



Revista de Historia Indígena N°4
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

EL PROCESO REDUCCIONAL EN EL SUR ANDINO: CONFRONTACION Y SINTESIS DE SISTEMAS ESPACIALES¹

Alan Durston
Departamento de Antropología
Universidad de Chicago
Colaborador: Carlos Sanhueza

Se definen algunos rasgos de la confrontación/dialéctica entre sistemas hispanos y andinos de ocupación y semantización del espacio que se desató con la implantación del régimen colonial. Se enfoca el ámbito de las reducciones toledanas (1570-) en cuanto éstas impusieron un modelo altamente discursivo e ideologizado de organización del espacio habitado. A la vez, se intenta determinar de qué manera las prácticas y percepciones espaciales de sus habitantes andinos chocaron con, y a la vez fueron transformando, la "reducción" colonial.

¹ Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en el simposio "Mestizaje y etnohistoria urbana" del III Congreso Internacional de Etnohistoria, 1993. Carlos Sanhueza participó en la investigación para esa versión.

El proceso reduccional en las zonas andinas del virreinato del Perú se desarrolló como un intento de transformación de un orden espacial autóctono y de creación de un nuevo orden que posibilitaría la implementación del proyecto hispano en sus dimensiones de control cultural, económico y político. Fue la piedra angular del programa de reforma toledano y se proyectó a gran escala, con consecuencias radicales y de largo alcance para las sociedades andinas.

El objetivo de este ensayo es definir, de manera tentativa, un enfoque de estudio específico dentro de esta amplia temática: el de la confrontación entre dos formas de percibir, organizar y semantizar el espacio que se desató a raíz de las reducciones. Más concretamente, el de la reacción andina ante la imposición de una visión del espacio ajena, centrada en un modelo formal de organización urbanística diseñada como instrumento aculturador.

A pesar de la falta de trabajos que traten el tema en profundidad (laguna que se debería a una aparente dificultad de ubicar fuentes adecuadas sobre la constitución de los pueblos de indios en la década de 1570), el proceso reduccional ha sido un tema de referencia obligada para la etnohistoria de los siglos XVI y XVII. Su impacto se ha entendido principalmente en términos de “desestructuración”, particularmente de los lazos de complementariedad ecológica. John Murra ha visto la campaña reduccional como un intento deliberado de destruir los archipiélagos verticales². Al margen del problema de la intencionalidad hispana, parece claro que la reducción tendía a contribuir a la fragmentación de los grandes espacios y agrupaciones étnicas –Thierry Saignes la incluye entre una serie de “cortes” administrativos que produjeron una desarticulación de las franjas transversales que organizaron el espacio del Collao y Charcas³. Entrar en detalle es difícil, ya que escasean los estudios regionales que permitirían determinar cuáles fueron las consecuencias específicas de la reducción en distintas zonas ecológicas y a distintos niveles de organización étnica.

A la vez, Saignes, junto a la literatura etnohistórica reciente en general, ha enfatizado la variedad y efectividad de las reacciones adaptivas andinas ante el régimen reduccional. La más obvia de ellas es el abandono con miras a la recuperación de acceso a recursos dispersos. Estudios regionales revelarían una variedad de soluciones intermedias, por las que la reducción subsiste, pero con un papel viable dentro de un “orden andino de las cosas”.

El estudio de las reducciones adquiere una importancia y riqueza especial desde una visión de la “constitución bilateral del mundo andino”⁴. La comunidad andina en sí ha sido reconocida como residuo de las campañas reduccionales desde fines de los años 60, con los estudios de José María Arguedas y Fernando Fuenzalida (cf.

² Murra 1975: 75.

³ Saignes 1991: 107-108; Saignes 1986: 32.

⁴ Salomon 1991: 8.

Molinié-Fioravanti 1986 y Salomon 1991). Más recientemente, Thomas Abercrombie ha visto el desarrollo de las etnicidades coloniales como resultado de un proceso de “articulación doble”, de un diálogo en el cual el discurso hispano aparece como fuente de puntos de referencia y sistemas de autolegitimación y autodefinición para los andinos⁵. Desde esta perspectiva, el esquema reduccional puede dejar de verse únicamente en términos negativos, como un instrumento de bloqueo al que las sociedades andinas reaccionan solamente para burlarlo. La reducción plasma un programa de reforma ontológica y un conjunto de representaciones que habrían entrado a este juego de la articulación doble.

El concepto de “espacio significante” usado aquí se basa en una dicotomía entre funcionalidad y representación, que no puede entenderse como absoluta, ya que las dos dimensiones están imbricadas profundamente. Se puede hablar en un sentido lato de dimensiones “ideologizadas” de los sistemas de organización y uso del espacio que se remiten directamente a modelos representacionales o discursivos. Gabriel Martínez ha aplicado el concepto de “enrejillado” de Lévi-Strauss a la organización significante del espacio andino⁶. El enrejillado operaría sobre el paisaje como “sobre un texto al que su inteligibilidad primera da la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual... permite introducir cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje significante”⁷. Tales modelos se remitirían a lo que Foucault (1968) llama la “episteme”, el mecanismo central que ordena los sistemas de clasificación y las formas posibles de la representación. Jurij Lotman habla del “dispositivo estereotipizador” que efectúa “la transformación del mundo ‘abierto’ de los *realia* en el mundo ‘cerrado’ de los nombres” y “obliga a los hombres a interpretar como estructuras fenómenos cuya estructuralidad... no es evidente”⁸.

La oposición, al parecer determinante, entre espacio natural y espacio construido, no lo es tanto desde esta perspectiva. El espacio natural, la topografía, también es “producido” como sistema de sentidos. Construcciones aisladas pueden usarse para establecer redes de marcas que se articulan con una organización leída como preexistente en el espacio. Por otra parte, la construcción puede tener como objetivo una negación del espacio natural, creando un ambiente completamente “humanizado”. Se pueden distinguir tres enfoques complementarios para comprender las formas de organizar el espacio que se considerarán relevantes a este estudio:

- a) El espacio como símbolo icónico. El espacio puede organizarse como un modelo formal (geométrico) de representación –una especie de leitmotiv cultural o tema iconográfico– remitiéndose a lo que Lévi-Strauss llama la “lógica de formas”.

⁵ Abercrombie 1991: 203; cf. Salomon 1991: 10 (comentando Abercrombie 1991).

⁶ Martínez 1976: 266-267.

⁷ Lévi-Strauss 1964: 115.

⁸ Lotman 1979: 70.

Estos modelos tienden a regir espacios muy reducidos o muy amplios –funcionan al nivel de la planta arquitectónica o urbanística y al nivel más abstracto de la organización cosmológica del espacio.

- b) El espacio como texto. El espacio puede concebirse como una red significativa heterogénea, organizada por puntos focales y articulatorios preexistentes en la topografía misma, que adquieren sentido por medio de “operadores” que releven estos rasgos para efectuar homologaciones naturaleza-cultura.
- c) El espacio como dispositivo. El espacio puede organizarse como un instrumento de manipulación de relaciones de fuerza según el esquema foucaultiano⁹, imponiendo una ordenación que diferencia y crea particiones para redirigir todo movimiento e interacción según un modelo general para lograr objetivos estratégicos. Los ejemplos clásicos se encuentran en los modelos arquitectónicos del hospital psiquiátrico, la prisión y la fábrica (Foucault 1979).

La inclusión de la organización del espacio que efectúa un dispositivo de poder en este esquema no parecerá encajar en el enfoque definido, ya que un dispositivo supuestamente no produce sentido, sino que interviene un grupo social (“penetra en los cuerpos”) directamente. Sin embargo, las prácticas que conforman un dispositivo, las distribuciones que efectúa, pueden operar como estereotipos o modelos de formas de reproducción más amplias –actúan como “escenificaciones” de programas discursivos. Por otra parte, las coordenadas espacio-temporales de un dispositivo pueden desempeñar funciones significantes, como implica el término “diagrama de poder”¹⁰ –pasarían a ser también representaciones del discurso programático que deben implementar.

Partiendo del supuesto de que el espacio está articulado en parte por sistemas de representaciones, surge el problema del funcionamiento de estos sistemas bajo circunstancias de contacto intercultural. Los grupos se identifican y representan por medio de sus adscripciones a configuraciones espaciales determinadas, al interior de un mismo sistema de diferencias. Pero cuando la definición debe operar a un nivel mayor, la cultura “ofensiva”, la que pretende transformar a otra, lleva a cabo un esfuerzo de estereotipización interna, creando sistemas de representaciones especialmente condensadas. Lotman habla de “metalenguajes de autodescripción” y “metatextos” por los cuales la cultura crea representaciones ideales de sí misma para ser transmitidas a un “otro”¹¹. Por otra parte, la cultura que es bombardeada con estos discursos se ve obligada a efectuar desplazamientos internos importantes. Incluso si se tratara únicamente de desarrollar un discurso contestatario, este debe

⁹ Foucault 1980: 194-196.

¹⁰ Foucault 1979: 171.

¹¹ Lotman 1975: 83.

plantearse en un nuevo plano por el hecho de enfrentar a un interlocutor “otro”, asimilando en alguna medida sus categorías y formas de representación.

El proceso reduccional

La base programática de la reducción puede resumirse en la siguiente frase de Francisco de Toledo: “para deprender a ser cristianos, tienen [los indios] primero necesidad de saber ser hombres y que se les introduzca el gobierno y modelo de vivir político y razonable”¹². Los criterios ontológicos de base aristotélica imperantes estaban cercanamente ligados a un concepto de vida urbana. Lo que se quería transmitir era la cualidad de “policía” –policía y cristiandad eran los efectos interdependientes de la vida urbana. El término policía implicaba una conjunto de comportamientos relacionados con conceptos europeos de civilidad (hábitos de vestimenta, higiene, etc.), pero sobre todo implicaba vida urbana, bajo una forma de gobierno legítima, o sea, vida en “república”. Para que los indios estuviesen en policía era necesario que viviesen en pueblos según el modelo colonial –pueblos nucleados, con organismos municipales, y con calles y plazas trazadas según el modelo del damero– de manera que tuviesen “sus repúblicas fundadas y se gobiernen entre sí, dándoles ordenanzas y manera de vivir”¹³.

La dispersión poblacional andina era particularmente exagerada en la perspectiva española. Existe una impresión generalizada en las fuentes de que los indios perversamente elegían los sitios más incómodos e inaccesibles para sus asentamientos, que eran llamados despectivamente “lugarejos”, “rancheríos”, “escondrijos”, etc. Mientras pocos textos manifiestan un conocimiento de la lógica económica y social que subyace la dispersión, sí hay una conciencia clara de que la religiosidad cotidiana estaba ligada a estos sitios tan inaccesibles –la reducción era así doblemente necesaria para que los indios se pudieran evangelizar.

El ímpetu reduccional llevaba un cierto desarrollo en el momento en que Toledo inició la visita general. A mediados del siglo XVI se llevaron a cabo esfuerzos preliminares en algunas áreas, los que fueron definiendo un modelo explicitado en los años 1560 por un grupo de ideólogos burócratas y evangelizadores. El más conocido de ellos es Juan de Matienzo, quien en su *Gobierno del Perú* (1567) esbozó un plan que pasó a ser un borrador para las instrucciones de la visita general, y que pone un

¹² Toledo 1965: 262.

¹³ “Instrucción general para los visitantes” (Lima 1569-1570) en Lohmann Villena 1986: I, 8.

énfasis notable en el aspecto morfológico. El compromiso de los jesuitas con la reducción, evidenciada por su participación en la reducción de Huarochirí¹⁴, encuentra una expresión cabal en el pensamiento del P. Bartolomé Hernández, confesor de Toledo y uno de los instigadores principales del proceso reduccional en el Perú. Señala que “la causa... para que estos indios no ayan recibido la fe interiormente... es porque hasta agora nunca han estado reducidos a pueblos de manera que ayan podido ser doctrinados, ni menos ayan podido tener la policía necesaria para hazerse capaces de la ley de Dios”¹⁵.

La visita general se llevó a cabo principalmente entre 1570 y 1575. La población ideal para un pueblo fue definida como 500 tributarios, el número que se estimaba podía ser doctrinado por un sacerdote –un total de unas 2.500 personas¹⁶. El sitio debía estar alejado de “las huacas y mochaderos” del grupo reducido. Las instrucciones enfatizaron la importancia del modelo morfológico del pueblo: debía ser trazado “por cordel y regla” con calles y cuadras en forma de tablero de ajedrez, con una plaza central formada por una cuadra vacía, modelo que se había establecido como arquetipo de las fundaciones españolas en Mesoamérica en la década de 1520. Se le asignaría un solar (un cuarto de cuadra) a cada indio, y las casas debían construirse de manera que “tengan las puertas a las calles públicas y que ninguna casa tenga otra puerta que salga a casa de otro indio, sino que cada indio tenga su casa aparte”. Al interior de las viviendas debían separarse los aposentos de hombres y mujeres dada la tendencia de los indios a ser “deshonestos y luxuriosos” (Matienzo). En cuanto a las tierras de cultivo, no debían haber chacras o sementeras “dentro del circuito de cada pueblo”, aunque cada solar podía tener “un pedazo de huerta”. Los indios debían conservar sus tierras originales siempre que se encontraran dentro de un radio de una legua alrededor de la reducción. Anticipando una tenaz resistencia al desplazamiento, se ordenó que los asentamientos anteriores se destruyeran¹⁷.

Hay un grado de unanimidad en las fuentes administrativas de fines del siglo XVI y en los trabajos de etnohistoria regional en torno al éxito, por lo menos inicial, del programa reduccional en los corregimientos principales del sur andino. Mientras no se redescubran los protocolos de la visita general, será difícil alcanzar una visión de conjunto detallada. Al parecer, las disposiciones morfológicas fueron seguidas al pie de la letra, construyéndose “pueblos poblados en forma de república, con calles y plazas”, como dice Cabeza de Vaca en su relación sobre La Paz¹⁸. Al describir las

¹⁴ Duviols 1977: 321.

¹⁵ Hernández 1954: 467.

¹⁶ “Provisión para llevar a la práctica las reducciones” (Quilaquila 1573) en Lohmann Villena 1986: I 282; Matienzo 1910: 31.

¹⁷ “Instrucción general para los visitadores” (Lima 1569-1570) Lohmann Villena 1986: I 34-35; Matienzo 1910: 31-32, 34-35.

¹⁸ Cabeza de Vaca 1885: 68.

reducciones que estableció en Chayanta, donde actuó como visitador, Matienzo enfatiza que se hizo cargo personalmente del proceso hasta haber terminado los cimientos de las construcciones, que eran de piedra. En las cuatro cuadras que rodeaban la plaza estableció la iglesia, el tambo, la cárcel, el cabildo y casas para los alcaldes y caciques. Las otras cuadras se dividieron en doce casas cada una, con cimientos de piedra, murallas de adobe y techos de paja, mientras que los edificios que rodeaban la plaza debían tener techos de teja¹⁹. Al igual que las instrucciones toledanas, la descripción de Matienzo subraya la intención de instaurar físicamente en cada pueblo un modelo de república autónoma, jerarquizada y armónica.

La arquitectura religiosa de la reducción presenta rasgos característicos de los pueblos de indios que respondían a una práctica de “extroversión del culto”, dictada por necesidades de evangelización en masa. Entre la iglesia y la plaza se construía el atrio, un recinto amurallado con “posas” en las esquinas, pequeños altares que funcionaban como estaciones donde paraban las procesiones y como centros de catequesis –el atrio en sí era un especie de capilla abierta. Tales conjuntos formaban parte de “circuitos litúrgicos” más amplios –redes de capillas y oratorios que se extendían fuera de la traza formando *vía crucis* y calvarios²⁰.

Uno de los problemas centrales a ser resueltos en torno a la práctica reduccional se refiere a la política frente a los patrones de dispersión vertical e interdigitación, y hacia las divisiones segmentarias; en otras palabras, el problema del grado de coherencia étnica de la población agrupada en un pueblo determinado. La unidad de referencia al definir esta población era generalmente el ayllu, y, al parecer, se buscaba reducir conjuntos segmentarios coherentes y más o menos autónomos –i.e. pertenecientes a una misma formación étnica y con una división dual interna. Era considerado “muy buena república y policía” juntar dos parcialidades en una reducción²¹, y esta era sin duda una solución común. Por otra parte, Matienzo sugirió que si en un repartimiento (que hipotéticamente correspondía a un “cacicazgo”) habían más de 500 ó 600 tributarios, se habían de formar dos reducciones, siguiendo la división en parcialidades, como efectivamente se hizo en algunas reducciones en Pacajes²². Parece, además, haber sido una política generalizada el separar los grupos segmentarios existentes al interior de una reducción, asignándoles sectores específicos de la traza, dando cabida así a una sinonimia frecuente entre *ayllu* y barrio²³.

¹⁹ Matienzo 1922: 466-487; cf. la reducción en Huarochirí -Dávila Brizeño 1881: 70.

²⁰ Gutiérrez 1986: 75 y 1983: 250.

²¹ Cabeza de Vaca 1885: 68.

²² Matienzo 1910: 35. Cf. los casos de Machaca la Grande (*Hurin*) y la Chica (*Hanan*), y Caquingora (*Hanan*) y Calacoto (*Hurin*) en Pacajes -Mercado de Peñalosa 1885: 59.

²³ Platt 1982: 26-27; Gade 1991: 73-74; cf. “Provisión con las normas para los reducidos de los indios” (Potosí 1573) en Lohmann Villena 1986: I 247: “la cual dicha reducción y casas harán que los dichos indios hagan por sus ayllus y parcialidades conforme a la orden y traza”.

La tendencia de los oficiales de reducción era a formar agrupaciones coherentes, pero a la vez es evidente que muchas reducciones debieron ser heterogéneas étnicamente, dependiendo del nivel al que operaban los patrones de interdigitación en un repartimiento. Tales reducciones estaban formadas por fragmentos de grupos segmentarios dispersos en distintos pisos ecológicos, y solían ubicarse en los repartimientos de valle. Grupos de *mitmaqkuna* por lo general eran reducidos localmente, aunque se tasaran con sus grupos de origen²⁴. Más allá de la búsqueda de la coherencia étnica de los grupos reducidos, los factores determinantes debieron ser territoriales y demográficos. Habría un límite a las distancias desde las que los oficiales podían trasladar los grupos, y este límite solía corresponder al territorio de un repartimiento.

En cuanto al efecto que estos recortes tuvieron sobre los grupos reducidos, puede anticiparse que en las zonas de altura la reducción tendería a limitar el nivel de organización étnica, ya que se buscó establecer el pueblo de indios como la unidad principal de esta organización, contribuyendo así a la desarticulación de los grandes señoríos y federaciones. Por otra parte, en zonas “vallunas” distantes de los centros de poder étnicos, donde la interdigitación operaba a un nivel mayor, tendería a efectuar una homogeneización de las poblaciones reunidas y obligadas a compartir un mismo marco institucional y territorial.

El problema de la ocupación efectiva de las reducciones debe discutirse antes de pasar al tema central. Alejandro Malaga Medina declara que las reducciones fueron un fracaso ya que se abandonaron inmediatamente –les atribuye una vida promedio de 20 años²⁵. Sin duda, el grado de ausentismo era alto, pero este juicio parece exagerado. Muchas reducciones siguen habitándose en el siglo XX. En Paruro y Chumbivilcas, un 70% de las reducciones han sobrevivido como núcleos poblacionales, y un 30% de la población moderna de la zona habita estos pueblos²⁶. Saignes sugiere para el caso de Larecaja que, a pesar de un fuerte movimiento de abandono, la población mantuvo lazos con la “*marka*” reduccional. La reducción operó como un punto de anclaje para las autoridades y como centro ceremonial, mientras que la población habitaba por preferencia en estancias dispersas con capillas propias²⁷. Este statu quo se habría consolidado hacia fines del siglo XVII. Los informes de doctrina del obispado de Cuzco de 1689 por lo general sostienen la propuesta de Saignes, solo que el grado de retención poblacional por las reducciones es mayor en zonas de puna. El núcleo permanente de cada doctrina solía ser la reducción toledana, que concentraba una porción variable de la población del repartimiento. Casos de pueblos cuya población llegaba a las 500

²⁴ Cf. Relación de los oficios 1925: 142-144, para La Paz; Malaga Medina 1977: 113; Pease 1977: 145 para Collaguas.

²⁵ Malaga Medina 1974: 166 y 1977: 109.

²⁶ Gade y Escobar 1982: 434-446.

²⁷ Saignes 1985: 199, 262.

personas no eran raros, aunque el promedio parece haber sido menor. El resto de la población, que tendía a ser una mayoría, habitaba estancias o anejos (Villanueva Urteaga 1982).

El discurso espacial hispano

El programa reduccional se caracterizó por un notable esquematismo y regularidad en la imposición de un modelo abstracto de organización espacial a nivel local. Este modelo es la expresión de un sistema de lectura espacial descrito por José Luis Martínez Cereceda como un código de homologaciones espacio-cultura articulado a través de un lenguaje metafórico. Su análisis aplica la descripción foucaultiana de la episteme europea del siglo XVI, que estaría basada en el tropo fundante de la semejanza como forma de reconocimiento de la naturaleza verdadera de las cosas y sus relaciones entre sí: “Lo que inicialmente podría ser leído como una simple descripción de un paisaje... puede transformarse de pronto, por los vínculos que establece la semejanza y por los juegos que permite la polisemia, más bien en un relato cargado de símbolos y categorías que en un reflejo de la topografía”. En los sistemas de clasificación de territorios y etnias el terreno topográfico y la población que la habita se confunden semánticamente. “El lenguaje documental español aparece entonces usando la naturaleza para metaforizar determinados aspectos de la relación hispano-indígena. ‘Abierta versus cerrada’ y ‘fragosa versus llana’ pueden sintetizarse en la relación ‘continuidad-discontinuidad’ y ‘social-asocial’, que operarían aparentemente como una estructura elemental de la significación”²⁸.

El discurso reduccional está organizado de una manera similar. Según la “Memoria” de Toledo a Felipe II, los indígenas no reducidos habitaban “lugarejos”, y “hacían sus viviendas en los montes y mayores asperezas de la tierra”. Estos lugares son el escenario de, y se asocian con, los “vicios, borracheras, bailes y *taquíes*, muy en perjuicio de sus vidas y salud”. El espacio de la reducción es el opuesto exacto en términos de topografía metafórica: es el “lugar público y llano” en el cual la organización urbanística “abre” el espacio creando zonas de orden y vigilancia a las que los indígenas son “sacados”²⁹.

Estas prácticas en la lectura del espacio se enmarcan en un sistema más amplio de clasificación de los grupos humanos que Anthony Pagden llama un “*overstressed*

²⁸ Martínez Cereceda 1992: 138-139.

²⁹ Toledo 1965: 260-261.

system". La "condición" de un grupo humano es definida por un conjunto de rasgos de distinto orden que se corresponden e implican mutuamente por medio de relaciones estables³⁰. El sistema permite la fácil identificación de todo grupo humano en una escala jerárquica (sea ontológica o historicista) por medio del registro de un rasgo determinado. Funciona de manera que un elemento o rasgo específico llega a sustituir semánticamente la categoría o estadio más general al que se remite. Los tipos de espacio definidos en la clasificación hispana representan y predeterminan los tipos de sociedades que las habitan.

Las instrucciones de reducción para toda la América hispana consistentemente enfatizan la importancia de implementar un mismo modelo morfológico. La energía y convicción casi obsesiva con que los españoles imponen este modelo en sus fundaciones, sean pueblos de indios o de españoles, sugieren que la regularidad morfológica tenía una importancia que iba más allá de consideraciones estrictamente urbanísticas. El trazado en damero de por sí tenía una "eficacia" en el logro de los objetivos generales del programa reduccional.

Esta eficacia puede entenderse, en un primer nivel, en términos del funcionamiento del damero como un dispositivo que establece relaciones de poder por medio de la distribución analítica de individuos en el espacio, de manera análoga a los recintos penales descritos por Foucault³¹. De partida, el damero efectúa un encerramiento —la definición de un espacio heterogéneo a todos los otros por el contraste entre el cuadrulado en el llano y el paisaje "áspero y fragoso". Internamente, crea un espacio celular en el que cada individuo tiene su propio lugar. Busca detener los movimientos y agrupaciones no deseadas de personas, como disponen las instrucciones toledanas con su insistencia en el encasillamiento de cada unidad familiar en un espacio separado sin comunicación lateral. Por una parte se buscaba establecer el espacio público (i.e. político) de las calles y plazas reduccionales en el único espacio de sociabilidad; por otra, se proscribían ciertas prácticas como no aptas para estos espacios, así definiéndolas como "asociales". De esta manera, Matienzo dispuso que no se les podía permitir a los indios "comer todos juntos en las plazas públicamente", y que comieran "en sus casas como gente de razón"³².

Uno de los principios básicos del damero como dispositivo era el "panoptismo", definido por Foucault como el criterio por el que los recintos disciplinarios están contruidos para permitir una constante vigilancia visual de los reclusos. Toledo describe cómo los indios "se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra... sacando las puertas a las calles, para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes"³³. La reducción se

³⁰ Pagden 1986: 191.

³¹ Foucault 1979: 141-145 y 196-204.

³² Matienzo 1910: 34-35.

³³ Toledo 1965: 261.

organiza para crear una visibilidad general que permitiría la erradicación de una variedad de prácticas proscritas como contrarias a la “policía y cristiandad”.

Esta organización analítica del espacio opera también en la dimensión doctrinal de la reducción. El espacio disciplinario está articulado sobre un sistema de producción religiosa, cuya “maquinaria” es el conjunto monumental de la plaza y los circuitos litúrgicos. Los criterios barrocos de organización urbanística buscaban controlar y encauzar la circulación de la población según rutas que convergían en el conjunto iglesia-plaza-atrío, fomentando una evangelización verbal y visual en masa dentro del ámbito reduccional.

La clara instrumentalidad del modelo morfológico no debe excluir la posibilidad de ver en él una expresión, tanto como una aplicación, de un discurso de control y aculturación. El damero hace más que “preparar el terreno” para la policía y cristiandad, de alguna manera representa y comunica estas cualidades de por sí. Un estudio de la evidencia visual urbanística, del comportamiento de los colonos en relación a la morfología urbana, articulado con un análisis del lenguaje de las fuentes en el marco más amplio del pensamiento social de la época, sugiere la existencia de un “discurso urbanístico” plasmado en el damero. El léxico de descripción urbanística era idéntico al léxico de descripción social: el damero y la “república” ideal compartían las mismas cualidades. De alguna manera, el damero es la “policía”, la “forma de república”. El orden morfológico “representaba” el ideal de armonía social y espiritual, resumido en el concepto de “cuerpo místico”, por medio de relaciones de semejanza entre el cuadrulado concéntrico del damero y la república ideal como cuerpo social unitario y jerárquico. Su función metafórica se remitía a una tradición de identificación de las formas cuadradas en el urbanismo y la arquitectura con la Ciudad Celestial descrita en Apocalipsis.

Siguiendo la descripción foucaultiana de la episteme del siglo XVI, el damero, al representar ciertas cualidades, tenía el poder de transmitir las a la población que lo habitaba³⁴, concepto que está claramente presente en las fuentes. El damero responde a una intencionalidad de cambio y dominación, su función era persuasiva, retórica. En gran medida este discurso urbanístico está presente tanto en los pueblos y ciudades de españoles como en las reducciones. Lo que caracteriza a las reducciones es la importancia de la dimensión litúrgica de la organización de la traza. Las frecuentes procesiones y festividades religiosas imponían una participación o comunión con una estructura urbana y arquitectónica que era un sistema simbólico referido al orden divino.

El modelo del damero opera como una especie de “metatexto cultural” estratégico, en el sentido de que presenta una imagen estereotipada y condensada de lo que

³⁴ Foucault 1968: 27.

los españoles más valoraban acerca de su cultura en un momento cuando esta clase de definición era muy necesaria –un momento de “semiotización” de los comportamientos culturales³⁵. Está demás decir que el damero no es el único caso de tales representaciones estratégicas. Un ejemplo cercano se puede encontrar en la tesis de Valerie Fraser acerca de la homogeneización de las formas arquitectónicas eclesiásticas en gran parte del virreinato en los siglos XVI y XVII. Sugiere que esta estandarización, un proceso espontáneo, local, que no siguió la pauta del desarrollo peninsular, responde a la necesidad que sintieron los constructores de transmitir un mensaje arquitectónico claro y enfático. Se recurrió a los elementos básicos del “vocabulario” de la tradición clásica para comunicar, de forma análoga a la del damero, los fundamentos del orden “político” de la sociedad cristiana (Fraser 1990).

El código andino

Para el español, el espacio “natural”, la topografía, es significativa dentro de clasificaciones genéricas organizadas por un sistema de evaluación “antropológica”. Para el campesinado andino este espacio tiene una densidad y especificidad significativa comparable a la de una zona urbana entre los hispanos. En las palabras de Gabriel Martínez, el espacio andino es el resultado de “una acción de singularizar cada lugar, de particularizar cada sitio y destacarlo, diferenciándolo de los demás con toda nitidez. De suerte que el espacio resultante es una totalidad discontinua, minuciosamente pormenorizada, colmada de puntos de articulación cualitativamente distintos, cada uno de los cuales es una unidad en sí, que se agrupa topográficamente con otros según la morfología del paisaje, para constituir conjuntos mayores y estos otros de mayor extensión, hasta cubrir todo el espacio visible...”³⁶

En el siglo XVI esta proliferación de puntos significantes –fueran focos de culto como los distintos tipos de huaca que en sí solían ser accidentes topográficos, o puntos de articulación distinguidos de los demás sin razón aparente– debió presentar un paisaje confuso para los españoles. Sin embargo, los escritos de algunos religiosos pueden entregar pistas sobre su organización, ya que muchos de ellos tenían una preocupación profesional por la identificación de puntos de importancia religiosa.

³⁵ Cf. Durston 1994 para un desarrollo más detallado de estas ideas, junto a una discusión general de la importancia del modelo morfológico colonial.

³⁶ Martínez 1976: 265.

Bernabé Cobo (cuya información etnográfica proviene de escritos más tempranos, como los de Juan Polo de Ondegardo) señala que cualquier accidente del paisaje natural podía ser objeto de adoración: “Estos templos y adoratorios ... estaban unos en poblado y otros por los campos, sierras y montañas agrias; unos en los caminos y otros apartados de ellos; en los sembrados y tierras de labor, y en punas y desiertos y dondequiera... no tenían casa ni edificio”. Tales lugares de culto solían ser accidentes naturales que destacan por alguna característica que los diferencia de su entorno. Más comúnmente, marcan puntos en los que ocurre una transición de un espacio visual a otro. Las *huacas* de los *ceques* del Cusco con sufijo “*calla*” suelen cumplir esta función. Una de ellas era “un llano entre dos cerros, donde se pierde de vista lo que está destotra parte y se descubre la otra de adelante, y por solo esta razón la adoravan”³⁷. Este criterio está presente en la ubicación de las *apachetas* en cruces de caminos y en abras –en “las asomadas o bertientes de los caminos” como dice Cristóbal de Albornoz³⁸.

Los estudios etnográficos de Martínez entregan ejemplos de la clase de sistemas de homologaciones que confieren sentidos a estos puntos que organizan un espacio al parecer autorreferente. En un primer caso, se trata de identificaciones directas entre puntos específicos y categorías simbólicas. En un segundo caso, los puntos actúan más bien como articulaciones o divisiones que definen sectores o dominios espaciales que cumplen una función parecida.

En su estudio sobre los *uywiris* de Isluga (altiplano de Tarapacá), Gabriel Martínez (1976) analiza el conjunto de puntos sagrados, identificables con las “*huacas*” coloniales, que corresponden a cada uno de los grupos segmentarios del pueblo. Estos conjuntos se relacionan entre sí según un sistema de diferencias análogo al de las relaciones concebidas entre los grupos. Los puntos destacados “se desplazan entre un eje vertical de categorías –Arriba, Acá, Abajo– y un eje horizontal de oposiciones elementales, Tierra/Agua”, y según estas posiciones caracterizan el grupo en cuestión. De esta manera se desarrollan diálogos al interior de cada *ayllu*, entre los *ayllus*, y entre los *sayas*³⁹. Este modelo recuerda la organización del sistema de los *ceques* del Cusco descrito por R.T. Zuidema, en que la posición jerárquica de cada *ayllu* o *panaqa* era reflejada por su identificación con un *ceque* determinado dentro de un sistema de alternancia de categorías básicas. La correspondencia entre los esquemas de organización segmentaria y las jerarquías de *huacas pacarinas* a través del mundo andino representa una aplicación, por lo general menos formalizada, del mismo modelo.

El estudio de los topónimos de Chuani de Gabriel Martínez (1983) efectúa una reconstrucción de la organización semántica general del territorio de un pueblo aymara.

³⁷ Cobo 1964: 167, 176.

³⁸ Albornoz 1967: 19.

³⁹ Martínez 1976: 303, 317.

Los topónimos se articulan entre sí para conformar dominios de semiosis ecológico-religiosa. En el “conjunto de abajo” los topónimos están asociados con *huacas* y *chullpas* (con la “gentilidad”), mientras que el “conjunto de arriba” es el dominio de los *achachila*. Esta distinción se plantea en el marco de la oposición *wira* (mundo ordenado, nítido)/*k'ita* (mundo de lo salvaje del pasado, de los *chullpa*). La dualidad de este esquema se revela claramente en el desdoblamiento de los conjuntos –muchos de los nombres están pareados, de manera que cada conjunto es la imagen inversa del otro.

Este principio de organización dual por categorías opuestas tiene múltiples derivaciones en la organización del mundo andino, formando esquemas que se repiten de manera isomorfa a distintos niveles de la organización espacial. La cuadripartición emerge como una doble aplicación de este “operador”⁴⁰. Los espacios distinguidos por estos esquemas “corresponden” a categorías clasificatorias de distinto orden, pero percibidas como equivalentes o homologables dentro del sistema general –grupos segmentarios, tipos de cultivos y animales, etc.

Tristan Platt y Olivia Harris han destacado la importancia del esquema dual y sus derivados como organizador de la percepción del espacio ecológico al nivel del territorio de grupos étnicos específicos en el norte de Potosí. Para Platt la dualidad puna-valle adquiere tal importancia como organizador de la reproducción material y simbólica de los grupos que efectúa una separación que se sobrepone a una realidad ecológica patente: “...*the Macha model of the environment is a dual one, in spite of the explicit terminological recognition given to the natural gradation that mediates, at the level of both facts and ideas, the fundamental polarity*”. La cuadripartición aquí se efectúa por una intersección de oposiciones equivalentes –puna/valle y *aran/urin*⁴¹. Harris enfatiza la importancia del concepto de *taypi* –definido como línea o zona de encuentro más que centro en el sentido occidental– como mediador en la oposición dual descrita por Platt. A nivel del espacio de las franjas verticales que organizan el acceso a distintos pisos ecológicos, la división entre puna y valle es matizada por la existencia de un sector ecológico medio, el “*taypirana*” (Harris 1985). Al nivel del espacio aymara, Therese Bouysse identifica el *taypi* con el “eje acuático” que divide el Collao y Charcas en *Urco* y *Umasuyo*⁴². La cuadripartición se efectúa para incorporar las “valladas” al sistema (*Alaa yungas*, lo bajo de lo alto, y *Manca yungas*, lo bajo de lo bajo), formando dos *taypis* secundarios. Esta división parece análoga a la del *Tahuantinsuyu*, pero Bouysse enfatiza que la concentricidad del esquema cuzqueño es ajeno al modelo aymara⁴³.

Cuando esta clase de zonificación se aplica a espacios menores, esquematizando relaciones entre grupos concretos, puede operar como un dispositivo que rige la

⁴⁰ Platt 1986: 235 -“*the fourfold system can be seen as the result of the double operation of a single opposition*”.

⁴¹ Platt 1986: 233-235.

⁴² Bouysse 1986: 209.

⁴³ Bouysse 1986: 216-217.

reproducción material y social de estos grupos, definiendo derechos y obligaciones materiales y laborales. Por ejemplo, hay modelos de segmentación espacial que se aplican a la organización de actividades, como las faenas comunitarias de construcción y mantención de obras públicas. Los *ceques* de Zuidema, al igual que las *chutas* descritas por Gary Urton, aparecen cumpliendo la función de definir los espacios de trabajo de distintos grupos segmentarios, siguiendo secuencias y distribuciones que a la vez actúan como diagramas simbólicos de las relaciones entre los grupos (cf. Zuidema 1986 y Urton 1984 y 1988).

¿Cómo resumir los contrastes entre los dos sistemas de semantización espacial? A pesar del aparente esquematismo de la base simbólica del modelo andino, éste se caracteriza por una mayor especificidad en la percepción funcional y ecológica del espacio. Esta especificidad se revela de partida en su efectividad como sistema de expresión y organización de las relaciones entre grupos dentro de un sistema segmentario. Los puntos significantes son también puntos de transición entre las zonas ecológicas: rupturas de pendientes, abras, etc.; y de esta manera reflejan una organización del espacio por prácticas productivas. A la vez, los esquemas duales y cuadripartitos organizan y predeterminan estas prácticas dentro del contexto ecológico vertical (Harris 1985 y Platt 1986).

El sistema hispano se caracteriza por una clasificación de los espacios más estereotipizante y menos funcional. No hay una clara imbricación con las prácticas de reproducción material. El espacio se ve como algo que es inicialmente un reflejo de la naturaleza de sus habitantes, según un esquema que es más una clasificación ontológica que una descripción efectiva de un espacio. La operación de este sistema clasificatorio puede parecer análogo al de las zonificaciones duales y cuadripartitas del mundo andino, pero las oposiciones creadas por el sistema hispano son excluyentes: los términos no se exigen e implican mutuamente dentro de un esquema de complementariedad. Las diferenciaciones plasman un discurso que busca “diagnosticar” para después transformar grupos culturalmente inferiores. La percepción indígena del espacio puede, por contraste, resumirse en la frase de Frank Salomon cuando habla de la forma en que las identidades étnicas se expresan en “espacios geográficos culturalmente ideologizados, pero ‘mudos’ en términos de discurso programático y analítico”⁴⁴.

⁴⁴ Salomon 1991 23.

La recuperación del espacio extrarreduccional

La naturaleza de la reacción andina ante el modelo reduccional puede inferirse de las campañas de extirpación de idolatrías y de la dialéctica reducción-estancia como se desarrollaron a través del siglo XVII.

Uno de los aspectos más dolorosos de la reducción para los andinos era el aislamiento forzado de sus lugares de culto. En las palabras de Duviols: "Las reducciones... rompían el nexo topográfico del culto e impedían la relación vital entre los indígenas, sus antepasados, y sus *pacarinas*"⁴⁵. Obviamente, se mantuvo acceso al espacio signifiante –el problema radica en que la habitación de este espacio es sistemáticamente obstaculizada por el modelo reduccional.

Más allá del recurso encubierto a puntos de culto en el espacio circundante, la reacción andina ante la reducción se manifiesta con especial claridad en el tema de las prácticas funerarias: el "robo" de cadáveres era uno de los comportamientos idolátricos identificados con mayor frecuencia por los visitantes. Los muertos también son reducidos: congregados en cementerios dentro de la traza, en el atrio o en una bóveda de la iglesia, cosa que inspira la tenaz resistencia de los vivos. Según el extirpador José de Arriaga, "dicen que es por el amor que les tienen, por que dicen que los muertos están en la iglesia con mucha pena, apretados con tierra, y en el campo, como están al aire y no enterrados, están con más descanso".

Los medios usados para bloquear las prácticas idolátricas son de naturaleza ritual. Al completarse la visita, los *malquis* y *huacas* son "reducidos" y expuestos en la plaza para quemar a vista del pueblo reunido "por *ayllos* y parcialidades". Por otra parte, los extirpadores llenaban el paisaje de cruces para eliminar la presencia de las deidades andinas⁴⁶ –"exorcizando los lugares de sus juntas y poniendo cruces en los médanos, cerrillos y montones de piedra"⁴⁷. Junto con el establecimiento de la cruz, solía hacerse una especie de bautismo del lugar donde existiera una *huaca*⁴⁸, dando nombres cristianos de esta manera a puntos topográficos que solo eran destacados así en el sistema de percepción espacial andina. Se forma así una red de ocupación espacial cristiana superpuesta, pero que sigue los mismos patrones de fijación de puntos significativos del espacio andino. Irónicamente, el intento de resemantizar este espacio tuvo el efecto de perpetuar los códigos espaciales anteriores, íntimamente asociados a la "idolatría". Las construcciones cristianas no logran borrar la presencia de las *huacas*, y con el tiempo se pueden volver sospechosas simplemente por su

⁴⁵ Duviols 1977: 320.

⁴⁶ Arriaga 1968: 216, 229-231, 254.

⁴⁷ Calancha 1638: 627.

⁴⁸ Sánchez 1991: 69.

ubicación en el espacio. Arriaga describe un caso clásico: “Fuera del pueblo había una capilla, y no pareciéndole bien al visitador, aunque tenía por nombre la Magdalena, la mandó derribar”⁴⁹. Los intentos de cristianizar el espacio extrarreduccional no logran convencer a los mismos evangelizadores.

El abandono de la reducción, sea permanente o estacional, era interpretado *ipso facto* como un relapso idolátrico. El extirpador Hernández Príncipe (citado por Arriaga) establece una distinción entre las “antiguas poblaciones”, “poblaciones” y “asentamientos” como sitios donde se mantenía la devoción a las *huacas*, y los “pueblos” o reducciones. Las tensiones implicadas en el abandono a raíz de esta concepción dicotómica del espacio se expresan con especial claridad en un litigio en contra del *ayllu* Mungui de la reducción de Cotaguasi (Chumbivilcas). A comienzos del siglo XVII este *ayllu* abandonó la reducción y se estableció en un pequeño asentamiento con una capilla mariana a poca distancia de Cotaguasi. Es importante el uso de una cofradía de la Virgen de Copacabana para legitimar el traslado a lo que parece ser el “lugar de origen” del *ayllu*. No hay referencias explícitas a prácticas idolátricas, pero el *ayllu* claramente busca escapar la vigilancia reduccional. El cambio es peligroso a los ojos de españoles, porque abandonan el espacio socializado de la “policía y doctrina”. Se enfatiza que el *ayllu* quiere vivir entre sus chacras, las que son asociadas con las “costumbres de su gentilidad”. Podemos agregar una nueva oposición en la lectura española del espacio andino que se expresa en la documentación de Cotaguasi: la que se establece entre el “solar”, con sus connotaciones de orden, policía y cristianidad y la “chacara”, asociada a la idolatría y las borracheras⁵⁰.

La forma en que los andinos percibieron la oposición reducción/estancia puede ejemplificarse con dos relatos orales de la población andina moderna. El primero de ellos es recogido por Franklin Pease, en Collaguas, y narra la relación entre el pueblo de La Brota, que presenta los rasgos morfológicos de una reducción, y “Yanque viejo”⁵¹. El segundo, proveniente de la zona de Huánuco, es reproducido por Rosaleen Howard-Malverde (1990) y narra la relación entre la reducción de Chavín de Pariarca y el pueblo-estancia de Pariash. En ambos relatos la presencia de imágenes patronales en los pueblos viejos o estancias es concebida como anterior a la reducción. Cuando ésta se lleva a cabo, la imagen se resiste al traslado, volviendo a su sitio original. En el caso del relato collagua la imagen abandona la zona por completo. En el de Huánuco se acostumbra a estar en la reducción, y el pueblo viejo queda excomulgado por el cura de Chavín cuando el sacristán de Pariash, que también es el cacique, decide liderar una procesión por su propia cuenta.

Estos relatos funcionan en dos niveles, ya que sobreponen dos procesos temporales: el proceso reduccional en sí, y el proceso de recuperación del espacio

⁴⁹ Arriaga 1968: 268.

⁵⁰ Lassegue, 1993: 321-323, 331, 343.

⁵¹ Pease 1977: 153-154.

extrarreduccional a través de cultos cristianos. Aunque la reducción se plantea en términos de la pérdida de objetos de culto y se establece una identificación entre las imágenes patronales y las *huacas*⁵², el trauma del traslado físico se antepone a un recuerdo literal de la pérdida de las huacas. Los desplazamientos en el espacio se convierten en un lenguaje para relatar procesos más generales.

En términos de los procesos históricos manifestados en la documentación de Cotaguasi, el retorno a las estancias y el establecimiento de cultos cristianos representaría una reconstitución de la identificación de los grupos segmentarios con divinidades propias adscritas a una localidad determinada. Para el indígena, la asimilación del cristianismo pasa por un proceso de adaptación de la ritualidad católica a los usos espaciales andinos. Se intenta escapar del espacio reduccional sacando esta ritualidad al espacio extrarreduccional, el que se busca legitimar de esta manera. Pero incluso cuando desaparece la presencia explícita de la idolatría, la distinción entre los dos espacios sigue operando como una oposición radical.

A través del siglo XVII se constituye una geografía común de resistencias y represiones: para españoles tanto como andinos, la adscripción espacial puede expresar situaciones más significativas que la advocación explícita de un lugar de culto. Ambos "bandos" identifican los mismos puntos estratégicos en una dialéctica centro-periferia que refleja conflictos culturales más amplios, y que utilizan para construir relatos sobre estos procesos. Como resultado de los intentos de evadir el régimen reduccional, los andinos entran en esta dialéctica y asimilan una categorización hispana del espacio según la oposición reducido/no reducido, que se articula con las categorizaciones propiamente andinas de formas poco conocidas. Irónicamente, la misma dinámica del conflicto resulta en un "encuentro" entre los dos códigos espaciales.

La resemantización del damero

La reacción andina al modelo reduccional no debe entenderse únicamente en términos de evasión. La traza reduccional no deja de ser un espacio estratégico para la reproducción social, cultural y material de los grupos andinos, la habiten permanentemente o no, y en este plano ocurre un proceso de acomodo, más que de rearticulación de oposiciones. El damero, y todo el conjunto espacial de la reducción, es sujeto a una nueva lectura que crea modificaciones morfológicas importantes. Para tratar estos temas se debe recurrir al registro arquitectónico-urbanístico como existe

⁵² Howard-Malverde 1990: 60.

hoy en día y, en especial, a estudios etnográficos de los usos rituales de estos espacios. Todo intento de reconstrucción histórica de esta dinámica debe ser conjetural.

Es notoria la persistencia de la dualidad y la cuadripartición en la organización interna de las reducciones. Esta requiere explicación, dado el hecho de que la población reunida originalmente no siempre manifestaba esta coherencia y simetría, y a menudo era heterogénea étnicamente. Por otra parte, ¿cómo se mantienen tales esquemas ante los bruscos cambios demográficos y movimientos poblacionales? Desde los estudios de R.T. Zuidema, muchos autores han visto en los sistemas segmentarios andinos una función simbólica, tanto como de organización de relaciones de parentesco (cf. Ossio 1981 y Platt 1986). En el largo plazo, este lenguaje podría llevar a la regeneración interna de formaciones segmentarias previamente inexistentes. Al margen de esta hipótesis, debe señalarse que los casos estudiados aquí corresponden al altiplano boliviano, o sea, a territorios nucleares de grandes etnias en que las reducciones manifiestan un alto grado de coherencia e integridad en los grupos reunidos.

La división de la reducción en *ayllus* y parcialidades tiene diversas manifestaciones morfológicas, y resulta en una relectura del modelo hispano según una “gramática simbólica” andina. Esta relectura se puede comprobar en desviaciones físicas del modelo urbanístico-arquitectónico que podrían datar de los primeros años de existencia de las reducciones. Una de las manifestaciones típicas de la reorganización del modelo según categorías andinas es la presencia de una plaza doble o de dos plazas, según una división en parcialidades, como es el caso de Azangaro y de Machaca la Chica. Otra manifestación es la existencia de tres templos: una iglesia central, que marca la línea divisoria de las dos parcialidades, una suerte de *taypi*, y dos menores en el territorio de cada una de las parcialidades —este es el caso de Acora, Pomata y Zepita. La cuadripartición por *ayllus* se manifiesta en la existencia de cuatro templos, pertenecientes cada uno a una parroquia identificada con un *ayllu*, como es el caso de Chucuito y Juli. En estos casos se formarían dos ejes perpendiculares de división —un *taypi* principal, distinguiendo las parcialidades, y otro secundario, marcando una división de *ayllus* dentro de ellas (Gutiérrez 1986 y Ms.). La modificación de la traza para expresar una lógica dual puede llegar a un punto en que el damero desaparece por completo, como en Anco-Cala, cerca de Oruro, donde solo permanece el conjunto iglesia-atrio marcando un *taypi* que separa dos conjuntos dispersos de casas circulares⁵³.

Los casos estudiados por Gilles Riviere y Nathan Wachtel en Carangas revisten una importancia especial, ya que estos autores registran tanto rasgos morfológicos como sus usos rituales. El pueblo de Sabaya, una reducción toledana en damero trabajada por Riviere, presenta una intrincada organización espacial. Por una parte, hay un esquema general de cuadripartición por *ayllus* de la traza, solo que se efectúa por

⁵³ Gisbert 1988: 125.

ejes paralelos. El eje central del *taypi* es formado por una amplia franja deshabitada, ocupada por la iglesia y el cementerio —esta franja representa una divergencia significativa del modelo del damero. La cuadripartición tiene una serie de expresiones internas: es reproducida en distintos espacios ortogonales menores, como la plaza, el interior de la iglesia, la torre y el cementerio. Aquí, la cuadripartición es por ejes perpendiculares, y cada “esquina” tiene una relación fija con un *ayllu*⁵⁴. Chipaya muestra una organización similar —los esquemas de identificación cuadripartita por *ayllus* se reproducen en las capillas posas del atrio y la plaza, y en la torre principal (Wachtel 1973).

Estas prácticas no son una característica distintiva de la zona de Carangas —aunque se manifiesten con especial fuerza aquí— y trascienden divisiones geográficas y étnicas (los rasgos básicos se encuentran entre población uru, aymara y quechua). Hay casos de cuadripartición ritual de los espacios públicos de la traza en otras regiones del Alto Perú (Platt la registra en Chayanta y Saignes, en Larecaja⁵⁵) y seguramente se encuentran a través del sur andino.

La utilización del modelo urbanístico hispano para reafirmar y representar los esquemas de organización interna de la comunidad se manifiesta con especial claridad en las faenas comunitarias de mantención del casco urbano. Estas actividades demuestran la eficacia del espacio ortogonal como escenario para la enactación de relaciones entre grupos segmentarios. Los estudios de Urton sobre Pacariqtambo (reducción toledana y, a la vez, lugar de origen de los Incas según una tradición colonial) son los más detallados al respecto. La plaza y el atrio están repartidos en segmentos llamados “*chutas*”, cada uno de los cuales es asignado a un *ayllu*. Estas líneas definen secciones de la muralla del atrio, cuya mantención es la responsabilidad del *ayllu* en cuestión. Para Urton “la práctica de reparar estructuras físicas es simultáneamente la práctica de mantener y, por lo tanto, reproducir, una sólida y flexible organización social”⁵⁶. La plaza y el atrio se convierten así en el escenario de un “constante diálogo público entre los *ayllus*”⁵⁷. Martínez registra, en el caso de Isluga, la división de la plaza en pequeñas chacras rituales⁵⁸, que sin duda responden a una práctica análoga, por la que cada familia se encuentra representada en este diálogo del centro. Los escenarios de tales diálogos son variados, concentrándose en las superficies que presenta la plaza y el conjunto monumental de la iglesia, como muestran las investigaciones de Riviere en Sabaya, Manuel Burga en Mangas y Juan Ossio en Cabana⁵⁹. Estos estudios, particularmente los de Riviere y Ossio, muestran que la ubicación de

⁵⁴ Riviere: 76-80.

⁵⁵ Platt 1986: 239; Saignes 1985: 259.

⁵⁶ Urton 1984: 25, 38.

⁵⁷ Urton 1988: 234.

⁵⁸ Martínez 1989: 123.

⁵⁹ Riviere: 78; Burga, 1991: 571; Ossio, 1981: 197.

las parcialidades y *ayllu* en el esquema cuadripartito de los distintos espacios públicos refleja sus relaciones jerárquicas en la escala del lenguaje dualista (alto-bajo, derecha-izquierda, puna-valle, etc.). Lo mismo podría ocurrir en el nivel general de la traza.

Una segunda forma de reutilización del espacio reduccional consiste en la integración del espacio natural, de accidentes topográficos sagrados que rodean el asentamiento, con la traza, por medio de circuitos litúrgicos que a la vez se articulan con los esquemas duales y cuadripartitos que operan al interior de la traza. Teresa Gisbert ha señalado que las rutas procesionales de los pueblos altioplánicos eran percibidas como “*ceques*”⁶⁰. En Sabaya una de estas líneas simbólicas, formada por una fila de silos (pequeños adoratorios), organiza el espacio de la traza en su conjunto, actuando como el *taypi* principal que parte del “*marka qollu*” o cerro tutelar del pueblo⁶¹. En el caso de Chipaya, estudiado por Wachtel, cuatro líneas de capillas salen de la marca en las direcciones cardinales, cada línea asociada a un *ayllu* y cada capilla a una familia (Wachtel 1973) —la semejanza con el sistema de los *ceques* no podría ser más clara. De esta forma se producen configuraciones que integran la traza con el espacio extrarreduccional. La unión entre la *marka* reduccional y los puntos sagrados probablemente operó, en muchos casos, al nivel de las unidades segmentarias dentro de la marca, uniéndolas con sus “lugares de origen”.

En términos generales, la “resistencia andina” se plantea como una táctica de reapropiación, de la cual la mantención de la muralla del atrio de Pacariqtambo, como el analizado por Urton, se presenta como ejemplo paradigmático. Lo que se origina como un servicio debido al “dueño” del muro —el cura (los muros son “*curwa surcos*”)— se convierte en una forma de escenificar “tácticas locales de representación y de reproducción de relaciones entre sí”⁶².

Esta apropiación obviamente implica la modificación de los principios básicos del discurso urbanístico hispano. La preservación del casco urbano era una preocupación constante de los cabildos de los pueblos de españoles, donde tomaba la forma de la destrucción de edificios que se salían de la traza. Siguiendo el modelo de análisis de Urton, esta práctica se manifiesta como una supresión de desigualdades por la que se restaura la armonía y correspondencia en el cuerpo social. En las faenas de Pacariqtambo, cada *ayllu* usa materiales distintos para expresar las diferencias segmentarias dentro de un todo. El esquema ortogonal se retiene, pero como escenario del diálogo de diferencias. La jerarquía concéntrica del esquema original es desarticulada por estas prácticas, al igual que lo es por el énfasis en las divisiones duales y cuadripartitas.

⁶⁰ Gisbert y Mesa 1985: 133; cf. el caso de Isluga en Martínez 1989: 137.

⁶¹ Riviere: 80-82.

⁶² Urton 1988: 255.

La apropiación del modelo reduccional se efectuaría también al nivel del relato histórico andino: el hecho de la reducción en sí pasa a formar parte de esquemas míticos y es interpretado como iniciativa propia de los reducidos. En el mito de origen de Mangas, recogido por Burga, la fundación de un pueblo que se originó como reducción toledana es reinterpretada, dentro de una clásica oposición ecológica y cultural, como un encuentro de “*guaris*” y “*llacuazes*”⁶³. Este mito de origen es un ejemplo de como una imposición externa, por ser fundante, es reciclada y apropiada por la memoria indígena. Un caso análogo es el del relato fundacional del pueblo de Sabaya recogido por Riviere. El héroe cultural Tata Sabaya, hijo de la montaña del mismo nombre, es el fundador del pueblo de Sabaya y diseñador de su trazado en damero⁶⁴.

El uso del término “resemantización” para describir estos procesos es equívoco, ya que puede entenderse por él un desarrollo unidireccional por el que “formas” extrañas son impuestas a una cultura que les atribuye “contenidos” nuevos, dentro de una lógica representacional que permanece incólume. Cualquier dicotomía de este tipo sería incapaz de dar cuenta de procesos de constitución cultural bilaterales. Debe considerarse la posibilidad de que el lenguaje de relaciones sociales y cosmológicas que reutilizó el modelo reduccional fue transformado de alguna manera al hacerlo.

La integración de la reducción a esquemas históricos andinos con el papel de evento fundacional en la constitución de un grupo étnico, sugiere que el modelo reduccional haya introducido elementos de importancia estructural en estos esquemas. Por otra parte, la vida reduccional, a través del modelo del damero, podría modificar el lenguaje simbólico de los reducidos.

Platt, a raíz de sus estudios etnográficos entre los Macha, ha señalado la importancia del modelo cuadripartito que rige la reproducción del grupo y la organización de su espacio, refiriéndose a un “*andean propensity to think in squares*”⁶⁵. Podría ser útil enfatizar la distinción entre la cuadripartición por ejes perpendiculares y por ejes paralelos, ya que esta última no implica una expresión ortogonal. Notemos que en los casos ya descritos, la cuadripartición del espacio de la reducción normalmente se efectúa por ejes perpendiculares. En el caso de Sabaya, la traza sufre una división paralela –el único caso que conocemos– y son los “espacios comunes” los que son organizados por ejes perpendiculares. Es de notar que estos sectores –la plaza y el conjunto monumental de la iglesia– son los espacios focales del modelo hispano.

⁶³ Burga 1991: 577-578.

⁶⁴ Riviere: 71.

⁶⁵ Platt 1986: 256.

¿Es significativa la distinción? Una interpretación posible es que la cuadripartición por ejes perpendiculares en estos casos represente una intromisión del modelo hispano. Este modelo crea una suerte de igualdad concéntrica en torno a un punto jerarquizante, que es la base semántica del modelo del damero. El modelo paralelo correspondería a una expresión andina, como manifestado en el esquema de cuadripartición del espacio aymara. Responde mejor a la lógica dual y la organización ecológica de las “franjitas”, por no mencionar el concepto de *taypi*, y representa más claramente la jerarquización lateral de las partes de un cuerpo social.

Platt, en su estudio del concepto de “*yanantin*”, término quechua que expresa la complementariedad de opuestos, señala su asociación con la forma cuadrada y con lo llano, con la plaza como lugar al que todos tienen acceso y donde se corrigen las desigualdades. La sugerencia de que esto representa un pensamiento prehispano se basa en un análisis del léxico de Domingo de Santo Tomás de 1560⁶⁶. La conexión entre *yanantin* y lo cuadrado no es demasiado directa aquí, y la identificación se asemeja sospechosamente al discurso que debía transmitir el damero. Recordando el contraste entre las faenas de mantención arquitectónica en Pacariqtambo y los esfuerzos de los cabildos españoles por preservar la traza, la “corrección física de desigualdades” en un contexto cuadrado, que Platt identifica como expresión del “*yanantin*”, es más evocadora de la práctica urbanística hispana. En general, es difícil imaginar que el lenguaje ortogonal descrito por Platt no haya sido “contaminado” por modos hispanos de metaforizar las cualidades de la “vida en república”.

Para terminar, puede sugerirse que la reutilización del modelo reduccional implicó la modificación de la “lógica de formas” andina y de las expresiones de la identidad comunitaria. El cambio que habrían experimentado estos sistemas de representación puede caracterizarse en términos de una mayor formalización y focalización en el espacio. El cuadrículado se constituye como el escenario estratégico de las “dramatizaciones públicas” de relaciones de las que habrían surgido las nuevas identidades segmentarias y étnicas⁶⁷. Este escenario era quizá especialmente apto para expresar los esquemas andinos de reproducción social y simbólica, pero a la vez lleva una fuerte carga semántica –todo un modelo de sociedad– ajeno, en un inicio, a los reducidos.

⁶⁶ Platt 1986: 249-255.

⁶⁷ Salomon 1991: 15, comentando artículo de Abercrombie 1991.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. "Articulación doble y etnogénesis". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito, 1991
- Albornoz, C. de, "La instrucción para descubrir todas las guascas del Pirú y sus camayos y haciendas". *Journal de la Societé des Amercanistes*, Tome LVI-1, Paris, 1967
- Arriaga, P.J. de, "Extirpación de la idolatría del Pirú». F. Esteve Barba *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles 209, Madrid, 1968
- Bouysson-Cassagne, T. "Urco and uma: Aymara concepts of space". *Anthropological history of Andean polities* eds. J.V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, Cambridge, 1986
- Burga, M. "Del Taqui sagrado al "Masha" profano: el simbolismo andino". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito, 1991
- Cabeza de Vaca, D. "Descripción y relación de la ciudad de La Paz". M. Jiménez de la Espada *Relaciones geográficas de Indias-Perú II*, Madrid, 1885
- Calancha, A. de la, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, 1638
- Cobo, B. *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 92, Madrid, 1964
- Dávila Brizeño, D. "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Dávila Brizeño, corregidor de Guarocheri". M. Jiménez de la Espada *Relaciones geográficas de Indias I*, Madrid, 1881
- Durston, A. "Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII" en *Historia* 28, Santiago, 1994
- Duviols, P. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, UNAM, México, 1977
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI eds., México, 1968
- Foucault, M. *Discipline and punish. The birth of the prison*, Londres, 1979
- Foucault, M. *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*, Nueva York, 1980

- Fraser, V. *The architecture of conquest. Building in the viceroyalty of Peru 1535-1635*, Cambridge, 1990
- Gade, D.W. y Escobar, M. "Village settlement and the colonial legacy in southern Peru". *Geographical Review* v. 72 n° 4, 1982
- Gade, D.W. "Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época toledana hasta el presente". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo I, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito, 1991
- Gisbert, T. *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia*, México, 1988
- Gisbert, T. y Mesa, J. de, *Arquitectura andina: 1530-1830. Historia y análisis*, La Paz, 1985
- Gutiérrez, R. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, 1983
- Gutiérrez, R. *Arquitectura del altiplano peruano*, Buenos Aires, 1986
- Gutiérrez, R. "Los pueblos de indios - apuntes para entender otro urbanismo iberoamericano", Ms.
- Harris, O. "Ecological duality and the role of the center: Northern Potosí". *Andean ecology and civilization. An interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity*, eds. S. Mazuda, I. Shimada y C. Morris, Tokyo, 1985
- Hernández, B. "Carta a Juan de Ovando" [1572]. *Monumenta Peruana* v. I (Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Missionum Societatis Iesu), ed. A. de Egaña, Roma, 1954
- Howard-Malverde, R. *The speaking of history: "Willapaakushayki" or Quechua ways of telling the past*, University of London Institute of Latin American Studies Research Papers 21, Londres, 1990
- Lassegue, J. B. "Cabildo, justicia y doctrina en la reducción de Cotaguasi (1609-1616)". *Catolicismo y extirpación de idolatrías*, eds G. Ramos y H. Urbano, CBC., Cuzco, 1993
- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*, Eudeba, Buenos Aires, 1964
- Lohmann Villena, G. ed. *Francisco de Toledo, disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, 2 v., Sevilla, 1986
- Lotman, J. "Theses on the semiotic study of cultures (as applied to Slavic texts)". *The tell-tale sign. A survey of semiotics*, ed. T.A. Seboek, Bloomington, 1975
- Lotman, J. "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura". *Semiótica de la cultura*, ed. J. Lozano, Madrid, 1979

- Malaga Medina, A. "Las reducciones en el Perú (1532-1600)". *Historia y Cultura* 8, Lima, 1974
- Malaga Medina, A. "Los Collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI". *Collaguas I*, ed. F. Pease, Universidad Católica del Perú, Lima, 1977
- Martínez, G. "El sistema de los uywiris en Isluga". *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S.J.* Universidad del Norte, Santiago, 1976
- Martínez, G. "Topónimos de Chuani: ¿organización y significación del territorio?" *Antropología* 1, Lima, 1983
- Martínez, G. "Estructuras binarias y ternarias en Pueblo Isluga". *Espacio y pensamiento. I. Andes meridionales*, HISBOL, La Paz, 1989
- Martínez Cereceda, J.L. "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI". *Estudios Atacameños* 10, San Pedro de Atacama, 1992
- Matienzo, J. de, *Gobierno del Perú*, Buenos Aires, 1910
- Matienzo, J. de, "Carta del licenciado Matienzo a Su Majestad, acerca de lo que hizo en su visita a los repartimientos de indios del distrito de la audiencia". *R. Levillier Audiencia de Charcas II*, Madrid, 1922
- Mercado de Peñalosa, P. de, "Relación de la provincia de los Pacajes". M. Jimenez de la Espada *Relaciones geográficas de Indias-Perú II*, Madrid, 1885
- Moliné-Fioravanti, A. "The Andean community today". *Anthropological history of Andean polities*, eds J.V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, Cambridge, 1986
- Murra, J.V. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas". *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP., Lima, 1975
- Ossio, J.M. "Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas". *Etnohistoria y antropología andina*, eds. A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease, Lima, 1981
- Pagden, A. *The fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, 1986
- Pease, F. "Collaguas: una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales". *Collaguas I*, ed. F. Pease, Universidad Católica del Perú, Lima, 1977
- Platt, T. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, IEP., Lima, 1982

- Platt, T. "Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia». *Anthropological history of Andean polities*, eds. J.V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, Cambridge, 1986
- Relación de los Oficios. "Relación hecha por el virrey don Martín Enríquez de los oficios que se proveen en los reynos y provincias del Perú". R. Levillier *Gobernantes del Perú IX*, Madrid, 1925
- Riviere, G. "Dualismo y cuadripartición en Carangas". *Historia Boliviana*, La Paz, 1980
- Saignes, T. *Los andes orientales: historia de un olvido*, IFEA-CERES, La Paz, 1985
- Saignes, T. *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos*, MUSEF, La Paz, 1986
- Saignes, T. "Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el Sur Andino (siglos XVI-XX)". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito, 1991
- Salomon, F. "Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito, 1991
- Sánchez, A. (ed.) *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cusco, 1991
- Toledo, F. de, "Memoria a Felipe II". M. Jiménez de la Espada *Relaciones geográficas de Indias- Perú*, I, Biblioteca de Autores Españoles 183, 1965
- Urton, G. "Chuta: el espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú". *Revista Andina* Año 2 No. 1, Cusco, 1984
- Urton, G. "La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)". *Revista Andina*, Año 6 No. 1. Cusco, 1988
- Villanueva Urteaga, H. ed. *Cuzco 1689, informes de los parrocos al obispo Mollinedo. Economía y sociedad en el sur andino*, Cusco, 1982
- Wachtel, N. *Rapport de mission á Chipaya*, Paris, 1973
- Zuidema, R.T. "Inka dynasty and irrigation: another look at Andean concepts of history". *Anthropological history of Andean polities* eds J.V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, Cambridge, 1986

