchu, perteneciente a la guaranga de Cuismancu en la provincia y Estado de Caxamarca. Años 1602–1603". BIFEA: 1973; II–1, pp. 35–71.

CABELLO BALBOA, Miguel
1586 Miscelánea Antártica; una historia del Perú antiguo. Buenos Aires-Lima. 1951.

CARGUARAYCO, Luis
1606 "Filiación, ascendencia y descendencia del linaje de don Luis Carguarayco, cacique y señor principal de toda la provincia de Caxamarca por línea recta de varón, para relación más clara del interrogatorio de la información que pretende hacer en razón de dicho cacicazgo, que va escripta en capítulos". RUL: 1955; 7–8, pp. 7–15.

CLEMENCE, Stella, R.
1936 Vid Harkness Collection.

COBO, Bernabé
1653 Historia del nuevo mundo. BAE: 1964; 91–92.

CUNEO VIDAL, Rómulo
1926 Historia de las guerras de los últimos incas peruanos contra el poder español (. . .) Casa Editorial Maucci. Barcelona.

CIEZA DE LEON, Pedro de
1553 "La crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro de Cieza de León, vecino de Sevilla". BAE: 1946; XXVI, pp. 344–458.

1554a Del señorío de los incas. Prólogo y notas de Alberto Mario Salas. Ediciones Argentinas Solar. Bs. As. 1943.

DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio
1973 Diccionario histórico-biográfico de los conquistadores del Perú. Tomo I (letra A). Editorial Arica. Lima.

DOUGHTY, Paul L.
1970 Huaylas, un distrito andino en pos de progreso. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales: 54. México.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1972 "Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana". HC: 1972; 6, pp. 121–194.

1973 La destrucción del Imperio de los Incas; la rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos. Lima.

EVANS–PRITCHARD, E.E.
1971 La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos. Ediciones Península. Barcelona.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1609 Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas. BAE: 1963; 133.

GUACRAPAUCAR, Jerónimo
1560 "Información heeha en la Audieneia de Lima a pedimento de don Jerónimo Guaerapáuear sobre los servicios de su pareialidad de Lurinhuanea y propios desde que llegó Franeiseo Pizarro. Lima, 1560". En: Waldemar Espinoza. "Los huaneas, aliados de la eonquista". (Anales Científicos de la Universidad Naeional del Centro del Perú. Nº I, pp. I–407).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1615 "El primer nveva eoroniea i bven gobierno eonpvesto por don Phelipe Guamán Poma de Ayala, señor y príneipe". Université de Paris. Travaux et mémoires de L'Institut D'Ethnologie. XXIII (Codez péruvien illustré). Paris, 191, Rue Saint-Jaeques (5e). 1936.

HARKNESS COLLECTION
1936 The Harkness Collection in the Library of Congress Doeuments from early Perú the Pizarros and the Almagros. 1531–1578. United States. Government Printing Office. Washington: 1936 (II tomo).

INCA, Melchor Carlos
1603 Memorial sobre la aseendeneia de don Melehor Carlos Inea. BNM. - Ms.

MENDIBURU, Manuel de
1874 Diceionario históriee-biográfieo del Perú. Formado y redaetado por Manuel de Mendiburu. Parte primera que corresponde a la época de la dominación española (. . .) Tomo primero. Lima.

MURUA, Martín de
1616 Historia general del Perú. Colección de joyas bibliográfieas. Bibliotheea Ameriea Vetus. Madrid. MCMLXIV. T. II.

NINALINGON, Sebastián
1573 "Informaeión heeha por don Sebastián Ninalingón, caeique principal de una paehaea de la guaranga de Guzmango en la provineia de Caxamarea, para prouar que deseiende de eosa vanun ehipae, mujer prineipal de Angasnapón, señor desta prouincia en tiempos de Atabalipa y de Guasear Inga. Año 1573".

PAULO INGA
1540 "Probanza fecha ad perpetuam rei memorian en esta eiudad del Cuzeo ante la justieia mayor della a pedimento de Pablo Ynga, sobre los servieios que ha Su Majestad ha feeho e de como es bueno e amigo de los eristianos y otras eosas, según que en ellas se eontiene". CDIHCA: 1889; V, pp. 341–360.

PIZARRO, Franeiseo
1537 El testamento de Pizarro. Texto inédito, prólogo y notas por Raúl Porras Barrenechea. Cuadernos de Historia del Perú. Doeumentos inéditos I, Cuaderno Nº 1. Imprimeries les Presses Modernes. Palais Royal. Paris. 1936.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1941 "Doña Inés Huaylas Ñusta, la amante india de Pizarro". Nuestro Blasón, julio de 1942, Nº 2. Reproducido en el ABC de Madrid el 10 de dieiembre de 1949. Reprodueido en el Suplemento Dominieal de El Comereio de Lima, el 5 de abril de 1953. Reprodueido por Félix Alvarez Brun en Aneash Históriee, Lima, 1958, pp. 44–50.

1950 "Jauja, eapital mítiea. 1534". RH: 1950; XVIII–II, pp. 117–148.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1572 Historia Indica por Pedro Sarmiento de Gamboa. Segunda Parte de la Historia llamada Indiea, la eual, por mandado del Exeelentísimo Señor don Franeiseo de Toledo, mayordomo de la Casa Real de Castilla, compuso el capitán. . .

BAE: 1960; 135, pp. 193–273.

SORIANO INFANTE, Augusto
1954 "Yungay en la dominación española". El Departamento. Huaraz, 28 de octubre de 1954. Reproducido en el Libro de oro de Yungay: 1962, pp. 50–55.

STIGLICH, Germán
1918 Diccionario Geográfico Peruano y almanaque de "La Crónica" para 1918. Casa Editora N. Moral. Lima.

1922 Diccionario Geográfico del Perú (. . .) Lima, 1922. 3 t.

TAMAYO, Vicente de, et al
1575 "Las hijas de Huainacapac. Expediente de méritos y servicios de Vicente de Tamayo, Diego de Sandoval y Gil Rengifo". MH: 1951–1953; 9–17.

TOLEDO, Francisco de
1570/1572 "Sus informaciones sobre los Incas (1570–1572)". En: Roberto Levillier: Don Francisco de Toledo, Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515–1582). Tomo II. Espasa–Calpe. Bs.As. 1940.

TOVAR, Manuel
1873 Apuntes para la historia eclesiástica del Perú hasta el gobierno del VII arzobispo. Lima. Tipografía de "La Sociedad", dirigida por J. R. Montemayor. 1873.

URTEAGA, Horacio
1931 El Imperio Incaico; en el que se incluye la historia del ayllu y familia de los incas. Prólogo de José de La Riva Agüero. Librería e Imprenta Gil. Lima.

VALDEZ, Antonio
1780? Ollantay. BCP: 1938; 1. pp. 142–260.

YUPANGUE, Inés (Inés Huaylas Ñusta)
1557 Vid Francisco de Ampuero.

LOS PRODUCTORES INDIRECTOS DEL IMPERIO INCA*

Waldemar Espinoza Soriano

Casi tan importante e interesante como el Estado Incaico era la riqueza que había acumulado. Toda ella pertenecía a la clase gobernante y era empleada exclusivamente para su beneficio y placer y para reforzar su poder. Y no podemos cerrar este capítulo más apropiadamente que dando una idea de su naturaleza y extensión. La riqueza ha sido siempre ante todo un medio de simbolizar la posición, de indicar la distancia social que separa a un grupo de otro. Por ese motivo su exhibición ostentosa ha constituido por lo general una característica de quienes sólo recientemente han adquirido prestigio y poder. Demuestran muy bien esto los usos a que los incas destinaban su riqueza. Si bien la teoría oficial de los sacerdotes aduladores daba al oro y la plata una interpretación mística e identificaba a los dos metales preciosos, con las lágrimas y el sudor de los dioses principales, el Sol y la Luna, no se trataba sino del medio que han empleado siempre los parásitos protegidos para disculpar las debilidades de sus amos dándoles un significado religioso. Pero en este caso el significado religioso era secundario. La posesión de oro y plata significaba prestigio, era la insignia del cargo, la marca de la superioridad social y el símbolo del poder.
Se consideraba que el oro y la plata pertenecían al gobernante supremo por derecho de nacimiento. Cuando sus súbditos no hacían otra cosa se suponía que se dedicaban a recoger oro, plata y piedras preciosas para ofrecerlos como presentes al gobernante divino en las innumerables ocasiones en que los funcionarios le rendían el homenaje prescrito. Sabemos que gran parte de esos metales era destinada al decorado de los templos y altares. Pero como la administración de esos santuarios se hallaba exclusivamente en manos de los parientes de los gobernantes, iba a parar de todos modos a poder de ellos y de su clase.
Paul Radin. Los indios de la América del Sur, 1942: xii.

INTRODUCCION

Vamos a tratar ahora sobre la auténtica aristocracia de sangre del último imperio andino, aunque no en forma exhaustiva como debería ser, sino a base solamente de un manuscrito inédito de 1580 que, justo, contiene una ponde-

* Ponencia presentada al "III Congreso del Hombre y la Cultura Andina", Lima, 1977. Publicada en Proceso Nº 6, Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, 1977, con el título de "Los orejones del Cuzco o la clase ociosa en el Imperio Inca", donde se incluye el apéndice documental al que se hace referencia en en este trabajo.

rable e ignorada información acerca de esa minoría gobernante, que, como toda minoría dirigente, gozaba de infinitas prerrogativas de clase y de casta; Esta *probanza* de 1580, fue llevada a cabo por don Francisco Sayre Topa, quien la hizo a nombre de los incas del Cuzco, pero no de los de privilegio sino de los de sangre, hecho que cuidaron de puntualizar en el texto de ella. Se preocuparon, concretamente, de presentarse como "los indios cuzcos ingas" (f. 1r)[2], la palabra "cuzcos" cabalmente, es lo que está diferenciándoles de otras naciones que detentaban el rango de incas de privilegio, tales como los chilques, mascas, pinaguas, mayos, etc.

La *información* fue realizada a nombre de todos los varones que integraban los once ayllus reales o panacas imperiales del Cuzco, cuya relación proporcionan y en la cual no hay variaciones sustanciales con la lista que ofrecen otros cronistas del mismo siglo XVI, Sarmiento de Gamboa por ejemplo.

Faltan, desgraciadamente, cuatro páginas: la 3r, la 3v, la 16r y la 16v. Esto sí es deplorable, porque no aparecen las preguntas 5, 6 y 7 del interrogatorio. Pero más sensible es cuando se nota que la parte perdida corresponde a la declaración de don Pedro Purqui, curaca principal de los mitmas cañares residentes en Carmenca y en Sacsahuamán. No hay que olvidar que este grupo de cañares había conformado la guardia personal de Huayna Cápac y de Huáscar, lo que no fue obstáculo para que posteriormente se aliaran con los españoles con el objeto de destruir el imperio inca. Habría sido interesante leer su testificación. Falta, asimismo, la relación de los patronímicos de todos los hombres que integraban cada una de las citadas panacas, la cual se afirma, figuraba al fin del interrogatorio, o sea en los folios 3r y 3v.

I
BAJO EL REGIMEN ANDINO

Cuzcoruna e Incasuyo

Cuando hablemos de la aristocracia del Cuzco en los siglos XV y XVI, siempre hay que aclarar si fueron de los de sangre, o de los de privilegio. Porque referirse a ellos en términos generales, llamándolos indistintamente sólo *incas* u *orejones*, es confundir los desiguales estatutos en los que actuaban y los territorios donde vivían.

El habitat o ámbito geográfico donde residían los incas de sangre se extendía desde La Angostura de Muyna hasta Carmenca, lo que vale decir, más de legua y media, unos ocho kilómetros de largo. Así lo asegura el testigo Hernando Solano. Lo restante, que eran muchísimas hectáreas de superficie, permanecía ocupado por los incas de privilegio, en quienes la crisis generada por la invasión española no se dejó sentir en forma tan desesperante, como veremos enseguida.

Pero los incas de sangre, no obstante de tener por morada tan ancho y ameno valle, lo cierto es que la mayor parte del año preferían pasarlo en la gran llacta del Cuzco, donde también poseían casas y jardines (Melo, 1580: 11v-12r). El Cuzco venía, pues, a ser la ciudad augusta, domicilio sólo de dioses y de aristócratas puros y, desde luego, de un nutridísimo número de yanaconas o sirvientes para atender a tan eminentes señores, quienes estaban organizados en familias extensas constituyendo ayllus reales, a los cuales los españoles, igualmente, les dieron el nombre de *parcialidades*. Pero que en el puquina castizo, la vieja lengua de los antepasados directos de la nación Cuzco, se les decía *panacas* únicamente, las que, a su vez, permanecían distribuidas en mitades de *anan* y *urin* (Ancacusi, 1580: 13r), cuyo número y relación era la siguiente:

Urin Cuzco
- Chimapanaca, descendientes de Manco Cápac
- Rauraupanaca, descendientes de Sinchi Roca
- Hahuaynin, de Lloque Yupanqui
- Uscamayta, de Mayta Cápac
- Apomayta, de Cápac Yupanqui

Anan Cuzco
- Vicaquirao, descendientes de Inca Roca
- Aucaylle, de Yáguar Huácac
- Sucsopanaca, de Huiracocha
- Iñaca o Jatunpanaca, de Pachacútec
- Cápac Ayllu, de Túpac Inca Yupanqui
- Tumibamba, de Huayna Cápac[1]

Esta repartición en dos mitades o *sayas* de *urincuzco* y *anancuzco* era típica del sur, cuyo origen debemos buscarlo en el imperio puquina, en contraposición al ordenamiento de huarangas y pachacas del norte, cuyo origen, a su turno, debemos buscarlo en el imperio Huari.

Cada panaca era, en verdad, un ayllu constituido por los descendientes de un monarca o inca, excepto por el propio sucesor del gobierno supremo, el que, por sí, formaba la cabeza de una nueva panaca con su respectiva prole, menos el heredero directo. O sea que la persona que debía formar la cabeza y origen de cada panaca no podía pertenecer a la anterior de su padre. Toda esta organización forzosa en grupos fue impuesta desde arriba, por la superestructura política, jurídica e ideológica; pero la cantidad de miembros de cada panaca difería de una a otra. Al arribo de los invasores españoles el número de ayllus reales llegaba a once.

Los incas de sangre, como vemos, constituían una nación, y el nombre de ésta era *Incaruna*, y a los territorios donde vivían se les llamaba *Incasuyo*

(Huerta, 1616: 1v). Es necesario tener presente que, según Cristóbal de Miranda, en 1572, entre los incas cuzqueños (o de sangre) todavía quedaban 1,294 varones solamente, quienes tenían aún 1,346 yanaconas del sexo masculino, sin contar con los mitmas chachas ni a los mitmas cañares, cuyos padres habían constituido la guardia privada y profesional de Huayna Cápac y de Huáscar. Es conveniente tener en cuenta, asimismo, que estos cuzcoruna de Incasuyo, estaban a su vez distribuidos dentro de los cuatro suyos del imperio, cuya ramificación matriz comenzaba precisamente en el Cuzco. Los incas de privilegio, por su lado, conformaban otras naciones, diferentes a la del Cuzco. Cada nación se fraccionaba en sayas o mitades, que podían ser de dos, tres o más. Y cada saya en huarangas y pachacas en el Chinchaysuyo, y en ayllus en los suyos restantes del territorio imperial que era denominado *Taguansuyo* (y no Tahuantinsuyo como erróneamente veníamos creyendo y repitiendo)[2].

Grupo gobernante o productores indirectos

A esta nobleza de sangre pertenecía el inca soberano, el Consejo Real, la alta jerarquía castrense, los altos cuadros sacerdotales, la alta burocracia administrativa, también los tutricuts. Ellos recibían sus alimentos, vestidos y demás bienes de consumo de los productos trabajados y/o elaborados por los *jatunrunas*, productos que permanecían almacenados en las colcas del Cuzco, hasta donde eran llevados por los mitayos de todo el imperio, de conformidad a cuotas y plazos rigurosamente fijos (P. Pizarro, 1571: 83-84).

Otro hecho relievante era cómo estas panacas, sin excepción, se sentían orgullosas por descender del primer inca llamado Manco Cápac. Lo que demuestra que, aunque los sucesores de éste constituían una panaca aparte –la de Chima–, lo cierto era que también las otras consideraban a Manco como a la más remota cepa de todas. Los incas de privilegio, en cambio, jamás podían manifestar tal presunción que era propia de la minoría gobernante.

Justo, por esta razón, en 1580, los nobles de la nación Inca probaron que por ser nobles, es decir, pertenecientes a las panacas o ayllus reales, era "gente muy principal" (f. 2r). La palabra "principal" en la terminología clasista de los siglos XV y XVI servía precisamente para designar a las minorías aristocráticas que monopolizaban el poder y la riqueza. Por tal motivo, lógicamente, ocupaban el más alto peldaño en la pirámide social del imperio, privilegiados con todo género de pitanzas, o como decían ellos mismos: "tenidos en mucho, e respetados, e honrados e reseruados de seruicios personales" (Sayre Topa Inga, 1580: 2r).

Enfáticamente reiteran que por ser *señores*, esto es, personas de la nobleza y aristocracia gobernante, "jamás han seruido en obras públicas ni en cosa de lo que los jatunlunas tienen obligación" (Ibid: 2v). Frases a las que hay

que agregar y destacar las otras tremendamente elocuentes de don Juan Ancacusi, natural de Jaquijaguana:

> Los dichos ingas de los dichos once ayllus y parcialidades jamás siruieron en seruicios personales porque ellos eran seruidos por los indios de todo el Perú que eran cuatro prouincias, y que hasta la ropa que se vestían les dauan hecha, y que eran señores que mandauan a todos ellos y no tenían a quién obedescer ni a quién seruir. Y esto saue desta pregunta por hauello visto (Ancacusi, 1580: 13v).

Ellos, en consecuencia, no tenían a quien acatar; a ellos solamente les obedecían (Cancha Huyca, 1580: 14v). Y así era en efecto. Todo, absolutamente todo lo recibían preparado y confeccionado por los mitayos o jatunrunas de los cuatro *suyos* del imperio. Los incas de sangre ni siquiera sabían hilar, ni tejer, ni confeccionar su propia ropa, ni cocer sus alimentos. Se habían educado y preparado exclusivamente para mandar y gobernar, y nada más. El testimonio de Ancacusi es respetable no sólo por su ancianidad, ya que en 1580 tenía noventa años de edad, sino porque era de Jaquijaguana, es decir, inca de privilegio y porque conoció de vista y de oídas a los incas y orejones de sangre desde los tiempos de Túpac Yupanqui.

He ahí por qué eran llamados *los capacs* y *los apos*, que es lo mismo que decir *los poderosos, los ricos, los influyentes, los celestiales* (Bracamonte, 1568: 270; Sarmiento de Gamboa, 1572: 200, 206). Como incas de sangre los incaruna sólo podían ser jueces de alto nivel y jamás ejecutores de las sentencias y penas, porque estas actividades corrían a cargo de otros grupos pertenecientes a los incas de privilegio, por ejemplo los mayos que eran los verdugos, los quilliscachas que eran los alguaciles, y así sucesivamente. Pero en las campañas guerreras sí intervenían activamente acompañando al inca reinante, o dirigiendo batallones y campañas. Estas eran sus únicas ocupaciones y no otras. Por eso don Pedro Vilca Arapa recalca: "no seruían ningún seruicio,... mas a ellos les seruían y respetauan" (1580: 12v). Por servicio personal se entendía por aquel entonces a la ocupación inherente a un mitayo, tal como el de los cargueros por ejemplo (Melo, 1580: 11r).

La ocupación de la aristocracia era, por lo tanto, la de formar parte de la Corte Real, de desempeñar cargos políticos, sacerdotales, castrenses y otros de índole administrativa, en los cuales se les veía asistiendo continuamente al zapainca en los lugares donde éste fijaba su residencia, o en los puntos a los que los nombraba o designaba; de tal manera que pasaban el tiempo andando y comiendo con el mismo monarca. Como altos funcionarios del Estado eran conducidos en hamacas y en literas por los diversos lugares por los que dirigían campañas guerreras o pacificadoras, o en plan de *visitar* la tierra, esto es, a empadronar e inquirir sobre la economía, demografía, ecología y artesanías de las naciones intervenidas por el Cuzco. Y siempre,

en cualquier caso, acompañados por numerosos yanaconas o criados. Su status era, pues, similar al de los señores, caballeros y nobles de España (Pariaguanca, 1580: 15v).

Por eso la palabra *incaruna,* que era el nombre de los auquis o rinrizapas de la nación inca, era traducida al castellano del siglo XVI como *caballero de las Ordenes Militares,* como noble, hidalgo, señor de vasallos, duque, conde "y otros señores de este jaez", lo que vale decir, marqués, príncipe, barón, comendador, etc. Así consta en muchos memoriales elevados por sujetos pertenecientes a este grupo privilegiado, y así también lo dice Mancio Serra de Leguísamo en su declaración de 1579 que figura en la *información* que ya publicamos.

Como resultado de tal realidad, gozaban de la posesión de tierras (tanto de tipo *aynoca* como de tipo *capana*), del servicio de yanaconas, de más de una esposa, y solamente ellos detentaban los puestos más preeminentes en el sacerdocio, en la burocracia, en la política y en el ejército. Como se ve, no mancillaban sus manos en tareas agrícolas ni artesanales ni en otras por el estilo. No intervenían, pues, en la producción directa, aunque sí en la indirecta ya que eran los que planificaban y dirigían la administración, la política, la economía, la religión y la represión estatal.

A tal sistema, no sólo los españoles, sino también los mestizos y criollos de los siglos XVI y XVII lo tipificaban como igual al que predominó en el imperio romano. Mancio Serra exclama por ejemplo:

> El marqués don Francisco Pizarro, primer gobernador deste reino, y los que con él vinieron tenían mucha cuenta con los dichos ingas y les hacían mucha cortesía porque eran personas de muy grande entendimiento, e con el gouierno que hauían tenido, para no alcanzar letras, *hauían regido como los romanos en tiempos antiguos* (f. 6r).

Párrafo que si no es analizado dentro del contexto general de la sociedad andina, puede ser utilizado por algunos teóricos del esclavismo incaico, por cuanto Roma fue una sociedad esclavista. Pero la cita anterior, como otras dadas por Cieza de León y Garcilaso, deben ser muy bien examinadas para llegar a conclusiones mucho más objetivas.

La desigualdad existente y extraordinariamente notoria entre estos incaruna o productores indirectos y los productores directos o jatunrunas era doble: Primero en lo espiritual y social, que a su vez eran irreductibles, y luego en lo económico, que era de grado. No participan directamente en la producción, se les dispensa de todas las tareas que exigen energía física o muscular, incluso de las livianas como era el de caminar a pie; no transportaban cargas, sus extensas chacras les son sembradas y sus cosechas le son recogidas y almacenadas por otros. Tampoco pueden cocinar por sí mismos sus propios alimentos ni confeccionar sus propias vestimentas. Sólo acumulaban, utili-

zaban y consumían riquezas producidas y creadas por otros. Sin embargo, practicaban la hospitalidad con gente de su clase, y también la reciprocidad asimétrica con los de la clase baja o trabajadora ya que en forma constante les hacen regalos pero siempre regalan mucho menos de lo que reciben de ellos. La redistribución, que invariablemente es asimétrica, apenas se la practica con los jefes locales (curacas) y con otros funcionarios y paniagudos en ocasiones y por objetivos y fines concretos: por lo general para compensar algún servicio o para mantenerlos contentos y adictos al Cuzco. Para la masa de jatunrunas no hay redistribución, salvo en épocas de sequía, en que se les da algo como limosna y donación paternal del zapainca.

Una serie de tabúes y de misterios rodean a la casta de los orejones de sangre, pero mucho más a la persona del zapainca. Un hombre corriente no puede tocar ningún objeto utilizado por aquéllos; ni siquiera la sombra de un plebeyo debía proyectarse sobre un aristócrata de sangre, quienes hasta usaban una jerga especial para entenderse; los matrimonios con gente corriente fueron prohibidos tajantemente, y el zapainca ni siquiera podía escupir en el suelo sino en la mano derecha de una mujer de la nobleza secundaria, etc. etc. Claro, es muy natural que un grupo que se sentía y se creía descender de los dioses hubiera tenido que conformar una casta demasiado cerrada aquí en la tierra (Cfr. Godelier, 1974: 43-44; Murúa, 129, 180).

Los incas de sangre, en efecto, justificaban su conducta, haciendo creer a los jatunrunas de que ellos procedían directamente del dios Sol y de la mujer de éste, la diosa Luna, los que a su vez eran criaturas del Apo Con Ticse Huiracocha Pacha Yachachi, para quienes exigían adoración y sumisión total. Así fue cómo los tarpuntaes, los vilcas, los chamanes y las huacas en general fueron convertidos en instrumentos de la dominación interna y de la explotación. El zapainca, consecuentemente, acabó siendo en la tierra el representante del Apo Con Ticse Huiracocha Pacha Yachachi, el primero como señor absoluto del imperio terrestre y el otro como el señor absoluto del universo. Y fueron los sacerdotes del Sol y de Huiracocha los encargados de hacer himnos, alocuciones y oraciones para afianzar ideológicamente el sistema, como ésta, por ejemplo, que debían pronunciar al momento de nacer un niño jatunruna e incluso en el de un bebito perteneciente a los orejones de privilegio:

¡Oh criatura! ¡Oh chiquito!
Venido eres al mundo a padecer.
¡Sufre, padece y calla!

(Murúa, 1600: 140).

Texto que no puede ser más evidente y estremecedor para indicar toda la ideología dominante, discriminadora y clasista de los incas de sangre: los jatunrunas sólo debían sufrir, padecer y callar, en oposición a los incaruna que se divertían y gozaban a sus anchas gracias al trabajo de aquéllos.

Desigualdades profundas

Las once panacas o ayllus reales, simultáneamente tenían sus tierras en dos o más ecologías, o "temples" como dicen sus títulos coloniales, con el objeto de que sus yanaconas les proveyeran de gran variedad de productos, aparte de las cuotas que recibían de las rentas estatales. Así era cómo parte de sus *topus* o chacras las poseían en las quebradas de su hinterland y otras en las punas y en la ceja de selva. Las panacas de Sucso y Aucaylle, por ejemplo, las tenían en Corao; los de la panaca de Chima y de Raurau en Huanacauri y en Pomacancha; los de Ayarmaca (incas de privilegio) en Ticapata y en Pumamarca, es decir, en alturas y climas muy diferentes los unos de los otros. Por allí les cultivaban y/o cuidaban pastos para sus ganados, papas, maíz, coca, frutales, etc.[3].

Pero he aquí otro punto notable. Los yanaconas reclutados para el servicio de estos nobles de sangre procedían de todas las naciones que conformaban el imperio (Martínez de Ribera, 1579: 8r Ponce, 1580: 9r). Aquí están las causas del porqué la ciudad del Cuzco hervía de mitmas sacados incluso de los rincones más ocultos y apartados del *Taguansuyo*, hecho que asombró a los españoles del siglo XVI, tal como lo especifican Cieza de León y Garcilaso. Todavía en 1572, no obstante de la fuga numerosa de yanaconas, prácticamente aún quedaban un yanà por cada orejón cuzqueño. Si eso ocurría en 1572, después de cuarenta años de desajuste social, político y económico del incario, fácil es percibir que en los días de Huayna Cápac y de Huáscar, la proporción de yanas debió ser de tres por cada noble de sangre. No hay que olvidar de que eran mitmas y yanas al mismo tiempo, lo cual no constituía una figura singular en el Cuzco, ya que en Abancay, Cajamarca, Chaupiguaranga, Cochabamba y Copacabana sucedió lo mismo, con la sola diferencia de que en estos últimos lugares no eran yanaconas de particulares sino yanayacos del Estado (= inca) y de las divinidades.

Son cosas, pues, que evidencian un profundo sistema de clases en la sociedad incaica. Los mitmas cañares residentes en el Cuzco también gozaban de un estatuto especial, ya que tenían derecho a cierto número de yanaconas igualmente, pero aquí las razones eran eminentemente políticas y de táctica, cuyo fin era afianzar la dominación interna (Miranda, 1583: 210-213).

Hay que aclarar, además, que para los orejones de sangre la acumulación de bienes, tesoros y comestibles, es decir, de riquezas, no era únicamente para satisfacer una simple subsistencia ni un mínimo de comodidad. No. El motivo que los impulsaba a la acumulación de riqueza y de propiedades era simplemente la acumulación, porque el consumo ostentoso les confería honor, ya que gastando exageradamente demostraban su encumbrada posición; porque alimentándose del trabajo productivo de otros y, en general, consumiendo el tiempo improductivamente, como era en *taquis* que terminaban en orgías, era como se diferenciaban de la plebe. Ello, naturalmente,

daba origen a un trato social ceremonioso e inútil y al cultivo de una hospitalidad de despilfarro. En consecuencia, todas las normas y leyes que dictaban únicamente servían para marcar las excelencias de los incas de sangre, ante los cuales las clases inferiores debían aparecer intimidadas al compararse con ellos. Se preocupaban para que los inferiores aceptaran su posición, quienes ni siquiera deberían copiar los modelos de los aristócratas de privilegio y peor aún de los de sangre.

Creemos, por lo tanto, concebir la economía incaica como un conjunto que funciona en diferentes planos, con la intervención de diferentes unidades y clases de personas que, a su vez, implican distintos tipos de relaciones: un campesinado agrupado en ayllus endógamos y autosuficientes, frente a las grandes propiedades estatales y señoriales trabajadas por inmensos grupos de mitayos y de yanaconas y de yanayacos, para los cuales hay una redistribución muy desigual y de varios tipos, pero siempre a favor de la clase dirigente.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que no todos los componentes de estas once panacas gozaban del mismo poder. De ahí que unas allegaban más bienes y privilegios que otras; pero en cualquiera de sus formas nadie quedaba afecto a faenas serviles ni a servicios personales. ¿Y por qué unos tenían más prerrogativas que otros? Seguramente debido a premios que recibían los héroes, los estrategas, los inventores, los descubridores de algo importante, etc., los cuales, justamente, eran pocos. En esta forma, los unos eran considerados *ricos* y los otros *pobres*. Sin embargo, entre los unos y los otros las diferencias de clase no existían, porque todos eran incas de sangre. Así és como interpretamos la respuesta 2 del testigo Martín Cancha Huyca, un hombre de la nación huanca residente en el Cuzco (f. 1v).

Por su lado, los incas de privilegio, mientras permanecieran en sus territorios originarios no quedaban exentos de servicios personales. Esto sólo lo alcanzaban cuando iban a otras naciones vencidas en calidad de mitmas para ejercer, en el extranjero, el control político, económico y militar. He aquí el motivo del porqué muchos incas de privilegio ansiaban ser enviados como mitmas. Por cierto, que esa era la recompensa que el Estado les brindaba a cambio de fidelidad al Cuzco y para incitarlos al avasallamiento de los pueblos derrotados. Incas de privilegio, constituyendo colonias de *mitmas incas orejones*, que tal era la denominación que se daban fuera de sus patrias, hubo en todas las naciones intervenidas por la monarquía teocrática y despótica del Cuzco.

Lo que significa que el trabajo físico de los incas de sangre en cualquier lugar del imperio y de los nobles de privilegio como mitmas en las provincias, era, en términos generales, meramente simbólico. Así, cuando se daba comienzo a un trabajo importante, como por ejemplo al año agrícola, el zapainca en el Cuzco, o su representante en los curacazgos, iniciaba únicamente las faenas abriendo un hueco para arrojar en él una semilla de maíz. Ahí

principiaba y ahí terminaba su tarea física o mecánica. No podía ni debía continuar, porque el trabajo productivo estaba considerado como una ocupación vergonzosa e indigna de los hombres aristócratas y nobles de sangre. Si tendríamos que comparar con algo similar de nuestros días, tendría que ser con las labores que llevan a cabo los altos funcionarios estatales, quienes sólo acostumbran colocar la primera piedra y jamás la segunda de las obras públicas que inician (Valdivia, 1976: 2, 487).

Pero hubo algo más. Aquellos nobles aun en el caso de que no estuvieran ocupados en cargos públicos o estatales como productores indirectos, continuaban siendo honrados y recibiendo "sus salarios competentes", es decir, sus cuotas en víveres, coca, ropa, mujeres, yanas, etc. (Cobo, 1650: II, 119). Y gente de esta calidad abundaba entre los orejones de sangre, quienes, en realidad, vivían constituyendo un auténtico conjunto de ociosos que se pasaban la vida vegetando.

Esto, manifiestamente, nos lleva a distinguir que en la nobleza de sangre hubo dos grupos: 1. los productores indirectos, y 2. los ociosos. Los primeros trabajando en cargos burocráticos y castrenses, cuyo fin era el control, la explotación y la represión. Los otros, en cambio, no hacían ni siquiera eso; y sin embargo recibían puntualmente sus asignaciones alimenticias y otras consistentes en bebida, ropa, coca, etc. Los ociosos pululaban en la capital imperial, ya que los productores indirectos estaban repartidos a lo largo y ancho del territorio taguansuyano.

Pero eso sí, no hay que olvidar que los incas de sangre, o sea, los de la nación Inca, eran los únicos que podían constituir y engrosar la clase ociosa y aristócrata del imperio. Los incas de privilegio, exceptuando a sus líderes étnicos, eran personas que para vivir tenían que trabajar en todo tipo de tareas que les podía producir bienes de consumo. Incluso las acllas tenían que trabajar para que el Estado las mantuviera, salvo las ñustas de los acllahuasis del Cuzco y de la isla de Coati (Ramos Gavilán, 1621).

Está demás decir que los ayllus de jatunrunas, comprendiendo entre ellos a hombres, mujeres, niños y ancianos e incluso a los que padecían defectos físicos (ciegos, jorobados, mutilados) quedaban sujetos a un trabajo obligatorio e intenso. Quien no aceptaba, quedaba con muy escasas esperanzas de vida. Para éstos el trabajo era forzoso con el objeto de alcanzar una mayor producción de excedentes y preservar, en tal forma, el orden social, lo que vale decir, la prevención de rebeliones e insurrecciones contra el grupo dirigente. Para lograrlo incluso les obligaban a trabajar en cosas estériles, tal como el de trasladar una colina de un lugar a otro, o de acarrear piedras desde el Cuzco a Vilcas, a Huánuco, a Tubibamba y a Quito, y así por el estilo (Toledo, 1572: 9). El productor directo conserva, sin embargo, el uso de su parcela para sembrar y cosechar sus propios medios de subsistencia; pero puede ser desposeído y hasta deportado si el Estado lo considera conveniente.

Aquí yace la causa del porqué los nobles cuzqueños se la pasaban la mayor parte de su existencia y tiempo en grandes juergas, que incluían comidas, chicha, música y danza. No cabe duda, pues, que conformaban una verdadera clase holgazana que sólo usufructuaba y se aprovechaba del trabajo productivo de miles de pobladores que vivían en el territorio imperial. He aquí una prueba contundente, el testimonio de un cronista que los conoció y vio:

> Pues diré de la gente que en este Cuzco había y vicios que tenían. Eran tantos los atambores que de noche se oían por todas partes, de los muertos y de los vivos, bailando y cantando y bebiendo, que toda la mayor parte de la noche se les pasaba en esto. Cotidianamente esto se usaba entre estos señores y señoras y orejones. Inocentes los demás indios naturales, si no eran algunas fiestas que ellos en algún tiempo del año hacían en su naturaleza y pueblos con licencia de los orejones que los gobernaban, porque todo el año los traían ocupados en trabajos para el Señor. Decían estos señores de la tierra que a los naturales della los hacían trabajar siempre porque así convenía, porque eran haraganes y bellacos y holgazanes, y que haciéndoles trabajar vivían sanos (P. Pizarro, 1571: 89-90).

Pedro Sancho también constató cómo en el Cuzco existían "muchas casas de placer y recreo", propiedad de los señores, quienes se entregaban allí a una vida viciosa, llena de banquetes y de borracheras (Sancho, 1534: 330); tema sobre el cual el mismo Pedro Pizarro añade:

> *Los señores* después de haber comido como digo, gastaban todo el día en beber hasta la tarde, que cenaban muy poca cosa, y los *indios pobres* en trabajar (1571: 40).

Como vemos, los incas de sangre constituían una minoría, y entre ellos muchísimos parásitos que no intervenían ni siquiera como productores indirectos, parásitos que vegetaban a expensas de las grandes mayorías productivas, lo que podían alcanzarlo gracias a su principal instrumento represivo: el *aucaruna* (= ejército) y a su status de propietarios de todos los bienes de producción esenciales: tierras, ganados, semillas, aperos, etc. Y justo, eran las relaciones políticas y mágico–religiosas las que aseguraban estas condiciones, de manera que unas veces por las buenas y otras por las malas los jatunrunas tenían que dedicar una parte apreciable de su tiempo y energía a crear rentas al Estado y a la aristocracia de sangre, a mantener el culto de las huacas y a los muertos, a mantener a los miembros de la clase dominante enquistados en las panacas. Y lo asombroso era que el Estado les obligaba a concurrir a esas tareas serviles vestidos con sus mejores trajes de fiesta, con música y canciones, y les daba comida y bebida mientras duraban aquellas

faenas. Pero no olvidemos que aquella alimentación y chicha procedían precisamente del trabajo de ellos mismos y que permanecían en los almacenes estatales (Crf. Godelier, 1974: 126, 136-137, 178, 329-352).

Un hombre que no era inca de sangre ni curaca, solamente podía participar de algunos privilegios cuando pasaba a prestar servicios militares. Allí recibía comida, bebida, ropa, coca, vasos de oro y plata y hasta algunas mujeres más como premio y donación del zapainca. Por eso los jatunrunas preferían vivir como soldados del Ejército imperial, para así, lejos de las obligaciones del productor directo, nutrirse estupendamente a costa de las rentas y riquezas creadas por los jatunrunas o mitayos (Murúa, 1600: 177-178).

Escasísimos fueron los jatunrunas cuyas obligaciones fueron nulas o insignificantes como trabajadores creadores de riqueza para la casta gobernante. Por ejemplo los uros, que sólo en situaciones excepcionales pasaban a formar parte del ejército con la finalidad de que sirvieran de "carne de cañón" en los combates (Murúa, 1600: 184); aunque aquí la verdadera intención era exterminar a esta casta degradada no obstante de que los señores aymaras acostumbraban explotarlos duramente como labradores y tejedores (Díez de San Miguel, 1567: 140; Gutiérrez Flores, 1574). Por cierto que también hubo otros cuya obligación era únicamente cuidar fortalezas estatales, principalmente en las fronteras; pero en la existencia y funcionamiento de éstos también se manifestaba la acción que el elemento monárquico ejercía sobre las personas en las relaciones aristocracia/jatunruna.

El jatunruna, sólo para servir y trabajar

Todo esto nos lleva a la conclusión de que los jatunrunas (= pueblo, masa, plebe) eran solamente *objetos* o *cosas*, realidad que se puede demostrar con las *informaciones* de los curacas huancas (1560/1561), donde vemos cómo los hombres y mujeres eran arrancados de sus ayllus, por centenares a veces, para regalarlos en calidad de yanaconas a otras personas de mayor rango, hecho que también lo menciona Betanzos (1552: 199), quien afirma que ciertos curacas y sacerdotes del Sol donaron doscientos yanas a un zapainca. O sea pues que los incas, los tutricuts y los curacas disponían a su arbitrio y en cualquier momento de los hombres, mujeres y niños que caían bajo su mando.

Claro que algunos yanaconas que servían a la nobleza podían ser encumbrados, porque, al igual de lo que sucedió con ciertos esclavos en el imperio romano, los yanaconas podían adquirir autoridad y posición económica de conformidad a la categoría que ocupaban como sirvientes que dependían de un amo, (es decir, de un orejón de sangre o del inca mismo), de la ocupación que desarrollaban, de la riqueza de su señor y de su propia habilidad como administradores o encargados de una función. He ahí porqué en la historia incaica aparecen con alguna frecuencia yanaconas dirigiendo ejércitos o ejerciendo cargos de curacas, de visitadores, etc. Desde luego que ello no

es una figura excepcional del imperio del Taguansuyo, sino de muchas sociedades pre-capitalistas y/o preindustriales en las que emplean unas veces esclavos y en otras siervos, y donde la fuerza y la autoridad decisivas están en manos de un rey y de una corte de aristócratas de sangre como sucedió en el incario, en el imperio nupe de Nigeria, en el imperio romano y otros más.

Tal fue el motivo por el cual determinados yanaconas, al igual que los miembros de las panacas del Cuzco, eran designados para ciertos cargos importantes, incluso para jefaturar algunos batallones de militares. La cosa es sencilla: los yanas disfrutaban de mayor confianza de parte de sus amos, quienes más bien desconfiaban de sus propios parientes, ya que estos últimos, como lo demuestra la conducta de Hualpaya contra Huayna Cápac (Cobo, 1650: 88) y otros grandes de la clase orejona, estaban dispuestos a utilizar su autoridad y poder en los altos puestos contra el mismo zapainca, mientras que los yanas, en completa dependencia de él, no lo hacían, sino por el contrario, vigilaban por encargo de su señor y rey las actividades de los mandatarios no yanaconas. Desde luego, no todos los yanas palaciegos y regios eran colocados en destinos y empleos prominentes, pero de todos modos nunca perdían la esperanza de que el zapainca los ocupara en plazas no domésticas (W. Espinoza Soriano, 1967: 242-245).

Los grupos mayoritarios eran pues los productores, en contraposición a la minoritaria o aristocrática que no participaba en ningún proceso de producción directa. Estos, sin trabajar, se aprovechaban del trabajo de otros, de la riqueza generada por los trabajadores directos que constituían la principal fuerza productora del Taguansuyo. Pero estas diferencias tan saltantes no sólo eran entre las fuerzas productivas de esta formación social y económica, sino que ellas también quedaban vigentes en las relaciones sociales de producción. Hay que explicarlo: la propiedad sobre los medios de producción y las relaciones de distribución y redistribución de la riqueza producida por los trabajadores jatunruñas era monopolizada por el inca (= Estado). Esto quiere decir que las relaciones humanas habían alcanzado un sumo grado de dimensión y de subordinación, lo que se manifestaba en la autoridad omnímoda de los orejones de sangre y de la dependencia increíble de los vasallos frente a aquéllos. No hay aquí espacio para entrar en detalles, pero otros documentos prueban que en el imperio andino por lo menos el 90% de las tierras estaban confiscadas y estatizadas, cuya propiedad la ejercía el zapainca en forma ilimitada, incluyendo el uso del agua, de los animales, de las herramientas y hasta de los trabajadores a los cuales se les llamaba unas veces *mitayos* y otras *yanayacos* según las circunstancias. Las relaciones de distribución, redistribución y reciprocidad eran, por lo tanto, de absoluta desigualdad, ya que el jatunruna era estimado solamente como productor de riqueza frente a la aristocracia a la que únicamente se la consideraba usufructuaria y consumidora de la riqueza generada por otros.

Esto pudo lograrlo el Estado despótico y paternalista de los incas sólo mediante la creación de una superestructura política, jurídica e ideológica que le sirviera de instrumento y le permitiera una vida opípara y lujuriosa. Unicamente así el zapainca pudo erigirse como el más grande dueño y señor de tierras y de pueblos, para cuyo control tuvo que organizar un ejército realmente fuerte, capaz de tener sumisos y humillados a los habitantes, y una burocracia capaz de controlar el último ayllu y hasta el último palmo de tierra cultivable y el más mínimo de los productos fabricados. Por eso el Estado y el derecho respondían admirablemente a tales relaciones sociales de producción. El Estado y el derecho, enfocados en esta forma, sólo fueron instrumentos de dominio y expoliación de la clase dominante que hacía alarde de su paternalismo despótico. (Valdivia, 1976: 513).

La maquinaria teocrática–política–administrativa–militar que armaron fue verdaderamente extraordinaria, y tanto que sigue asombrando al mundo hasta ahora mismo, por cuanto sus poderes llegaron a límites desmedidos como resultado de las crisis y contradicciones de clase que germinaban y se mantenían latentes en la sociedad andina de los siglos XV y XVI, en la que un número minoritario de potentados incas de sangre explotaban a una numerosa masa de campesinos y pastores. Fue un Estado donde los nobles tenían todos los derechos y privilegios, y donde los jatunrunas, todas las obligaciones y deberes.

Ellos también se encargaron de crear una moral que respondiera a sus intereses, la cual quedó resumida en tres frases célebres: *Amasúa, ama quella, ama llulla* (no seas ladrón, no seas ocioso, no seas mentiroso). Palabras que repetían constantemente a los jatunrunas con el objeto de convertirlos en seres totalmente pasivos, mansos, obedientes a la órdenes de los incas de sangre por más caprichosas que éstas fueran, como la de trasladar piedras del Cuzco a Quito. La nobleza ociosa, sin embargo, en el Cuzco y en sus casas de placeres no hacían sino holgar y tramar intrigas para destruirse los unos a los otros con el fin de apoderarse del gobierno, tal como lo especifican Pedro Sancho, Pedro Pizarro y otros cronistas. Todo lo ejecutado por la nobleza, incluso los actos depravados y obscenos eran vistos y relatados como suaves y gratos. Los realizados por los jatunrunas, en cambio, eran castigados pronta e implacablemente (Cobo, 1653: II, 155).

Para ello la clase gobernante disponía de la fuerza represiva suficiente para repeler y matar a los que infringían sus mandatos e intereses. Por cierto que el castigo variaba según el status y clase social a la que perteneciera el culpable. Con la *probanza* de 1580, hecha y dictada por los mismos orejones de sangre del Cuzco, queda demostrado que el trabajo productivo estaba visto como una actividad oprobiosa para la aristocracia de sangre de la nación Cuzco, como una actividad despreciable, propia solamente de las clases sociales bajas. Aquí, reiteradamente, se ponía de manifiesto la más profunda escisión de clases, tan intensas que, incluso, se reflejan lúcidamente hasta en

sus mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos (Avila, 1598: 130, 109)[4].

El antagonismo de clase los incaruna lo exteriorizaban en todo: uso de bufones, vajilla dorada y plateada, consumo de coca, ropa, hamacas, sirvientes, idioma, poliginia, derecho que difería de acuerdo a la clase, educación selecta y dioses privativos que les otorga privilegios ostentosos, en contraste con los jatunrunas para quienes quedan las partículas del país. Fue una situación que necesariamente provocaba conflictos sociales, como lo patentizan las frecuentes rebeliones, conmociones y represiones armadas sucedidas desde Pachacútec hasta los tiempos de Huáscar y de Atahualpa. El "orden establecido de cosas" se veía, pues, frecuentemente estremecido por sublevaciones de descontentos que eran despiadadamente arrasados por el Estado y su principal instrumento: el poderoso *aucaruna* (= ejército). Los resultados iban a ser desastrozos en 1532-1534, en que se produjo la invasión de los españoles, a quienes los jatunrunas los recibieron como a libertadores y no como a conquistadores ni invasores, motivo por el cual se aliaron con ellos para destruir totalmente a los déspotas del Cuzco (W. Espinoza Soriano, 1972).

Lo que resumidamente acabamos de decir sobre la formación económica y social andina de los siglos XV y XVI lo está, consecuentemente, caracterizando como a un Estado despótico, patriarcal, clasista, teocrático y militarista, extraordinariamente semejante a las sociedades orientales y a la azteca, cuyas estructuras y superestructuras reciben hoy el nombre de *modo de producción asiático*. Si es que no pudieron pasar a un modo de producción más definido fue porque la propiedad privada y las fuerzas de producción no se habían desarrollado ampliamente todavía.

Y justo, el punto que mejor tipifica al *modo de producción asiático* es la coexistestencia de las comunidades aldeanas autosuficientes dentro de un estado clasista y despótico, que se preocupa por no descomponer a las citadas comunidades para aprovecharse del trabajo colectivo de ellas, lo que en el Perú lo consiguieron mediante el sistema de *mitas*.

II
BAJO EL REGIMEN ESPAÑOL

Las primeras humillaciones

El primer golpe asestado contra el poderío y privilegios de los orejones de sangre residentes en el Cuzco fue cuando la derrota de Huáscar (1532), lo que condujo a los victoriosos atahualpistas a masacrar a centenares de aristócratas orejones. Pero la segunda y mucho más terrible se iba a producir

a raíz de la invasión española. Por cierto que los incaruna partidarios de Huáscar, acogieron satisfactoriamente a los castellanos. Más de doscientas personas de este linaje, encabezadas por Manco Inca Yupanqui salieron a dar la bienvenida y a brindar su apoyo a Pizarro; lo que significa que sin esos aliados y otros más que se les plegaron en el Norte muy difícil habría sido para los invasores hispanos su avance (Serra de Leguízamo, 1580: 11r). El gesto de Manco Inca queda justificado si tenemos en cuenta que lo que deseaba era, con el auxilio de Francisco Pizarro, poner fin a la audacia de las tropas de Chalcochímac y Quisquís, que habían invadido, capturado y asesinado gran parte de la rancia nobleza inca de la capital imperial.

Pero como los conquistadores no venían a liberar pueblos, sino en pos de bienes y fuerzas de producción con el fin de escalar posiciones sociales y económicas que allá en su patria no la podían lograr, como vencedores que en aquellos momentos en realidad se sentían, lo primero que hicieron fue, seguidamente de saquear templos y palacios, despojarles de una enorme porción de sus tierras, de gran número de sus yanaconas y hasta de sus esposas y viviendas ubicadas en la ciudad del Cuzco con el objeto de repartírselas entre ellos. Y si a esto agregamos que los incas no sabían más que gobernar y mandar, y si tenemos en cuenta que, a partir de 1534, ya no quedaba nada ni nadie sobre quien ejercer estas actividades, llegamos a la conclusión de que la crisis que se les vino fue total. Ellos sólo atinaron a decir que el mundo estaba poniéndose al revés y "que a esta causa ahora son muy pobres" (f. 5r).

Sin embargo, cuando Manco Inca rompió el pacto con los españoles e insurreccionó a las naciones del centro contra los invasores extracontinentales, no todos los incas de sangre siguieron esta actitud. Como resultado de las contradicciones internas existentes en ese grupo, muchos orejones prefirieron seguir como colaboracionistas de los españoles y pelear contra Manco Inca, no obstante las invocaciones de éste, quien los incitaba a resistir y a defender el imperio. De todos modos los españoles, jamás quisieron tratar a sus aliados como a personas de su mismo nivel, por eso resulta patético leer lo que declara Mancio Serra: ¡que pasaron al servicio de los españoles en calidad de yanaconas! (f. 6v), es decir, como sirvientes, cargueros, proveedores, y cosas parecidas. El dato revela que durante el caos provocado por la invasión castellana, los "caballeros e hidalgos" u *orejones* del Cuzco bajaron muchos peldaños de la pirámide clasista del imperio con respecto a los mitmas cañares y chachas del Cuzco, Vilcas, Chiara y Jauja, quienes sí actuaron como aliados con todas las honras y privilegios que esta situación acarrea consigo. Los motivos yacen en la natural desconfianza de los españoles frente a sus colaboracionistas orejones del Cuzco, pertenecientes los más a la parentela y clase del grupo que actuaba con Manco Inca. Los cañares y chachas, como gente perteneciente a otras naciones, de las derrotadas y avasalladas por el Cuzco, contra quienes se habían rebelado continuamente,

ofrecían más seguridad y garantía para los intereses de los invasores provenientes de Castilla.

Pero como era imposible proceder en forma totalmente violenta e injusta, los españoles de la época de Pizarro, en atención a que habían constituido hasta hacía poco la realeza y dirigencia imperial, decidieron respetarles el status social, no legalizando ni permitiendo, por tal motivo, que fueran comprendidos como tributarios ni como sujetos obligados a la prestación de servicios personales. Mejor dicho, no fueron repartidos como *encomiendas* a ningún conquistador. Legal e idealmente prosiguieron como gente libre, aunque de hecho eran víctimas de despojos materiales, como luego indicaremos. Lo que sucedía era bastante paradójico, porque se les dejaba como a hidalgos de miserable fortuna, teóricamente reputados como "gente muy principal" y tratados con bastante consideración por los corregidores y demás autoridades españolas del Cuzco. Por lo menos así iban a permanecer hasta 1572. Los yanaconas que aún servían a estos aristócratas de sangre, también quedaron eximidos de tasas, hecho que se prueba con el siguiente testimonio: los españoles les quitaron "todas las posesiones que tenían de tierras e casas y ganados en esta ciudad y valle della, y se repartió e dio a los que descubrieron y ganaron este pueblo e reino" (Mancio Serra, 1580: 6r). Las consecuencias son fáciles de calibrar: pobreza y miseria, angustia y hambre, lo que cada vez era más intensa debido a la afluencia abrumadora de españoles con rumbo al Cuzco. Sucede que los invasores procedentes de Castilla y Extremadura ponían un interés especial y desesperado por ser *vecinos* de la excapital del imperio porque allí estaba concentrada la mayor riqueza, las mejores tierras y casas, pastos y *moyas*, jardines y palacios, cosa comprensible por haber sido la sede de la más preeminente aristocracia guerrera que dominaba el imperio, para los cuales habían trabajado millones de mitayos y miles de yanaconas y de yanayacos (Pariaguanca, 1580: 15v).

De hecho se había ya, pues, producido la desestructuración o desquiciamiento del *orden establecido de cosas del ancient régimen cuzqueño:* los antiguos reyes regionales o curacas desplazados por los incas, con la invasión de Pizarro retornaron al poder como señores de sus vasallos respectivos; se destruyó el autoritarismo de la nobilísima aristocracia de sangre, muchísimos de cuyos miembros, para poder sobrevivir, se vieron obligados a acomodarse en la maquinaria colonial para así convertirse en instrumentos de la consolidación del dominio interno y de la dependencia extranjera. En esa forma, unas veces conscientes y en otras inconscientemente, dejaban el paso abierto a otras formas sociales y económicas de carácter definidamente feudal. Les encargaron, por ejemplo, la realización de pesquisas y averiguaciones referentes a asuntos judiciales en querellas por la posesión de tierras ocurridas entre indígenas fundamentalmente. En todas las rebeliones provocadas por los propios españoles, de igual manera, una gran cantidad de orejones de sangre eran utilizados como espías y chasquis de los realistas, trabajo

que cumplían sin dar motivo de queja a nadie, salvo a los insurrectos (Molina, 1580: 9v-10r).

El inca y orejón don Pedro Mayor Imache, descendiente de los aposuyos del Collao, por ejemplo, hizo una larga relación de su colaboracionismo a favor de los españoles desde el año en que éstos irrumpieron en el Cuzco. Prácticamente había desempeñado el papel de espía en defensa de los invasores acaudillados por Francisco Pizarro, a quienes había trasmitido todo cuanto se planeaba en el campo de Manco Inca. En 1562 estaba ya decrépito y paupérrimo, en medio de una escasez increíble, al límite de no tener casi qué comer ya que su rango y senectud no le permitían trabajar para ganarse la vida y el sustento. Hizo al respecto una *probanza* que fue vista en Lima por los comisarios presididos por el virrey conde de Nieva, quienes acordaron el 9 de junio de aquel año agraciárlo con la pensión anual de veinticuatro fanegadas de maíz procedente de las encomiendas vacantes del Cuzco. Debía gozarlas hasta los días postreros de su existencia; y así se cumplió efectivamente (Conde de Nieva at al, 1562: 129-130).

El inca Garcilaso de la Vega, que fue testigo de aquella crisis social, económica y política generada por la invasión extranjera, afirma que presenció en muchas oportunidades cómo sus paisanos lloraban y lamentaban amargamente el trueque del reinado en vasallaje. Cieza de León (1553) tiene expresiones similares, y la *probanza* de 1580, que ya publicamos, los ratifica ampliamente.

Pero el 11 de agosto de 1572 la situación empeoró a raíz de la visita toledana, en que los orejones (o incas de sangre) y los yanaconas que servían a estos aristócratas personajes iban a recibir otro golpe. Efectivamente, cuando el virrey Francisco de Toledo se hallaba en el Cuzco decidió no seguir permitiendo tal situación. Lo que hizo fue incorporarlos o ponerlos en la real corona en calidad de encomiendas pertenecientes al patrimonio del rey. Tal medida la extendió a todo inca (o incaruna) y a los yanaconas de éstos residentes en cualquier valle o aldea de la jurisdicción de la ex-capital imperial, aun en el caso de que estuvieran ya en servicio de españoles en estancias y haciendas, siempre y cuando no estuvieran encomendados a conquistadores. La matrícula o censo que ordenó hacer Toledo, arrojó la suma de 1,294 cuzqueños y 1,404 yanas. En el valle de Yucay, donde habían estado ubicadas las propiedades de la nobleza ociosa, se contaron, por su parte, 418 yanaconas en edad de tributar, descendientes de los antiguos yanaconas allí reinstalados por Huayna Cápac para cultivar tierras de diferentes orejones y de su propia panaca[5].

Pero Toledo no los hizo empadronar por gusto, sino con el objeto de fijarles una tasa tributaria consistente en pesos de plata únicamente y no en especies. Esto es muy importante tener en cuenta, porque demuestra que los orejones de sangre no sembraban en tierras colectivas o comunales sino en suyas propias, ya que las tasas tributarias coloniales siempre salían de las

comunidades y jamás de los topos o chacras particulares. Toledo dispuso en agosto de 1572 que los tributos que debían pagar desde esa fecha para adelante los de la nación Inca o nobles orejones fueran aplicados para las obras de la "fortaleza" de Sacsahuamán, que quedó convertida en guarnición militar a cargo de cañares y chachas, para repeler cualquier movimiento nacionalista del sur. Igualmente para abonar el salario a un artillero, para proveerla de municiones y de víveres y, finalmente, para cubrir los gastos que estaba irrogando la *visita* de los mismos incaruna. Los tributos de los yanaconas, en cambio, fueron aplicados íntegramente a las arcas reales. Pero Toledo aclaró que a partir del 22 de agosto de 1582 la tasa de los orejones cuzqueños también fuera adjudicada al patrimonio real, en cuya cabeza fueron depositados estos hombres (Miranda, 1583: 210-211).

A raíz, igualmente, de la visita toledana, los cuzqueños u orejones de sangre, según parece a iniciativa del padre Cristóbal de Molina, comenzaron desde entonces para adelante a tomar a su cargo el arreglo y ornato de las calles con arcos y juncos para el paso de la procesión del Corpus Christi que salía de la catedral, comprometiéndose también a realizar lo mismo en otros puntos principales de la ciudad por ser un trabajo al que no lo consideraban como servicio personal, pues se trataba de cosas en honra de Dios y de los santos y por ser pocas veces al año (Molina, 1580: 9r). Pero en lo que toca a la tasa tributaria, sí sintieron y exteriorizaron una profunda congoja, porque ello significaba un deterioro de su rango y status, ya que con ello quedaban equiparados a cualquier jatunruna del Perú que proporcionaba tributos unas veces a encomenderos y otras al rey mismo, pero que al fin de cuentas siempre era tributo. Protestaron, y las protestas quedaron sin ser oídas por nadie[6].

Simultáneamente a las medidas anteriores, las once panacas fueron reubicadas en otros lugares, y esto pudieron llevar a cabo los españoles gracias a otra disposición de Toledo que ordenaba la fundación de las famosas *reducciones*. La mayoría de los incas de sangre fueron alojados en los alrededores de la ciudad del Cuzco, constituyendo las parroquias de Belén, Santiago, Hospital de los Naturales (llamado más tarde San Pedro), Santa Ana, San Cristóbal y San Blas. Pero otros fueron reubicados en las *reducciones* de San Sebastián y de San Jerónimo, un poco más lejos que las anteriores. Por entonces eran ya solamente 1,294 orejones aristócratas en edad de tributar, sin contar a sus esposas, hijos ni a los ancianos. Los yanaconas ascendían a 1,346 individuos varones de 18 a 50 años de edad. En San Sebastián y en san Jerónimo fueron *reducidos* 96 cuzqueños y 258 yanaconas. Los famosos mitmas cañares y chachas fueron congregados en el barrio de Colcampata, próximo a Sacsahuamán. Estos últimos, por haberse aliado con los españoles para destruir el poderío de los incas, quedaron liberados de tasas y de servicios personales a perpetuidad (es decir, hasta 1824, en

que la flamante república peruana les obligó a servir y a mitar en provecho de las diversas instituciones burocráticas de entonces).

Los españoles que en 1572 empadronaron y fundaron las *reducciones* citadas fueron don Sancho de Verdugo, Cristóbal de Molina y Martín García Oñaz de Loyola (Vargas Ugarte, 1949: I, 250. Molina, 1580: 9r). Quedaron, a partir de esa fecha, distribuidos en la siguiente forma:

	Cuzcos		Cañares		Yanaconas	
	Tributarios	Tasa	Tributarios	Tasa	Tributarios	Tasa
Belén	255	765	—	—	170	510
Santiago	244	732	—	—	75	225
El Hospital	180	540	—	—	305	915
Santa Ana	—	—	465	804	58	174
San Cristóbal	225	675	—	—	216	648
San Blas	304	902	—	—	260	780
San Sebastián	46	138	—	—	116	348
San Jerónimo	40	120	—	—	204	612
Total	**1,294**	**3,877**	**465**	**804**	**1,404**	**4,212**

Los orejones de sangre, transformados en parroquianos de ocho iglesias, todas contiguas a la ciudad del Cuzco, fueron dejados bajo el control constante de otros tantos doctrineros, a los que se sumaron muy pronto los jesuitas, quienes, desde que arribaron a ella se esmeraron en realizar misiones. A la larga, los incaruna y los yanaconas terminaron por ser los sujetos más católicos del Perú dentro del grupo indígena, al extremo de que los mismos españoles no podían ocultar su admiración (J. Tiruel, 1585: 525-526. Atienza, 1589: 458. Arriaga, 1599: 290).

La segunda degradación

Ya en setiembre de 1575, cuando Toledo se encontraba en Arequipa durante su retorno a Lima recibió un memorial elevado por los yanaconas del Cuzco, donde pedían que los incas de sangre residentes en las seis parroquias de aquella ciudad y pueblos de San Sebastián y San Jerónimo también participaran, igual que los yanaconas, en los trabajos serviles que beneficiaban a ambas repúblicas: a la de Indios y a la de Españoles. Toledo no lo aceptó por considerar que dicho tratamiento era infame para personas que si bien habían caído en desgracia, de todas maneras seguían siendo nobles y aristócratas dentro de la *República de Indios* (Molina, 1580: 9v). Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿por qué los yanaconas tomaron tal actitutd? ¿Por odio? ¿Para vengarse de sus explotadores de antaño? Sí, eso debió ocurrir, como ocurre en todas las sociedades clasistas cuando los dominadores son derrotados por otros.

Pero si bien en 1575 Toledo no llegó al extremo de humillarlos tanto, la verdad es que dos años después, en 1577, el corregidor del Cuzco, don Gabriel Paniagua de Loayza sí lo iba a hacer. Este sujeto efectivamente firmó una orden obligando a los orejones de sangre para que concurrieran como mitayos a la construcción y apertura de un canal que debía conducir el agua de Chinchero a las casas solariegas y a las piletas de servicio público de la ciudad del Cuzco. Los compelió, igualmente, para que en la misma forma, en una plaza de la mencionada ciudad, levantaran e hicieran una barrera para llevar a cabo una corrida de toros. También los forzó violentamente para que trabajaran en la confección de unas talanqueras y en la limpieza de las calles y plaza mayor del Cuzco y otras tareas similares, todas de carácter degradante para una casta que jamás había estado acostumbrada a hacer nada parecido. Práctica y realmente les constriñó a servicios personales tan igual que cualquier otro jatunruna o gente del pueblo o de la plebe. Los alguaciles del corregidor, entre los cuales figuraban los cañares y chachas, se encargaron de ejecutar el mandato; pero como una enorme cantidad de orejones se resistieron, éstos fueron metidos en la cárcel y amarrados en los cepos (f. 2v). Paniagua de Loayza, por ejemplo, sin titubeos, mandó capturar al *varayoc* o alcalde de los orejones de sangre de la parroquia del Hospital de Naturales, a quien lo hizo azotar públicamente desnudo desde la cintura para arriba. (Molina, 1580: 9r).

Lo que estaba sucediendo era grave, era el colmo de la afrenta y de la injuria. Por eso el *protector de los indios del Cuzco*, Pedro Suárez de Carvajal, acompañado de algunos orejones de sangre llegó ante la presencia del corregidor Paniagua de Loayza para pedirle que reconsiderara actitud tan humillante, ya que lo que acababa de disponer era trabajo propio de jatunrunas y de yanaconas y no de incas. Pero la adusta y biliosa autoridad les replicó agriamente, amenazando con encerrar a todos los cuzqueños en la cárcel (Melo, 1580: 11r-11v).

Para gran número de éstos lo que estaba ocurriendo era una injusticia y una muestra de incalificable ingratitud por parte de los españoles. Y tenían razón; porque muchos de ellos eran o descendían de los que se habían aliado abierta y decididamente con Pizarro para aniquilar a Manco Inca, a quien hicieron una guerra cruel. Lo natural es que a tan vehementes colaboracionistas les hubieran respetado siquiera parte de sus privilegios; pero eso era imposible esperar porque los invasores extracontinentales habían llegado precisamente para apoderarse de los bienes y fuerzas de producción a quienes explotar en beneficio propio. (Sayre Topa, 1579: 5r).

Frente a tan deprimente realidad, los incas que permanecían presos, para liberarse de este escarnio indigno de un noble y aristócrata cuzqueño, optaron por cumplir lo dispuesto por el testarudo Paniagua de Loayza no obstante de ser un trabajo vil para su clase; pero ellos meditaron que mucho peor era permanecer en la cárcel. Los yanaconas verdaderos, mientras tanto, oían y

veían con gran felicidad lo que estaba aconteciendo. No cabe duda de que "el mundo –como ellos decían– estaba al revés", irreversiblemente al revés (Cancha Huyca, 1580: 14v).

El astuto Paniagua de Loayza, con el fin de que los orejones encarcelados que pedían libertad no se fugaran una vez que estuvieran fuera les quitó los vestidos, a los cuales hizo guardar en calidad de *prendas* (Poma, 1580: 13r). Procedió así porque los cuzcoruna tenían una estimación extralimitada a sus ropas de *cùrbi*, las que, en la sociedad andina, tuvieron más valor que el oro y la coca. Justo, el sentimiento de clase y de casta lo manifestaban luciendo ropa lujosa y cambiando de traje el mayor número de veces posible; así exhibían su orgullo, prestancia y prestigio. Sin embargo y a pesar de todo, muchos huyeron ulteriormente que se vieron fuera de la prisión.

Los agraviados entonces acudieron desesperados al cura y párroco Cristóbal de Molina, para que les redactara memoriales reclamatorios. Pero el sacerdote, como buen conocedor de la realidad, les persuadió para ventilar el caso directamente en Lima y ante el virrey, ya que lograr justicia en una provincia y sobre todo en el Cuzco, sede de los encomenderos más poderosos, era para los vencidos una verdadera ilusión. Cristóbal de Molina tenía fe en el virrey Francisco de Toledo, porque recordaba nítidamente lo que éste le confesó en Arequipa en setiembre de 1575 (Molina, 1580: 9r).

Los orejones, por lo tanto, por no verse presos aceptaron el trabajo servil, pero simultáneamente escribieron y mandaron escribir memoriales de queja y protesta que no fueron admitidos por el corregidor, lo que fue motivo, como ya les había advertido Molina, para que apelaran directamente al virrey y al rey. Con tal objeto llevaron a cabo una *información* o *probanza*, la que fue dirigida por don Francisco Sayre Topa Inga, quien, a su vez, lo hizo por medio del curador de los orejones, un tal Hernando de Jaén. La gestión para esta *probanza* empezó en noviembre de 1579, pero terminó en agosto de 1580. De los diecisiete declarantes, seis fueron indígenas: tres del área cuzqueña y los tres restantes de otras naciones, tales como dos huancas y un mitma cañar residentes en el Cuzco. Los huancas posiblemente eran descendientes, o quizá sobrevivientes, de aquel escuadrón que acompañó a Pizarro para la captura del Cuzco en 1533. También declararon once españoles, entre ellos los famosos Mancio Serra de Leguízamo, Cristóbal de Molina y Damián de La Bandera, buenos conocedores de la etnografía e historia andinas. El declarante Juan Ancacusi, de nación ayarmaca, había nacido en 1490 aproximadamente. Diego Poma, otro testigo, había nacido en 1500 más o menos, y también era ayarmaca, pues era oriundo de Limatambo. Martín Cancha Huyca había nacido en 1515.

En el entretanto que se redactaban peticiones y se escuchaban a numerosos testigos que deponían sobre los viejos y ya desaparecidos privilegios de la nobleza cuzqueña, la actitud de Paniagua de Loayza obligó a muchos orejones de sangre a fugar por diversos sitios. Los que no lo hicieron prosi-

guieron forzados a la prestación de servicios personales. Se sobreentiende que lo hacían contra su voluntad, porque oponerse representaba para ellos la cárcel y el cepo. Los argumentos del corregidor estribaban en que faltaba mano de obra para atender la limpieza y el confort de la ciudad. (Avila, 1579: 7r).

Sin embargo ahí no quedó todo, ya que en los momentos de angustia exasperante, algunos miembros de esta aristocracia derrotada prefirieron el suicidio mediante cualquier tipo de muerte antes que verse en el nivel de cualquier jatunruna (plebe) o de cualquier ruin yanacona. Muy doloroso les era pensar en las épocas pasadas en que habían constituido la élite gobernante del imperio, y compararla con sus tiempos contemporáneos, convertidos en vasallos de reyes, virreyes, corregidores, encomenderos y hacendados de origen español, cuyas tropas tenían ocupadas sus tierras.

Fácil es comprender cómo empeoraba la vida de los aristócratas orejones del Cuzco. La actitud de Paniagua de Loayza sólo venía a agudizar la situación de esos viejos y arruinados hijosdalgo cuyos bienes y yanaconas ya les habían sido usurpados muchos años antes. Pero lo más terrible de todo era que para sobrevivir no podían dedicarse a oficios artesanales por dos motivos: 1) por los prejuicios de clase y de casta, y 2) porque no sabían hacer nada. Ellos únicamente se habían preparado para gobernar y mandar; y desde 1534 ya no tenían a quiénes gobernar ni a quiénes mandar. Por eso Diego Poma nos dice:

> Están pobres todos los ingas y tan sin bienes ni remedio que ningunos indios del Perú son tan pobres como los ingas en general por no hauelles dejado sus bienes (1580: 14v-14v).

A lo que don Juan Ancacusi añade patéticamente:

> Como son señores no siruen ni sauen oficio. Y así están pobrísimos todos ellos (1580: 13v).

Esto es, justamente, lo que lloraban los orejones del Cuzco, el de verse convertidos en gente miserable, habiendo sido los amos del Taguansuyo.

Los incas de sangre tuvieron, pues, que hacer muchos reclamos al virrey, a la Audiencia y al rey para que les restituyeran siquiera parte de las tierras arrebatadas y para que se les respetara siquiera una porción mínima del status de nobleza, es decir, de gente liberada de mitas y tasas tributarias. Y efectivamente muchos de ellos lo consiguieron mediante provisiones y cédulas reales, aunque éstas eran olvidadas frecuentemente. Por cierto que para alcanzarlo tuvieron que gastar tiempo y dinero para realizar probanzas y mantener a apoderados (Vilca Arapa, 1580: 13r). De todas maneras ello no solucionó la crítica situación económica, porque sin tierras suficientes,

sin casas ni yanaconas para que les trabajaran, los incas de sangre continuaron viéndose aniquilados al extremo de convertirse en las personas más pobres del Cuzco. Por eso Vilca Arapa expresa: "Viven con pobreza y como gente muy perdida" (1580: 13r) porque las chacras que pudieron recobrar eran de estrechísima extensión en comparación a las que habían gozado en tiempos idos (Ancacusi, 1580: 13v).

Damián de La Bandera deja entrever que en aquella conyuntura, algunos audaces, sin ser incas de sangre, lograron infiltrarse y hacerse pasar como tales. Todo fue posible como resultado del caos producido por la avalancha de la conquista castellana, la cual significó el cambio de autoridades, de amos, de patrones de conducta y de casi todo el sistema (La Bandera, 1580: 10r).

Gestiones en Lima y en España

Dos décadas más tarde, el 3 de julio de 1602, el virrey Luis de Velazco dio una provisión a favor de los incas del Cuzco, recalcando que nadie podía obligarlos a trabajar en servicios personales. La citada provisión fue pregonada y cumplida el 15 de setiembre del mismo año; y tal publicación fue hecha en la iglesia de San Jerónimo, inmediatamente que la gente salía de misa mayor. Ello fue posible gracias al requerimiento y gestiones de don García Atao Yupanqui, curaca principal. Estuvieron presentes, además, el alcalde don Pedro Usco Guaranga, los regidores don Alonso Chumbi y don García Guamán, e igualmente el curaca don Domingo Guanquiri. Seguramente que la misma ceremonia también se llevaría a cabo en la otra *reducción* o pueblo de San Sebastián y en las demás parroquias de indígenas de la ciudad del Cuzco (Ochoa, 1948: 240). En Copacabana sucedió igual, punto sobre el cual existe muy buena documentación inédita, por cuanto allí residía una notable agrupación de mitmas incas pertenecientes a la panaca de Viracocha.

Por entonces los miembros de estos ayllus imperiales en el Cuzco aún sumaban 567 personas. Y entre ellos se conocían perfectamente, y era público y notorio que todavía guardaban algunas de sus preseas antiguas y atributos personales. Tal realidad ponía en evidencia que la tradición aristocrática entre ellos persistía no obstante la agresiva ingerencia colonial de los españoles. Hay que aclarar, sin embargo, que en 1603 ya no quedaba ningún representante de la panaca de Huáscar, uno de los cuales sí figuró en 1572, tal como aparece en la lista de los orejones que atestiguaron y confirmaron la veracidad de la crónica de Sarmiento de Gamboa, en la que se nombra a don Alonso Tito Atauchi como descendiente del referido inca. Parece, que en 1603 se había ya extinguido su progenie.

Pero en 1603, en cambio, sí sobrevivían aún cierto número de orejones de los que ratificaron en 1572 la mencionada crónica de Sarmiento. Así, por ejemplo, don Alonso Puzco, de la panaca de Sinchi Roca que, en 1572, tenía cuarenta años y en 1603 había ya llegado a los setentiuno. También

don Francisco Challco Yupanqui, de la panaca de Viracocha, con 76 años en la última fecha. Los otros que garantizaron a Sarmiento de Gamboa habían ya muerto, pero quedaban sus hijos y sucesores: Don Juan Cota Yupanqui y don Juan Amaochima, descendientes de Manco Cápac; don Felipe Tito Yupanqui, de Lloque Yupanqui; don Francisco Huari Tito, de Mayta Cápac; don Diego Rimachi Mayta, de Cápac Yupanqui; don Benito Topac Yupanqui, de Inca Roca; don Pedro Benito Atao Yupanqui, de Yáguar Huacac; don Francisco Chalco Yupanqui y don Luis Challco Yupanqui, de Viracocha; don Francisco Cancha Tito, de Pachacútec; don Francisco Pilco Topa, de Inca Yupanqui; y don Alonso Topa Atao y don Diego Cusi Rimachi, de Huayna Cápac (Amaochima, 1603: 247).

De los catorce representantes de estos ayllus reales en 1603, cinco de ellos sabían escribir, lo que demuestra que los doctrineros se habían preocupado por hacerlos concurrir a las escuelas que tenían fundadas en el Cuzco. Y todo esto ha llegado a conocimiento nuestro gracias a un poder fechado el 20 de mayo de este año últimamente citado, por medio del cual encargaron a dos parientes suyos residentes en España, el inca Garcilaso y don Melchor Carlos Inca, para que les gestionaran la exención de tributos, de servicios personales y un decente vivir propio de tan ilustres personajes, que procedían de reyes y de emperadores poderosos.

La carta–poder de 1603, que fue enviada desde el Cuzco a España, iba acompañada con una larga *Información* y *Probanza* comprobatoria de los reclamos que planteaban, juntamente con un vistozo y hermoso lienzo de vara y media de tafetán blanco de la china, donde aparecían pintados los retratos de los incas con la respectiva genealogía de cada uno de ellos, desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac y Paúlo Inca. Cada retrato se exhibía allí solamente desde la cintura a la cabeza, vistiendo sus trajes antiguos, mostrando sus mascaipachas coloradas y sus redondas y grandes orejeras. También aparecían allí, portando en sus manos sendos escudos y chambis. De esas *informaciones* y *probanzas* manuscritas de 1603 es de donde el Inca Garcilaso extrajo muchísimos datos para redactar varios capítulos de sus *Comentarios reales*. De manera que la genealogía que aquí proporciona son las que mantenían vigentes en la versión oficial de la aristocracia de sangre del Cuzco[7]. Las aludidas *informaciones* de 1603, que contienen la historia de cada panaca incaica, existen. Pero los retratos de los bustos originales de los emperadores del último imperio andino han desaparecido ya; aunque ellos fueron grabados para ser impresos en 1615 en la portada de la *Década V* de Antonio de Herrera, que, como sabemos, fue editada en Madrid en los Talleres de Juan de la Cuesta[8].

Los incas de sangre del Perú, mientras les fue posible, se esforzaron por mantener viva su organización y distribución en panacas. Por eso el 2 de mayo de 1610, con ocasión de las suntuosas fiestas que se hicieron en el

Cuzco con motivo de la canonización de San Ignacio de Loyola, desfilaron en la solemne procesión en tantos grupos como panacas existían aún. Así lo refiere el padre Francisco de Avila en una pequeña *relación* impresa que dejó este célebre extirpador de idolatrías.

Finalmente, creemos que es oportuno decir que los relictos o vestigios de estas panacas o ayllus reales perduran aún en varios parajes y lugares del Cuzco. Desde luego que la mayoría de ellos viven en los pueblos de San Sebastián y San Jerónimo. En el primero de éstos, por ejemplo, quedan los ayllus de Sucso Panaca, Aucaylli Panaca, Chima Panaca, Raurau Panaca y también un ayllu de Ayarmacas (Moscoso, 1950: 152, 155). En 1967, durante nuestra penúltima visita al Cuzco, nos entrevistamos con algunos de sus líderes, quienes nos mostraron los títulos o documentos coloniales de sus tierras privadas y comunales de tipo *aynoca* y *capana*.

Resumen, discusión y conclusiones

1. El análisis de la *Probanza* inédita de 1580, y en general de todos los documentos que suministran información referente a las estructuras y superestructuras económicas, sociales, políticas, jurídicas e ideológicas del último imperio andino, evidencian que dentro de él se había organizado un imponente sistema de clases y de castas, con privilegios notorios y excesivos a favor de la dominante, la que, por tal razón, acaparaba la riqueza y los cuadros administrativos, castrenses y sacerdotales, constituyendo así un numerosos grupo de productores indirectos.
2. La *Información* de 1580 revela asimismo que, aparte de los productores indirectos, pululaban otros que ni siquiera se ocupaban en la represión, espionaje y control administrativo. Conformando, por lo tanto, un conjunto de auténticos parásitos sociales que no conocían ni sabían hacer ni las cosas más elementales y simples para vivir, como eran, por ejemplo, el de cocinar sus propios alimentos y el de confeccionar sus propias vestimentas. Eran bastantes, y no pasaban de ser unos prosaicos explotadores de los mitayos y yanas o trabajadores y productores propiamente dichos.
3. Las características específicas de esta estructura de clases incaica, consecuentemente, se presentaba sobre todo en el nivel de las relaciones entre el ayllu o comunidad aldeana (colectivista y autárquica) y la unidad superior, en cuyo vértice estaban los privilegiados, integrados por el zapainca, los sacerdotes, los militares, los burócratas y las panacas cuzqueñas en su totalidad, los que se vestían y nutrían a costa del plus generado por la energía física de otra clase social determinada de trabajadores que, por aquel entonces, recibían al nombre de *jatunrunas*.
4. Tal realidad ubica a la aristocracia dirigente del Estado Inca al nivel de cualquier otra élite guerrera y conquistadora de las sociedades antiguas

del mundo oriental y de la azteca, quienes se fortalecían y sustentaban gracias a la laboriosidad ajena (= mitas). Pudiendo, por tal razón, calificárseles de "terratenientes" y empresarios que monopolizaban los bienes e instrumentos de producción, reteniendo, por tal motivo, las rentas creadas por los productores directos.

5. Lógicamente entonces, el jatunruna permanecía sometido a una cuádruple explotación: i) Para producir rentas a sus curacas, huacas y sacerdotes de su propia huaranga; ii) Para crear rentas a sus curacas, huacas y sacerdotes de su saya (= mitad). iii) Para producir riqueza a su curaca, huacas y sacerdotes de su respectivo reino y nación; y iv) para generar rentas al Estado incaico y a los sacerdotes que tenían a su cargo el culto y la difusión de los dioses imperiales del Cuzco. No hay que olvidar que el zapainca y la aristocracia orejona personificaban al Estado, quienes, a su vez, eran los únicos propietarios legales del suelo y, simultáneamente, practicaban la retribución pero siempre en forma asimétrica en disfavor del jatunruna y de la nobleza curacal.

6. La aristocracia de sangre que gobernaba y sus instrumentos de control y represión, no sólo eran imperativos sino también destructivos, ya que lobraban apropiarse de la mayor parte de la riqueza material unas veces merced al paternalismo y en otras mediante la imposición violenta. Orejones de sangre, funcionarios, guerreros y sacerdotes constituían la verdadera clase privilegiada del sistema. Eran las personas que sin pertenecer a las unidades de producción se adueñaban de los productos generados por la fuerza de trabajo de los jatunrunas, de tal modo que la una frente a la otra conformaban clases antagónicas.

7. Como vemos, son indicadores que están tipificando al último Estado Imperial andino como a una sociedad perteneciente al denominado científicamente *modo de producción asiático*, por cuanto:

   i. Al nivel del ayllu o comunidad aldeana no existe propiedad privada de la tierra ni explotación del hombre por el hombre. Frente, en cambio, a un Estado que sí es dueño y señor de todas las inmensas tierras sobrantes que confisca a las naciones que invade e interviene.

   ii. Porque las comunidades aldeanas son autosuficientes en lo agrícola y artesanal, lo que les asegura la alimentación, la ropa y la vivienda, y porque la mano de obra también la aseguran mediante el ayne o ayuda recíproca que, al nivel de los ayllus, es continuamente de una simetría verdaderamente invariable.

   iii. Porque sobre todas aquellas comunidades aldeanas, llamadas pachacas y/o ayllus en el área andina, se erige un Estado imperial que es despótico, teocrático, guerrero y clasista que pone, hasta la primera fase del reinado de Huayna Cápac, un cuidado inmenso para no descomponer a esas comunidades aldeanas en mención, porque necesita del trabajo colectivo de ellas

para agenciarse de las rentas imprescindibles para su sostenimiento.

8. Tal estado de cosas se mantuvo vigente por centenares de años en la Historia antigua del Perú, posiblemente desde los tiempos de Chavín hasta los de Huayna Cápac, en cuya segunda fase de su mandato ya se vislumbró un movimiento para transformar y avanzar a un modo de producción más definido y progresista, el feudal, cuyo desarrollo propio fue cortado por la invasión española. Esto nos explica, igualmente, el porqué la Historia social, económica y política en los Andes centrales fue cíclica, o sea, repetitiva, que es como decir estancada, que paraliza el desarrollo histórico de las masas por más de dos mil años. Ciertamente que durante ese lapso hubo cambios dinásticos, invasiones, rebeliones, divisiones y unificaciones de reinos y hasta verdaderos conflictos sociales y políticos; pero tales vicisitudes, salvo al advenimiento de Huayna Cápac, jamás rozaron en lo más mínimo las estructuras o bases reales de aquella sociedad, motivo por el cual los mecanismos típicos del sistema *asiático* permanecieron inmutables en sus estructuras y superestructuras, caracterizado en la base por la producción autosuficiente y aislada de las comunidades aldeanas, en contraposición a una cúspide ocupada por un poder despótico que las explota y las protege al mismo tiempo.

9. En una sociedad así organizada, es natural que con la invasión española los más drásticamente afectados tenían que ser los orejones o incas de sangre, mas no así los jatunrunas, por cuanto aquéllos, al ser despojados del poder y del gobierno, quedaron sin bienes y sin yanaconas o siervos, mientras que los otros prosiguieron legalmente favorecidos y amparados en las posesión de sus aynocas, capanas y tierras colectivas, con los consiguientes beneficios que este sistema les deparaba dentro de sus *comunidades*[8].

10. Es necesario dejar constancia de que estas conclusiones son inaplicables a las pachacas de las naciones Tallán, Moche y Chimur (costa norte de la actual república peruana), por cuanto en ellas las comunidades aldeanas estaban en un franco y avanzado proceso de descomposición. En aquella parte del imperio, muy reducida por cierto en comparación al área total del territorio estatal incaico, venían funcionando ya numerosas agrupaciones de artesanos especializados en determinadas actividades productivas, de carácter y funciones definidas, al extremo que éstas carecían de tierras colectivas y privadas y sólo vivían de su profesión sin morirse de hambre, gracias al intenso comercio nacional e internacional que llevaban a cabo (González de Cuenca, 1566-1567). Ellas, además, pagaban tributos en especies y no en trabajo como sí sucedía, en cambio, con los jatunrunas del resto de los ayllus que conformaban la base del Estado imperial.

Son cosas que evidencian que las agrupaciones sociales y económicas de la costa norte marchaban decididamente en pos de un modo de produc-

ción superior, el feudal, que Huayna Cápac y Atahualpa querían extenderlo a todo el territorio estatal incaico. En el reino de Chincha también estaba ocurriendo lo mismo; ya que de sus treinta mil hombres en edad de producir, doce mil eran agricultores, otros diez mil pescadores, mientras seis mil chinchanos más no tenían otra ocupación que la del mercado y la del comercio nacional e internacional igualmente (Carvajal, 1577: 170-171. Lizárraga, 1605: 519-520). Los dos mil hombres restantes seguramente estarían dedicados a la alfarería, carpintería, textilería, alpargatería y otras artesanías menores.

Ello también probaría y explicaría el porqué la costa norte siempre ha sido, desde el Primer Regionalismo Andino (o Intermedio Temprano) para adelante, la más progresista del Perú. ¡Fue sencillamente porque sus fuerzas productivas lograron desarrollar y descomponer a las estructuras *asiáticas* a su debido tiempo, en tanto que en las otras *provincias* del imperio, que casi llegaban a doscientas, todavía no se iniciaba y/o intensificaba dicho cambio!.

Es verdad que esto lo llevaron a efecto los españoles, como fruto de una imposición extranjera y colonial que generó, sobre los mecanismos de la dominación interna ya existentes, los otros mecanismos de control y explotación propios de la dependencia externa, con todos los lastres que pesan ahora deteniendo el desarrollo del país. Si el paso del modo de producción asiático al feudal se hubiera realizado por esfuerzo único de toda la población andina solamente, sin intervención colonial extracontinental, la situación económica, social, política y cultural del Perú de hoy sería muy diferente a lo que es.

NOTAS

1. Sarmiento de Gamboa, 1572: 277-278. Luis E. Valcárcel, 1925: 37-67. Ricardo Latcham, 1928: 270. Horacio Urteaga, 1931: 48-52.
2. Waldemar Espinoza Soriano: "Los cuatro suyos del Cuzco. Siglos XV y XVI". **Boletín Francés de Estudios Andinos.** Lima, 1977.
3. Tal sistema ha perdurado hasta la década de 1950, en que los yanaconas o colonos de Corao, vg., comenzaron a protestar, negándose a seguir trabajando para los ayllus de Sucso y de Aucaylli. Pidieron su *liberación* y solicitaron la adjudicación de esas tierras por ser ellos los trabajadores directos. Gracias al expediente y proceso judicial que se llevó a raíz de este suceso, donde se acumularon documentos probatorios antiguos, es que nos ha sido posible conocer tal realidad.

4. Como por ejemplo estas palabras de la diosa Cauillaca al dios Huathiacuri: *¡Que asco y vergüenza es esta, pues una señora como yo había de hacerse preñada de tal mala cosa, de tan pobre, puerco y asqueroso hombre.* O estas otras que el hermano de Cauillaca le dijo al mismo Huathiacuri: *Hermano, corrido estoy que un andrajoso y pobre como vos sea mi cuñado, siendo yo tan principal, tan rico y estimado de todos.* (Avila, 1598: 103, 109).
5. Cuando Toledo llegó al Cuzco, los miembros de estas panacas salieron a recepcionarlo hasta la pampa de Jaquijaguana o Anta, antiguo territorio de los ayarmacas, donde desfilaron ayllu por ayllu, luciendo sus respectivas insignias. (Ochoa, 1948: 240).
6. En las procesiones del Corpus Christi gustaban salir lujosamente ataviados, conformando un grupo que recibía el nombre de "Los Veinticuatro Indios Nobles", el que a su vez constituía un Cabildo aparte del de los españoles.
7. Decimos que Garcilaso de la Vega sacó de esas *informaciones* no todas sino "muchísimas" notas solamente Tal es el caso de lo referente a Inca Urco, cuyo retrato y hechos iban en las *probanzas* de 1603, pero que fueron marginados por el citado cronista Dicha actitud demuestra que el inca Garcilaso purgaba los acontecimientos que podían, a su juicio, opacar la fama y el prestigio del imperio que dirigieron sus progenitores maternos
8. Hasta hace poco se venía creyendo, de conformidad a una opinión de Marcos Jiménez de La Espada, que Antonio de Herrera obtuvo esos retratos de unos lienzos o pinturas que el virrey Francisco de Toledo envío a Felipe II en 1572. La documentación de 1603, sin embargo, dilucida que no fue así.

BIBLIOGRAFIA

AMAO CHIMA, Juan
1603 "Poder de los Yngas para los rreinos de España. Del Cuzco". RUSAC, 94: 247–250.

ARRIAGA, Pablo José de
1597 "JHS. Annua de la provincia del Perú del año de 96". MPER, VI: 274–441.

ATIENZA, Juan de
1589 "JHS. Relación breve del principio, fundación y augmento del collegio de Lima hasta principio del año de 1589". MPER, 1966: IV, 449–481.

AVILA, Francisco de
1598 **Dioses y hombres en Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (. . .)** Instituto de Estudios Peruanos. Serie: Textos Críticos, Nº 1. Lima, 1966.

BETANZOS, Juan Díez de
1551 **Suma y narración de los incas que los indios llamaron Capaccuna.** CLDHP, 1924: 8.

BOTTOMORE, T. B.
1965 **Minorías selectas y sociedad.** Editorial Gredos S.A. Madrid.

COBO, Bernabé
1653 **Historia del Nuevo Mundo.** BAE, 1964: II.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1967 "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha. Visitas, Informaciones y memoriales inéditos de 1572–1574". RH 1967: XXX, 224–332.
1973 La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos. Retablo de Papel Ediciones. Lima.
1974 "El habitat de la etnía Pinagua. Siglos XV y XVI". RMN 1974: XL, 157–220.

FALCON, Francisco de
1582 "Representación hecha por el licenciado Falcón en Concilio Provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los indios". CDIA 1867: VII, 441–495.

GANSHOF, François L.
1974 **El feudalismo.** Prólogo de Luis G. de Valdeavellano. Editorial Ariel. Barcelona.

GODELIER, Maurice
1969 Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels. Editorial La Oveja Negra. Medellín. Colombia.
1973 **Esquema de evolución de las sociedades.** Editora Latina. Colección Manifiestos. Buenos Aires.
1974 **Economía y fetichismo en las sociedades primitivas.** Siglo XXI Editores. Madrid.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar
1967 "Sobre la primitiva organización Gentilicia". Cuadernos Americanos 1967: 4: 119–126. Reproducido en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos (Lima), 1973: II–4, pp. 1–16.

LATCHAM, Ricardo E.
1928 **Los incas. Sus orígenes y sus ayllus.** Establecimientos Gráficos Ballcells & Co. Santiago de Chile.

LEVI-STRAUSS, Claude
1971 **Antropología estructural.** Eudeba. Buenos Aires.

LITTLEJOHN, James
1972 **La estratificación social.** Versión española de Patricia A. Sneesby de Manjavacas. Alianza Editorial. Madrid.

MARX, Carlos
1967 **Formaciones económicas precapitalistas.** Prólogo de Juan Carlos Rey Martínez. Introducción de E. J. Hobsbawm. Madrid.

MELOTTI, Umberto
1974 **Marx y el Tercer Mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborado por Marx.** Amorrortu Editores. Buenos Aires.

MIRANDA, Cristóbal de
1583 Relación de los repartimientos que hay en el distrito de las ciudades de la Plata, La Paz, Cuzco y Arequipa y Guamanga. La cual yo Cristóbal de Miranda, secretario de la Gobernación de estos reinos y provincias del Perú, saqué por mandado del excelentísimo señor don Martín Enríquez, virrey de ellos y registros de la dicha Gobernación que están en mi poder a que me refiero, que es hecha en Los Reyes a tres días del mes de febrero de mil quinientos ochenta y tres años. **Archivo General de Indias.** Contaduría. 1786.

MOSCOSO, Maximiliano
1950 "Los ayllus reales de San Sebastián". RUSAC, 1950: 99, 151–168.

MURUA, Martín de
1600 **Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. . . ( )** Introducción, notas y arreglo por Constantino Bayle S.J. Madrid 1946.

OSSOWSKI, Stanislaw
1969 **Estructura de clases y conciencia social.** Ediciones Península. Barcelona.

PEASE G.Y., Franklin
1973 **El dios creador andino.** Mosca Azul, editores, Lima.

PIGANIOL, André
1961 **Historia de Roma.** Eudeba. Buenos Aires.

PIZARRO, Pedro
1571 **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú** (. . .) Prólogo de Ernesto Morales. Editorial Futuro. Buenos Aires.

REMONDON, Roger
1967 **La crisis del imperio romano; de Marco Aurelio a Anastasio.** Editorial Labor S.A. Barcelona.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1970 "Los Ayarmaca". RMN, 1970: XXXVI, 58–101.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1572 **Historia Indica, por Pedro Sarmiento de Gamboa. Segunda Parte de la Historia General llamada Indica** (. . .) BAE, 1960: 135, 193–279.

SAYRE TOPA INGA, Francisco
1580 Probanza hecha a pedimento de don Francisco Sayre Topa Inga, alcalde mayor de los ingas orejones del Cuzco descendientes de Manco Capac, sobre la dicha descendencia y calidad de sus personas para ser reservados de servicio personal. 1579–1580. **Archivo** General de **Indias.** Publicado por W. Espinoza Soriano en Proceso, Nº 6.

TIRUEL, José
1585 "JHS. Al muy rdo. Padre nuestro en cristo, el Padre Claudio Aguaviva, prepósito general de la Compañía de Jesús, en Roma", MPER, 1961: III, 523–529.

TOLEDO, Francisco de
"Carta del virrey D. Francisco de Toledo a S.M. en la que hace una relación sumaria de las pruebas que a su juicio han resultado de las informaciones que remite, ordenadas por él, sobre el antiguo gobierno de los incas, las conquistas de Tupac Yupanqui, la institución de los curacas, la sucesión de los curacazgos, creencias y prácticas religiosas, sacrificios y costumbres". Levillier: II, 3–13.

URTEAGA, Horacio H.
1931 **El imperio incaico en el que se incluye la historia del ayllo y familia de los incas.** Prólogo de José de la Riva Agüero. Lima.

VALCARCEL, Luis Eduardo
1959 **Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas).** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Patronato del Libro Universitario. Lima.

VALDIVIA CARRASCO, Julio César
1976 **El imperio esclavista de los incas;** apuntes sobre el comunismo primitivo y el esclavismo en el Perú. Chiclayo. (Mimeo).

VARGAS UGARTE, Rubén
1949 **Historia del Perú. Virreinato (1551–1600).** Talleres Gráficos de A. Baiocco y Cia. Lima.

INDICE

Los modos de producción en el Imperio de los Incas se terminó de imprimir, el 31 de Agosto de 1981 en las prensas de Amaru Editores S.A., Jiron Independencia 409, Breña, Lima.