

Usos del pasado y memoria familiar. Cacicazgo de Tacna, 1719*

Nelson Castro Flores**
Jorge Hidalgo Lehuedé***

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre usos del pasado y memoria familiar. Se sostiene que las memorias indígenas coloniales expresan, antes que un contenido comunalista, un conjunto de estrategias sociales de diferenciación a través del cual una familia impone su memoria como determinante de la cartografía social del grupo. Además, estas memorias familiares lograron legitimidad recurriendo a aparatos político-pastorales. Esta situación se analiza en relación con un expediente por derechos sucesorios en el Cacicazgo de Tacna en 1719.

Palabras clave

Poder pastoral, memoria familiar, censura general, cacicazgo Tacna.

ABSTRACT

This article discusses the relationship between uses of the past and family memory. It argues that the indigenous colonial memories expressed, rather than containing communalism, a set of social differentiation strategies through which imposes a family memory as a determinant of social mapping of the group. Furthermore, these family memories made using legitimate political apparatus pastoral. This is discussed in relation to inheritance rights for a file in the Chiefdom of Tacna in 1719.

Key words

Power pastoral, memory family, censorship general, cacicazgo Tacna.

Recibido: agosto de 2008
Aceptado: diciembre de 2008

* Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1071132 "Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama: Hegemonías, grupos subalternos e interacciones regionales, siglos XVI-XVIII".

** Profesor Instituto de Historia y Cs. Sociales, Universidad de Valparaíso. Becario Conicyt Programa de Doctorado en Historia Universidad de Chile. Coinvestigador Proyecto Fondecyt N° 1071132. Correo electrónico: nelson.castro@uv.cl

*** Decano Facultad de Filosofía y Humanidades y Profesor del Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Investigador Responsable Proyecto Fondecyt N° 1071132. Correo electrónico: hidalgol@uchile.cl

Introducción

Diversas coyunturas coloniales impusieron a las poblaciones indígenas la necesidad de articular prácticas y discursos que les permitieran redefinirse y conservar ciertos espacios de autonomía política y cultural. Aunque esta autonomía se vio constreñida por los esquemas de hegemonización colonial, que consideraron a los indígenas como necesitados de protección, control político y adoctrinamiento, sin embargo aquéllos alentaron constantemente procesos internos que favorecieron las memorias y los proyectos indígenas, al mismo tiempo que generaron nuevos tipos de culturas “indígenas” (Abercrombie 2006: 278), que le permitieron diferenciarse de la sociedad dominante. Precisamente, las memorias sociales de las poblaciones andinas reflejaron las acciones y negociaciones que ellas emprendieron con el poder colonial.

Generalmente, esas memorias han sido evaluadas en su relación con un ámbito comunitario global, resaltando el hecho de que ayudaban a “mantener las estructuras colectivas” prehispánicas (Bouysse-Casagne y Harris 1987: 14); sin embargo, la hegemonía colonial supuso una pulverización de dichas memorias y la apertura de “memorias locales” (Florescano 1994: 110 y ss.), en las cuales se entremezclaron registros y modalidades provenientes de los mundos indígenas e hispanos, que terminaron por construir, entre los indígenas letrados, “crónicas de lo imposible” (Salomon 1984), o una versión sui generis de la “máquina andina del tiempo” entre los campesinos (Urbano 1993)¹. Cada uno de

¹ Salomon (1984) sostuvo que los intentos de cronistas, denominados comúnmente como indígenas –que pretendían elaborar una narrativa histórica, agenciada por las categorías de cronología absoluta, causa-efecto y escatología–, sufrieron de contradicciones irresolubles al tratar de ajustar patrones de sucesos (cíclicos y míticos) a géneros narrativos y a una concepción lineal de la historia, en los que no tenían cabida. Sin embargo, los cronistas indígenas no pretendían “preservar el pensamiento andino del pasado como célula no asimilada, encistada en el cuerpo de las letras hispánicas, sino recrearlo como un sistema totalizante que tenía las mismas dimensiones del pensamiento histórico europeo, ocupaba el mismo espacio y, sin embargo, no entraba en conflicto con él”

estos procesos implicó el vertimiento de la memoria en lenguas y lenguajes coloniales, provocando un proceso de textualización de la memoria que supuso la descontextualización de las memorias sociales prehispánicas (Salomon 1994).

Por otra parte, las poblaciones andinas coloniales también desarrollaron formas de memorias performativas o rituales y ampliaron los soportes y los registros de la memoria social. En este sentido, *t'aki* y *ch'alla* ofrecieron un soporte para la memoria social, aunque inscritas en un cosmos colonizado. De acuerdo a Abercrombie, en estas prácticas rituales el acto de beber estaba íntimamente ligado al acto de recordar, por lo que las secuencias de las *ch'allas*, *amt'an t'aki* podían ser comprendidas como los “camino o rutas de la memoria” (1993: 140). Estas rutas de la memoria constituyen, a juicio de Abercrombie, “una manera de formular y experimentar la relación del pasado con el presente, lo cual equivaldría a decir que es una forma de conciencia histórica” (1993: 169-170). De este modo, entre las poblaciones andinas coloniales y contemporánea la restitución de los acontecimientos no sería discursiva sino que performativa, por cuanto los acontecimientos son actuados a través del ritual o, según Molinié (1997), la historia es actuada más que pensada.

Estas memorias performativas coexistieron con las memorias narrativas, pero no gozaron del reconocimiento que tuvieron estas últimas en el ámbito judicial y administrativo. Las memorias narrativas se adecuaron de mejor manera a las exigencias impuestas por la administración colonial, particularmente aquellas “memorias por encargo”, que ofrecieron relatos en los que predominaba una sucesión de hechos singulares y “una interpretación ‘plana’, ‘unidimensional’ en el que el tiempo ya no era sino una sucesión de hechos y el

(Salomon 1984: 83). Por otra parte, se han analizado las deficiencias que supuso la incorporación de tradiciones y mitos prehispánicos en las narrativas cronísticas hispanas (Ramírez 2006).

espacio un paisaje banal y una toponimia” (Gruzinski 1993: 101). Estos ejercicios narrativos exigieron a las poblaciones indígenas ajustarse a nuevos parámetros cognitivos que supusieron una colonización de sus imaginarios, en la medida que los obligaba a describir los acontecimientos en un nuevo eje temporal y bajo una nueva comprensión de la persona.

Pero también las memorias indígenas coloniales colocaron en escena a nuevos actores: los individuos y sus memorias. El surgimiento de esta nueva modalidad está en directa relación con las tecnologías de desciframiento individual expandidas por los procesos de cristianización y occidentalización. Esos procesos habían afectado ya al occidente medieval. De acuerdo a DUBY (1991), la interiorización de las prácticas cristianas, entre ellas la introspección y la confesión, la pedagogía impulsada por el sermón y los *exempla*, la proliferación de las autobiografías y las cartas que encaraban a personalidades distintas y la monetarización de las transacciones que liberaba al individuo de las obligaciones comunitarias tuvieron una repercusión insospechada en la autonomía de la persona y en el desarrollo de una nueva concepción de la vida privada, que hará “ser uno mismo en medio de los otros”. Estos procesos repercutieron también en ritmos y niveles que habrá que precisar en la disolución de las solidaridades comunitarias de las poblaciones indígenas, en la creación de nuevas modalidades de percepción de sí mismo y en la consolidación de memorias individuales, familiares y locales, que aprovecharon la pulverización de las macrounidades étnicas prehispánicas.

Para los propósitos de este trabajo, se trata de entender de qué modo la introducción de tecnologías de desciframiento individual, como es el caso de la confesión y el examen de conciencia, alentó un nuevo entendimiento de la memoria y del pasado. Pero también estas tecnologías de desciframiento, en la medida que introducían una consideración respecto del individuo constituido por cuerpo-alma, alentaron una comprensión del pecado y del lugar que ocupaban el cielo

y el infierno en el destino de las almas una vez muerto el cuerpo².

De esta manera, en este trabajo se analiza un expediente por derechos sucesorios del cacicazgo de Tacna (1719), que enfrentó a los descendientes del cacique Diego Caqui (siglo XVI), y en el que los testigos fueron obligados a declarar en virtud de “censuras generales”, es decir, bajo la condena de ser excomulgados de la comunidad de bienes espirituales exteriores que les aseguraba su pertenencia a la iglesia. Esta circunstancia pone en escena la historia de la cristianización de las poblaciones indígenas. Pero también el juicio permite una aproximación a los mecanismos de restitución de acontecimientos, de producción de memoria local y de su legitimación en el saber público.

Esta memoria local no remite tanto a un núcleo orgánico y continuo de “tradiciones comunitarias” como a estrategias socialmente definidas por individuos y grupos familiares (Hidalgo y Castro 2004)³. En los diversos juicios que hubo entre los descendientes del cacique Diego Caqui, fue recurrente un “uso del pasado” tendiente a inscribir a los linajes en disputa dentro de las líneas de sucesión históricamente legitimadas por la tradición.

Pero esta pretendida tradición debe ser entendida no como una configuración orgánica que refleja *la* memoria del cacicazgo, sino como

² No debe descuidarse que la cristianización de las poblaciones indígenas alentó también una peculiar forma de comprensión de la persona como compuesta de sombras (*ch'iwí*): *ajayu*, *animu* y *kuraji* (Fernández 2004).

³ Aquí se sigue la observación de Halbwachs (1950) sobre el carácter plural y múltiple de las “memorias colectivas”, y la imposibilidad de que ellas puedan recomponer una tabla única de los acontecimientos pasados, en la medida que se nuclea como “hogar de las tradiciones” para los diversos grupos y clases, ofreciendo, de este modo, antes que un registro histórico un registro semiológico. Por otra parte, se recoge la noción de que esta memoria está conformada por diversos marcos sociales, dentro de los cuales se considera la familia (Halbwachs 1975). En una perspectiva crítica, Fentress y Wickham (2003) utilizan la noción de “memoria social” para valorar el lugar de los marcos sociales en la vida consciente sin convertir a los individuos en autómatas que obedecerían una voluntad colectiva interiorizada.

el resultado, las más de las veces transitorio, de una acumulación de relatos destinados a legitimar el derecho de uno u otro linaje. De ahí entonces que se sostenga, siguiendo a Brow (1990: 3), que el saber que contiene la memoria local, lo que ella tiene de organización y representación del pasado, refleja y afecta la distribución y ejercicio del poder en condiciones presentes.

Aras y Queas: Una disputa plurisecular

Históricamente, Diego Caqui formó parte de ese grupo de líderes indígenas que supo adaptarse –durante el siglo XVI– a las redefiniciones políticas, económicas, sociales y culturales que caracterizaron las difíciles décadas de implementación de la hegemonía colonial. La capacidad de don Diego Caqui fue reconocida, aunque no ocultando su hostilidad, por Bartolomé Álvarez, quien describió hacia 1588 que:

“En un pueblo que se dice Tacana [= hoy Tacna], [a] nueve leguas del puerto de Arica, que es [en] el obispado del Cuzco, está un cacique que se dice don Diego, de aventajado entendimiento para indio: es rico y poderoso, que con su discreción y maña se ha hecho poderoso y obedecido, habiendo quedado de sus padres pobre y de poco valor” (Álvarez [1588] 1998: 274).

Hacia la década de 1580, Diego Caqui era cacique y gobernador del pueblo de Tacna, y su testamento, redactado en 1588, daba cuenta de la riqueza y poderío mencionada por Álvarez (Pease 1981; 1988). Muy lejos estaba en esos años de la pobreza y del poco valor heredado de sus padres. Su ascenso político fue el resultado de la adecuación de sus expectativas a las cambiantes condiciones del campo social colonial, manejando con destreza las alianzas sociales y políticas, que lo llevaron a convertirse en el cacique de un cacicazgo antaño caracterizado por una estructura unitaria dual. Por supuesto que esto fue facilitado también por la capacidad de su propia familia que formó, desde temprano, un fondo de alianzas de hondas repercusiones.

Hacia 1540, el valle de Tacna estaba gobernado por dos caciques principales que correspondían a una estructura binaria de control político. En la mitad hanansaya estaba el cacique Istaca y en la mitad urinsaya el cacique Cata. La entrega en encomiendas de esta población indígena llevó a la creación de dos cacicazgos independientes y, posteriormente, a la unificación total del cacicazgo. Aunque se trata de un proceso cuyos pormenores no están aún precisados, es muy probable que la unificación haya sido también el producto de la alianza matrimonial entre las familias Cata e Istaca. El propio Diego Caqui se reconoce en su testamento como descendiente de don Diego Cata y de doña Inés y Ana (Yana). Aun cuando fuera efectiva la indicación de Álvarez sobre la pobreza de Caqui, el fondo de prestigio político y social de los Cata pudo haberse incrementado con el matrimonio de Diego Caqui con una descendiente de los Istaca (Hidalgo *et al.* 1997: 259). De este modo, don Diego Caqui se legitimó como la primera autoridad indígena del cacicazgo y dio la legitimidad suficiente a su descendencia para empuñar la vara cacical (Cavagnaro 1994; Cúneo-Vidal 1977).

A su muerte, ocurrida en 1588, le sucedió su hijo mayor Diego Ara, quien fue reemplazado por su hermano Bernabé Quea, tras su temprano fallecimiento. La hija de este último permitió que el cacicazgo siguiera en manos de la familia Quea. Pero la aparición de un hijo natural del difunto Diego Ara abrió una disputa que enfrentó durante los siglos XVII y XVIII a los sublinajes Aras y Quea. En esta disputa plurisecular estaba en juego no sólo el derecho a empuñar la vara cacical, sino que también el goce y usufructo de los privilegios, bienes y heredades de la enorme fortuna de don Diego Caqui.

La censura general, un dispositivo de verdad pastoral

Los feligreses que concurrieron a las misas celebradas en las iglesias de la doctrina de Tacna observaron, no sin cierta perplejidad, el inusual ritual desarrollado por el sacerdote en aquella misa mayor de un día de marzo de

1719. En algún momento de ésta, el sacerdote, teniendo “una cruz enbuelta en un velo negro y un asetre de agua y candelas ensendidas” (“Juicio y pleito del Cacicazgo de Tacna, 1719” ANCh, Fondo Notarial de Arica 1719, 13: 139v), dirigió maldiciones y anatemas que resonaron, sembrando el temor entre la variopinta concurrencia, con la fuerza acostumbrada del repiquetear de las campanas. Al mismo tiempo que profería las maldiciones estipuladas en el Salmo 108, lanzaba, en el agua contenida en el acetre, las candelas previamente encendidas “y de dichas las dichas maldiciones lanzando las candelas en el agua digan así como estas candelas muestren en esta agua mueran las animas de los dichos excomulgados y deciendan al infierno con las de Judas Apostata” (ANCh FNA 1719 13: 140r).

Pero el temor había comenzado a apoderarse de la feligresía tiempo antes de que el sacerdote realizara un rito tan poco habitual. En las puertas de cada una de las Iglesias de la Doctrina de Tacna se había publicado una carta, enviada por el Arzobispo de Arequipa, y dirigida a “los fieles xpitianos vecinos y moradas estantes y auitantes en la Doctrina de Tacna y demas partes deste Obispado de qualquier estado de calidad y condicion” (ANCh FNA-1719- 13: 137r), que contenía un decreto de censuras generales solicitadas por el cacique Diego Ara. El rito anteriormente descrito formaba parte de lo ordenado por el Arzobispo don Juan de Otaño. Tres días antes, según lo contemplaba el despacho del Obispo, el cura de la doctrina había dado por públicos excomulgados a los “que supierdes o huvierdes oydo o alguna manera entendido” del derecho al Cacicazgo reclamado por el mencionado cacique y que no se hubiesen presentado ante el cura de la doctrina a dar testimonio” (ANCh FNA-1719- 13: 139v).

¿Qué era la censura general? Más allá de las confusiones de las que fue objeto la noción de censura, ella siempre implicó un tipo de pena. De acuerdo a algunos tratadistas de Derecho canónico, fue poco empleada antes del siglo XVIII y “designaba entonces una monición de un prelado para rectificar las

culpas de sus subordinados” (Naz *et al.* 1954: 627)⁴. El Concilio de Trento había decretado que las censuras generales no fuesen “fáciles en imponerlas, y que cuando lo hagan sea sobriamente y con grande circunspección; porque enseña la experiencia que si se imponen por causas leves, más bien se hacen despreciables que temibles” (Golmayo 1999, Libro III, Cap. VII, cons. 67). No obstante, las censuras eclesiásticas se comprenden dentro de las funciones de la potestad de jurisdicción de la Iglesia, es decir, de la potestad legislativa, judicial y coactiva (Denzinger 1955). En tanto pena, la censura se introduce como un dispositivo que sujeta, disciplina y transforma a aquellos bautizados que han delinquido y que se niegan a rectificar sus errores. Esta contumacia del individuo cristiano es el objeto de la censura, que se ve agravada por el hecho de que desconoce a la autoridad eclesiástica que lo amonesta. Al desconocer esta autoridad, el cristiano censurado quedaba excluido de la comunidad de fieles y del circuito de ciertos bienes espirituales exteriores como los sacramentos⁵.

Ahora bien, ¿cuál fue el delito cometido que obligó al arzobispo a despachar censuras generales y quiénes estaban expuestos a sufrirla? Diego Ara había presentado, ante

⁴ Aunque los tratadistas citados, al igual que Golmayo, sostienen que la censura general sólo se inspira en la institución del censor latino, no obstante, ésta también se puede vincular con ritos judíos de anatema. En este sentido, la censura general puede ser homologada a una forma de anatema (heren) denominada Cherem, que consistía en la expulsión de la sinagoga, acompañada de horribles maldiciones. Junto con las maldiciones que se pronunciaban ante la asamblea, se encendían cirios o candelas que ardían mientras duraba la lectura de la sentencia de interdicción. Una vez terminada la lectura, el rabino apagaba los cirios como señal de que el culpable había sido abandonado, reprobado y privado de la luz divina, no pudiendo participar en las asambleas ni para instruirse ni para escuchar.

⁵ El uso del calificativo exteriores no es antojadizo, por cuanto apunta a aquellos bienes espirituales de los que puede ser privado un bautizado: misa, sacramentos y sacramentales, indulgencias, oraciones públicas y los oficios de la Iglesia. Al contrario, un bautizado no puede ser privado, por la Iglesia, de los bienes espirituales interiores: gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, comunión de los santos, etc. (Naz *et al.* 1954: 628).

el arzobispo de Arequipa, un escrito que contenía una relación en la que sostenía su derecho a empuñar la vara del cacicazgo de Tacna. En esta relación, él se presentaba como descendiente legítimo, "por línea recta de varon", de Diego Caqui, por lo que se consideraba como único sucesor en el gobierno del cacicazgo, cuya propiedad y posesión se le había usurpado "sin mas causa que haver quedado yo en la edad pupilar cuando murió mi padre". Por estas circunstancias había asumido como gobernador interino don Pedro Quea, descendiente también de antiguos caciques. Como el nombramiento era interino, Diego Ara logró que el corregidor de la provincia lo restituyese en el cargo. Pero no permaneció por demasiado tiempo ejerciendo el oficio de cacique. El cura doctrinero había decidido reedificar la iglesia de Tacna, por lo que precisaba reunir y movilizar a los indígenas, pero consideró que el joven cacique no tenía la suficiente actividad y experiencia ni para controlar a los indígenas ni para conducir a buen término la fábrica de la iglesia.

Convencido de esto, el cura solicitó al corregidor que nombrase a Bernabé Quea, hijo adulterino de Pedro Quea, como cacique interino "en tanto que durase la dicha fábrica". El cura falleció, la iglesia fue terminada y don Bernabé Quea continuó como cacique. La imposibilidad y la falta de medios impidieron que don Diego Ara solicitara la restitución de su cargo. Una enfermedad, y quizás el peligro de morir, llevaron al cacique interino a considerar "el agravio e ynjusticia que me hazia", pidiendo "seriamente se me diese el dicho cargo". Pero como las faltas atormentan al alma cuando el cuerpo peligrá, "olvidado de su justo temor que le ocasiono el peligro de la muerte", don Bernabé Quea viéndose con salud "bolvio a pedir se le diese el uso y ejersisio que antes tenia protestando y que la dicha dejasion la havia echo por falta de salud" (ANCh FNA -1719- 13: 133r). Indudablemente que las justicias de la provincia se pronunciaron a favor de don Bernabé Quea.

Por lo general, los pleitos por derechos sucesorios eran tratados por los corregidores y las Audiencias, como había ocurrido en el

anterior juicio seguido por Diego Ara. Sin embargo, en esta ocasión, él se había dirigido al arzobispo de Arequipa. ¿Por qué llevó a los tribunales eclesiásticos un problema en el que difícilmente podían estar comprometidos delitos eclesiásticos? Por el contrario, había una materia que sí precisaba de la resuelta intervención del poder pastoral, por cuanto, de acuerdo a la petición de Diego Ara, se había procedido injustamente contra él:

continuandose los agravios e ynjusticias contra mi derecho y posponiendo los respetos de la ley de Dios a las utilidades de el dicho Don Bernaue que no es desendiente de la línea derecha de dichos Gouernadores y aunque e querido calificar los echos que me fauoresen se a echo ynposible calificar mi justisia por que las personas que la sauen yntimidadas de los respetos que patrocinan al dicho Bernaue se niegan a desir la verdad en cuyo termino no tengo mas recurso que aueriguarla que el de Nuestra Santa Madre Yglesia y siendo el vltimo y subsidiario el de las Sensuras (ANA -1719- 13: 138r).

Don Diego Ara y don Bernabé Quea compartían un mismo tronco familiar, el inaugurado por el cacique Diego Caqui en las postrimerías del siglo XVI. No obstante, las líneas de ascendencia eran diferentes. El linaje de Diego Ara podía remontarse al legendario cacique fundador por línea derecha, es decir, por ascendencia patrilineal. Por el contrario, Bernabé Quea se vinculaba al mismo cacique por filiación matrilineal. Este será un punto fundamental en el pleito, pues lo que está en juego es el lugar que ocupa cada regla de filiación para determinar el derecho al cacicazgo.

Diego Ara restó legitimidad a una sucesión sustentada matrilinealmente con la que, a primera vista, se legitimaba el cacique Bernabé Quea. A primera vista, porque, al parecer, fuertes intereses fueron los que acompañaron, encubrieron y elevaron a don Bernabé Quea al codiciado cargo de cacique. Estos mismos intereses impedían a Diego Ara obtener testigos que calificaran "los echos que me fauoresen", porque sabiéndolos se encontraban "yntimidadas de los respetos que patrosinan al dicho Don Bernabé".

Para Diego Ara, los acontecimientos y hechos descritos en su relación podían ser refrendados por la voz pública, pero ¿de qué modo podía averiguar la verdad sin que quienes la supieren se sintieran intimidados por los respetos que patrocinaban al cacique interino? Precisamente, la solicitud de censura general tenía por objeto obligar a declarar a los testigos que se encontraban intimidados por la influencia de Bernabé Quea, esperándose que aquella pudiese, de este modo, hacer circular una verdad que se encontraba oculta por mezquinos intereses. Además, el recurso a esta censura se justificaba en la naturaleza de los delitos o faltas denunciados por la relación del cacique depuesto: a) agravios e injusticias cometidos contra el legítimo derecho; b) el postergamiento de *“los respetos de la ley de Dios”* que se expresaba en la negativa colectiva de *“desir verdad”*. El ocultamiento de la verdad –y el subsecuente delito que arrastraba– podía reclamar la intervención del poder pastoral en la medida que podía ser agrupado como pecado, es decir, como una enfermedad que la catequesis y la pastoral describían como una mezcla de males y llagas. Por eso es que los fieles cristianos de la doctrina de Tacna fueron interpelados por el Arzobispo, sosteniendo que *“celar la verdad contra la voluntad de Dios es muy grande pecado mortal del qual no pueden ser absueltos hasta su decla[ra]sion”* (ANCh FNA –1719– 13: 139r).

No obstante, estas faltas también cargaban la conciencia del arzobispo, pues como pastor debía siempre *“velar por el sueño de sus ovejas”*, debiendo prestar atención a todos sin perder de vista a ninguno (Foucault 1991: 102), tal como lo establecían diversas cédulas reales (Ayala 1929: 329 y ss.). El arzobispo se encontraba unido con sus feligreses a través de un conjunto de lazos que se concebían como *“un intercambio y una circulación complejas de pecados y méritos”* (Foucault 1991: 112)⁶. De ahí entonces que el grave pecado mortal que pesaba sobre las almas de aquellos fieles

que se negaban a declarar pudiera ser también imputada al Arzobispo.

Junto con estas circunstancias, el recurso al poder pastoral encontraba una justificación en la coyuntura que atravesaba el virreinato peruano, particularmente por el predominio que había alcanzado el orden eclesiástico en menoscabo del orden civil. Cuatro arzobispos habían asumido como Virreyes, acrecentándose la influencia y la fuerza del poder pastoral, aunque se trató de un *“fenómeno inusual”* (O’Phelan 1988).

Algunos curas encabezaron verdaderos amotinamientos contra los corregidores, defendiendo muchas veces los intereses indígenas con el apoyo del arzobispo-virrey. Esta situación originó, además, otras muchas confusiones a las que se dio término, hacia 1739, con una cédula que prohibió a los arzobispos asumir como virreyes para mantener separadas la jurisdicción Eclesiástica de la Real, bajo el fundamento que cumpliendo la función de virrey, y mirando por los derechos de la Corona, *“la destruirán como Prelados a causa de que por su firma o rúbrica no se distinguía la variedad de conceptos”* (Ayala 1929: 345).

Las censuras y el alma

En la variada concurrencia que tuvo la misa de ese día de marzo de 1719, sin duda, estuvieron presentes varios miembros de la comunidad indígena tacneña. Para ellos el conocimiento de la censura general se confundía con el contenido de las tempranas estrategias de la pastoral del miedo. Inculcar el temor de las censuras generales constituiría, a juicio del jesuita Arriaga ([1615] 1968), el mejor medio para demostrar la sinceridad de la conversión al cristianismo de los indígenas. Aunque los curas doctrineros utilizaron, en algunas ocasiones, las censuras generales como un instrumento de disciplinamiento y obediencia, sin embargo, las disposiciones eclesiásticas ordenaron a los doctrineros abstenerse de imponer a los indios la pena de cualquier censura eclesiástica, no tanto por las indicaciones de Trento, sino porque

⁶ Para una discusión sobre la perspectiva foucaultiana del poder pastoral, consúltese Büttgen (2007).

estaba convencido de que la ignorancia y la rusticidad impedirían a los indios sopesar la gravedad de ella y la de los bienes espirituales de los que se verían privados (ABNB EC 1773 N° 77, foja 83v).

Las candelas encendidas, descendiendo al fondo del acetre, evocaron entre la feligresía el destino que toda ánima excomulgada sufría por no haber cesado en su rebeldía contra Dios y contra la Iglesia. El agua contenida en el acetre no simbolizaba ese elemento purificador que se utilizaba comúnmente en el bautismo, o a aquella contenida en el calderillo que se colocaba junto al umbral de las puertas de las casas, y que los fieles acostumbraban llevar a la iglesia, de tiempo en tiempo, para ser bendecida. Por el contrario, esa agua revestía, en el ritual de excomunión, los rasgos de un elemento de disolución y ahogamiento, y entraba en correspondencia con la extinción de la luz de las candelas. Y esta última ya no ofrecía “un profundo valor de estado de ánimo”, como la “luz eterna” contenida en la lamparilla de las iglesias que iluminaba a los difuntos, o en los cirios pascuales y en las velas domésticas que cada año se bendecían en la fiesta de la candelaria (Biedermann 1993; Cirlot 2003; Chevalier).

Al sumergirse las candelas encendidas una a una en el agua, reactivaban un complejo simbolismo: la luz divina que acompañaba a todo cristiano se apagaba, para quedar condenado éste al abandono y a una secuela de inevitables desgracias, expresadas en las maldiciones y en el recurso a imágenes bíblicas que les recordaba el destino de los hombres y de las ciudades que antaño habían mantenido una actitud contumaz. Sodoma, Gomorra, Dotain y Hebrón, “*que por sus pecados los trago vivo la tierra*”, o *las diez plagas “que envió Dios sobre el reino de Egipto”* (ANCh FNA -1719- 13: 140r), pasaron uno a uno por las conciencias de aquellos fieles. Mas también las palabras del Salmo 108 les señalaron que, de mantenerse en su terquedad de “*no desir verdad*”, “*Huerfanos se le bean sus hijos u sus mugeres viudas [...] El sol se les obscureca de día y la luna de noche [...] Mendigando anden de puerta en puerta no hallando quien vien les haga*” (ANCh FNA -1719- 13: 140r),

El espectro de las penas recorrió sus conciencias, espantando al alma misma, como escribiría Teresa de Jesús. No había modo de escapar de él ni de las maldiciones del anatema. Dios, la Iglesia, los bienes espirituales que le aseguraban su pertenencia cotidiana a la comunidad de fieles, todo aquello podía ser perdido para siempre si se permanecía en la terquedad de no declarar lo que solicitaba el arzobispo.

Estas censuras irrumpieron la escena cotidiana del pueblo de Tacna, poniendo sobre relieve otro hilo temporal: el del destino del alma, fuertemente divulgado en sermonarios, prédicas, devocionarios, pinturas y murales de iglesias. Sin necesidad de practicar algún tipo de recogimiento, y no estando el común de la población habituada a ejercicios espirituales, no obstante, y aunque no estuviesen acostumbrados tampoco a las discusiones teológicas, los individuos compartían esa concepción que hacía de cada uno de ellos un alma en un cuerpo, según lo planteado por la antropología tomista aceptada por la Iglesia. A pesar de su finitud, no exenta de miserias y de trabajos, los hombres aspiraban a lograr un lugar en la “Patria celestial”. A ella estaban ligados tempranamente desde que el cura virtiera el agua bautismal sobre sus pueriles testas. La inscripción en la comunidad de fieles les aseguraba, a fuerza de obediencias y penitencias, el ingreso a un circuito de bienes espirituales y también la salvación de sus almas, librándose de la condena eterna.

El temor que las terribles maldiciones, cada una a su turno, comenzaran a concretarse llevó a quienes habían sabido, oído o de alguna manera entendido sobre los hechos descritos en la relación de Diego Ara, a descargar su conciencia y salvar su alma. Por el contrario, y mientras no declararan, sobre ellos seguiría pesando ese grave pecado mortal que era celar la verdad contra la voluntad de Dios⁷.

⁷ La censura general tiene la peculiaridad, en el derecho canónico contemporáneo, de alcanzar a delincuentes desconocidos pero no indeterminados (Naz *et al.* 1954: 629). Esto es lo mismo que se observa en el despacho de Censuras generales de 1719, porque determinan su

Entre los últimos días del mes de marzo y las últimas semanas del mes de abril de 1719 se presentaron ante el cura y juez eclesiástico del pueblo Tacna y ante otro similar del valle de Locumba de la misma Doctrina, diversos testigos que declararon en virtud de las censuras generales para la calificación de los hechos relacionados por don Diego Ara.

La declaración como examen de conciencia

Las declaraciones que cada uno de los testigos hizo tomó la forma de un examen, no en el sentido que éste ha adquirido en la práctica jurídica contemporánea, sino el de un examen de conciencia. Tal fue la disposición que Diego Ara había solicitado y que el mismo Arzobispo había dictaminado (ANCh FNA-1719- 13: 138r).

Aunque el examen de conciencia era un instrumento distinto al de la dirección de conciencia, no obstante ambos aseguraban en un mismo movimiento la circulación del poder pastoral. Al declarar y examinar su conciencia, cada testigo la abría y exponía ante el juez eclesiástico, representante directo de la autoridad del Arzobispo. Este sencillo acto jurídico adquiriría una naturaleza distinta. El poder pastoral ingresaba al alma de cada uno, adquiriendo un conocimiento particular de sus viejos delitos y pecados. Pero también el examen tenía otra característica: ayudaba a descifrar los recuerdos de aquellas faltas que apartaban a los individuos de Dios. De este modo, el examen es antes que todo un descargo de conciencia, tal como lo indicaban los testigos en sus declaraciones. Sean viejos vecinos, antiguas justicias del reino, viudas o destacados miembros de la élite indígena, todos, en el momento mismo de proceder a examinarse, revelan su inscripción en un mismo ordenamiento simbólico. Si declaran, lo han hecho en virtud de las censuras generales. Si han escuchado y obedecido la interpelación del pastor es porque son sujetos constituidos

y cruzados por similares ideologías. Más allá de las nostalgias de la subjetividad, son los sujetos de la ideología o, si se prefiere, la pluralidad de discursos que los constituyen, los que son interpelados y obligados a decir verdad. Y la verdad, lo mismo que los sujetos, está prefigurada en la interpelación ideológica del discurso pastoral. En el examen de conciencia, el feligrés es interpelado en un doble movimiento: el primero, estaría constituido por la apertura que permite revelar las profundidades del alma y, particularmente, las faltas ante Dios; en un segundo movimiento, este desciframiento permitiría, a la conciencia, entregar un conocimiento exacto y reflexivo de las faltas. Tomás de Aquino había sostenido que, en una buena confesión, *“han de estar acordes la boca y el corazón, de manera que la boca no acuse lo que no está en la conciencia”* (De la confesión, Cuestión 6, art. 3, sol. 1). Este era un modo de salvarse del naufragio que suponían los pecados mortales y veniales, juzgados por la “conciencia recta”, que debía ayudar a recordar los pecados cometidos en cualquier circunstancia en que se cometiera un nuevo pecado y, sobre todo, en peligro de muerte.

Ahora bien, la confesión, cuya necesidad reiteraron los concilios limenses, no sólo permitió que el control pastoral se desarrollase en el detalle cotidiano, vigilando los gestos, las intenciones y las acciones de los fieles, especialmente de los indígenas, sino que alentó el aprendizaje y la repetición de esas tecnologías que hicieron de cada uno un individuo, provisto de relatos y recuerdos propios, intensificando, por otra parte, la compleja disolución de las pertenencias comunitarias. Esto último en la medida que el lenguaje de la confesión incitó, como en otros tiempos y en otras latitudes, “a la escenificación del individuo como protagonista de una aventura espiritual” (Braursterio 1991: 233). No es posible el recuerdo sin el desciframiento de sí, sin aplicar sobre la conciencia una cierta búsqueda de los actos pasados. Precisamente la memoria, en la escolástica tomista, tiene por objeto, entre otros, el reconocimiento del pasado (Úbeda 1959: 48), y se trata de un reconocimiento individual, pues la conversión y la salvación es

alcanza a todos quienes sabían sobre el derecho de Diego Ara y se negaban a declararlo.

siempre un acto de voluntad y de entendimiento personales. Los testigos que declararon ante los jueces eclesiásticos hicieron algo más que el acostumbrado examen de conciencia que practicaban, diaria u ocasionalmente, durante la confesión. Las faltas por las que sobre ellos pesaba un pecado mortal, habían sido dibujadas en la relación de Diego Ara. Por lo que cabría sostener que estas faltas tienen una historicidad, unas circunstancias precisas en las que han sido cometidas y una secuencia. Pues bien, en este examen de conciencia en el que se ha convertido la declaración, la conciencia asume también otro rasgo, el de incitar a la memoria.

El examen y la memoria ¿étnica?

Las declaraciones permitieron la restitución de una serie de acontecimientos pasados, fundamentándose en una facultad sensitiva (la memoria) que había sido presionada por el examen de conciencia. Esa restitución de acontecimientos, concernientes a los derechos de Diego Ara, ¿puede ser homologada a la restitución de una "memoria étnica"? Si bien el juicio podía conducir al establecimiento de un conjunto de "tradiciones autoritativas" (Salomon 1994: 252) que bien podían ser consideradas como parte de una memoria o de una cartografía social, sin embargo, difícilmente ella puede ser considerada como *la* memoria étnica. En primer lugar, la cartografía social que se dibujaba correspondía a los derechos y privilegios de una familia, los Ara, descartándose la posibilidad de cualquier relato alternativo, bajo la convicción de la unicidad-veracidad de todo relato. De este modo, los juicios permitieron sancionar relatos familiares, y los papeles adquirieron el privilegio de ser el soporte de una escritura que traducía los sucesos de un relato. Con esto no sólo se marginaba a relatos rivales sino que, además, se deslegitimaban otros registros y soportes de memoria social.

Junto con la evangelización, la escritura fue señalada como una tecnología que habría desestructurado la memoria prehispánica (Bouysson-Basagane y Harris 1987: 14), sin embargo, esta ofreció, de manera general,

una soporte para lo gráfico andino (Platt 1997) y, en particular, nuevas modalidades para las memorias indígenas coloniales. Las élites indígenas reconocieron el fuerte peso que su uso tenía en la práctica jurídica colonial y en la importancia que tenían el saber leer y escribir como condición para ocupar algún cargo (Hidalgo 1988). También la escritura abrió el espacio para nuevos soportes de memorias, como los testamentos, que produjeron verdaderas memorias familiares (Simard 1997). Lejos de significar una "desestructuración", el uso de la escritura permitió a las élites y al común de indios una defensa más efectiva de sus derechos, pero también participar del juego de dominaciones de la hegemonía colonial. No resulta casual entonces que antaño los Aras hayan visto en su inexperiencia en el manejo de papeles una de las ventajas que sobre ellos tenían los Queas. El capitán don Luis de Meneses declaró en el pleito:

que tambien se acuerda aber oido desir a Don Fernando Martines de Anaya Theniente General que fue de esta probinsia que en varias oportunitades le abia ynstado y aconsejado al dicho Don Pedro Ara para que ocurriese al Superior Gobierno a demandar el dercho que tenia en las rentas y emonumentos que asta aqui an estado gosando los Queas y que seria por el conocimiento que tendria del dicho derecho por lo yntelijente que era de papeles y que por omision del dicho Don Pedro Ara no se ejecuto (FNA -1719- 13: 149r).

Una de las preguntas del interrogatorio contenido en el decreto de censuras generales obligaba a los testigos a hacer referencia del destino que habían tenido los papeles que respaldaban el derecho de los Aras para poseer el cacicazgo. Estos papeles, según lo expresó Diego Ara, eran "*nesesarios [para la] comprovacion de mi derecho*" (ANCh FNA -1719- 13: 138v). Aunque estos papeles fueron hurtados y no pudieron ser presentados en el pleito, su existencia fue confirmada por los testigos que declararon haberlos vistos o haber oído de su existencia. Entre otros, el capitán don Luis Menéndez:

“oyo desir que el dicho Bachiller Don Pedro de Benabides abia proferido que quando restituyese al dicho Don Diego Ara a su gobierno le abia de dar unos papeles hasi mesmo tocantes a su derecho y que le ynportaban y que estos oyo hasi mesmo que un monigote llamado Carlos Cleto Pimentel que asistia al dicho Vicario los abia usurpado y entregado a Don Bernabe Quea” (ANA -1719- 13: 149v-159r).

La memoria, la verdad y el poder

Al parecer, las declaraciones exponían una verdad contenida en una forma de saber público, desligadas de cualquier relación de poder. Más aún, es el propio poder político local el que la mantenía oculta, el que impedía, por sus presiones desmedidas hacia quienes guardaban fragmentos de un saber sobre hechos pasados, que la verdad circulase cuestionando el poder sin legitimidad de un cacique interino. Sin embargo, tal vez haya una cierta intencionalidad en el conjunto del pleito en contraponer la verdad del saber público a un ejercicio del poder que no encuentra en éste su legitimidad. He aquí funcionando el viejo mito de Occidente: la verdad nunca pertenece al poder político (Foucault 1991).

Puesto así el problema, pareciera ser que la verdad sin poder de don Diego Ara se contrapone al poder sin verdad de don Bernabé Quea. El mismo procurador general de naturales presentó a don Diego Ara como un hombre “*repelido por la gran cabilacion y enpeños poderosos que fauorecen al dicho Don Bernabe*” (ANCh FNA -1719- 13: 133v). La memoria de los testigos, incitada por sus conciencias y por el temor de las censuras generales, podía ayudar a calificar como ciertos y verdaderos los hechos presentados por el destituido cacique. Pero ¿es verdaderamente la verdad de Diego Ara una verdad sin poder? Desde el momento que el Arzobispo despachó las censuras generales, lo hizo sosteniendo que “*por nos vista su relacion siendo cierta y verdadera se la mandamos despachar con Sensuras Generales*” (ANA -1719- 13: 139r). Por lo pronto, se podría sostener que hay una primera construcción de la verdad derivada no de Diego Ara sino que del poder pastoral.

Quizás, esto fue lo que tuvieron en consideración los testigos que declararon ante el juez eclesiástico. Después de todo, ¿podrían ellos entregar una versión de los hechos distinta a la que el propio Arzobispo consideró como cierta y verdadera? De hacerlo, aumentaría la gravedad de sus faltas. Se agravaría el pecado mortal que sobre ellos pesaba, pues continuarían celando la verdad contra la voluntad de Dios, permaneciendo, además, en su contumacia, negándose a obedecer los dictados del Arzobispo.

Los notables y el saber público

Los declarantes llegaron ante el juez eclesiástico compelidos por las censuras generales, cargando sobre sí el doble peso de los fragmentos de un pasado no muy lejano y del pecado que implicaba ahora su sola posesión. El haber conocido a los gobernadores Aras, el haber estado en trato con alguno de ellos, leído algunos papeles tocantes a sus derechos al cacicazgo, el conocer los detalles de la destitución de don Diego Ara, como algunos hechos antiguos relatados por una madre piadosa o los deseos confesados por el cura vicario de Tacna, transformaba en cómplice, a cada testigo, del daño que habían sufrido los Aras. Como nunca antes, había que desprenderse de lo sabido, escuchado o entendido; confesar el más mínimo detalle, desplazarlo, en fin de cuentas, del encierro de la conciencia en el que hasta entonces había estado, al tráfico ruidoso del saber público.

Al margen de sus pertenencias e identidades particulares, los testigos formaban parte de la élite local, de ese grupo de privilegiados cuya voz resuena, en todo alegato, con mejor claridad que la de ningún otro grupo. Lo que ellos sabían, habían escuchado o entendido respecto del derecho del destituido cacique, no sólo era verdadero porque confirmaba lo ya antes sostenido por el Arzobispo como cierto, sino que ellos mismos, en su calidad de notables locales, eran dignos de todo crédito.

Algunas expresiones utilizadas por los testigos permite un acercamiento a los modos de

producción y legitimación del saber público. En primer lugar, se puede vincular el conjunto de enunciados del tipo “*lo a oído desir generalmente*”, “*oyo desir a*”, “*leyó el testamento*”, “*conosio a*”, “*por aber conosido a los mas gobernadores Ara*”, “*aberlo oído desir*”, al paradigma “preclásico” del ver-oír. Todo aquello que era “visible”, todo aquello que podía ser visto por los propios ojos, tocado por las propias manos o entendido por las propias orejas, era objeto de saber (Pomian 1975: 940). Maravall (1983) ha sostenido que el privilegio medieval que tuvo el “oído” en la reproducción del saber se vio suplantado por la vista. Ese lugar que ocupa la vista por sobre el oído patentiza el agotamiento de una cierta noción del saber que lo situaba como un depósito establecido y pretendidamente definitivo, por lo que sólo había que preocuparse de la manera más adecuada para su transmisión (de ahí el valor universitario de la retórica).

Una serie de autores españoles sostendrá el privilegio (o nobleza) de la vista por sobre los otros sentidos corporales, llegando incluso a sostener que los oídos pueden ser fuente de engaño en tanto los ojos de desengaño, o, menos categóricamente, que las noticias de las cosas se reciben por las “orejas”, pero la fe de ellas (en el sentido de credibilidad/verdad) es cuestión reservada a los ojos (Maravall 1983: 240).

Algunos testigos acompañaron su “*aberlo oído*” señalando la relación que ellos tenían con su fuente. Muchas veces era su madre, su esposo o su compadre. En este núcleo íntimo y familiar se teje el saber público, asegurándose su transmisión. Jussen (1992) ha llamado la atención sobre el valor práctico que tenían los lazos de parentesco en la vida cotidiana medieval y de qué manera su testimonio podía ser valioso, por la proximidad que habían tenido con sujetos de los que se necesitaba precisar algún aspecto de su vida, por cuanto daban cuenta de mejor manera de un saber público. El testimonio de doña María de Salamanca permite una aproximación a este problema. Al momento del juicio ella había enviudado, pero su esposo había sido Teniente General del partido cuando el padre de Diego Ara

era cacique. María de Salamanca declaró que le constaba que los ascendientes de Diego Ara “*an sido Gobernadores deste dicho Pueblo por aberlo oído desir a varias personas como si mesmo al dicho Francisco Lopes de Santana su marido por rason de aber ejersitado el cargo de Teniente General*” (ANCh FNA -1719- 13: 146r-v). Un modo similar utilizó para declarar sobre la existencia de los papeles perdidos que legitimaban el derecho de Diego Ara para poseer el cacicazgo, “*que le consta aber pasado dichos papeles e ynstrumentos en poder del dicho Vicario difunto por la relacion de aber sido su conpadre*” (Ibíd.: 147r).

El saber público se articuló en espacios de sociabilidad más íntimos como los que creaban las amplias relaciones familiares. Ahí los comentarios circulaban más libremente, sin imposiciones ni censuras. Pero cuando un suceso atraía el interés general, estos rumores debieron expandirse con una fuerza inusitada. El pleito de 1719 dio la ocasión para hacer públicos acontecimientos que incluso los testigos podían desconocer. Don Jerónimo de Salgado y Araujo sostuvo que Bernabé Quea había sido cacique en el tiempo que se había reconstruido la iglesia del Pueblo no constándole que hubiese ejercido el cargo en propiedad o como interino, “*pero que aora a oído desir fue solo ynterinario*” (ANA -1719-13: 152r). Este testimonio permite entrever cómo en el mismo momento que se realizaba el pleito se divulgaban algunos relatos que confirmaban el derecho de Diego Ara y la ilegitimidad de los Queas.

No bastaba con que los testimonios hicieran referencia a lo visto y escuchado, su credibilidad radicaba en última instancia en cierta fórmula que legitimaba la veracidad de un relato. El saber público comportaba un orden discursivo que autorizaba a quienes podían relatarlo. El temor a las censuras generales, que aparece en los documentos formando parte de una fórmula de la declaración, era, antes que todo, una legitimación del testigo y de su testimonio. Reflejaba su temor a Dios, su condición de cristiano y su capacidad para pronunciar la verdad. Esta facultad del cristiano para pronunciar la verdad se contraponía al

impedimento del “*bárbaro infiel*” o de quienes, como el caso de algunos indios, no expresaban una conversión sincera a la religión cristiana o como en el caso de algunos criollos que no manifestaban un apego muy riguroso a la policía cristiana. A todos estos individuos los unía una falta de temor ante Dios de la que se derivaba su incapacidad para pronunciar la verdad. Si actuaban como testigos su testimonio podía ser fácilmente puesto en entredicho. Sólo como caso ilustrativo se puede citar el cuestionamiento que hizo el defensor de un negro acusado de homicidio, de los testigos que lo incriminaban. En una parte de la defensa sostuvo que, aunque la declaración se había realizado con las “*solemnidades necesarias en derecho y tomada debajo de juramento no por eso se le debe dar entero crédito respecto de que es negro bosal e ygnorante de la gravedad del juramento; y es palpable que los negros, de ordinario faltan al debido temor de Dios*” (ANCh, Fondo Judiciales de Arica, 1759, Leg. 215/25, fojas 9).

Casi todos los testimonios versaron sobre hechos ocurridos en las últimas décadas del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII, período en el que se inscribe la propia aparición de don Diego Ara como sucesor del cacicazgo de Tacna y el de los litigios por recobrar su posesión. Sólo un testimonio, el realizado por el octogenario capitán don Juan de Zeballos, hace referencia a hechos ocurridos hacia la década de 1620, es decir, a la época en que se habría iniciado la disputa secular entre Aras y Queas. Esta parte de la declaración de don Juan de Zeballos es, indudablemente, la repetición de un testimonio de oídas, escuchado alguna vez a su propia madre. Su testimonio está doblemente autorizado por su condición de notable y porque su madre “*era mujer temerosa de Dios y que sabia muy bien el derecho que tenían los Aras al casicazgo*” (ANCh FNA -1719- 13: 143v).

En otras palabras, no bastaba con que lo relatado hubiera sido “*oído desir a muchas personas*”, éstas debían ser “*personas fidedignas y de todo crédito*” (ANCh ANA -1719- 13: 141v, 142v). De haber una cadena de transmisión del saber público, ésta debió estar conformada

por una cadena ininterrumpida de “*personas fidedignas*” que reprodujeron fielmente un saber de boca a boca. Reproducción del saber que se legitimaba, huelga decirlo, no tanto en el contenido de lo dicho como en el hecho que no pudo haber mentido quien hablaba o garantizaba un testimonio, ya sea por la pureza de sus costumbres, el temor a Dios, el respeto de su ley y de su Iglesia o la posición que ocupaba en la sociedad.

Las declaraciones de los testigos no sólo llenaron los papeles firmados por el Notario Eclesiástico, también otorgaron a Diego Ara y su linaje la posibilidad de exponer una historia, aquella que lo mostraba como el heredero directo del cacique fundador, sancionada por el testimonio de los notables garantes del saber público. En posteriores litigios, sus descendientes los presentaron como una prueba irrefutable de sus derechos al cacicazgo.

Sucesión, autoridad y legitimidad cacicales en Tacna

El pleito de 1719 no había sido la primera ocasión que había enfrentado a los linajes Aras y Queas. En el transcurso del siglo anterior, ellos habían expuesto los hechos que permitían, a unos y otros, incluirlos o excluirlos de la línea fundacional del cacicazgo de Tacna que se remontaba a Diego Caqui. La condición de bastardo fue alegada por los Queas para excluir a los Aras; el no descender de “*línea recta de varón*” fue pregonada por los Aras para excluir a los Queas (Cavagnaro 1994: 64-66).

La legitimidad de los caciques fue una cuestión que preocupó tempranamente a las autoridades coloniales. Hubo un cierto respeto, por parte de éstas, para mantener los mecanismos tradicionales que legitimaban el ejercicio de poder cacical, siempre y cuando no contravinieran las disposiciones coloniales (Rostworowski 1961). No obstante, las tradiciones indígenas sobre la sucesión no siempre fueron comprendidas por los españoles acostumbrados a dirimirla con “*los principios de primogenitura, de bastardía y de complicados árboles genealógicos*”

(Rostworowski 1961: 59). No había, por otra parte, una mirada homogénea sobre este punto, pero lo sancionado en los litigios fue formando parte de una "tradicón" que podía ser utilizada por las partes en disputa. En otras palabras, los linajes utilizaron, de acuerdo a su propia conveniencia, distintos criterios para disputar el derecho de sucesión.

Tres son las cuestiones que se encuentran en disputa en el pleito de 1719: las formas de sucesión, las características de la autoridad indígena y los mecanismos de legitimidad. Las dos primeras están ligadas a esta última, aunque es posible distinguir, en cada una de ellas, algunos elementos propios.

Aras y Queas podían demostrar su ascendencia del cacique fundador Diego Caqui, difiriendo, en la línea recta, de la filiación. Ambos linajes derivaban de los dos herederos nombrados por Diego Caqui en su testamento, Diego Ara y Pedro Quea. Como primogénito, Diego Ara, El Mayor asumió el cacicazgo hasta su muerte sin dejar descendencia legítima. Algunos señalaron a su hijo natural como heredero, no obstante, Pedro Quea asumió como cacique dada la minoría de edad del heredero. En el pleito, Diego Ara estaba profundamente interesado en que se resolviera este punto. Al margen de existir en algún momento una filiación ilegítima entre la primera y segunda generación del sublinaje Ara, expresado y silenciado por algunos testigos, éstos se remontaban a Diego Caqui por línea recta de varón (filiación patrilineal). De validarse la sucesión por la línea recta de varón, que debía hacerse posteriormente para dirimir el pleito, no habría modo de que los Queas reclamaran algún derecho al cacicazgo, pues no sólo eran descendientes del hijo segundo de Diego Caqui, sino que, además, en la segunda generación, la filiación se había realizado por vía de hembra porque "*Don Pedro Quea no tubo hijo baron solamente si una mujer que caso con don Bernabe Quelopana*" (ANCh FNA -1719- 13: 145v). Décadas más tarde, los descendientes de Bernabé Quea alegaron que hubo "*costumbre en este distrito y en este numerico Cacicazgo de subceder en las hembras y aquellos que han venido por esta linea*" (Informe

de cacicazgo de Cipriano Julián Quelopana y Quea, efectuado por el Corregidor Don Ramón López de la Huerta y el ex corregidor don Dionisio de la Barreda, ANCh, Fondos Varios vol. 453, foja 1). De otra parte, era un hecho incuestionable que los Queas habían ejercido en varias oportunidades el cargo de cacique, pero esta situación fue interpretada por algunos principales indígenas como un ejercicio fundamentado en circunstancias particulares y de ningún modo en la tradición. Esta fue la opinión de Felipe Minguro, alcalde ordinario de naturales y principal del ayllu Ayca, quien declaró "*que a su padre le oyo desir como el dicho Gobierno les benia a los Ara por la baronia y a los Queas por su defecto o falta*" (ANCh ANA -1719- 13: 156r).

Por las declaraciones de los testigos, se puede plantear que, en los inicios del siglo XVIII, aún no se había establecido un criterio válido para determinar cuál era el principio de filiación que fundamentaba, en Tacna, el derecho al cacicazgo. Los linajes en disputa se acusaban mutuamente de tener un origen bastardo, enrostrándose también los impedimentos que unos y otros tenían para acceder al gobierno de Tacna. Curiosamente, el acento fue puesto en la legitimidad no de los linajes sino de quienes al momento del pleito estaban disputando el cacicazgo. En este sentido, Diego Ara podía presentarse como hijo legítimo, hijo y nieto de los caciques Aras; por el contrario, Bernabé Quea era hijo adulterino, según lo declarado por dos testigos. El capitán Juan de Billena declaró conocer a las partes en disputa:

"al dicho don Diego Ara por hijo lejítimo de Don Pedro Ara gobernador y Casique Principal que fue deste dicho Pueblo y asi mesmo a Don Bernabe Quea por hijo espurio de Pedro Quea y que le consta el serlo por rason de aber sido su padrino de agua" (ANCh FNA -1719- 13: 155r).

El compadraje y padrinazgo que unían al declarante con miembros del linaje Quea aparece aquí como un criterio válido para discernir la ilegitimidad sucesoria de Bernabé Quea. El hijo espurio de Pedro Quea, junto con quienes se empeñaron en otorgarle la vara

cacical, tuvieron que enfrentar la infamia de su propia bastardía. Fray Francisco de Valencia, ex cura teniente del difunto cura vicario de Tacna, sostuvo que:

para abilitarlo para el dicho ofisio fue menester suponer con algun modo de fraude el que el dicho Don Bernabe Quea era hijo lejítimo de Don Pedro Quea Yndio Prinsipal porque en realidad de berdad no es tal hijo lejítimo sino adulterino como se bio y cotejo y se puede ber y cotejar la edad del dicho Don Bernabe Quea en el libro del bautismo [...] y se bera que solo por enpeño como le ubo mas que por lejítimidad pudo ser capas de ser Gobernador ynterinario (ANA -1719- 13: 142r).

No obstante, una cierta ilegitimidad rondaba también los orígenes del sublinaje Ara. Ajustada a la representación colonial de línea recta (ascendencia-descendencia), ésta sufrió una doble ruptura en la segunda generación de los Aras. El primogénito de Diego Caqui, Diego Ara El Mayor, murió "mui moso y resien casado" sin dejar descendencia legítima. Sin embargo, la existencia de un hijo natural pudo recomponer y asegurar la continuidad de los Aras, pero la presencia de un hijo natural podía ser objeto de críticas que cuestionaran la legitimidad de los Aras en provecho de los Queas. La mancha de ilegitimidad de la segunda generación Ara no podía obviarse, puesto que formaba parte del saber público. De algún modo, pues, había que "blanquear" el origen de los Aras, encontrar, en el mismo saber público, algún acto comunitario o jurídico que borrara el estigma de la ilegitimidad. En varias ocasiones, el ya entonces octogenario capitán Juan de Zeballos había escuchado oír a su madre:

Don Diego Ara despues de la muerte de su padre dicho Don Diego Caqui le susedio en el gobierno y que oyo desir que este no tubo hijo lejítimo sino uno natural porque murio el dicho Don Diego mui moso y resien casado quien se llamo asi mesmo Don Diego Ara a quien por aber quedado mui niño se lo quito del poder de su madre el protector de los naturales que residia en aquel tienpo en este dicho Pueblo para llebarlo a Potosi y demas tierras de arriba

a donde sabe se perdio y estubo con dicho caballero mas de beinte años como se lo oia referir a su madre deste declarante en varias ocasiones por rason de los pleitos y litijios que de ordinario tenian los Queas con los Aras y que abiendo buelto a este dicho Pueblo el dicho Don Diego Ara hijo natural de Don Diego Ara el mayor de los Aras despues de mas de beinte años de las tierras de arriba, con su notisia todos los yndios deste dicho Pueblo resibieron gran gusto porque oya desir lo llamaban el perdido y que siendo Gobernador por entonses Don Bernabe Quelopana abuelo del gobernador actual Don Bernabe Quea susedio que estando un domingo toda la jente conragada en esta dicha yglesia antes de comensarse la misa mayor entro a la dicha yglesia el dicho Don Diego Ara y que asi que se acabo la dotrina [sic] y misa todos los yndios biejos e yndias lo cojieron en braso y lebantando en alto lo aclamaron todos por su gobernador lejítimo ereditario y que a Don Bernabe Quelopana que por entonses lo era lo rechazaron espresando no debia serlo por no tocarle (ANA -1719- 13: 143r-v).

Es muy probable que las últimas circunstancias descritas en este testimonio de oídas correspondiesen a sucesos ocurridos en la década de 1620. Con cierta precaución, es posible introducirlos en una estructura significativa. Diego Ara fue aclamado como legítimo gobernador por "todos los yndios biejos e yndias", es decir, por aquel sector de la comunidad que había sido testigo privilegiado de lo acaecido dos décadas antes. La comunidad de indios que lo aclamó era también una comunidad de fieles cristianos, temerosos de la verdad y de Dios. Cuestión que se encuentra reafirmada por el espacio en el que el testigo localizó los eventos, la doctrina y la misa. Lo profano, constituido por la comunidad de indios, es desplazado para privilegiar la comunidad sagrada de los fieles cristianos. Diego Ara El Perdido, el extraviado por circunstancias que le fueron siempre ajenas, el niño arrancado de los brazos de su madre y llevado a las tierras altas, se reencontraba con los suyos. Pero El Perdido no sólo estuvo ausente de los suyos, lo había estado también de la comunidad de fieles. La aclamación en la iglesia del Pueblo

le restituía su lugar entre los fieles, limpiando, quizás, la oscuridad de sus orígenes.

Lo que no resulta antojadizo, pues este testimonio de oídas silencia otros hechos que rondaron a la familia de Diego Caqui en las últimas décadas del siglo XVI. De acuerdo al testimonio del padre Bartolomé Álvarez, redactado hacia 1588, el legendario cacique había tolerado la permanencia de conductas reñidas con la ortodoxia tridentina reafirmada por el III Concilio Limense: “en su pueblo hay confesores y maestros de la idolatría, y que en su pueblo no hay indio cristiano, y que son grandes ladrones” (Álvarez [1588] 1998: 274). Además, a renglón seguido, acusó a un hijo casado del cacique de hacer:

vida con una prima hermana suya con quien estaba amancebado, y que el padre lo sabía y no lo enmendaba: el don Diego comulgaba, y el hijo no hacía cosa como cristiano. Y que descompuso o quiso descomponer al sacerdote, porque dio una vuelta al hijo porque no dejaba la prima hermana (Álvarez [1588] 1998: 274).

Aun cuando no se especifica si se trataba del primogénito de Diego Caqui, es plausible que corresponda a éste y que el hijo natural haya sido fruto de esa relación incestuosa. En el testimonio, presentado en el juicio de 1719, no hay ninguna mención a estos hechos, sólo se constata la existencia de un hijo natural de don Diego al que se presume con derechos para continuar la descendencia “porque murió el dicho Don Diego mui moso y resien casado”. La descripción, aparentemente desapasionada, atribuida a una madre anciana y piadosa, juega a favor de la memoria de los Ara, silenciando a) la reprensible conducta del hijo del cacique, es decir, las relaciones adulterinas e incestuosas que mantenía con una prima hermana, y b) el hecho de que Diego Ara El Perdido haya sido fruto de dicha relación, y que su alejamiento, o pérdida según consigna el relato, haya sido una forma de resguardar el honor de la familia. ¿Cómo se puede explicar entonces que Diego Ara El Perdido, arrastrando consigo la infamia de ser hijo adulterino y de relaciones incestuosas, haya

sido recibido con tanto goce por los indios viejos? Esto puede estar en relación con otras circunstancias que también se encuentran silenciadas en el relato.

A diferencia de la enorme riqueza de la familia del cacique Diego Caqui y de las exenciones tributarias que le correspondían en derecho, el grueso de la población indígena estaba obligada a tributar y prestar servicios en la mita del azogue. Durante la larga ausencia del así llamado Diego Ara El Perdido, las heredades y regalías habían estado en posesión, goce y usufructo de los Quea, cuyos caciques también asumieron la incómoda tarea de proveer con los tributarios suficientes para la mita de azogue. Se trataba de un servicio del que los propios indios rehuían, debiendo el cacique principal arbitrar las medidas coercitivas para evitar la fuga de tributarios. Es lo que ordenan, precisamente, los oficiales de la Caja Real de Arica, en abril de 1607, al cacique principal don Pedro Quea, informándole que de los indios enviados del pueblo de Tacna:

Se ha huido uno que se llama Mateo Mullu, aillo Urinsaya sin haber trabajado mas del primer día. Busquese luego i envíensenos aquí por la necesidad que hai para la fábrica i azogues; i venga tan castigado que escarmienten todos i no se haga de manera que sea necesario enviar alguacil que traiga a vosotros presos para os castigar lo pasado i presente (Archivo Nacional de Chile. Fondo Administrativo Arica. Copiador de Correspondencia de los oficiales de la Caja Real de Arica que comienza el 28 de febrero de 1607 i concluye el 31 de diciembre de 1617. Leg. 1, pieza 4, f. 3).

Los oficiales reales no disimularon las amenazas dirigidas contra el propio cacique. Ellas bien pueden ser comprendidas dentro de un rígido sistema de coacción en el que las acciones coercitivas y las tácticas punitivas tenían un papel ejemplificador, del cual era muy difícil sustraerse: ejercer violencia para evitar también ser objeto de ella. Aun cuando este es uno de los pocos casos consignados en los copiadore, nada impide pensar que el rigor en el tratamiento de los indios haya sido a menudo utilizado por los caciques Quea, no

sólo para proveer con indios para la mita de azogue sino que para otros servicios.

A la restitución comunitaria se sumó posteriormente el reconocimiento de la autoridad. Los propios indígenas *“ocurrieron a la Justisia Ordinaria a pedir y suplicar pusiese en el dicho Gobierno al dicho Don Diego Ara el perdido alegando era el lejitimo susesor y Gobernador y que todos ellos le ayudaron por aberlo bisto bolber pobre de su peregrinación”* (ANCh FNA -1719- 13:143v).

Hacia 1719 la bastardía de Bernabé Quea fue presentada como una prueba más de la ilegitimidad de los Queas para ocupar el cargo de cacique. Anteriormente se han descrito las maniobras que se realizaron para ocultar esta situación. Aunque la ilegitimidad se presentaba en la línea de los Aras, ésta se encontraba matizada por el hecho de presentar a Diego Ara El Perdido como hijo natural, fruto de una relación premarital y, por tanto, su concepción no podía adscribirse a una violación de vínculo matrimonial alguno. Por el contrario, Bernabé Quea fue presentado como hijo bastardo, fruto de una relación de adulterio.

Hasta aquí se ha analizado la legitimidad del cacique en relación a la comunidad de indios. Al igual que en otros cacicazgos coloniales, el cacique se legitimó en Tacna, además, por el reconocimiento de curas y corregidores. Este último respaldo no estuvo exento de compromisos y ambigüedades que repercutieron en la dinámica del poder cacical generando un cuadro de soterradas confrontaciones. En la práctica, las autoridades coloniales locales desplazaron a los caciques, o a sus herederos, para colocar, en su lugar, a sujetos más proclives y funcionales a sus propósitos, pero no lo hicieron sin pretexto una cierta racionalidad. El caso de Diego Ara es ilustrativo. En las dos oportunidades que fue destituido de su cargo se vio enfrentado a circunstancias ante las cuales tuvo tan sólo que someterse. Primeramente, había heredado el cacicazgo estando *“en edad pupilar”*, es decir, incapaz de tomar por sí solo alguna decisión que le fuera favorable a él, al común de indios y a la Corona y la Iglesia, por lo que fue nombrado

como cacique interino Pedro Quea, respetando, quizás, la tradición local que le otorgaba a su linaje el cargo por *“defecto”*. Una vez pasada la *“edad pupilar”*, fue restituido pero tuvo que hacer frente a una nueva circunstancia. El aquel entonces el cura vicario del pueblo de Tacna, el bachiller Pedro de Benavides, viendo que el edificio de la iglesia estaba arruinado, decidió *“fabricar iglesia”*. Todos los testigos del pleito mencionaron este hecho en sus declaraciones. A partir de éstas podemos dibujar las características que debían tener las autoridades indígenas, señalando también que ellas se derivaban de las del sujeto a vigilar.

La fábrica de la iglesia requería movilizar, de manera rápida y continua, una gran cantidad de mano de obra indígena. Sacando de los ayllus los indios necesarios, el cacique debía proveerla y controlarla. La poca experiencia de Diego Ara lo hacía poco recomendable para esta tarea: *“por mozo no tenia experiencia para la asistencia con los yndios”*. Carecía *“Diego Ara [de] aquel esperitu y rigor para con los indios que era nesario [en] semejante enpresa”*; según otro testigo Diego Ara era *“poco capaz e inteligente al mando de traer los yndios que entonses abia menester para la obra de la fabrica”*. Los mismos indios *“no abian de asistir a su obligacion mientras no hubiese quien les sujetase”*. Bernabé Quea había demostrado durante su gobierno *“ser mas agtibo mas diligente y mas cruel con los indios”*, *“indio de mas espiritu”* de *“mas actibidad y bigilancia para el mando de los indios”*. Lo que no puede ser considerado un defecto, sino un punto a favor si se trata de controlar a individuos que *“solo obedecen a fuersa de rigor”*.

Curas, corregidores y notables locales

Los Aras siempre reconocieron *“en sus contrarios mas poder y fuersa”*, que se derivaban, sin duda, de las alianzas que habían logrado establecer cuando estuvieron en posesión del cacicazgo y del goce y usufructo que habían realizado de la rica herencia dejada por Diego Caqui a su primogénito. De ahí, entonces, que en el pleito de 1719 no sólo estaba en discusión la posesión legítima del cacicazgo

sino también la riqueza que correspondía a los Aras, *“porque si por rason de ser nieto [Diego Ara] de este [Diego Caqui] es suyo el derecho de dicho casicazgo tambien lo abra de ser en parte de dicha su asienda”* (ANCh FNA -1719- 13: 150v).

Pues bien, este fondo de poder acumulado por los Queas fue un atractivo a la hora de articular alguna suerte de alianza entre segmentos del poder local. Al parecer la relación más fructífera fue la entablada entre los caciques interinos con los curas de Tacna. Aunque no fue regular ni constante la relación que los Queas tuvieron con los curas de Tacna, cuando la hubo fue muy provechosa para sus intereses. En las primeras décadas de 1600 el Licenciado Pedro Telles de Valderrama, cura del pueblo de Tacna, *“yso casar con la hija del Gobernador Don Pedro Quea”* a don Bernabé Quelopana, a quien los testigos identificaron como muchacho del cura (ANA -1719- 13: 143v y 145V). Como Pedro Quea ya había fallecido al momento de este matrimonio, el cura bien pudo haber tenido una fuerte influencia en la conducción del cacicazgo, en detrimento de los intereses del común de indios. Lo que explicaría, por otra parte, la aclamación y el reconocimiento que hicieron los indios a Diego Ara El Perdido cuando éste volvió de las tierras altas.

Al apoyo del cura, los Queas sumaron el del Corregidor. Este apoyo, como el que recibieron de algunos curas, tampoco puede establecerse como una alianza secular. Mas cuando se practicó redundó en un fortalecimiento de los Queas. Ante el cuestionamiento que los indios hicieron de la autoridad del cacique Bernabé Quelopana, éste recibió el apoyo del corregidor *“por recomendacion y enpeño del dicho cura”* (ANCh FNA -1719- 13: 144r). Estas situaciones pudieron haber ayudado fuertemente a los Queas para asirse y aumentar sus influencias al interior del cacicazgo, influencias que se vieron nuevamente reforzadas cuando los Queas ocuparon el cacicazgo por el empeño del cura Pedro de Benavides.

La estrategia diseñada por Diego de Ara para recuperar el cacicazgo tuvo que considerar la

desventaja que tenía con los Queas respecto de sus influencias en el espacio local. Sin embargo, esta desventaja parece ser aparente. Los Aras habían ejercido por largos períodos el cacicazgo, por lo que sus redes de alianzas y sus influencias no debieron ser ni tan escasas ni débiles como se puede derivar de los documentos del pleito. Estas redes se pusieron en circulación al momento de iniciarse el pleito.

Próximos al poder, varios de los testigos o sus parientes lo habían ejercido o lo estaban ejerciendo al momento del pleito. En su conjunto, los lazos que los testigos tenían con las partes en litigio eran, todo lo parece indicar, débiles. De los trece declarantes criollos sólo uno, el capitán Juan de Villena, había tenido y tenía un tipo de relación con ambas partes: había comprado tierras que habían pertenecido, según constaba en los papeles que poseía, al gobernador indígena Juan de Ara, abuelo de don Diego de Ara, por lo que supone la legitimidad de éste para poseer el cacicazgo (ANCh FNA -1719- 13: 155r); y había sido padrino de agua de don Pedro Quea, declarando que era hijo adulterino, por lo tanto, no ser de descendencia legítima. A este caso habría que agregar el de don Juan de Zeballos que entregó un testimonio fundamental, tal como lo hemos referido más arriba. En una fecha no precisa, pero con toda seguridad correspondiente a los primeros años que siguieron al juicio, una hija de Juan de Zeballos contrajo matrimonio con don Diego de Ara. En una época en que el matrimonio era fundamentalmente un dispositivo de alianza, mecanismo clave para la circulación de las riquezas (dote) y de las influencias, no podría descontarse la existencia de estrategias familiares que tendieran a aglutinar a la propia élite y que, por lo tanto, hubiera una otra intencionalidad en la declaración de don Juan de Zeballos.

Aunque son pocos los testigos indígenas, de los cinco declarantes tres tenían con Diego Ara relaciones parentales. En esta condición de *“parientes”*, ellos quedaban expuestos a las *“generales de la ley”*, lo que podría significar la eventual impugnación de sus declaraciones.

Don Bernabé Quelopana, "*segunda persona del gobierno de los naturales*", "*primo en tercer grado*" de don Diego Ara; don Felipe Minguro, "*Alcalde ordinario de los naturales y principal del ayllu Ayca*", "*cuñado y conpadre del dicho don Diego Ara*"; Pedro Esteban, "*Yndio principal del ayllu Aymara*", casado con una prima en tercer grado de don Diego Ara (ANA -1719- 13: 156r, 157r, 160v), juraron decir verdad por sobre sus obligaciones parentales. Bien vistas las cosas, como se trataba de ratificar una verdad ya sancionada, su declaración iba a reafirmar el derecho de su propio pariente, ya confirmado por un buen número de testigos criollos. Su presentación ante el juez eclesiástico ¿fue espontánea o motivada por obligaciones parentales? No, si consideramos que estaban compelidos por las censuras generales. Su actuación obedeció más bien a un cálculo de las relaciones de fuerzas que emergían en esta dramaturgia por lograr la restitución del cacicazgo. Después de todo, sus actitudes no eran diferentes de las que habían tenido cuando el cura Pedro de Benavides colocó a Bernabé Quea como cacique interino. Don Felipe Minguro sostuvo "*que en presensia suya y de todos los demás prinsipales le oyo desir al dicho cura y vicario difunto que al dicho Don Bernabe Quea le ponía por tal gobernador por el motibo solo de la obra de la Yglesia*" (ANCh FNA -1719- 13: 156v).

Enfatizar el poder y la fuerza de los Queas es continuar indudablemente en la propia argumentación de los testigos, es reforzar una imagen intencionalmente forjada con el propósito de colocar a los Aras como desprotegidos, como compelidos por los empeños y cavilaciones de los curas y corregidores. Después de todo, lo que tenemos en el pleito de 1719 es el alegato hecho por Diego Ara y la refrendación que de éste hicieron los testigos. En alegatos posteriores los parientes de don Bernabé Quea adujeron razones similares a las que expuso Diego Ara en el pleito. En un pleito fechado en 1763, Cipriano Quelopana y Quea fue presentado como descendiente "*de los antiguos casiques legitimos que en propiedad obtuvieron hasta sus respectivos fallecimientos el Cacicazgo y Gobierno de este dicho Pueblo*" (ANCh, Fondo Varios, vol. 432: 1v). En aquella

oportunidad se alegó que no pudo obtener el cargo por minoría de edad, ya que en el año de 1719:

"en que consta fallecio el ultimo Casique de esta descendensia Don Bernabe Quea su tio legitimo, no tu[vo] lugar su efectivo ingreso en dicho Casicasgo y se puso en el interinamente don Diego de Ara, que se mantuvo solo en calidad de tal y que a vueltas de la grande pobresa en que se crio el predicho Don Cipriano Jualian Quelopana y Quea, nunca tubo proporciones de axpirar al goze del Casicasgo que le correspondia, sino que tenian en abatida constitucion, y del oprimido los Aras apropiandose indebidamente el Empleo (ANCh, Fondo Varios, vol. 432, foja 1v).

Papeles y testimonios de personas de "*crecidas hedades*" y "*calificada honrrades*" fueron presentados para respaldar el testimonio de Cipriano Quelopana. A los que se debe agregar el apoyo de los corregidores de la época. Al igual que Diego Ara, Cipriano Quelopana se presentó como un sujeto sumido en la pobreza y oprimido por la indebida apropiación que los Aras habían hecho del cacicazgo. Sin embargo, nada de esto sirvió, pues los Aras siguieron poseyendo el cacicazgo hasta los inicios del siglo XIX.

En los juicios de los años 1719 y 1763 se pusieron en escena dos memorias familiares antagónicas. En una perspectiva secular, se trata de dos linajes que pugnaron, que calcularon sus fuerzas y las del otro y que fueron capaces de actuar con un oportunismo revestido de tradición o con una tradición expuesta oportunamente.

La restitución de los poderes

El treinta de septiembre de 1719 don Diego Ara recibió, de manos del Corregidor de Arica, Juan Gómez de Vidaurre, el bastón del gobierno del cacicazgo de Tacna, jurando con una señal de cruz "*usar vien y fielmente el dicho ofisio*" (ANCh FNA -1719- 13: 176r). Los tenientes del Corregidor, las autoridades indígenas, compuestas por "*alcaldes, los caciques ilacatas principales y sus ayllus*", y todas

las justicias del corregimiento debían, de acuerdo a lo estipulado por el Justicia Mayor de Arica, don Joseph de Morales, obedecerle, respetarle, acatar, guardar y hacer guardar, *“las onrras gracias mercedes franquetas libertades preminencias prerrogativas ymmunidades que de aver y gozar cumplidamente por rason de tal casique y gobierno del pueblo de Tacna”* (ANCh FNA -1719- 13: 175).

De este modo, concluía favorablemente para Diego Ara el pleito que meses atrás había establecido para recuperar el cacicazgo de Tacna. Pero no se trata sólo de una restitución de sus derechos. A la restitución de su poder corresponde también el de su memoria familiar, transformada ahora en un núcleo de la tradición en lo concerniente a las formas de sucesión y legitimación del poder cacical tacneño. En otras palabras, los Aras legitimaron durante el pleito un saber que podían presentar como el respaldo natural de su poder. En última instancia, no fue la tradición étnica la que reconoció a Diego Ara como cacique, por el contrario, fueron los dispositivos coloniales los que le calificaron para el cargo. Toda vez que algún indígena solicitaba la restitución de algún derecho, el acto mismo de su restablecimiento permitía una penetración del poder colonial. O más adecuadamente, la puesta en escena de los dispositivos coloniales, reclamada por los propios indígenas, no hacía otra cosa que evidenciar la subordinación que ellos tenían respecto de la hegemonía colonial. Lo mismo sucedía con el poder pastoral, restableciendo el predominio de la verdad, corrigiendo los pecados y asegurando la salvación de las almas permitiendo su propio predominio. Con el pretexto de establecer justicia, la hegemonía colonial aparecía a los indígenas como un hecho natural, necesario y familiar. Sin embargo, muchas veces, como fue el caso de Diego Ara, estos dispositivos pudieron ser manipulados para lograr la restitución de un espacio propiamente étnico, diferenciado de otros espacios coloniales. De esta manera, podríamos entender cómo hechos que están directamente ligados y que son el producto de procesos hegemónicos pudieron ser convertidos en hechos andinos. En su interior es

posible rastrear una historia que corresponda a unidades dinámicas y distintas.

Observaciones finales

Cualquier esfuerzo por entender las memorias subalternas y las identidades sociales a las que puedan remitir, difícilmente pueden hacerse con prescindencia de las hegemonías en que las poblaciones indígenas fueron incorporadas. La capacidad de dirección de los grupos dominantes, aquello que Gramsci (1985) denominó hegemonía, se expresó precisamente en su esfuerzo, del que no se puede desconocer sus llamados al consentimiento y su uso de la violencia y de la represión, por elevar a un mismo “plano moral” a las poblaciones indígenas sometidas colonialmente. Provista de ideologías orgánicas, que se materializaban en prácticas, aparatos, dispositivos o tecnologías, aquéllas no sólo redefinieron y organizaron a las poblaciones indígenas bajo nuevas modalidades de ocupación del espacio, de comprensión de la realidad, de la soberanía y de la subordinación, sino que también formaron “el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.” (Gramsci 1958: 58). En otras palabras, y siguiendo en la perspectiva gramsciana, las ideologías producen una “actividad práctica” y una “voluntad” o modos de subjetivación que es necesario explorar.

Esto último nos lleva a plantear, siguiendo a Gruzinski, una superación de los análisis concebidos en términos de alteridad y de oposición, entre indios y españoles, vencedores y vencidos, confrontando las dinámicas coloniales con procesos “que pertenecen a varios mundos a la vez” (Gruzinski 2001: 87). Las historias aparecen, pues, como múltiples, plurales y minúsculas, ligadas entre ellas y comunicantes entre unas y otras. Como bien lo señaló Bernand (2006), los estatus étnicos tendieron a borrarse a favor de nuevas categorías englobantes, en un proceso de circulaciones, mezclas y rupturas.

En este artículo se ha enfatizado que la producción de la memoria familiar se inscribe en

y deriva de relaciones de poder que nutrieron sus contenidos, operando desplazamientos en los relatos, particularmente si se trata de establecer una línea de continuidad entre un tiempo inmemorial y los grupos dominantes en disputa. De ahí, entonces, que la memoria social se constituya en un lugar de poder, en un objeto a disputar y manipular.

Don Diego de Ara presentó sus reclamos ante el arzobispo de Arequipa en momentos en que el poder pastoral estaba fuertemente articulado en el virreinato del Perú. El poder pastoral había puesto en escena otro dispositivo, la censura general. Si bien ésta forma parte de una táctica punitiva, tendiente a lograr una transformación del pecador, fue a partir de ella que se obligó a declarar a los testigos de modo de hacer transparente una verdad, la de los legítimos derechos de Diego Ara, cuya circulación era impedida por los fuertes intereses que protegían a los Queas. En tanto dispositivo, la censura general permitió la enunciación y la visibilización de acontecimientos que daban cuenta de estos derechos y de los intentos seculares por impedir su ejercicio del poder y la posesión de un conjunto de bienes que les correspondía como herederos legítimos del cacique Diego Caqui.

La memoria familiar encontró legitimidad en el saber público. La distinción de memoria y saber público se realizó, primeramente, por cuestiones metodológicas, pues la memoria familiar formó parte también de un saber público o, mejor dicho, versa sobre una serie de objetos de saber cuyo campo de visibilidad forma parte de lo público notorio y de la pública voz y fama. Lo que interesaba era analizar cuáles eran los mecanismos de articulación y producción del saber público. De este análisis se puede desprender un orden discursivo que establecía quiénes podían hablar, por tanto quiénes estaban autorizados a enunciar la verdad, sobre qué se podía hablar y cuáles eran los criterios que se utilizaban para validar la veracidad de sus relatos.

De otra parte, la noción de memoria familiar permite una aproximación de aquellos relatos que están en directa relación con acontecimientos que tienen a los indígenas como protagonistas y que, sin embargo, son también del dominio de otros grupos. Lo que estaba en disputa en el pleito de 1719 era la calificación de una "memoria familiar" cuyos poseedores, los Aras, lograron ligarla a la memoria del grupo en la medida que se situaron como los herederos del cacique fundador. De esta manera, pudieron confundirse con los orígenes del cacicazgo y representarse ellos mismos dentro de una línea continua de sucesiones. Habría que añadir también la proposición de Finley sobre el papel de las fortunas de las familias individuales para "decidir si sus memorias privadas se convertían en públicas y cuál sería la duración y la pureza de la tradición en las generaciones sucesivas" (1984: 37). Sin embargo, esta afirmación de Finley forma parte de sus críticas del uso dado, por los historiadores de la antigüedad, a la tradición oral contenida en algunas fuentes, y de algún modo pretende que ésta sirva para la construcción de hechos históricos. No obstante, esta insistencia disciplinaria por contraponer la "memoria" a la "historia" y de situar a aquélla dentro de una "historia falseada" (Le Goff 1991a) impide analizar como hecho histórico la "mentira" o la "falsificación". No es de esperar que la información construida oralmente entregue un conocimiento exacto de lo ocurrido, pero habría que poner atención en lo que las personas recuerdan y lo que están dispuestas a referir (Lummis 1991: 89). Recordemos nuevamente las afirmaciones de Malinowski en la perspectiva que la enunciación de un relato está constreñida por complejos intereses que son los que realmente dibujan las narraciones. En esta perspectiva, de otorgarle un valor epistemológico a las falsificaciones, puede ser provechosa la lectura que hizo del Río (1997) de un falso testamento, señalando que allí hubo un intento de manipular un testamento fidedigno, utilizando estrategias de verosimilitud para hacerlo fidedigno, con el propósito de lograr un cambio que fuera favorable a determinados linajes indígenas.

El análisis de la producción de memoria social ha permitido entender los modos en

que algunos sectores indígenas utilizaron los dispositivos de control coloniales, específicamente los político-pastorales, inscribiendo esta manipulación en procesos que los reafirmaron como parte de unidades diferenciadas e históricamente dinámicas. Las disputas internas, que sacudieron la comunidad tacneña de mediados del siglo XVIII, persiguieron como objetivo legitimar una dirigencia étnica proclive a sus intereses, aunque, como lo hemos visto en este caso, esos intereses no correspondían necesariamente al común de indios sino que al de algunos linajes dominantes, adaptándose a la hegemonía colonial. La legitimación que traía consigo la adaptación a la hegemonía colonial implicó, por lo demás, un uso efectivo de prácticas jurídicas hispanas y una adaptación de la narrativa indígena a un género de relato eminentemente colonial.

Sin embargo, los indígenas fueron los más interesados en legitimar sus autoridades a partir de la tradición. En otras palabras, más acá de las disputas que tuvieron los dos linajes predominantes en Tacna y descontando los proyectos particulares que debió haber tenido cada uno, todo parece indicar que las relaciones de poder que se dieron al interior del mundo indígena tacneño no fueron un derivado natural de la hegemonía colonial, observándose, por el contrario, la emergencia de una estrategia tendiente a dotar a aquéllas de un saber que las fundamentara y legitimara. Sin embargo, la formulación y exposición de este saber estuvo constreñido a un cálculo de fuerza. Es decir, que no podía ser vociferado sin que hubiera un espacio para la escucha. La existencia de un tal espacio permitió a los Aras recuperar el tiempo perdido, asegurando su propio predominio dentro del cacicazgo. En el momento mismo que los testigos deshilaban la trama de los acontecimientos, los Aras tejían con sus hilos una nueva trama de la tradición.

Referencias Citadas

Archivo Nacional de Chile

Fondos Notariales Arica -1719- volumen 13, "Pleito y Juicio del cacicazgo de Tacna, 1719".

"Informe de cacicazgo, de Cipriano Julian Quelopana y Quea, efectuado por el Corregidor Don Ramón López de la Huerta y el ex corregidor Don Dionisio López de la Barreda", ANCh. Fondo Varios, vol. 453, 4 fojas.

Copiador de correspondencia de los oficiales de la caja Real de Arica que comienza el 28 de febrero de 1607 i concluye el 31 de diciembre de 1617. ANCh. Fondo Administrativo Arica. Leg. 1, pieza 4.

Bibliografía

ABERCROMBIE, T. (1993) Caminos de la memoria en un cosmo colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta. En: *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Thierry Saignes, compilador, Bolivia: HISBOL-IFEA.

_____ (2006) *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

ÁLVAREZ, B. [1588] (1998) *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Edición de M^a del Carmen Martín Rubio, J. Villarias Robles y F. del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.

AYALA, M. J. DE (1929) *Diccionario de Gobierno y legislación de Indias*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicación.

BERNAND, C. (2006) De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas. En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2006 [En línea], Puesto en línea el 18 enero 2006. URL:<http://nuevomundo.revues.org/index1318.html>. Consultado el 21 jun 2008.

BROW, J. (1990) Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. En: *Anthropological Quarterly*, 63: 1-6.

BUTTGEN, P. (2007) Théologie politique et pouvoir pastoral. En *Annales HSS*, 62, 5: 1129-1154.

CAVAGNERO, L. (1994) *Materiales para la historia de Tacna. Dominación hispánica (s. XVII)* Tomo III. Tacna: Fondo Editorial de la Universidad Privada de Tacna.

- CIRLOT, J. E. (2003) *Diccionario de símbolos*. Madrid: Editorial Siruela.
- DENZINGER, E. (1955) *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y de costumbres*. Barcelona: Herder.
- DUBY, G. (1991) La emergencia del individuo. En: P. Ariès y G. Duby. *Historia de la vida privada. El individuo en la Europa feudal*. T. IV. Madrid: Taurus. Pp. 201-224.
- FENTRESS, J. y WICKHAM, C. (2003) *Memoria social*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- FLORESCANO, E. (1994) *Memory, Myth and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*. USA: University of Texas Press.
- FOUCAULT, M. (1991) *Las tecnologías del yo. Y otros textos afines*. España: Paidós.
- GOLMAYO, P.B. (1999) *Instituciones del Derecho Canónico*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes. Edición digital basada en la edición de Madrid. Librería de Gabriel Sánchez, 1896. [Disponible desde: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03693952011336051954480/index.htm>]
- GRAMSCI, A. (1958) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Argentina: Editorial Lautaro.
- _____ (1985) *Introducción al estudio de la filosofía*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HALBWACHS, M. (1950) *La mémoire collective*. París: Presse Universitaire de France.
- _____ 1975. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Francia-Holanda: Molitor Éditeur.
- HIDALGO, J., DURSTON, A., BRIONES, V. y CASTRO, N. (1997) El cacicazgo de Tacna: un proceso de etnogénesis colonial, siglos XVI-XVIII. En: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología chilena*. Vol. II. Copiapó: Sociedad Chilena de Arqueología. Pp. 251-268.
- HIDALGO, J. y CASTRO, N. (2004) El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (siglo XVIII). En: *Chungara*, v. 36 supl., pp. 799-811.
- JUSSEN, B. (1992) Le parrainage a la fin du Moyen Âge: savoir public, attentes Théologiques et usages sociaux. En: *Annales ESC*, 2: 467-502.
- MARAVALL, J. (1966) *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- MOLINIÉ, A. (1997) Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En: *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Rafael Varón y Javier Flores, editores, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 691-708.
- NAZ, R.; CLERQ, C. de et JOMBART, É. (1954) *Traité de Droit Canonique*. T. IV Libros IV y V Des procès, des Délits. Des Peines. París: Letouzey y Ané Éditeurs.
- PEASE, F. (1988) Curacas coloniales: Riquezas y Actitudes. En: *Revista de Indias*, vol. XLVIII, 182-183: 87-107.
- POMIAN, K. (1975) L'histoire de la science et l'histoire de l'Histoire. En: *Annales ESC* 5: 935-952.
- RAMÍREZ, S. (2006) Historia y memoria: La construcción de las tradiciones dinásticas andinas. En: *Revista de Indias*, vol. LXVI, 236: 13-56.
- ROSTWOROWSKI, M. (1961) *Curacas y sucesiones*. Costa Norte. Lima: Imprenta Minerva.
- SALOMON, F. (1984) Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos En: *Chungara*, 12: 81-98.
- SALOMON, F. (1994) La textualización de la memoria en América Andina: una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena*, vol. LIV, N° 4: 229-261.
- ÚBEDA, M. (1959) Introducción al Tratado del Hombre. En Tomás de Aquino. *Tratado del Hombre. Tratado del gobierno del mundo*. T. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- URBANO, H. (1993) Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes. En: *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Pp. 283-304.