



LESLIE BETHELL, ED.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

UNIVERSIDAD DE CAMBRIDGE

4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura

EDITORIAL CRÍTICA, BARCELONA, 1990

CAPÍTULO 6

GIBSON, CHARLES

LAS SOCIEDADES INDIAS BAJO EL DOMINIO ESPAÑOL

Selección de textos para uso exclusivo en la formación docente. Se recomienda la consulta del original y la totalidad del mismo, para respetar la producción de los autores.

INDICE

<i>Prefacio</i> , por LESLIE BETHELL	7
Nota sobre monedas y medidas	10
Abreviaturas	11

PRIMERA PARTE
POBLACIÓN

Capítulo 1. <i>La población de la América colonial española</i> , por NICOLÁS SÁNCHEZ-ALBORNOZ	15
La población autóctona: derrumbe demográfico	15
Inmigración y asentamiento	23
Recuperación demográfica	29
La inmigración en el siglo XVIII	35
Capítulo 2. <i>La población del Brasil colonial</i> , por M. LUIZA MARCÍLIO	39
El declive de la población indígena	40
El crecimiento de la población colonial blanca	45
La trata de esclavos africanos	51
El mestizaje	55

SEGUNDA PARTE
SOCIEDAD

Capítulo 3. <i>Organización y cambio social en la América española colonial</i> , por JAMES LOCKHART	63
Estructura de la sociedad española americana	64
Las dinámicas del cambio social	92
Capítulo 4. <i>La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana</i> , por ASUNCIÓN LAVRIN	109
Asentamiento y migración de mujeres peninsulares	110
Matrimonio y parentesco	111
Posición y ocupación	114
Costumbres sociales	117
Desviación social	120
Educación	122
Vida conventual	126

Mujeres indígenas	128
Mujeres negras	133
Capítulo 5. <i>Los africanos en la sociedad de la América española colonial</i> , por FREDERICK P. BOWSER	138
Capítulo 6. <i>Las sociedades indias bajo el dominio español</i> , por CHARLES GIBSON	157
Los contactos iniciales y las instituciones coloniales	159
Estructuras políticas	163
Religión	169
Tributos	171
Mano de obra	173
Tierras	178
Aculturación	181
Capítulo 7. <i>Los indios y la frontera en el Brasil colonial</i> , por JOHN HEMMING	189
Los siglos XVI y XVII	191
El siglo XVIII	218

TERCERA PARTE
CULTURA

Capítulo 8. <i>Literatura y vida intelectual en la América española colonial</i> , por JACQUES LAFAYE	229
El descubrimiento del Nuevo Mundo	229
Política cultural española	237
Realidad cultural de la colonia	242
Literatura colonial	247
El siglo de la Ilustración	254
<i>Una nota sobre la literatura y la vida intelectual en el Brasil colonial</i> , por LESLIE BETHELL	262
Capítulo 9. <i>Arquitectura y arte colonial de Hispanoamérica</i> , por DAMIÁN BAYÓN	265
México, Centroamérica y el Caribe	266
Sudamérica hispana	276
Capítulo 10. <i>Arquitectura y arte colonial de Brasil</i> , por J. B. BURY	290
Capítulo 11. <i>La música en la América española colonial</i> , por ROBERT STEVENSON	307
<i>Una nota sobre la música del Brasil colonial</i> , por R. STEVENSON	331
Ensayos bibliográficos	335
Índice alfabético	371

**LESLIE BETHELL, ED.
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA
UNIVERSIDAD DE CAMBRIDGE**

Tomo 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura

EDITORIAL CRÍTICA, BARCELONA, 1990

CAPÍTULO 6

GIBSON, CHARLES

LAS SOCIEDADES INDIAS BAJO EL DOMINIO ESPAÑOL

En los estudios sobre la América española, la historia de la sociedad india del período colonial es un tema relativamente nuevo. A lo largo de los siglos XIX y XX se ha considerado, de forma bastante generalizada, que poco o nada de la vida india sobrevivió a las conquistas del siglo XVI. Este punto de vista es coherente con los relatos clásicos de conquistas, famosos por sus descripciones de masacres, torturas y victorias militares, sin conexión con los acontecimientos anteriores o posteriores. En esos relatos, las conquistas parecían tan intensas, tan convulsivas, tan dramáticas en cuanto a la confrontación de los soldados europeos con los nativos americanos, que nadie cuestionaba su poder de aniquilación. Los escritores clásicos sabían que sobrevivieron indios que fueron utilizados por los conquistadores como esclavos, como mano de obra y como pagadores de tributos. Pero el punto de vista prevaleciente era que ninguno de los valores políticos, sociales o culturales de las civilizaciones americanas escapó de la destrucción. La consecuencia clara era que, para los indios, los resultados de las conquistas fueron la aculturación y el estancamiento.

El punto de vista de que ningún rastro de cultura india pervivió era coherente con la leyenda negra, tradición de la crítica antiespañola que se desarrolló en el siglo XVI, floreció en los siglos XVII, XVIII y XIX, y continuó influyendo en las interpretaciones de la historia española e hispanoamericana del siglo XX. Los críticos del colonialismo español argumentaban que los conquistadores fueron inhumanos, y que una consecuencia importante de su inhumanidad fue la innecesaria destrucción de las civilizaciones indias americanas. De esta manera, la leyenda negra acentuaba la falta de sensibilidad española, como si un conquistador menos cruel, o con un mayor aprecio por las culturas aborígenes americanas, hubiera salvado algo de las mismas para los tiempos posteriores a la conquista. Es interesante señalar que la apologética leyenda blanca, en casi todos los aspectos reverso de la leyenda negra, también resaltaba el carácter destructor de las conquistas. Los defensores del colonialismo español sostenían que las civilizaciones de América, con su canibalismo, sus sacrificios humanos y otras barbaridades, sólo podían merecer su destrucción.

En el siglo XIX, esa misma idea se vio reforzada por la literatura de los viajeros a la América española. El indio que en ella se describía era una persona miserable y deprimida, esencialmente la misma que en tiempos de Hernán Cortés. La conquista había eliminado todo lo bueno de la sociedad india y el resto se había ido anulando. Uno de los primeros y más perspicaces viajeros del siglo XIX, Alexander von Humboldt, relataba:

Al principio de la conquista de los españoles, la mayor parte de los indios más acomodados, y en quienes se podía suponer alguna cultura de entendimiento, perecieron víctimas de la ferocidad de los europeos ... Así no quedó de los naturales del país sino la casta más miserable, las heces del pueblo ... llenaban ya en tiempos de Cortés las calles de todas las grandes ciudades del imperio mexicano.¹

¹ Alejandro de Humboldt, *Ensayo Político sobre el reino de la nueva España*, Porrúa, México, D.F., 1975, pp. 60-61.

Viajeros posteriores utilizaron las observaciones de Humboldt como propias. Sus comentarios a menudo tomaban la forma de asombro retórico de que los indios que encontraban en la América española pudieran ser los descendientes de los opulentos, espléndidos aztecas e incas.

Cien años después de Humboldt, a principios del siglo XX, se conocía mucho más sobre los indios americanos y sobre la historia de la América española. Pero este conocimiento estaba institucionalizado y compartimentado, y había grandes vacíos en los siglos posteriores a la conquista. Una disciplina, la arqueología, se concentraba exclusivamente en las civilizaciones previas a la conquista. Desde el punto de vista arqueológico, las sociedades indias eran "puras" hasta el momento del contacto con los blancos, a partir del cual quedaron contaminadas y carecían de interés para el estudio. Una segunda disciplina, la historia, relataba largamente los detalles de la conquista, y proseguía estudiando el período posterior desde una perspectiva administrativa e imperial. Hubo historiadores que prestaron atención a la encomienda y a las misiones cristianas, instituciones en contacto directo con la población india. Pero tenían un conocimiento muy imperfecto de las sociedades indias del período que sucedió a la conquista. La historia del hombre se entendía como un proceso que implicaba cambios, y especialmente cambios progresivos y, aunque ciertos sectores de Latinoamérica podían contemplarse como sujetos de cambio histórico, éstos contrastaban con los sectores indios, que eran vistos como inalterables, sin progreso, y en cierto sentido, ahistóricos. Una tercera disciplina, la etnología, retomó el tema indio en tiempos contemporáneos. Sus preocupaciones fueron los rasgos que pudieran identificarse como de origen indio o español, y la proporción existente entre los rasgos de origen supuestamente indio y los de origen supuestamente español, se convirtió en un tema de estudio principal. Pero lo máximo a que la etnología estaba preparada para llegar en su conocimiento del pasado era este tipo de historicismo taxonómico. Se prestó una atención mínima a los verdaderos antecedentes, y uno de los rasgos más evidentes de esta disciplina fue su orientación contemporánea.

Así, hasta hace muy poco, el conocimiento del indio americano ha permanecido fragmentado y disperso. Las tres disciplinas han continuado su función por separado, y ninguna ha hecho inteligible la transición de la sociedad indígena desde el período de conquista hasta el presente. Los pocos que estaban preocupados por los aspectos de la vida colonial india eran los estudiosos de los códices, como Eduard Seler, líder de la investigación de códices y epígrafes a fines del siglo XIX y principios del XX. O bien eran estudiantes de las lenguas nativas, como Remi Simeón, que tradujo los anales del México colonial del náhuatl al francés en el siglo XIX; o bien, tras las secuelas de la revolución mexicana de 1910, eran indigenistas como Manuel Gamio, partidario de un estudio profundo de todo lo indígena, combinando arqueología, historia y etnología, y cuya investigación en tres volúmenes, *La población del valle de Teotihuacán* (1922), fue la primera en examinar una comunidad nativa desde sus inicios arqueológicos hasta la época moderna. En los estudios peruanos, unos pocos especialistas, tales como Clements Markham, Hiram Bingham y Philip Means, trataron ocasionalmente temas indígenas coloniales. Pero nadie consideró que la historia indígena posterior a la conquista mereciera estudiarse por separado, con carácter propio e identidad en sí misma.

La investigación formal de la historia indígena colonial se ha iniciado principalmente a partir de 1940. En México empezó como una ampliación de los estudios institucionales referentes a la mano de obra y a los tributos, y a los estudios demográficos que usaban las estadísticas de los registros tributarios. Las cifras demográficas, o su gran mayoría, estaban disponibles desde hacía tiempo, pero fue en las décadas de 1940 y 1950 cuando fueron recopiladas y comparadas de un modo que demostró la existencia de una gran población en la época de la conquista, y un brusco declive posterior. Los estudios tomaron un rumbo nuevo, centrando la atención en localidades y en la toponimia, dimensión de la familia india, tendencia a elevar los tributos, estructura social interna, descenso de la productividad y en la economía del siglo XVII. En Perú, donde los estudios coloniales indígenas de la mayoría de los temas empezaron más tarde y ahora continúan de forma menos desenvuelta, las visitas de inspección han supuesto un importante estímulo documental. En ambas zonas, las últimas décadas han presenciado la aparición de una disciplina intermedia llamada

ethnohistoria. En los estudios hispanoamericanos, como ocurre en otras partes en lo concerniente al estudio de las ciencias sociales, ha comenzado a haber una concienciación mayor de la dimensión cronológica, y en todas las disciplinas relevantes la moda por los estudios campesinos, muy evidente en las décadas de 1960 y 1970, ha ejercido un efecto estimulante sobre la historia colonial indígena. No obstante, el hecho es que continuamos tratando sobre una temática nueva, todavía conocida de forma inadecuada y desigual.

Los contactos iniciales y las instituciones coloniales

El primer encuentro que tuvieron los indios con los españoles ocurrió en 1492, fecha en la que Colón descubrió América. A partir de este momento y durante un período de 25 años, la expansión española hacia otras zonas, y el aumento de los contactos entre españoles e indígenas se dio de forma gradual, de manera que todavía en 1517 el número de nativos que se encontraba en asociación directa o indirecta con los españoles, probablemente alcanzaba menos de un 10 por 100 del total de la población aborigen de América. En los siguientes 25 años, entre 1517 y 1542, con las rápidas incursiones españolas en la América central, México, Perú, el norte de Sudamérica y el norte de Chile, y con la penetración temporal de España en la Amazonia y al norte del Río Grande, el porcentaje de indios afectados se elevó a 90 por 100 o más. Después de 1542, las relaciones españolas con los indios se modificaron de muchas otras maneras, pero quedaban pocos contactos por hacer, y aquellos que se hicieron tuvieron lugar a un paso mucho más lento.

En general, los primeros encuentros que tuvieron lugar entre los españoles e indios en las Indias occidentales y en las zonas costeras de tierra firme, eran semejantes, y en la zona española derivaban de los contactos con los nativos de la costa atlántica de África y de las islas Canarias. Los nativos de las islas occidentales eran agricultores sedentarios, distribuidos en comunidades de pequeño y mediano tamaño, en las que había clases sociales, curas, una religión desarrollada, preparación guerrera, un comercio servido por canoas, y autoridades locales hereditarias o elegidas. La primera isla que cobró importancia en las Indias occidentales fue La Española, en la que indios pertenecientes a todas las clases sociales fueron capturados, esclavizados y forzados a trabajar en la agricultura, minería, transporte, construcción y en otras tareas relacionadas con las anteriores. Carecemos de información fidedigna acerca de la compulsión, desbaratamiento de las familias, enfermedades, mortalidad y de la dislocación económica de la sociedad indígena en las Indias occidentales. Pero es prácticamente seguro que todo ello existió en grado extremo, y sabemos que, ya desde el principio, la población de las islas emprendió un precipitado descenso que, en pocas generaciones, terminaría con la desaparición total de los indios de esta parte de América. Como la población descendía, las incursiones españolas en busca de esclavos se trasladaron a las islas más lejanas, y una zona todavía más extensa cayó bajo el dominio español. Diversas incursiones militares en otras islas culminaron en la conquista militar de Cuba (1511), suceso que sirvió como precedente y como modelo para las principales conquistas del continente. La conquista, en su fase principal, terminó en 1542 con la expedición de Coronado hacia el oeste americano y la expedición de Orellana descendiendo el Amazonas. En general, la conquista procedió con mayor rapidez y probó ser más efectiva contra los estados indígenas que estaban organizados, porque éstos cayeron en manos españolas como entidades unificadas. Cuando caía una capital urbana, el resto de la zona imperial perdía mucho poder para ofrecer resistencia. En las sociedades más disolutas, por otra parte, los indios podían seguir luchando y cada comunidad podía resistir separadamente. La conquista fue intensa y destructiva, pero su principal efecto para la historia a largo plazo, es que puso a los indios bajo la jurisdicción española, se sometieron a su ley y todo su territorio quedó bajo control e influencia española, legal e ilegal. Además, debido a que el imperialismo español era en sí mismo conscientemente monopolístico, la conquista trajo consigo el rechazo, explícito o implícito, de otras influencias sobre los indios que no fueran hispanoeuropeas.

Hubo algunas excepciones significativas a estas generalizaciones. En algunos lugares de la América española (La Española, zonas periféricas de los imperios azteca e inca, California), donde no hubo una conquista militar abierta, o ésta fue escasa, el territorio fue ocupado por los españoles con una fuerza suficiente como para lograr una subordinación indígena equivalente. Los indios de algunas áreas (norte de México, Florida, centro de Chile) resistieron a la conquista durante largos períodos, retardando de este modo la imposición del control español. En unos pocos lugares (zonas de la pampa argentina, sur de Chile y regiones remotas y marginales en todas partes) la población nativa nunca llegó a ser conquistada y permaneció efectivamente separada durante todo el período colonial español. Las rebeliones indígenas (Perú en los años de 1530 y en el siglo XVIII, Nuevo México a fines del siglo XVII, y muchas otras) desbarataron los controles españoles después de que éstos se hubieran logrado imponer, devolviendo a las selectas sociedades indígenas, siempre temporalmente, una posición independiente y hostil. Personas y grupos, y en el Perú del siglo XVI un "Estado" indio entero, a veces eran capaces de huir de las zonas que se hallaban bajo control español, y encontrar refugio en zonas remotas.

La conquista no era un antecedente necesario para la conversión al cristianismo, pero en la práctica, en la experiencia indígena, aquella estuvo seguida de cerca por la conversión, y tanto desde la perspectiva española como desde la indígena, hubo una conexión entre ambas. Para los indios, el cristianismo parecía ser lo que hacía fuertes a los españoles. El cristianismo era especialmente impresionante desde la perspectiva de aquellos cuyos propios dioses de la guerra les habían fallado. Del lado español, los misioneros cristianos respondieron al inmenso desafío de la América pagana con un esfuerzo de conversión sin precedentes en los 1.500 años de cristianismo. La campaña principal tuvo lugar en los primeros años, aunque fueron comunes los esfuerzos posteriores en los siglos XVII y XVIII, encaminados a extirpar los vestigios de las idolatrías paganas. En cada zona, la conversión por se estuvo restringida al período inicial del contacto europeo-indígena, ya que los españoles estaban decididos a que los indios debían ser incorporados a la sociedad colonial como vasallos cristianos de la monarquía.

La encomienda o repartimiento fue la institución secular más importante que reguló las relaciones entre españoles e indios. Su rasgo básico y universal fue la asignación de grupos de indios a colonos españoles escogidos (encomenderos) para recibir tributos y mano de obra. Los términos encomienda y repartimiento se referían esencialmente a la misma institución, aunque el último remarcaba literalmente el acto de distribución y asignación de indios; mientras que el primero enfatizaba la responsabilidad del encomendero hacia sus indios. La palabra encomienda era el término preferido en la legislación española y en el uso metropolitano ordinario. La responsabilidad del encomendero incluía la asistencia cristiana de sus indios encomendados, y esto implicaba que tenía que haber un clérigo residente o itinerante que la proveyera. El carácter básicamente secular de la encomienda, sin embargo, nunca fue cuestionado.

La encomienda se desarrolló en las Indias occidentales durante la segunda década del siglo XVI. Empezó como un sustituto de la esclavitud, o como un compromiso oficial entre la esclavitud extrema que practicaban los primeros colonos y el sistema de trabajo libre, teóricamente, aprobado por la corona. Con respecto a los arawaks, caribes y otros indios de las islas y de las costas del continente, desde el norte de Venezuela a La Florida, las primeras encomiendas sirvieron de cobertura para continuar con las incursiones armadas, las capturas, traslados y esclavitud de los primeros años. Las encomiendas de México y de la América Central se diferenciaban del prototipo insular en su énfasis sobre la comunidad indígena, establecida como la unidad de asignación, y en su dependencia de los recursos y estructuras sociales de las comunidades. De este modo, en el continente, la vida india sedentaria se mantuvo de forma más estable que en las islas. En Perú, la encomienda siguió el modelo institucional de Nueva España, pero se retrasó en su establecimiento definitivo por la prolongación de la conquista y de las guerras civiles. En otros lugares de Sudamérica, dicha institución podía suponer cualquier grado de asimilación. Donde la población era poco densa, donde los habitantes eran parcial o totalmente migrantes, la encomienda era inapropiada o apropiada sólo como mecanismo de captación de esclavos. En Paraguay, donde la encomienda logró su forma más estable en tierras bajas, los indios

servieron a los encomenderos como mano de obra, sirvientes y mujeres polígamas. Aquí se desarrolló una sociedad mestiza con vínculos de parentesco derivados de la sociedad indígena. En casos extremos, la encomienda sólo proporcionó un permiso para comerciar con la población india asignada. Así la institución tomó una variedad de formas, dependiendo del grado de presión por parte española, y del tamaño y carácter de la población india. Pero el tipo clásico, el que se desarrolló en las áreas de influencia inca y azteca y sus regiones adyacentes en el México occidental, América Central, Venezuela, Colombia, Ecuador y norte de Chile, fue la institución explotadora a gran escala, que abarcaba una sociedad indígena desde ahora fragmentada en comunidades independientes, cada una de ellas dominada por un encomendero español y su séquito.

El declive de la encomienda en la segunda mitad del siglo XVI fue consecuencia de varios factores. Por una parte, el catastrófico descenso de la población indígena redujo el valor de las propiedades rurales; por otra, la legislación real progresivamente más efectiva, motivada por el humanitarismo cristiano para con los indios y el temor de que creciera en América una clase de encomenderos, controló la encomienda con regulaciones todavía más estrictas. La exigencia del tributo y las demandas de mano de obra fueron cada vez más limitadas. La transmisión, vía herencia, de una generación a otra fue regulada o prohibida, y el poder judicial, estableció una legislación imperial más eficaz. A fines del siglo XVI el proceso de declive de la encomienda estaba en una fase sumamente avanzada. En Yucatán, Paraguay y otras pocas áreas más, la institución persistió sin grandes cambios, pero en el resto fue desapareciendo gradualmente o convirtiéndose en un sistema de concesiones a personas a las que todavía se seguía llamando encomenderos, pero que no ejercían control alguno sobre la vida de los indígenas.

En la medida que las encomiendas individuales fueron revirtiendo a la corona, sus indios cayeron bajo la autoridad real directa. Ésta normalmente tomó la forma de corregimiento (o alcaldía mayor), en la que un oficial real nombrado corregidor (o alcalde mayor) era designado para ejercer el cargo de la jurisdicción colonial local. Sus deberes incluían el ejercicio de la justicia local, la exacción de los tributos de los indios, la ejecución de la legislación real y el mantenimiento del orden en la comunidad indígena. Aunque, algunas veces, el corregidor estaba ayudado por tenientes y otros miembros de su séquito, él era considerado el funcionario real que poseía el control más directo de las localidades indígenas. Los corregidores representaban la autoridad real en lugar de la personal, de la autoridad privada de los encomenderos, y la intención era que ellos trataran a los indios de forma más humanitaria. En la práctica, la explotación de los indios por los corregidores, con desprecio de la ley, pasó a ser aceptada e institucionalizada.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el sector privado adquirió un inmenso poder al margen de las encomiendas, a través de la propiedad de la tierra, de la explotación de las minas y del comercio. Este sector privado, principalmente blanco, dependía de la sociedad indígena para obtener materias primas y mano de obra. Los funcionarios reales, aunque tenían prohibido dedicarse a la explotación práctica relacionada con el desarrollo de los nuevos sectores económicos, lo hicieron con total impunidad. Tales prácticas, fueron en muchas partes toleradas por la ineficacia de la monarquía, al menos hasta las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII, lo que contribuyó a la aplicación de los tipos clásicos de subordinación, reorganización y aculturación indígena] sobre las cuales vamos a dedicar la mayor parte de nuestro estudio.

Estructuras políticas

La dominación española rápidamente fragmentó todas las grandes estructuras políticas de la América nativa. Ello se cumplió con los imperios azteca e inca, al igual que en los menores y menos desarrollados chibchas, tarascos, araucanos del norte y otras organizaciones políticas. La unidad indígena mayor que sobrevivió al proceso de fragmentación fue generalmente el "pueblo", o la localidad principal, llamada "cabecera". Al menos en teoría, y hasta cierto punto en la práctica, la fragmentación reestableció una organización política indígena basada en discretas comunidades, siendo su justificación, el

hecho de que estas unidades existían con antelación a la creación de los imperios azteca e inca, y otros estados que habían sido obligados a unirse a los mismos contra su voluntad. De este modo, el nuevo Estado español puede entenderse como un medio de liberación, devolviendo a los gobernantes de las comunidades locales su "independencia". La teoría española postulaba una alianza entre el rey y el soberano indígena local, entendiéndose que cada uno de ellos era un "señor natural", en oposición a la ilegítima y ahora rechazada burocracia imperial de los aztecas e incas y otros señores indios.

El cambio del gobierno precolonial al colonial supuso una "decapitación" de la estructura aborígen, realizando este corte precisamente por encima del nivel de la comunidad local. En el lugar de Moctezuma, Atahualpa y sus consejos, servidumbre y auxiliares, así como el equivalente de todo esto en otras zonas, la organización colonial introdujo virreyes españoles y el aparato colonial subordinado al corregidor o a su teniente. Sólo raras veces la jurisdicción colonial que existía por encima del nivel del "pueblo" manifestó una continuidad con el indianismo. Uno podría decir, por supuesto, que en las dos grandes jurisdicciones virreinales de la colonia (reinos), estaban reflejadas las dos grandes áreas imperiales anteriores a la conquista. Otros ejemplos podrían ser los primeros nombramientos de algunos "gobernantes títeres" hechos por los españoles como Juan Velázquez Tlacotzin en México, y Manco Inca en Perú, o bien la zona afectada por un requerimiento de mano de obra, o una conexión política especial entre un pueblo y otro. Pero tales supervivencias son interesantes principalmente como vestigios aislados o como excepciones a la normal, que fue que los españoles destruyeron los sistemas nativos más importantes y se concentraron en el pueblo como unidad.

El término cabecera, pueblo principal, es más específico que el término pueblo, que puede referirse a cualquier localidad, incluyendo una población subordinada a la cabecera. En los casos normales, se permitió subsistir a las organizaciones políticas subsidiarias por debajo del nivel de la cabecera. En la terminología española, los pueblos más pequeños que estaban incluidos dentro de la jurisdicción de la cabecera eran sus "sujetos", y se entendía que éstos debían lealtad a la cabecera y que eran gobernados por ella. Los sujetos podían ser por ejemplo, barrios, barriadas, distritos o subdivisiones de la misma cabecera o, también, podían ser estancias, ranchos o rancherías situados a una cierta distancia. Otros términos podían ser sustitutos de éstos, pero el concepto básico de pueblo de indios independiente, subdividido en barrios y que gobernaba a una red local de poblados satélites o de familias, aparecía como un principio fundamental y universal de la estructura política colonial. Ello fue aceptado por ambas partes, los indios y los españoles. En general fue esta unidad política, individualmente o en combinación de dos, tres, o más, la que fue dada en encomienda, la que se convirtió en parroquia en la organización eclesiástica colonial, y la que pasó a ser objeto de la jurisdicción de un corregimiento en la organización política colonial. La verdad es que las jurisdicciones geográficas de la encomienda, parroquia y corregimiento raramente coincidían en su totalidad. Pero las diferencias entre ellas eran más bien consecuencia de distintas combinaciones entre cabeceras y de desviaciones menores en sus límites o estructuras, que consecuencia de algún cambio real en el funcionamiento de la unidad cabecera-sujeto.

En teoría, los caciques de estas unidades -con los títulos de tlatoani en México y curaca en Perú, y con otras denominaciones en otros lugares- heredaron sus posiciones de acuerdo con las normas de sucesión indígenas. Pero incluso en los inicios del período colonial, fue frecuente que algunos de estos caciques fueran intrusos. Esto ocurría porque las normas de sucesión eran flexibles y manipulables, ya que las dinastías locales llegaron a su fin con la conquista o en el período inmediatamente posterior a ella, y porque los encomenderos y otros españoles tuvieron interés en introducir a sus propios indios "protegidos" como autoridades locales. Cacique, término arawak originario de las islas occidentales, progresivamente fue reemplazando a las diversas denominaciones locales del continente para tales jefes. La nueva costumbre pudo ser favorecida por las muchas usurpaciones de cargos dinásticos locales, ya que un aspirante podía asumir más fácilmente el título de cacique, del que se había apropiado, que el título local al que no tenía derecho a reclamar propiamente. Por supuesto, según las normas aborígenes, no todos los caciques

eran gobernantes ilegítimos. Sin embargo, hay una cierta ironía, desde el punto de vista español, en que los caciques regionales fueran identificados como “señores naturales”.

Los jefes indígenas locales, fuera cual fuera su título, eran instrumentos en la promoción de las instituciones españolas de la Iglesia, la encomienda y el corregimiento. El clero, los encomenderos y los corregidores dependían de los gobernadores locales para hacer efectivas las instituciones coloniales. En casos de no cooperación o de abierta resistencia, el clero, los encomenderos y los corregidores, estaban en condiciones de hacer uso de la fuerza o, en casos extremos, desterrar o asesinar a los jefes locales e instalar sucesores más dispuestos a cooperar. Tales prácticas, con certeza, contribuyeron a las usurpaciones y a los caciquismos ilegítimos que hemos hecho referencia anteriormente. Pero esto también ayuda a explicar cómo los españoles fueron capaces de establecer el cristianismo, la encomienda y el corregimiento con tan poca oposición por parte de los nativos. Los caciques locales, incluso los ilegítimos, eran personas que ostentaban un tremendo poder en sus comunidades, y los españoles se los ganaron deliberadamente, bien sea a través de favores o bien por la fuerza.

Una nueva hispanización política en los pueblos de indios tuvo lugar a mediados y a finales del siglo XVI. Empezó en Nueva España, donde los pueblos fueron inducidos -por virreyes, clero, encomenderos y corregidores- a desarrollar las instituciones gubernamentales de los municipios peninsulares ibéricos. Esto supuso cabildos (consejos municipales) con alcaldes (jueces), regidores (concejales) y otros funcionarios inferiores, todos indios. Los pueblos de indios respondieron positivamente a las demandas de tal política hispanizadora, y también pudo reflejar la presión ejercida por los españoles sobre los principales jefes indios y la presión equivalente ejercida por éstos sobre las comunidades. Hacia fines del siglo XVI, las cabeceras grandes en Nueva España comúnmente apoyaban cabildos con 2 o 4 jueces indios, y con 8, 10 o 12 regidores indios. Las cabeceras menores podían contar solamente con un juez, y 2 o 4 regidores. Todos ellos pertenecían a la clase alta de la sociedad indígena. Como en la España peninsular, los regidores podían representar a barrios particulares o sujetos. Los jueces indios veían las causas criminales que afectaban a los indios, manteniendo así un tribunal distinto de primera instancia. Parte de lo intrincado y complicado del prototipo municipal español, se reflejaba en las instituciones políticas indias de mediados del siglo XVI y de después, así como en los esquemas de representación y de rotación para la elección y el servicio. Normalmente, los jueces y regidores eran elegidos por el mismo cabildo del pueblo o por un grupo de votantes indios, los vecinos o vocales de la comunidad indígena.

En el siglo XVI, el nuevo gobierno nativo por medio del cabildo pasó a servir como principal intermediario entre el Estado español y la población india. En algunos lugares, los nuevos funcionarios indígenas, llamados generalmente gobernador o alcalde mayor, eran elegidos por los vecinos o por el cabildo en intervalos de uno, dos o más años, o en algunos casos, eran designados por la autoridad virreinal para períodos más largos. Este nuevo funcionario indio presidía el cabildo y, a la larga, rivalizaba y sobrepasaba al cacique en poder e influencia local. Cada vez más estos caciques fueron derrotando a los consejos de los pueblos en la lucha por el control político, lo que significó un declive en el principio del cacicazgo hereditario. Durante el siglo XVII, un cacique todavía podía ser una personalidad local influyente en virtud de sus tierras y riquezas, pero en el siglo XVIII su nieto o biznieto podía ser casi indistinguible entre la masa de la población india. Así, en el gobierno interior de los pueblos de indios, la adopción de los principios españoles de institucionalidad, ya sea a través de elección o mediante nombramiento del consejo de gobierno, prevalecieron por encima del principio indígena original de gobierno personal, dinástico y hereditario. En algunos casos, este proceso se llevó a cabo en unos pocos años durante el siglo XVI, en otros, requirió un largo período de tiempo. Al igual que muchas otras cosas introducidas por los españoles, apareció en forma más pronunciada y efectiva en las principales comunidades de las zonas densamente pobladas. Por el contrario, en las zonas menos desarrolladas, menos densas en población y más remotas, el dominio original por parte de los caciques locales continuó hasta el final del período colonial.

En grandes pueblos de indios de Nueva España, la hispanización política del siglo XVI fue todavía más allá. Los consejos municipales fueron instalados en las casas del

cabildo, construidas siguiendo los estilos de los municipios españoles y situados en las plazas principales. Los consejos contaban con salas de justicia y alojamientos, varias cámaras o despachos, un salón de actos para el cabildo indio y, frecuentemente, una cárcel. Los jueces y regidores entraban en sus salones ceremoniosamente, siguiendo las formas de los miembros del consejo español en las ciudades de españoles. Los procedimientos españoles de llamar al orden, registro, discusión y voto, fueron imitados en los consejos municipales indios. Algunas veces, las actas se conservaban en lengua indígena, ahora transcritas a la lengua escrita. Los alcaldes legislaban sobre los asuntos locales en su totalidad, asignaban parcelas, regulaban mercados, fijaban celebraciones, organizaban la recaudación del tributo y provisión de mano de obra, y disponían sobre numerosos asuntos que requerían la atención del gobierno municipal.

Debe recordarse, no obstante, que un cabildo indio, por muy hispanizado que estuviera, nunca fue una institución verdaderamente poderosa. Su autoridad estaba limitada a una reducida serie de opciones. Las principales decisiones locales eran tomadas por el clero local, el encomendero y el corregidor, de forma singular o en conjunto. Además, al igual que muchos otros aspectos de la historia colonial de la América española, el siglo XVII y principios del XVIII presenciaron un estancamiento o retroceso con respecto a la hispanización política. Ello no parece que sea una cuestión de retorno a las prácticas originales indias de gobierno comunitario, puesto que la mayoría ya estaban olvidadas en el siglo XVII. Los cabildos en todo el mundo hispánico, tanto en la sociedad blanca como en la india, perdieron algo de su significado en el siglo XVII, y pasaron a ser todavía más formales, conservadores y limitados. Las pérdidas demográficas sufridas por los indios americanos y las deprimentes condiciones de la sociedad indígena, en su conjunto, quedaron reflejadas en la pérdida de categoría de los gobiernos indígenas locales. La creciente mezcla de razas empezó a cuestionar el concepto de gobiernos "indios" en los pueblos. La ley requería que los caciques y miembros del cabildo fueran indios. Pero aquí, como en cualquier otro lugar, el concepto de "indio" permitía una interpretación variable. Los casos de mestizos haciéndose pasar por indios, infiltrándose en los gobiernos indígenas ocasionalmente en el siglo XVI, y con una frecuencia mayor después, son bien conocidos.

Los recursos económicos correspondientes a los gobiernos de los pueblos de indios fueron siempre precarios, y los consejos locales estaban constantemente al acecho para obtener fuentes de ingresos suficientes. Los fondos comunitarios estaban constituidos por las cajas de comunidad, al igual que en los pueblos españoles. Recibían ingresos de cada cabeza de familia indígena, que contribuía con una cantidad fija para mantener al gobierno local, a menudo mediante el mismo proceso por el que se hacían los pagos del tributo al gobierno español. Algunas veces, los pueblos de indios requerían a sus residentes para que suministraran maíz y otros artículos, los cuales el cabildo podía vender para obtener ingresos monetarios. Con este propósito se podían asignar parcelas de tierra en los pueblos. Los rebaños de ovejas u otros animales en las propiedades del pueblo y el arriendo o venta de las tierras comunitarias a los españoles u otros indios, eran métodos adicionales mediante los cuales las localidades obtenían fondos. Los administradores españoles presumían que las comunidades usarían tales fondos para los gastos municipales -tales como salarios para los miembros del cabildo, construcción de edificios del pueblo, o para pagos pendientes- y en la expresión colonial, el "ornato del culto", o el mantenimiento de la Iglesia y en la celebración de los oficios religiosos. Las tesorerías podían ser totalmente accesibles al corregidor local, al clérigo local, o a ambos, pudiendo estos españoles ordenar la disposición de los fondos. Los documentos financieros sobre pueblos durante los siglos XVII y XVIII muestran gastos elevados destinados a la Iglesia y al provisionamiento de materiales para celebración de fiestas -vino, flores, comidas, regalos para el clero, fuegos artificiales, atuendos-, así como los gastos corrientes para las operaciones políticas seculares.

Los gobiernos de pueblos de indios proporcionaron, además, una estructura para el mantenimiento de los sistemas de las clases indias. En el centro de Nueva España, se distinguía entre los indios pertenecientes a la clase alta, llamados generalmente "principales" y los pertenecientes a la clase baja, llamados generalmente macehuales. Los principales eran los descendientes de los aztecas de la clase alta de antes de la conquista, cuyos

miembros eran denominados *pipiltin* (en singular *pilli*). Los numerosos militares especializados y los otros títulos de los pipiltin cayeron en desuso o desaparecieron totalmente durante el siglo XVI. Pero en los gobiernos municipales hispanizados solamente los principales eran elegibles para ocupar cargos en el cabildo. Los principales sirvieron como funcionarios del cabildo a mediados del siglo XVI y después, y para la mayoría, la posesión de dicho cargo era testimonio de pertenecer a la clase alta. Pero la restricción de tales puestos a los principales pronto estuvo cuestionada, ya que las normas españolas también requerían elecciones anuales y prohibían la reelección de las mismas personas para servir en el cabildo. Con el descenso de la población, particularmente en las poblaciones pequeñas, se hizo imposible ajustarse a estas regulaciones inconsistentes, y la solución normal no fue la admisión de los macehuales para la posesión de tales cargos, como puede suponerse, sino más bien una enérgica oposición contra la norma que prohibía la reelección. Así, a pesar de la ley, una aristocracia indígena local controló con éxito los gobiernos de los pueblos durante un tiempo, y las mismas personas, año tras año, ocuparon los nuevos cargos.

Pero los principales del centro de Nueva España fueron incapaces de mantener su situación en las circunstancias de deterioro que presenció la época colonial tardía. De forma progresiva, cabildo tras cabildo, y en la sociedad en general, se fueron desvaneciendo las distinciones entre principales y macehuales. En un principio, los españoles enfatizaban las distinciones entre ellos, no sólo en los cargos del cabildo, sino con respecto a otra clase de privilegios, exenciones y categorías. El declive de los cabildos en el siglo XVII fue paralelo al declive de los principales y la eliminación o abandono de sus privilegios. Algunos perdieron sus tierras, criados y riquezas, y pasaron a ser indistinguibles de los macehuales. Otros abandonaron la comunidad india y migraron a la ciudad, engrosando las filas de mestizos, mulatos y negros y del proletariado urbano. Mientras tanto, los mestizos, mulatos y negros se infiltraron en los cabildos, contribuyendo a la ruptura del concepto de gobierno "indio", pero lo que hicieron fue particularmente poner en peligro el panel tradicional de los principales, puesto que ellos eran los que habían dominado los puestos gubernamentales.

En Perú, los curacas surgieron como poderosas autoridades locales en el mundo posterior a la conquista, y desempeñaron el papel de cacique universal como "gobernantes títeres", haciendo de mediadores entre la sociedad española e india. En el siglo XVI, sus territorios coloniales normalmente retenían las subdivisiones existentes antes de la conquista, y los cargos subalternos continuaban funcionando de forma ininterrumpida. Al igual que sus equivalentes en México, los curacas peruanos fueron entonces amenazados por los gobiernos indios recientemente hispanizados e institucionalizados. Los cabildos indios, contituidos a mediados del siglo XVI, primero en los pueblos principales, proliferaron rápidamente. Hacia 1565, la ciudad de Lima tenía tres, uno para los residentes indios, otro para aquellos que habían inmigrado procedentes de cualquier lugar y un tercero para los habitantes de los alrededores más próximos. Las atribuciones de los cabildos tenían que ver con las propiedades, mercados, cárceles y otros asuntos locales, por supuesto bajo la jurisdicción superior de las autoridades españolas. Los alcaldes indios administraban justicia en primer lugar y los alguaciles constituían el cuerpo de policía local. La mayoría de las comunidades tenía dos alcaldes, pero Cuzco, a principios del siglo XVII, contaba con ocho, y Huancavelica, en el siglo XVIII, disponía de 18 alcaldes de minas.

Los curacas eran capaces de sacar provecho de su situación de una forma que sus equivalentes en México nunca consiguieron. Empezando por los años sesenta del siglo XVI, los indios nobles del Perú solicitaron y recibieron títulos de alguaciles y alcaldes mayores. Una petición típica describía el linaje aristocrático y los servicios que el indio interesado había prestado a Pizarro u otros conquistadores. Un candidato elegido para el cargo de alcalde mayor tenía autoridad para nombrar anualmente jueces y regidores, y para administrar justicia local en nombre del rey. A otros se les otorgaba la responsabilidad del mantenimiento de los caminos, puentes y tambos construidos en el imperio incaico. Hacia 1600, los alcaldes indios se habían instalado por toda el área de influencia incaica, desde Quito a Potosí. Los cargos pasaron, en efecto, a estar monopolizados por los curacas, quienes podían prevenir que estos puestos cayeran en manos de indios inferiores. De este modo, la institución peruana sirvió para apoyar y prolongar a la clase de los curacas más

que a ninguna otra clase. Pero hacia finales del período colonial, ésta también se había deteriorado. Españoles y mestizos se apropiaron de algunos cargos del cabildo e, incluso, del de alcalde mayor.

Un tema que todavía está poco entendido y que requiere una profunda investigación comparativa concierne al calpulli y al ayllu. Estos términos se refieren a las unidades sociales básicas por encima del nivel de la familia, en México y en Perú, respectivamente. Los investigadores han discutido el carácter de estas unidades, sobre si representaban o no grupos de parentesco, o si pueden ser consideradas como “barrios” o “distritos”, en relación con la jurisdicción que ejercían. Dichos términos necesitan diferenciarse cuidadosamente de otros términos como, por ejemplo, tlaxilacalli, que en el caso de México parece haber tenido un significado muy similar al de calpulli. La distribución y uso necesitan ser estudiados (parece ser que, en el siglo XVI, el término calpulli era más común en Guatemala que en el México central). No obstante, aquí el punto de especial interés, una vez sepamos lo que realmente eran estas unidades, concierne a su duración en el período colonial y después. Se ha venido sosteniendo que tales unidades constituían los elementos esenciales de la sociedad indígena, sin los cuales la vida y cultura indias no hubieran logrado sobrevivir hasta las épocas modernas.

Religión

Fue con respecto a la religión que los españoles realizaron su más enérgico esfuerzo para modificar la sociedad indígena. Esto fue debido a que muchos aspectos de su religión resultaban ofensivos desde el punto de vista del cristianismo, y porque el cristianismo era considerado por los españoles la única religión verdadera. Los españoles estaban dispuestos a hacer uso de la fuerza para destruir templos; extirpar idolatrías, sacrificios humanos y otras prácticas, y castigar a los recalcitrantes. Pero, en principio, los españoles creyeron en una cristianización sin coacciones, y el esfuerzo misionero, a pesar de su intensidad y universalidad, fue, en general, una operación pacífica. En esto se distinguía, y los indios podían apreciar claramente esta diferencia, de las conquistas militares que los precedieron.

Las religiones americanas nativas estaban lejos de ser uniformes, pero se pueden caracterizar fundamentalmente por ser politeístas y animistas, con veneración de cuerpos celestiales y fenómenos naturales, propiciación de deidades, chamanismo y participación ceremonial. Las religiones americanas más sofisticadas incluían objetos de culto, calendarios complejos, templos y edificios religiosos igualmente complicados, clases sacerdotales y literatura narrativa y astrológica sumamente ricas. Algunos elementos fueron adoptados por los españoles por la existencia de aspectos similares a los del cristianismo, especialmente el bautismo, la confesión, el matrimonio y el símbolo de la cruz.

En la década de 1520, en México empezaron a desarrollarse serios esfuerzos de conversión a gran escala, que se extendieron rápidamente a través de América siguiendo aquellos lugares por donde habían pasado los ejércitos de la conquista. La tarea principal de los misioneros era eliminar las evidencias más relevantes del paganismo y frenar o reducir el poder de los sacerdotes nativos, y en su mayor parte, estos pasos fueron satisfactoriamente cumplidos durante la primera generación. Después, los misioneros pusieron un gran énfasis en los dogmas esenciales y en los rasgos más visibles de la religión cristiana. La presunción era que las cuestiones más sutiles de la fe y la doctrina podían ser razonablemente pospuestas. Unos pocos misioneros podían dedicar tiempo a la prolongada preparación que se necesitaba para una plena conversión. Especialmente al principio, los misioneros se concentraron en los bautismos en masa y en la rudimentaria instrucción sacramental. Hay evidencias, en diversas partes de la América nativa, de que los indios se reunían voluntariamente y con entusiasmo para recibir el bautismo en masa. En cambio, otras evidencias sugieren que los informes de tan entusiasta asistencia de los indígenas al bautismo en masa, pueden haber sido exagerados por los misioneros más optimistas. Los elementos de la religión nativa que se asemejaban al cristianismo eran, algunas veces, utilizados como ayuda o guía en la instrucción cristiana, pero también es cierto que los

misioneros temían a las prácticas paganas similares como si fueran obra del demonio, ideadas para aprisionar al incauto y distorsionar el propósito cristiano. Con el transcurso del tiempo, la necesidad y la ocasión para el bautismo en masa y el aprendizaje inicial, por supuesto, disminuyeron.

Con respecto a la creencia religiosa indígena, el resultado final fue el sincretismo, es decir, la fusión de la fe cristiana y de la pagana. Éste se dio de distintas formas. Los indios podían mantener una posición politeísta mediante la aceptación cristiana como un miembro adicional del panteón, o prestando la atención principal a la santísima trinidad o a la comunidad de santos más que al dios cristiano. La crucifixión podía parecer como una forma de sacrificio humano. Los indígenas, que parecían estar venerando según el rito cristiano, podían llegar a colocar ídolos tras los altares a la espera de una respuesta en caso de que la religión cristiana les fallara. Elementos de la fe cristiana podían ser incorporados dentro de la perspectiva de un mundo esencialmente pagano. A lo largo del período colonial, el clero buscó y descubrió evidencias del paganismo que sobrevivía en objetos de culto escondidos o en prácticas encubiertas.

Los primeros misioneros iban de ciudad en ciudad y de una zona a otra, pero, a medida que su número aumentaba, fue desarrollándose un sistema episcopal- y parroquial disciplinado, con un clero residente en las comunidades indígenas mayores. De este modo, se lograba llegar a zonas lejanas mediante visitas regulares o esporádicas. Los misioneros prestaron una atención especial a los hijos de la clase alta indígena, con la idea de que éstos se convertirían en los líderes de las generaciones posteriores y que estarían en posición de ejercer en el futuro una influencia cristiana sobre la comunidad. Según el mismo principio, los indios de clase alta que se oponían a la cristiandad o regresaban, después de la conversión, a las formas de veneración pagana, estaban sujetos a severos castigos. Existen documentos de numerosas flagelaciones y encarcelamientos, así como de ejecuciones ocasionales. Al principio, el clero dirigía los servicios religiosos en edificios temporales o en capillas abiertas; más tarde, en las iglesias, a menudo amplias e impresionantes, construidas con mano de obra indígena. Frecuentemente, en el siglo XVI, el clero local funcionaba dentro de la institución de la encomienda. Esta circunstancia determinó, algunas veces, la ubicación de las iglesias o influyó de otras maneras en el desarrollo de la cristianización.

En el siglo XVII, en cualquier comunidad indígena de la América española, el cristianismo jugaba un papel dirigente. En todas partes la Iglesia era la estructura mayor y más imponente. Dominaba un complejo de edificios subordinados, que algunas veces incluía un monasterio. Todas habían sido construidas por indios, a menudo mediante mano de obra voluntaria y no remunerada, y el mantenimiento y reparación había sido fruto del trabajo indígena. De no tratarse de una comunidad de grandes dimensiones, habría tenido sólo un sacerdote blanco permanente. Estaba prohibido que los indios fueran ordenados sacerdotes, pero todas las tareas menores eran llevadas a cabo por ellos, y, para el mantenimiento de la comunidad religiosa, era básica la existencia de una jerarquía de cargos ocupados por los indios. Los principales ritos religiosos, incluyendo bautismos, matrimonios y funerales, tenían lugar en la iglesia y proporcionaban un ritual ordenado y previsible para la vida de los indios. El día del santo patrón de la localidad -que a menudo era el santo que daba nombre al lugar-, se celebraba una gran fiesta, que distinguía a una comunidad india de sus vecinos, algunas veces en un ambiente de competitividad. Determinadas imágenes de santos eran veneradas por sangrar, sudar, hablar o sanar a los enfermos. Algunas localidades -Guadalupe en México, y Copacabana en Perú, son ejemplos relevantes- se convirtieron en lugares de peregrinación indígena. En todas las comunidades, las fiestas eran ocasiones semirreligiosas, que proporcionaban una relajación de la rutina y promovían una lealtad colectiva a la Iglesia, al Estado y la sociedad en general.

Una institución cristiana a la que los indios de la América española dieron una especial atención fue la cofradía. Parece ser que las cofradías no fueron establecidas por los primeros misioneros, ni fueron consideradas apropiadas para los indígenas durante los primeros 50 años, aproximadamente, de cristianismo en la colonia. Se extendieron en la sociedad indígena a fines del siglo XVI y en el siglo XVII, y, más adelante, se multiplicaron y esparcieron. Ningún investigador ha catalogado todavía la historia y distribución de estas

hermandades en las colonias españolas. Pero no hay duda de que hacia mediados del siglo XVI, ya se había establecido un gran número de ellas en los pueblos indígenas. Una sola parroquia, dependiendo de las circunstancias, podía tener de una a seis o más. Cada una tenía sus funciones en el mantenimiento de la Iglesia y en el cumplimiento de la vida cristiana. Las cofradías financiaban y controlaban capillas, misas, festividades eclesiásticas, beneficencia y ciertas propiedades territoriales y otros bienes de la Iglesia. Los miembros indígenas apoyaban el tesoro de la cofradía mediante cuotas de admisión y pagos regulares, siendo los fondos distribuidos por el mayordomo de la hermandad para hacer frente a los gastos designados. En algunos casos, el ser miembro de una cofradía confería indulgencia plenaria y los fondos se usaban para proporcionar mortajas, ataúdes, misas, vigiliias y enterramientos cuando algún miembro moría. De este modo, además de otras funciones, las cofradías podían ser instituciones de previsión individual, garantizando condiciones favorables para el cuerpo y el alma después de morir. Sus rasgos comunales reflejan el cristianismo desarrollado, penetrante e institucionalizado de los siglos XVII y XVIII. Proporcionaban un modo de vida organizado, y los indios eran, quizás, más atraídos hacia ellas en la medida que las instituciones seculares de la sociedad indígena dejaban de proporcionar satisfacciones equivalentes. Los documentos de la hermandad algunas veces revelan un indianismo deliberado, un sentimiento de separación y desconfianza de los indios para con la sociedad blanca.

Tributos

El hecho de que los indios tuvieran que pagar tributos fue una de las primeras y más fundamentales convicciones españolas en el mundo colonial. La tradición provenía de España, donde los campesinos eran pecheros, pagadores de pecho o tributos. En América, donde los colonos no pagaban pecho, la obligación de pagar el tributo cayó sobre la nueva clase baja no española. En teoría, los indios pagaban el tributo como obligación de “vasallos” de la corona (este término fue usado en el período colonial) a cambio de beneficios, o supuestos beneficios, de la civilización española. En la época anterior a la conquista, muchos indios tenían que pagar tributo, hecho que facilitó en teoría y en la práctica la exacción tributaria.

La incautación de mercancías, especialmente oro, en la fase inicial, período de conquista y de asentamiento caribeño, gradualmente pasó a ser regulada a través de la encomienda, por la que el rey concedía a un intermediario, el encomendero, el privilegio de recibir el tributo que, de otra manera, los indios debían a la corona. El tributo se convirtió en uno de los principales mecanismos de control ejercido por los encomenderos sobre los indígenas, y sus recaudadores tributarios, que normalmente eran indios, se hallaban entre los agentes de los encomenderos más temidos. Una gran parte de los comentarios acerca de la encomienda de mediados del siglo XVI, se refiere a los excesos en la recaudación del tributo.

Al igual que en otros aspectos de la encomienda, los excesos que se hacían en la recaudación del tributo fueron posibles debido a la dependencia de los encomenderos respecto de los jefes indios locales. Durante el primer período, el tributo era entregado al cacique, y bajo su dirección se extraía una parte del mismo, para luego transferirla al encomendero. En la ausencia de dicha cooperación de los caciques o de sus equivalentes, los españoles no tenían los medios adecuados para exigir de los indios los pagos del tributo. Por otra parte, esta cooperación también permitía a los caciques absorber gran parte de los tributos indígenas para su propio enriquecimiento. Las primeras críticas hacia los encomenderos, refiriéndose al hecho de que sus demandas eran desorbitantes, a menudo dejaron de tener en cuenta a los caciques indios, quienes podían ser incluso más extorsionadores. Tal situación proporciona uno de los ejemplos más destacados de la opresión colonial dentro de la misma sociedad indígena.

Los esfuerzos de la corona para poner límite a la actuación de los encomenderos supuso que se legislaran cantidades fijas de tributo, normalmente basadas en cuentas o estimaciones de la población indígena encomendada. Dados los métodos de recaudación,

los cuales eran bien conocidos, la corona se vio obligada a establecer límites en los ingresos tributarios de encomenderos y caciques. En la medida que los gobernadores indios absorbían el poder de los caciques, los pagos de los tributos fueron cada vez más regularizados y limitados dentro de un marco legal. Los ingresos de los caciques, al igual que otros indicios de su autoridad, disminuyeron a finales del siglo XVI y a lo largo del XVII. La sustitución del gobierno del cacique por el del cabildo fue un paso significativo en el proceso del establecimiento del control real sobre la exacción tributaria. En aquellos lugares donde los consejos de los pueblos no llegaron a españolizarse, se utilizaron otros métodos, que incluían la coacción, recompensa y sustitución, para asegurar que los caciques pudieran recibir y transmitir el tributo sin explotar excesivamente el sistema en su propio beneficio.

Los cabeza de familia eran tributarios plenos en la sociedad indígena colonial. Viudos, viudas, solteros y solteras eran medios tributarios. En la segunda mitad del siglo XVI, las encomiendas fueron limitadas legalmente a un tributo calculado mediante la multiplicación del número de tributarios por la cantidad que cada uno tenía que pagar. La cifra cambiaba constantemente, puesto que la población tributaria indígena descendía, hecho que explica la razón por la que se hicieron tantos recuentos de población en la segunda mitad del siglo XVI. Pero las irregularidades familiares y dificultades persistieron. Debido a que los indios continuaban siendo los recaudadores, por ejemplo: las personas que visitaban a los tributarios individuales y recibían sus pagos, en un sistema básicamente indígena de tasación podían ser frecuentemente retenido bajo el disfraz de un impuesto de capitación uniforme. Ello significó la perpetuación encubierta de exenciones de grupo, cómputos basados sobre la tierra o riqueza, malversación de fondos y prácticas adicionales que los españoles no estaban en posición de controlar. En lo que a los españoles se refiere, también había muchos obstáculos que imposibilitaban a los indígenas tributarios un sistema de pago equitativo. La cantidad tributaria se componía normalmente de un pago en dinero y de un pago en especie, y los valores de éstos variaban considerablemente de un lugar a otro. Además, el gobierno español, siempre con la necesidad de encontrar más fondos. a fines del siglo XVI y durante el XVII, impuso nuevos impuestos a los indios bajo títulos tan especiales como servicio, para la defensa naval, y ministros, para los costos de litigación indígena. Al igual que el tributo original, éstos estaban sujetos a variación local. Las obligaciones indígenas hacia los impuestos diseñados por los españoles, tales como la alcabala (impuestos sobre las ventas), de igual manera diferían en tiempo y lugar, y muchas otras exacciones locales, en un principio impuestas temporal y arbitrariamente por funcionarios del Estado o de la Iglesia, quedaron permanentemente establecidas por la aduana. No se trata simplemente de que los indios en Chile pagaran distintas cantidades a las pagadas por los indios en México. Los habitantes de dos poblaciones vecinas en la misma colonia podían también pagar cantidades bastante distintas. El esfuerzo español para poner en práctica una uniformidad de tasación nunca llegó a tener éxito.

Las prácticas tributarias descritas antes están relacionadas con la encomienda, pero hay que resaltar que la reversión de las encomiendas a la corona no significó detener las irregularidades en la exacción del tributo. Los observadores contemporáneos, a menudo encontraban a los corregidores más exigentes que los propios encomenderos. Los corregidores, al igual que los encomenderos, confiaban en los caciques o en los cabildos, y conspiraban con ellos para recompensar a los recaudadores del tributo indígena con una porción del exceso conseguido. Ellos imponían exacciones ilegales en dinero, comida u otros artículos, y ordenaban ventas del tributo a precios ilegales mediante pagos en secreto. Exigían derechos (cuotas o sobornos) para los recuentos de población, pagos por desempeñar cargos oficiales, por la aprobación de cierta legislación en el consejo y otras funciones que por ley debían ser gratis. Los corregidores encontraban cómplices que estaban dispuestos a corromper a los miembros del consejo indígena, quienes cobraban ilegalmente para la realización de fiestas, votaban aumentos en sus salarios y, de distintas maneras, utilizaban sus cargos para incrementar y desviar los fondos tributarios en su propio beneficio.

Dentro de la comunidad india, las exacciones tributarias tenían una influencia importante sobre la productividad local. Muchos artículos producidos por indígenas -maíz, cacao, tejidos nativos y muchos otros productos- continuaron siendo pagados como tributo.

Algunas veces, los requerimientos del tributo eran para pagar en productos europeos, tales como trigo, tejidos de lana, dinero, pollos o huevos. Los indios producían artículos europeos para poderlos vender a cambio del dinero que necesitaban para pagar el tributo. Indudablemente el cultivo o fabricación de productos europeos constituía un paso en dirección a la hispanización. Aunque está claro que los bienes eran producidos o hechos exclusivamente por indios como artículos tributarios, no había ninguna intención de integrarlos en la vida indígena.

Mano de obra

La esclavitud legal e ilegal de los indígenas como mano de obra se dio principalmente en las Indias occidentales y en la parte adyacente de tierra firme, desde la América Central hasta Venezuela. En México y Perú, los conquistadores estuvieron más preocupados con la encomienda que con la esclavitud declarada, pero convirtieron en esclavos a indios capturados en las guerras, justificando la acción a través del requerimiento (el cual amenazaba con la esclavitud a los indios que rehusaran someterse y recibir el evangelio cristiano) o por el principio de que los cautivos hechos en una guerra justa y cristiana podían ser legítimamente esclavizados. Los conquistadores también sostenían que los indios que eran esclavos en su propia sociedad nativa debían continuar siéndolo después de la conquista, puesto que esto implicaba simplemente la perpetuación de una posición preexistente y no un acta nueva de esclavitud. Durante un tiempo, la corona permitió la esclavitud de los indios en casos de rebelión y como castigo por delitos concretos. A lo largo del siglo XVI y durante el XVII encontramos ejemplos de esclavitud indígena entre los cautivos que habían sido capturados en guerras de frontera y entre individuos sentenciados por crimen. Pero, en general, después de las Leyes de Burgos (1512), el principio prevalente fue que los indios fueran personas libres y no esclavos.

La información acerca del uso que los españoles hacían de la mano de obra indígena en las Indias occidentales, después del establecimiento de la encomienda, deja mucho que desear. Los críticos sostenían, probablemente de manera acertada, que el trabajo en la encomienda raramente difería de la esclavitud, y que los indios continuaban sobrecargados de trabajo e igual de maltratados que durante los primeros años. En contra de la ley, a veces, los indios de encomienda eran vendidos o alquilados por sus encomenderos; poco se hizo para asegurar la cristianización de los trabajadores o para proporcionarles el bienestar que requería la ley. Las principales categorías de trabajo eran: la explotación de las minas, transporte, agricultura, construcción y servicio militar. En las Indias occidentales las encomiendas concluyeron al cabo de dos generaciones, debido a la extinción de la población aborígen. No obstante, no se debería presumir que las condiciones duras de trabajo, tanto de la esclavitud como de la encomienda, fueron una causa directa de tal extinción. Al igual que en cualquier otro lugar, las enfermedades introducidas por los españoles fueron la causa principal. Obviamente, las enfermedades pueden haber tenido consecuencias más mortales debido a la fatiga, desnutrición y otras condiciones que se daban de acuerdo con las prácticas laborales españolas.

En el continente, la encomienda fue una institución onerosa para los indígenas, pero en las zonas principales su componente laboral estuvo limitado a las primeras generaciones coloniales. Para el caso de México central, existe abundante documentación sobre esta cuestión, que incluye algunos puntos de vista de los mismos indios. Está bastante claro que los encomenderos explotaron a sus indios con respecto al trabajo, al igual que lo hicieron en lo que se refería al tributo. Al igual que en el tributo, dependían de los caciques u otros indios como intermediarios y jefes locales. Desde el principio, la corona consideró la parte laboral de la encomienda como un expediente temporal e insatisfactorio, pendiente del establecimiento de una mano de obra asalariada libre; fue esta posición real la que tuvo como resultado la supresión del control de los encomenderos sobre la mano de obra indígena. Esto tuvo lugar a mediados del siglo XVI en la parte central del virreinato de Nueva España y una generación después en los Andes centrales. De este modo, hacia fines del siglo XVI, en las zonas densamente pobladas, la encomienda se había convertido en una

institución para la exacción del tributo, que ya no podía ser considerada como una fuente de trabajo privado. Los encomenderos, deseosos de poseer indios como mano de obra en esas áreas, estaban ahora obligados a depender en la nueva institución de la mita o "repartimiento" laboral. Una vez más, nos encontramos con diferencias entre las zonas centrales y las alejadas del centro. Al margen de estas zonas, en regiones donde los encomenderos eran menos numerosos, la encomienda continuó siendo una institución para regular la mano de obra, al igual que una institución para recaudar el tributo. Incluso en el período colonial muy tardío, los encomenderos sobrevivientes ejercían todavía este poder laboral en Chile, Paraguay, Yucatán, y en los otros lugares donde hubiera encomienda. Los vestigios marginales pueden quizás explicarse como ejemplos de rebeldía. Desde el punto de vista metropolitano, éstos no eran suficientemente importantes como para constituir una amenaza a la corona o como para provocar una legislación represiva. Además, eran regiones donde las estructuras sociales nativas no se prestaban a los reclutamientos laborales organizados a gran escala para la agricultura o para la minería. La encomienda laboral a pequeña escala era la institución más apropiada en estas áreas, debido a que carecían de mercados y minas, y de fuentes para sostener un tributo extenso u organización laboral.

El repartimiento laboral, como fue llamado en Nueva España, o mita, acabó siendo usado en el Perú y fue la nueva institución diseñada para regular la mano de obra de los indios en el sector público, tras la separación de este trabajo del sector privado o encomienda. El repartimiento fue una respuesta al incremento del número de españoles y al reducido número de trabajadores indígenas. Este fue un sistema más económico para la distribución de trabajadores indígenas, después de los excesos y desgaste de la mano de obra de la encomienda. En el repartimiento, cada comunidad indígena se responsabilizaba de liberar una parte de su población masculina para trabajar por intervalos periódicos. Cada grupo laboral trabajaba para su patrón durante un período concreto, que iba de una semana a cuatro meses o más. Los trabajadores indios recibían un salario modesto y regresaban a sus comunidades al tiempo que un nuevo contingente, reclutado y asignado de la misma manera, ocupaba sus puestos. Como se ha visto, los encomenderos de las áreas principales estaban ahora obligados a solicitar trabajadores de repartimiento, de la misma manera que otros españoles.

La mita laboral, para las minas peruanas de Potosí, representa el repartimiento en su forma más impresionante. A fines del siglo XVI y durante el XVII, el flujo de trabajadores, hacia y desde la mina, asumió las proporciones de migraciones masivas. Los funcionarios indígenas locales dirigían la selección y organización. Cuando llegaba el día señalado, los trabajadores formaban una enorme procesión con sus familias, llamas, y otras provisiones. Desde una provincia lejana, el trayecto requería varios meses. A lo largo del siglo XVII, miles de personas y animales estaban constantemente yendo y viniendo de Potosí. Los trabajadores y sus familias estarían alejados de sus comunidades durante un año o más. No existe otro grupo de refuerzo de mano de obra colonial que pueda compararse a éste en número de personas, duración e intensidad. Sus rivales más cercanos en México fueron los que reconstruyeron Tenochtitlan en el siglo XVI y los que llevaron a cabo el drenaje del valle de México, a principios del XVII. El repartimiento satisfizo las necesidades laborales de la colonia de modo más efectivo de lo que lo había hecho la encomienda, pero estuvo cada vez más sujeto a tensiones en la medida que la población nativa continuaba descendiendo. Una comunidad indígena de 400 tributarios, que originariamente podría haber tenido que proporcionar 8 o 12 o 16 trabajadores para cada cuadrilla de repartimiento, se encontró inevitablemente cada vez menos capaz de reunir ese contingente, puesto que la población descendió a 200 o 100, o incluso menos. Los funcionarios españoles hicieron ciertos esfuerzos por rebajar las cuotas, pero estos ajustes fueron siempre por detrás de la pérdida de población y, en cualquier caso, una disminución de la cuota reducía necesariamente la efectividad del repartimiento como medio de reclutamiento de mano de obra. Las comunidades indígenas buscaban contratar trabajadores de fuera o enviar jóvenes, viejos, o mujeres al repartimiento para cumplir sus obligaciones. La tensión sobre las comunidades y sus gobiernos indígenas se agudizó, especialmente en aquellas zonas mineras y agrícolas donde la pérdida de la población fue mayor.

En el centro de Nueva España los patrones agrícolas ya no podían asegurarse los trabajadores que necesitaban mediante el repartimiento, hacían contratos laborales con trabajadores individuales, prestaban dinero a los indios para ser devuelto en forma de trabajo y otros medios, y de otras maneras desafiaban o burlaban el sistema. El repartimiento agrícola se deterioró todavía más y, finalmente, en 1633 fue abolido. La industria minera de Nueva España ya había dejado de depender de él y ello significó que sólo unas pocas operaciones controladas por el Estado, entre las que sobresalía el drenaje del valle de los lagos de México, continuó recibiendo un número considerable de tales trabajadores.

De este modo, a fines del siglo XVII y en el XVIII, en el centro de Nueva España, la mayor parte de la mano de obra indígena era "libre". En la medida en que la población nativa volvió a incrementarse, las condiciones del mercado de trabajo rural se invirtieron en relación con lo que habían sido. Ahora había demasiados trabajadores respecto a la oferta de trabajo. Los trabajadores sin empleo desbordaban de sus pueblos y erraban por el campo. Debido a la competencia en el empleo, el salario de los trabajadores rurales, que había aumentado regularmente desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVII, permaneció casi constante durante los 150 años posteriores. Esta situación fue ventajosa para los hacendados, que mantenían un núcleo de trabajadores en sus propiedades durante todo el año laboral y podían alquilar un número adicional de trabajadores para hacer frente a las tareas estacionales.

En la zona central de los Andes prevaleció una situación diferente. La mita continuó siendo el principal instrumento para reunir a los trabajadores en Potosí y otras minas peruanas a lo largo del período colonial. La tecnología minera estaba mucho más atrasada que la mexicana. En México, en el siglo XVIII, grandes montacargas elevaban el mineral a la superficie, mientras que en Perú los indios continuaban subiendo las gradas de las escaleras llevando el mineral sobre sus espaldas. En la agricultura, los patronos peruanos encontraron muchas de las mismas deficiencias en el sistema laboral que ya habían encontrado sus correspondientes mexicanos. Pero las propiedades agrícolas del Perú se acomodaron a una clase especial de trabajadores, los *yana* o *yanaconas*, antiguamente sirvientes y trabajadores de la clase alta incaica. Los yanaconas aumentaron en número relativamente, si no absolutamente, en el siglo XVI, puesto que otros indígenas escaparon de las presiones de la vida comunitaria para juntarse con ellos. Estaban protegidos por la ley, favorecidos por los españoles, dispensados, al menos en teoría, del tributo y de la mita, y ligados a la tierra. Las implicaciones de las diferencias en las condiciones laborales entre la sierra andina y el México central, áreas densamente pobladas atractivas para los patronos y titulares de las propiedades españolas, requieren un estudio histórico y explicación más detenida.

De manera harto frecuente, los investigadores han identificado el peonaje como la forma de mano de obra clásica de la América española rural. La hipótesis ha sido que los hacendados y otros terratenientes, de forma característica, forzaban a los indios a trabajar para ellos mediante el sistema de adelantarles dinero y exigirles su reembolso en trabajo. La servidumbre "clásica" la constituyen: 1) un hacendado autoritario incapaz o poco dispuesto para mantener una fuerza laboral de trabajadores contratados, y 2) un grupo de trabajadores indios necesitados deseosos de salir de sus apuros, pero retenidos a través de sus deudas contraídas. Mediante una serie de préstamos posteriores, el hacendado se aseguraba de que la deuda nunca fuera pagada del todo. En casos extremos, después de morir el peón original, su hijo todavía heredaba la deuda no redimida, y así generación tras generación todas las familias indígenas estaban obligadas a permanecer en la hacienda, entregadas durante toda su vida al trabajo. El peonaje ha sido considerado como una institución mediante la cual, los patronos sin escrúpulos, extraían el máximo de servicio de una fuerza de trabajo controlada con un mínimo coste. Pero recientemente los estudios sugieren que el peonaje en estos términos fue menos extenso en el período colonial de lo que se había creído. Los documentos coloniales proporcionan muchos ejemplos del peonaje en la agricultura, minería y otros sectores. Pero en determinadas zonas, la complejidad de las presiones sobre la vida india eran tales que los trabajadores no necesitaban ser retenidos a través de las deudas. Un indio del siglo XVII, sin tierras, incapaz de pagar su tributo, sin

recursos para alimentar a su familia, estaba dispuesto a trasladarse de su pueblo a la hacienda. Él podía considerarse afortunado de llegar y permanecer allí, de trabajar una parcela de terreno, recibir un salario o un adelanto del salario, y de estar bajo la protección del propietario. La hacienda, algunas veces, asumía la responsabilidad del pago de su tributo y funcionaba además como una institución de crédito, que le permitía atrasarse en los pagos de sus obligaciones sin ser castigado o perder su trabajo.

En las ciudades de la América española, al igual que en las zonas rurales, los indios realizaban la mayor parte del trabajo. No obstante, las condiciones urbanas fueron bastante diferentes de las del campo. Para las tareas urbanas el trabajo a través del repartimiento fue común en el siglo XVI, y persistió de manera intermitente, algunas veces con largas interrupciones, durante el período colonial. Los alimentos, combustibles, piensos y otros productos para los funcionarios de la ciudad y otros residentes, eran a menudo suministrados a través de una institución de repartimiento, la que combinaba el tributo en especie con las tareas de transportarlo y almacenarlo. Algún sector de la mano de obra se orientó hacia la construcción o expansión de la zona urbana. Un tipo de indios, especializados en albañilería, carpintería y en ocupaciones afines, pasó rápidamente a servir como maestro y jefe de la masa inexperta. Las ciudades necesitaban constantemente trabajadores. Había que construir y mantener las casas en buenas condiciones. La construcción de iglesias y catedrales duraba décadas. Las tiendas y edificios públicos, calles y puentes, los sistemas de suministro y drenaje del agua requerían mano de obra, primero para la construcción, después para la reparación y finalmente para la reconstrucción. Los residentes indígenas de los pueblos y de los alrededores de las ciudades fueron siempre considerados como los trabajadores adecuados para la realización de estas tareas. Eran requeridos por el repartimiento, e incluso después de que los repartimientos formales para estas tareas fueran abolidos, como lo fueron en algunas ciudades, otros nuevos mantuvieron a los indígenas para trabajos especiales.

Una diferencia importante existente entre la mano de obra indígena en las ciudades, en los pueblos y en el campo se refiere a los oficios y a los gremios. Los oficios en las áreas rurales estaban centrados en las artes utilitarias de la vida doméstica y agrícola nativas: el tejido de telas, la fabricación de cerámica y cestos, todos ellos realizados con herramientas simples. Los oficios en las ciudades eran mucho más complejos. Los españoles estaban sorprendidos de la rapidez con que los indios adquirían las técnicas de fabricación españolas. En Ciudad de México, los indios aprendieron con rapidez a fabricar guantes, zapatos, sillas de montar y artículos de vidrio y de hierro. Una generación después de la caída de la capital azteca, los indios producían chaquetas, chalecos, calzones y todas las prendas de vestir para vender en los mercados españoles de la ciudad. La competencia afectó seriamente a los sastres, zapateros, plateros y otros artesanos españoles, quienes se organizaban en gremios y trataban de resistir o controlar la nueva producción indígena. Pero, gradualmente, los indios fueron admitidos en los gremios, como aprendices y oficiales, e incluso como maestros de algunos oficios, y se fueron fusionando progresivamente en estos y en otros niveles sociales con negros, mestizos y mulatos en las condiciones de vida de la ciudad densa, variada y concurrida.

Todavía hay otra institución de trabajo que es relevante en la vida indígena. Se trata del "obraje", un taller creado especialmente para la producción de tejidos de lana. Los obrajes comenzaron a desarrollarse en el siglo XVI con mano de obra indígena. Las principales tareas que se realizaban en el obraje eran las de limpiar, cardar, hilar y tejer. Hacia el siglo XVII, los obrajes se habían convertido en fábricas de explotación y pasaron a ser famosos por sus bajos salarios y por sus horribles condiciones. Indios y no indios, culpables de crímenes, eran condenados a trabajar en el obraje, durante meses o años, y a lo largo de la época colonial, los indios que se encontraban en estas condiciones eran considerados como trabajadores esclavos.

Tierras

En teoría, el gobierno imperial español respetó la propiedad de la tierra de los indígenas, y trató de limitar la de los españoles a las zonas vacías o a extensiones cuya transferencia a manos españolas no perjudicara los intereses indígenas. Pero en la práctica este principio no se cumplió. Naturalmente, los españoles se apropiaron de las valiosas zonas urbanas conquistadas en Tenochtitlan y Cuzco, y los indígenas se vieron totalmente incapaces para resistir la apropiación de los bienes que, en estas ciudades y en otras, llevaron a cabo Cortés, Pizarro y sus respectivos seguidores. Las autoridades del gobierno colonial español que se ocuparon de la concesión de tierras -cabildos, virreyes y sus agentes- se caracterizaron por anteponer los intereses españoles a los indígenas. Los colonos españoles sostenían que ellos necesitaban más tierra para la agricultura a gran escala y para los pastos del ganado que la que requerían los indígenas para sus cultivos intensivos a pequeña escala. Desde la perspectiva de los españoles, las tierras que los indígenas usaban para cazar u otros menesteres comunitarios estaban "vacantes" y, por lo tanto, disponibles para ellos. Existe la idea de que todas las tierras de América, que a la larga pasaron a manos de los españoles, fueron usurpadas a los indios. No obstante, hubo una amplia diversidad de "usurpaciones", que incluyó la compra, el comercio y la donación voluntaria por parte de los indios. En este sentido, resulta extremadamente compleja la cuestión de las "reclamaciones" contrarias de indígenas y españoles.

En buena parte, la atención histórica se ha centrado en la enajenación de las "tierras de los pueblos" (tierras que antiguamente estaban bajo la jurisdicción de las comunidades indígenas y que después perdieron), normalmente por los hacendados blancos u otros terratenientes. En casos extremos, todas las tierras de la comunidad pudieron perderse, puesto que una hacienda podía llegar a rodear completamente el emplazamiento de un pueblo, forzando a la comunidad a que se incorporara a la jurisdicción de la hacienda. Pero el resultado más común era la pérdida de una parte de las tierras de la comunidad. Ello permitía la supervivencia de la comunidad en una posición políticamente independiente, pero aumentaba la probabilidad de su subordinación económica a la hacienda. La relación de separación política y dominación económica servía a los intereses de la hacienda, puesto que el hacendado, de este modo, se libraba de la obligación de proveer al pueblo, al tiempo que se aseguraba el suministro continuo de mano de obra cercana.

En un principio, los colonizadores españoles fueron atraídos hacia las zonas densamente pobladas del México central y de los Andes centrales, donde dieron más importancia al botín, mano de obra y tributos que a la tierra. Por consiguiente, fueron estas zonas las que sufrieron las conquistas mayores y las que más pronto se vieron afectadas por las encomiendas más prolongadas del continente. La encomienda fue la institución inicial adecuada aquí, y de modo significativo no comportaba la concesión de tierra, sino la concesión de indios para tributos y trabajo. Según el sistema hereditario español de la península, la propiedad de la tierra suponía tradicionalmente beneficio económico y posición social. Pero el trasplante de esta tradición al Nuevo Mundo, en lo que afecta a las zonas centrales de la colonia, fue retrasado precisamente por la existencia de una amplia y densa población indígena propietaria de tierras. Sólo con el descenso de este sector de la población en el siglo XVI, habría una gran cantidad de tierra disponible. Una de las primeras y más consistentes consecuencias del descenso demográfico indígena fue la toma de tierras abandonadas por parte de los colonos españoles.

El proceso no fue sencillo. En la tradición indígena, una parcela de tierra vacante por muerte de su ocupante, normalmente, revertía a la comunidad, hasta que ésta asignara un nuevo titular. La disponibilidad de ocupación no era considerada motivo para que fuera ocupada desde fuera. Si no había dentro de la comunidad un candidato al que se le pudiera asignar la parcela, los ancianos, el cacique, o el cabildo indígena, podían mantenerla como un bien comunitario, hasta que apareciera un titular adecuado. En cualquier caso, el poseedor sólo dispondría del usufructo de la propiedad. Podía mantenerla mientras la cultivara y la usara para mantener a su familia. La forma de considerar el uso de la tierra que tenían las comunidades indígenas estaba en conflicto con la noción de propiedad absoluta que tenían los españoles, y complicaba cualquier simple sustitución de propiedad hispánica por propiedad india cuando la tierra llegaba a estar inocupada hasta la muerte.

Por otra parte, la capacidad de la comunidad para retener sus tierras fue severamente deformada bajo las circunstancias coloniales. Las comunidades indígenas se debilitaron, no sólo por la reducción de su tamaño, sino también por la despoblación. Cuando las dificultades se hicieron suficientemente graves, las comunidades indígenas se vieron obligadas a someterse. Cuando el cabildo indio necesitaba dinero para pagar los tributos del pueblo, parecía preferible alquilar o vender propiedades a los españoles que ir a la cárcel a causa de los atrasos en los pagos. Los miembros del cabildo podían, además, retener en su comunidad propiedades de algunas personas, para poderlas alquilar o vender. Normalmente, con el tiempo los problemas fueron cada vez más acuciantes. Aunque, hasta cierto punto, un año de abundancia podía aliviar los problemas, en los años de escasez se convertían progresivamente en más críticos. Era especialmente en los años de tensión cuando los españoles ganaban tierras en detrimento de los indígenas. En tales períodos, las comunidades indígenas estaban más dispuestas a vender tierra a los colonos españoles, y éstos estaban ansiosos por comprar, especialmente a precios reducidos. La ley colonial española, derivada como siempre de los precedentes europeos, tendía a considerar la venta como un arreglo contractual legítimo entre dos personas voluntariamente dispuestas sin tener en cuenta por ello las circunstancias que mediaban en el asunto.

La ley colonial española, que al principio apoyaba y protegía a la propiedad indígena, posteriormente aportó nuevos medios para la transmisión de las tierras indígenas a manos españolas. Tanto en México como en Perú, la política de “congregación” (reducción), a fines del siglo XVI y XVII, supuso la destrucción de emplazamientos indígenas enteros, el traslado de sus ocupantes a otros lugares y la confiscación de sus tierras. La justificación era que los indígenas debían vivir en unidades sólidas para alcanzar el orden social y político, la instrucción religiosa, el control municipal y una aceleración del proceso civilizador. En principio, todos los propietarios indígenas reubicados en la congregación tenían que conservar sus posesiones, o si el lugar del nuevo establecimiento estaba demasiado lejos, tenían que ser compensados con tierras equivalentes cerca de la nueva localización. Los españoles siempre negaron que la congregación fuera ideada como medio de transferir la propiedad, pero ésta fue su consecuencia universal.

Cuando la congregación fue, además, llevada a cabo mediante los mecanismos legales de la “denuncia” y la “composición”, para las tierras indígenas el resultado fue todavía más negativo. La denuncia permitía a cualquier colono español reclamar las tierras desocupadas, y después de algunas formalidades y del pago de los derechos de propiedad, mantenerla como propietario legal. La composición le permitía ganar la plena posesión legal de cualquier parte de su propiedad que padeciera títulos de propiedad incompletos o defectuosos. La denuncia y la composición eran particularmente apropiadas en el siglo XVII, período de población indígena reducida, en que abundaban las tierras desocupadas y la resistencia indígena se había debilitado. Aquellas tierras que permanecían desocupadas por la despoblación podían ser denunciadas o simplemente ocupadas y mantenidas, y posteriormente compuestas. Es cierto que los indios, y no sólo los blancos, estaban autorizados para emplear ambos medios para asegurarse la propiedad. Pero, de hecho, muy pocos indios lo hacían, ya que, en general, desconocían la ley, carecían de los fondos requeridos, y tenían relativamente pocas oportunidades para cambiar la situación a su favor. Ni siquiera el incremento de la población indígena en el siglo XVIII estimuló de manera apreciable a los nativos a recurrir a la denuncia o composición, tanto por las razones señaladas, como por el hecho de que, por esta época, muchas tierras, y especialmente aquellas que eran productivas y aprovechables, habían pasado a otros propietarios.

Al margen de las transferencias legales, los registros coloniales sobre las transacciones de tierras están repletos de pruebas falsas, amenazas y otras prácticas ilegales. Los indígenas fueron persuadidos para que “vendieran” a los españoles porciones de las tierras del común de las comunidades. Los españoles negociaban la venta de una propiedad y recibían, o tomaban, otra más conveniente. Los españoles sobornaban o forzaban a los indios para que donaran tierras. Los indios alquilaban tierras a los españoles y, después de recibir el pago del alquiler durante unos años, se les daba a entender que ellos habían estado recibiendo los plazos de una venta, y que ahora se les exigía la plena transferencia de la propiedad. Contra tales prácticas, algunas veces, la comunidad indígena

era capaz de ofrecer resistencia o retrasar el efecto. Se sabe que los indios subrepticamente cambiaban de lugar los mojos, presentaban títulos de propiedad falsificados y, de otras maneras, intentaban engañar a los españoles. Las comunidades indígenas con recursos suficientes para hacer frente a los gastos, emprendían acciones legales, y sabemos de muchos casos en los que las comunidades indígenas ganaron pleitos en los tribunales coloniales contra los colonos españoles que les habían arrebatado sus tierras. Pero a la larga, el lado español salía favorecido, ya que los españoles eran más ricos y más poderosos, podían ofrecer sobornos y precios más elevados, disponían de abogados más hábiles y podían aguardar la próxima oportunidad que les favoreciera. Las tierras que llegaban a caer bajo el dominio de los españoles, raramente revertían a manos de los indígenas.

Aculturación

La mayoría de las instituciones educacionales que los españoles establecieron para los indígenas, estaban asociadas con las campañas destinadas a la conversión religiosa. Este era el caso en las zonas con densa población indígena durante el período inicial, y, más tarde, en las fronteras, donde los misioneros continuaban contactando con los indios no conversos. Además de la instrucción religiosa, en las escuelas de las misiones se llevaron a cabo algunos esfuerzos encaminados a proporcionar los rudimentos de una educación laica. De estas escuelas salieron miembros escogidos de la clase alta indígena, especialmente hijos de caciques, con conocimientos de la lengua castellana y con la habilidad para leer y escribir. Una escuela ejemplar y destacada de este tipo fue la de Santa Cruz de Tlatelolco (Ciudad de México), donde los estudiantes pertenecientes a la clase alta indígena aprendían latín y se les ofrecía una educación humanística más o menos comparable a la que se proporcionaba en los colegios aristocráticos de España. Pero el período efectivo de Santa Cruz de Tlatelolco estuvo limitado a mediados del siglo XVI, y, aunque en el siglo XVII el Colegio del Príncipe, en Lima, tuvo algunos objetivos similares, no se conoce nada igual a Santa Cruz, en otra parte ni en otra época.

Uno de los líderes del trabajo misionero del siglo XVI fue Vasco de Quiroga, que intentó establecer en Nueva España sociedades utópicas indias en dos comunidades pequeñas que recibieron el nombre de Santa Fe. Sus reglas apuntaban hacia una población indígena letrada, donde la propiedad fuera común, los cargos rotativos y una economía basada en la agricultura y las artes manuales. Su ideal era poner en práctica la sociedad ideal concebida por Tomás Moro para la doctrina de la perfectibilidad de los indios. El trabajo de Quiroga destaca por lo que revela de la mentalidad misionera y de la filosofía del humanismo cristiano en la forma de un Nuevo Mundo. Pero, en la práctica, la trascendencia que tuvo para el cambio de la sociedad india fue mínima.

Las historias de Santa Cruz de Tlatelolco y de las dos comunidades de Santa Fe sugieren que la aculturación a gran escala, donde tuviera lugar, no fue el resultado de los esfuerzos españoles mediante una educación formal. Más bien fue el resultado de otras clases de interacción entre españoles e indígenas. La adaptación de los nativos, en lo que al lenguaje, indumentaria, actividades sociales, productividad económica y vida cotidiana se refiere, dependía de la clase y posición que disfrutaran los indios, su proximidad a los centros de población española y el carácter de las relaciones relevantes entre indios y españoles. Sólo con respecto a la religión encontramos una enseñanza extendida en el lado español y una aceptación, aunque parcial, de esta enseñanza en el lado indígena.

En el siglo XVI, los indígenas de la clase alta, particularmente los caciques, fueron quienes tuvieron las mayores oportunidades para la hispanización. Los caciques sabían que jugando el papel de gobernador local títere obtendrían privilegios, y fueron rápidos en explotar esas posibilidades. A los caciques, y a otros miembros de la clase alta india, se les permitía llevar armas de fuego, espadas, usar vestimenta de corte español, montar a caballo y confraternizar con colonos blancos. En el siglo XVI, un número sorprendente de indios pertenecientes a la clase alta viajaron a España para presentarse a la corte real, donde solicitaron privilegios adicionales, títulos de nobleza y escudos de armas, como

reconocimiento oficial de su rango y del apoyo real o supuesto, que ellos o sus padres habían jugado en la conquista española. Los caciques vivían en casas construidas al estilo español y amuebladas con camas, mesas, sillas y tapices españoles y otros accesorios que, por otra parte, eran desconocidos para los nativos. Eran propietarios de tierras, algunas veces a gran escala, con criados, trabajadores, rebaños de ovejas y empresas agrícolas. Incluso, unos pocos, pasaron a ser encomenderos. Poseían esclavos negros, hacían cuantiosas donaciones benéficas a instituciones españolas, compraban y vendían artículos caros y formalizaban sus contratos ante notario. Contraían matrimonio dentro de la clase alta indígena y legaban sus bienes a sus sucesores.

El declive de los caciques en los siglos XVII y XVIII fue resultado del cúmulo de nuevas circunstancias en las postrimerías de la historia colonial. Los caciques perdieron a sus criados, bien por enfermedad, en el repartimiento, o en las haciendas de los españoles. Su poder político se vio afectado por la competencia de los cabildos que habían sido hispanizados en las ciudades. Sus comunidades dejaron de apoyarles y fueron dejados a merced de empresarios blancos o mestizos. A fines del siglo XVIII, hubo un número limitado de familias de caciques, especialmente en Perú, que sobrevivió con sus riquezas, poder, prestigio y con sus empresas económicas intactas. Pero hubo muchas otras que fracasaron, preservando solamente el recuerdo del pasado familiar y una ineficaz pretensión de una cierta posición. Un factor crucial parece haber sido el hecho de que los caciques ya no eran de utilidad a la sociedad española, y ésta ya no les necesitaba para que desempeñaran el papel de títeres.

Para la inmensa mayoría de la población indígena, la adopción de rasgos y productos españoles fue un proceso mucho más lento y más selectivo que para los caciques u otros indios pertenecientes a la clase alta. La mayoría de los indígenas no aprendió la lengua castellana. Las lenguas nativas llegaron a incluir términos en español, pero se trataba principalmente de palabras prestadas para las que estas lenguas no tenían equivalente. La mayor parte de las casas indias y de los métodos de construcción que se usaban en el siglo XVIII, difería muy poco de los del siglo XV. En lo que a la indumentaria se refiere, algunos indios usaban pantalones, camisas, sombreros y tejidos de lana, mientras otros conservaban completamente, o en parte, la vestimenta india originaria. Los pollos europeos estaban ampliamente aceptados por toda la América indígena, y pollos y huevos se incluían frecuentemente entre las mercancías del tributo que los indios pagaban a los españoles. El trigo, algunas veces requerido también como pago del tributo, tuvo para la vida indígena menos importancia que los pollos. Durante la colonia se generalizó el consumo de muchos productos que en la época anterior habían estado limitados a las clases dirigentes, siendo ejemplos destacados de ello el pulque, en México, y la coca y la chicha en Perú. Los indios criaban cerdos y ovejas a escala limitada. Parece ser que la crianza de caballos y de ganado se convirtió en una costumbre india más propia del Perú que del México central, quizá debido a que la llama nativa sirvió como una preparación psicológica. En las zonas agrícolas sedentarias de México, donde los españoles establecieron haciendas y estancias, los indios temían y odiaban a las vacas y los bueyes, al menos en parte, por la intrusión destructiva que causaban en las tierras agrícolas. Pero, como es bien sabido, los caballos se convirtieron en un complemento importante de la vida india migratoria, más allá de la frontera mexicana, entre los navajos y los apaches, ya que estos animales facilitaban las incursiones, el robo y el contrabando. Una adopción similar del caballo, y por razones parecidas, se dio en Venezuela, Chile, en el este del Chaco y otros lugares donde podían mantener actitudes de hostilidad en torno a los límites de las zonas sedentarias, y llevar una vida migratoria y merodeadora.

Las razones que explican las diversas formas de aceptación y rechazo son bastante complejas, y continúan sin ser estudiadas adecuadamente. En el caso de los caciques, tenemos, tal vez, una explicación suficiente en la fuerte motivación por la hispanización y en la ausencia de obstáculos o preventivos materiales. En el caso de las grandes poblaciones sedentarias de México y Perú, podemos aducir, por una parte, una motivación menos poderosa y, por otra, muchos más obstáculos. La masa indígena, a diferencia de los caciques, no necesitaba motivación alguna para conservar poder y posición, puesto que carecía de uno y de otra. Los españoles les prohibieron que dieran pasos hacia la

hispanización, debido a su pobreza y, a menudo, por su intensa lealtad hacia la sociedad indígena tradicional. La sociedad indígena en general, continuó funcionando según sus normas, y la presión de éstas imposibilitaba que alguna persona pudiera avanzar en dirección hacia la hispanización. Los españoles prohibieron a los indios comunes que portaran espadas o armas de fuego. Pero, para la mayoría de aquellos que vivían dentro de la sociedad indígena, el hecho de llevar espadas o armas de fuego habría sido un acto antisocial. Sin embargo, en general no contaban con medios para obtenerlas, aunque las hubieran querido. Por otro lado, los españoles no prohibieron a los indios el uso de arados, y los indios podrían haber construido fácilmente los simples arados españoles, sólo con la utilización de unas pocas piezas de madera. Pero los obstáculos eran muchos. El arado habría implicado el uso de animales de tiro, junto con los problemas de alimentación, almacenaje y manutención, con los cuales los indios no estaban familiarizados. Una agricultura de arado habría significado un cambio en la asignación de las propiedades en las zonas de pequeñas parcelas agrícolas. Habría supuesto el abandono de los métodos agrícolas intensivos existentes y una posterior adaptación a este cambio. El arado habría modificado el ritmo del calendario agrícola, del que dependía la vida tanto a nivel individual como colectivo. Para los indios, las prácticas agrícolas estaban íntimamente relacionadas con las ceremonias tradicionales y con el comportamiento del grupo. Dada la situación global, no es sorprendente que los indios en el siglo XVI prefirieran la nativa estaca de cavar de tipo familiar.

La comunidad indígena misma era una institución conservadora que impedía la aculturación. La nostalgia de los esplendores desaparecidos del pasado nativo era más propia de los pueblos del Perú que de los de México, ya que los gobernantes incas continuaban siendo recordados en los dramas, boatos, retratos, y cuando actuaban escenificando la vida del imperio inca anterior. La ideología incaica, hasta cierto punto, estuvo presente en la principal rebelión indígena del siglo XVIII, la de Tupac Amaru. Pero incluso en la ausencia de este tipo de reminiscencias, la comunidad indígena, de forma característica y positiva, mantenía los valores indios. Podía absorber un gobierno indio hispanizado y la religión cristiana y alguna que otra influencia del mundo español, y conservar al mismo tiempo su dominante y penetrante carácter indio de forma integral. Tanto el compadrazgo como las cofradías indias pueden considerarse como instituciones defensivas. Promovían solidaridad y un cierre de filas de los indios contra cualquier tipo de presión externa. Contra españoles y otros indios la comunidad india podía proclamar su identidad y afirmar su superioridad según el carácter de su santo patrón, el tamaño de su iglesia, o la brillantez de sus fuegos artificiales durante las fiestas. Los santos, iglesias y fuegos artificiales, al igual que el compadrazgo y la cofradía, eran introducciones españolas y, por lo tanto, representaban un cierto grado de aculturación. Pero todas ellas reforzaban el sentido de la comunidad india, de igual forma que los bailes, trajes y máscaras, y otros medios genuinamente indios para realizar las mismas cosas.

El repartimiento (o reparto) de efectos fue un importante instrumento colonial tardío de aculturación forzada. En éste, los corregidores, aunque tenían prohibido emprender actividades comerciales, eran los promotores y agentes principales de la distribución económica entre los indios. En algunos casos, éstos sustituyeron a los comerciantes indios, a intermediarios blancos o vendedores ambulantes, cuya práctica, en los siglos XVI y XVII, consistía en visitar a las comunidades indígenas y distribuir mercancías en los mercados nativos. En los siglos XVII y XVIII, los corregidores podían disponer de excedentes y, en general, de productos que obligaban a comprar a los indios. En algunos distritos, los corregidores eran los socios encubiertos de los comerciantes privados en estas operaciones; en otros, mantenían un monopolio eficaz e ilegal en el comercio indio, controlando los abastecimientos, las ventas y los precios. La venta forzada que implicaba el repartimiento, estaba dirigida a liquidar cualquier producto fruto del intercambio de la economía española, a costa de la economía india, y a arrebatarse de las manos indias cualquier cantidad de dinero que les quedara después de satisfacer el tributo, las cuotas eclesiásticas, los pagos a las cofradías y otro tipo de gastos. Los indios estaban obligados a aceptar y a pagar precios desorbitantes por animales, productos domésticos, ropa y artículos de lujo, tales como medias de seda y joyas, que eran totalmente superfluos en la vida indígena. En la última

parte del período colonial, se legalizó, de manera limitada, el sistema de repartimiento de efectos, pero la práctica continuó siendo la misma que anteriormente, y los límites legales colocados en las cantidades y precios de las mercancías distribuidas nunca fueron restrictivos.

Debería observarse que los cambios que se operaban en el transcurso del tiempo, tenían una relación importante con la aculturación india. Los obstáculos, fueran físicos o bien psicológicos, que impedían la adopción de determinados productos españoles durante el siglo XVI, pudieron desaparecer o cambiar de manera apreciable en las dos centurias posteriores. Los indios fueron familiarizándose progresivamente con los métodos agrícolas españoles en el repartimiento laboral del siglo XVI y en las haciendas y plantaciones del XVII. Las haciendas destinadas a la producción de trigo y las plantaciones azucareras eran las dos instituciones clásicas, pero había muchas otras. Aparte de la agricultura, la migración acelerada hacia las ciudades, la mayor penetración de los españoles hacia el interior, la extensión del mestizaje, los numerosos productos españoles que se abrían camino en los mercados indios, eran, todos ellos, factores que provocaban una progresiva aculturación india. El proceso fue lento, pero acumulativo y acelerado. Extremadamente raros eran los casos de retroceso, que redundaran en una vuelta al indianismo. La aculturación avanzaba más rápido donde hubiera pocos indios, y los blancos, mestizos, negros y mulatos fueron numerosos; en este sentido, las poblaciones indias siempre tendían a disminuir en relación con las otras. Los indios aculturados, dejaron de "ser" indios desde el punto de vista cultural, o según lo que se entendía por ello en la época, y, con el tiempo, mucha de la pérdida de población indígena podía ser atribuida a la aculturación misma, a la dispersión gradual de individuos dentro de otros grupos, a la salida de los indios de sus pueblos, y al "paso" de personas que dejaban de comportarse como indios y empezaban a adoptar comportamientos propios de los mestizos. Con el tiempo, aquellos que abandonaban el pueblo y hablaban español serían considerados como mestizos, y los que se quedaban y hablaban lenguas nativas serían considerados como indios. De este modo, el criterio cultural sustituyó al criterio biológico, y la sociedad que fue denominada "india" permaneció como un residuo en proceso de disminución constante. Una y otra vez, los rasgos de este residuo, incluso aquellos que eran de origen europeo, eran identificados como rasgos indios.

Durante los siglos posteriores a las conquistas, la vida en las comunidades indígenas tendió a ser abiertamente pacífica, pero, algunas veces, estallaron rebeliones locales, dirigidas contra controles específicos, tales como nuevos impuestos, demandas laborales, repartimiento de efectos y usurpaciones de tierras. Mujeres y niños participaron de forma característica, al igual que los hombres. Como muchos otros acontecimientos de la vida indígena, las rebeliones eran iniciativas que partían de la misma comunidad, que expresaban una protesta india colectiva. Eran emotivas, intensas y de corta duración, a menudo duraban unas pocas horas. La típica sublevación no afectaba seriamente al gobierno español y era suprimida con rapidez. La más famosa, la de Tupac Amaru en Perú a principios de la década de los ochenta del siglo XVIII, tuvo numerosas consecuencias para la comunidad, pero se distinguió de las otras por el hecho de afectar a un área más extensa, la zona central y norte de la sierra andina, y duró más tiempo, de 1780 a 1782.

Frecuentemente, las generalizaciones acerca de los indios bajo el mandato español producen situaciones conflictivas, debido a la variedad de condiciones existentes en la América española colonial. Había diferencias importantes que distinguían un área de otra y, en cada una de ellas, la situación cambiaba con el transcurso del tiempo. Los especialistas del tema han considerado como especialmente relevantes algunos factores decisivos: la densidad y organización social de la población india original; la proximidad de estos habitantes a las minas y a las ciudades españolas; y el hecho de que la zona fuera considerada idónea para el establecimiento de haciendas y plantaciones españolas. Incluso en regiones que se encuentran geográficamente muy distanciadas entre sí, si las condiciones dichas eran similares, el historiador puede llegar a encontrar relaciones bastante similares entre los españoles y los indios. En este sentido, las áreas densamente pobladas de México y de Sudamérica revelan varios puntos en común, y lo mismo se puede decir de las tierras bajas de ambas costas. Los chichimecas, que habitaban en la frontera norte, eran más parecidos a los araucanos de la frontera sur que unos y otros con respecto

a las poblaciones intermedias localizadas dentro del espacio de 3.200 km de distancia que les separaba.

Las populosas y organizadas sociedades de las tierras altas mexicanas y andinas, resistieron vigorosamente a la conquista española, pero sucumbieron relativamente intactas. Al caer en manos españolas, sus estructuras e instituciones internas todavía estaban en funcionamiento, al menos a nivel local. Ello supuso que las familias e individuos indígenas raramente llegaron a entrar en contacto directo con los españoles. Las familias y pueblos de indios sobrevivieron, y los individuos mantuvieron sus relaciones con sus familias y sus pueblos. La capacidad que la sociedad tenía para satisfacer el tributo y distribuir mano de obra, básicamente, no fue modificada por la conquista. Los indios habían entregado tributos y mano de obra a sus propios gobernantes, y así continuaron haciéndolo hasta después de la drástica despoblación y las presiones sufridas a fines del siglo XVI y en el siglo XVII. Tanto la despoblación como las presiones que se dieron en las zonas centrales de los dos virreinos fueron aproximadamente paralelas, y las reacciones de los indios continuaron siendo básicamente similares. A partir de la época de la conquista, podemos apreciar un retraso cronológico entre México y Perú, y ya hemos hablado de algunos puntos diferenciales concretos, pero incluso en los siglos XVII y XVIII las áreas centrales de México y del Perú pueden ser clasificadas juntas y contrastadas con otras zonas.

En las zonas costeras, las poblaciones originarias eran menos densas y las pérdidas demográficas fueron más acusadas que en las zonas altas. La técnica agrícola tendía a ser la de roza y los pueblos indios estaban menos estructurados y eran menos capaces de proteger sus tierras. Esto supuso una pronta y mayor oportunidad para que los españoles se apropiaran de los valles fértiles y establecieran haciendas y plantaciones. La agricultura y tecnología indias eran insuficientes para suministrar los excedentes que eran necesarios para que la recaudación del tributo fuera satisfactoria. La escasez de mano de obra también era más aguda. Los españoles trataron directamente con los indios, pero cuando descendió la fuerza laboral, la suplieron mediante la importación de negros esclavos. Otros trabajadores indios migraron de las tierras altas y formaron comunidades nuevas o vivieron en las haciendas españolas. Las epidemias, el trabajo forzado, el peonaje, la mezcla de razas, y a la larga la virtual eliminación de la población india, caracterizó las zonas costeras de la América Central y del Sur. Las tierras bajas dejaron de ser indias y se convirtieron en mestizas. Procesos semejantes afectaron a muchas zonas del norte de México, donde la población original india era poco densa y los españoles se sintieron atraídos por las minas de plata. En el norte de México, los trabajadores indios, importados del sur, pasaron a trabajar en las haciendas o en las minas, y, con el tiempo, desaparecieron dando lugar a las mezclas de mestizo y mulato.

Las zonas altas y bajas, debido a las distintas condiciones climáticas y ecológicas que presentaban y a los diferentes tipos de sociedades nativas que sostenían, pueden distinguirse claramente con respecto a la historia indígena bajo el dominio español. Pero deberían observarse otras soluciones. Las congregaciones jesuitas en la región guaraní, en la América del Sur, proporcionan uno de los ejemplos principales de la historia del tutelaje benévolo bajo los auspicios eclesiásticos. Los jesuitas impusieron un control estricto de supervisión y un régimen comunal por el cual los indios se encontraron sin alternativa después de que la Compañía de Jesús fuera expulsada en 1767. Asimismo, en la región yaqui del norte de México, una sociedad de misión fue mantenida mediante el trabajo agrícola comunal. Durante los siglos XVII y XVIII, los jesuitas y los indios se mantenían a través de las ganancias de las misiones. En aquellas áreas marginales de misión, la aculturación avanzó en ausencia, o virtual ausencia, de encomienda, corregimiento, tributo, hacienda, minería y población civil, instrumentos que, todos ellos, tan decisivos habían sido en la aculturación de otros lugares. Los casos no son importantes en cuanto a la cantidad de indios, puesto que sólo involucraban a poblaciones minúsculas, en contraste con los grandes establecimientos densamente poblados pertenecientes a los imperios azteca e inca. No obstante, indican algo de la variedad tipológica entre las influencias españolas y reacciones indígenas.

Lo que sobrevivió de la cultura india en la América española puede identificarse principalmente a nivel individual, familiar y de comunidad. Para las comunidades, la

tendencia fue a independizarse una de la otra, resistir las presiones españolas de forma colectiva, y sobrevivir como depositarias de los vestigios del indianismo. La cultura de la clase alta nativa desapareció, no, como pensaba Humboldt, a causa de las muertes durante la época de las conquistas, sino gradualmente con el paso del tiempo, y a través de los procesos históricos de extirpación y adaptación. Salvo algunas excepciones, los caciques, principales conductores de la hispanización, abandonaron a la sociedad indígena por sus propios intereses privados. Otros que no eran caciques, ni tan sólo principales, abandonaron los pueblos para incorporarse a las haciendas, plantaciones, minas, o ciudades, o para ocultarse en los bosques, o para errar por los caminos. Pero los supervivientes de los pueblos se apoyaron mutuamente, oponiéndose al cambio. Mientras pudieron, conservaron sus propios sistemas agrícolas, indumentaria, vida cotidiana, comida y costumbres locales. Es un error, por supuesto, formarse una idea de lo ocurrido en la América india exclusivamente en términos de lo que sobrevivió y de lo que no. Estamos tratando con un cúmulo de relaciones sumamente complejas, dentro del cual un simple vestigio representa sólo una de las características significativas de cualquier rasgo. Otra cuestión es el lugar que ocupa dicho rasgo en la configuración total, su origen y significado, la atención, o escasa atención, concedida a éste, y su convergencia o interacción o desviación con respecto a otros rasgos. Estos temas y las modificaciones de todos ellos a lo largo del tiempo, están todavía en una fase de comprensión muy temprana.