

## EL PODER DE LAS VARAS Los cabildos en Piura a fines de la colonia

*Alejandro Diez Hurtado*

### RESUMEN

*Este trabajo analiza la organización y el funcionamiento del cabildo de indios tardío-colonial en la sierra de Piura. Intenta mostrar que la comunidad indígena y campesina contemporánea es un producto colonial: en los antiguos cabildos se institucionaliza un sistema de gobierno impuesto por la administración española basado en la diferenciación de las familias al interior de los pueblos de indios. El cabildo se institucionaliza, fabrica sus símbolos de poder, clasifica los grupos sociales y se constituye en el órgano de protesta comunal; en éstas, se desarrolla un liderazgo campesino que se asemeja al anterior dominio cacical.*

### ABSTRACT

*This article examines the organization and the functioning of the indian councils in Piura highlands, during the late colonial period. It aims to show that the indian and peasant community of today is a product of the colonial period. The councils of the past were used institutionally by the Spanish to impose a system of government based on family differentiation with the indian communities. The councils were institutionalized, established their own expressions of power, classified social groups, and became the vehicles for community protest; a peasant leadership evolves within them, resembling the previous 'cacique' (local chieftain) administrations.*

### Introducción

Desde principios de nuestro siglo, los antropólogos que estudian las comunidades andinas intuyeron que detrás de ellas hay una larga historia. En muchas monografías encontramos referencias al pasado colonial y prehispánico de los pueblos estudiados basadas en información oral o recogida de los archivos comunales. Por otro lado, los etno-historiadores se dedicaron a desentrañar la organización social de los incas y otras etnias pre-hispánicas. Con todas las limitaciones inherentes a épocas, métodos de investigación y fuentes de información, conocemos bastante sobre el período inmediato a la conquista y las comunidades contemporáneas. Pocos esfuerzos se han hecho, en cambio, para analizar el paso de un momento al otro.

A inicios de la década del 70, Fernando Fuenzalida presentó una hipótesis para explicar la formación de las comunidades tradicionales. Constatando que la comunidad es un producto colonial, plantea que los diferentes

ayllus reunidos en las reducciones coloniales se consolidan como una unidad a partir de su articulación en una escala de cargos civiles y religiosos proveídos por el cabildo y la cofradía (1976:224, 260).

Aunque en algunas comunidades se han hallado indicios para sostener la hipótesis —como la identificación de ayllus y cofradías (Pacaraos, Degregori 1973:118) o la supervivencia de escalas cívico-religiosas (Qoñamuro, Marzal 1971:177)— la etnografía andina no la avala.

La apertura de la antropología contemporánea hacia la investigación histórica nos permite retomar desde otro ángulo esta antigua problemática. En base a nuevos datos proporcionados por fuentes documentales y trabajo de campo analizaremos la organización y el funcionamiento del cabildo tardío colonial en la sierra de Piura.

Postulamos que si la "reducción" de los indígenas para obligarlos a vivir en pueblos fue un fracaso en términos físicos, logró en cambio unificarlos en un sistema político único (el ca-

bildo de indios), representante del "común". Esta forma de autogobierno, ritualizada, enraizada luego de 200 años de dominación colonial, será la base real o imaginaria sobre la que se crearán más tarde las comunidades indígenas, llamadas ahora comunidades campesinas.

A fines del siglo XVIII la población total del partido de Piura ascendía a 44,446 habitantes; del 44% que habitaba en la sierra, dos terceras partes eran indígenas (12,515). Los mestizos eran el segundo conjunto más importante de población (10,654 en total y 5,133 en la sierra)<sup>1</sup>. En 1783, la visita del obispo Martínez de Compañón modifica la estructura política del espacio serrano, desmembrando en nueve las cuatro doctrinas anteriormente existentes: los cabildos de siete de ellas, que incluían pueblos de indios, constituyen nuestro universo de estudio.

Nuestro punto de partida son los símbolos del poder: las varas de chonta expresaban la condición de notable y de autoridad en ejercicio durante la colonia. Analizamos luego las funciones del cabildo y la fuente de su autoridad, a partir de ello nos avocamos al problema del liderazgo; la ocupación de los cargos principales muestra claramente la diferenciación existente entre los comuneros y nos plantea preguntas sobre los límites de lo individual y lo comunitario.

Ubicándolos en el contexto político de la sierra de Piura en el período tardío colonial tratamos luego de ver el papel de los cabildos en la construcción del espacio social: al mismo tiempo que se constituyen en entes ordenadores de los diferentes grupos indígenas (parcialidades) presentes en cada pueblo, subvierten los fines para los que fueron creados convirtiéndose en instrumentos de defensa y reivindicación indígena.

## 1. Varas, Cabildos y Liderazgo

"... con el bastón que traía en las manos, de chonta, que es un palo negro muy morocho..."<sup>2</sup>

"... recibían como insignia de mando un bastón de chonta, denominado Vara de la Justicia." (Ramírez 1966:61).

Para los curanderos de la sierra de Piura y Lambayeque las varas son fuentes de poder, forman parte de su equipo indispensable, les brindan protección frente a fuerzas, influjos y espíritus adversos. Fabricadas de diferentes tipos de madera (chonta, hualtaco negro, guayacán, membrillo, etc.) están siempre presentes en sus mesas y actos curatorios. Algunas de ellas tienen nombre, no pueden ser manipuladas arbitrariamente y juegan un papel importante en la transmisión de poder a los aprendices curanderos (Polía 1988:28). Varas con similares características se encuentran también en festividades religiosas católicas contemporáneas en varias zonas de los andes (Rasnake 1989:18, 194)<sup>3</sup>.

Desde la época colonial encontramos referencias al papel de las varas en ceremonias de curación o embrujo en las que el oficiante las trata prácticamente como interlocutoras; en una mesa para dañar a alguien (1795) un hechicero "*paró un bastón de chonta y le dio a la chonta a sorber tabaco mscado*".

Estos instrumentos "mágicos" eran también símbolos de autoridad y representaban el poder de los comunes de indios durante la colonia. No todos los indígenas podían acceder a ellas, las varas de chonta eran depositarias de la autoridad y el medio de transferirla de unos dirigentes a otros.

Las reducciones de indios reproducían el sistema de gobierno de los pueblos de españoles. En efecto, cada una de ellas estaba regida por un "cabildo" cuyos integrantes eran renovados todos los años el primero de enero: alcaldes y regidores "*hoy mandaban y mañana desmandaban*"; la rotación de los cargos era uno de sus principios de funcionamiento y constitución. Sus principales integrantes tenían como distintivo las varas de mando que simbolizaban su condición y que ostentaban en las ceremonias públicas y en todo acto oficial de su mandato.

Después de la elección de los nuevos miembros del cabildo, por votación de los salientes, las varas se entregaban en un contexto ceremonial algunos días después, frecuentemente durante la Fiesta de Reyes (6 enero). La entrega era un acto singular, sacralizado por la

asistencia a la misa y el juramento de los cabildantes; ante una ordenanza del subdelegado de Piura para anular una elección en Frías recibe el rechazo unánime de los indígenas: las varas habían sido entregadas "*según las ceremonias de su costumbre*" y por lo tanto "*estaban bien dadas*"<sup>4</sup>.

Los cargos de procurador y alcaldes eran los principales del cabildo, ocupados únicamente por "*indios de mucha razón*"<sup>5</sup>, elegidos por "*su axilidad, exactitud y respeto*"<sup>6</sup>; sólo los ocupaban personas consideradas principales. En esta categoría se contaban tanto los indios más importantes del común como los caciques que, sin el ascendiente ni preponderancia del siglo anterior, tenían el mismo status; en 1788 se señalaba que "*en el siglo pasado y aún a principio del presente (se) reconoció caciques gobernadores... pero (los descendientes de) estos sólo tiran gajes de principales con sólo la memoria de sus mayores, pero sin autoridad de caciques, sujetos a la contribución del tributo*"<sup>7</sup>. Llegar a ocupar un cargo principal en el cabildo era prueba de haber alcanzado la condición de principal que además era hereditaria y transmisible de padres a hijos. En contrapartida, los cargos menores (alguacil, alcalde campo, pregonero, escribano, etc.) implicaban menor prestigio: en 1801, Andrés Pascual Calla, indio de Huarmaca, protesta porque le han nombrado pregonero "*oficio bajo y ridículo*", que no le corresponde dado que sus "*ascendientes fueron distinguidos en los onoríficos empleos de alcaldes y cobradores de reales tributos*", los que él mismo ejerció anteriormente; el juez comisionado le da la razón y determina "*que se le guarden las excepciones y privilegios con que (los alcaldes) se distinguen de los demás indios del común*"<sup>8</sup>. En otras palabras, la participación en el cabildo servía como medio de clasificación de las familias en una escala de prestigio social.

Los cabildantes tenían funciones religiosas y políticas. Aunque los documentos de que disponemos no brindan mucha información al respecto, algunas referencias hacen suponer la estrecha relación entre unas y otras. Participaban en las misas y fiestas católicas, en las que guardaban un orden estricto, ocupando un lugar preferente (Ramírez 1966:60)<sup>9</sup>; no hay

información a la participación en otras ceremonias pero es posible que los rituales agrícolas observados en Ayabaca por Castro Pozo a comienzos de siglo (1979:135) o los actos propiciatorios para la lluvia en Huancabamba (Ramírez 1970:63) hayan sido tarea de los cabildos.

El procurador se ocupaba de la representación y defensa del común fuera de la reducción; los alcaldes de guardar el orden interno y recaudar los reales tributos<sup>10</sup>, vigilaban además que los indígenas asistiesen a las actividades religiosas, "*los alcaldes velan incesantemente que asistan con puntualidad y exactitud a la misa y doctrina*"<sup>11</sup>.

Los indígenas debían obediencia a sus autoridades, "*obediencia que deben los indios a aquellos principales y cabezas que rigen las reducciones*"<sup>12</sup>; las faltas cometidas eran castigadas, contaban para ello con un cepo y un látigo que no dudaban en emplear cuando lo consideraban necesario<sup>13</sup>. No obstante, había una relación de familiaridad entre los indios y los alcaldes y procuradores que eran considerados como hermanos mayores o padres del común; éstos asumían su función y en los litigios se declaraban "*presentes para defender a nuestros comunes como padres*"<sup>14</sup>. De ahí que quizás hubiera también alguna relación entre los miembros del cabildo y los "mayores" o antepasados.

La predominancia de los miembros del cabildo sobre los indios tentaba a sacerdotes y autoridades coloniales que algunas veces interferían en sus elecciones imponiendo candidatos, poniendo veto a otros<sup>15</sup> e incluso haciendo expulsar a quienes se les mostraban hostiles<sup>16</sup>. En contraparte, los alcaldes se apoyaban en las autoridades para legitimarse cuando sus órdenes iban contra los intereses de los propios indios<sup>17</sup>.

La autoridad de los alcaldes y procuradores tenía, por supuesto, sus límites. En primer lugar, debían cumplir su función de defensa del común, en su defecto podían ser repudiados y enfrentados por los indios que supuestamente estaban subordinados a ellos; en Huancabamba, a raíz de un problema por recaudación de diezmos "*se revolviéron dando voces contra los alcaldes y procuradores diciendo que les meterían de cabeza al cepo porque no defendían*

la comunidad<sup>18</sup>. En segundo lugar, los miembros del cabildo debían tener una posición de cuerpo, actuar de acuerdo unos con otros y con su status o corrían el riesgo de ser destituidos (en 1812, el cabildo de Huarmaca expulsó al alcalde José Farseque por cometer abusos contra los demás miembros<sup>19</sup>); quienes tomaban iniciativas individuales sin contar con la autoridad suficiente podían optar por la vía elegida por Tomás Aguilera quien *"supuesto que no se le obedecía en cosa alguna de lo que el mandaba, no quería ser alcalde y arrojando la vara que tenía en la mano se salió de la casa de cabildo"*<sup>20</sup>. Finalmente, no todos los indios estaban sujetos al control y autoridad de los cabildos hay varias referencias a indígenas que viviendo aislados o alejados de las poblaciones *"no tienen obediencia alguna a sus alcaldes y regidores"*<sup>21</sup>.

El carácter comunal del cabildo no oculta la participación excepcional de algunos indígenas que destacan del conjunto, que lideran y propugnan la resistencia del común frente a la agresión externa. ¿Detrás de esto se halla un movimiento colectivo o se trata de un fenómeno producto de la acción de dichos individuos? Una corta relación de los más notables nos permitirá algunas conclusiones preliminares:

*Julián Valencia*, de Ayabaca, sigue en 1783 un pleito interno por las tierras de Jililí y en 1797 ocupa el cargo de procurador, encabeza los capítulos contra el cura entre 1795 y 1801 y enfrenta varios juicios internos, en los que es acusado por abuso de autoridad<sup>22</sup>.

*Mateo Carguapoma*, de Frías, procurador en 1791 (a la edad de 50 años), ocupó el cargo de regidor siete años antes. Es obedecido por todos, en 1789 los indios se amotinan para defenderlo, *"ha introducido que los procuradores tengan domino superior en todos los ministerios de justicia, contra todo derecho"* propugnaba además que sólo debía obedecerse al cura en lo referido a la misa y doctrina y no en otros asuntos<sup>23</sup>.

*Andrés Chuquicusma*, de Pacaipampa, *"este segundo Tupamaro... a quien su dicho cura no puede tolerar porque dice que le tiene revueltos a todos los indios"*, fue procurador en 1792. *"Siempre procura obtener oficio en el cabildo pues se verifica con haber sido dos años seguidos alcalde y otros*

*dos años con el presente, procurador"*, llega a movilizar incluso a indígenas que no querían entrometerse en los juicios. Separado del cargo, lo vuelve a ocupar cuatro años después (1796) cuando tenía 48 años y *"varios pleitos con varios españoles"*<sup>24</sup>.

*Bernardo Pizarro*, de Frías, alcalde de Pariguanás en 1798 en cuyo período, según el hacendado, *"se limitó a conspirar a los demás indios para matar al administrador y robarle dinero"*. En 1813, nombrado procurador, encabeza las protestas contra los mixtos alrededor de las elecciones de fiscales, *"es considerado como un oráculo, los indios le hacen caso y le obedecen"*; escapa al ser perseguido y, aún exilado, se le acusa en 1815 de estar detrás de los pleitos que emprende el común<sup>25</sup>. Era un indígena acomodado, le embargan 25 cabezas de ganado menor, 5 vacas y una chacra de maíz.

*Antonio Cruz*, de Cumbicus, elegido procurador en 1798, luego de ocupar años antes el cargo de alcalde cobrador de tributos; defiendo a los yanaconas de las haciendas aledañas y emprende juicios por recuperación de tierras comunales para lo que viaja a Lima luego de recolectar dinero y ganado entre los indios para sufragar los gastos. Bajo su mandato los indígenas estaban alborotados *"sin más motivo que la rebeldía y ninguna subordinación en que viven y en que los tiene metidos un indio nombrado Antonio Cruz"*. Ayudado por Alejandro Llacsahuanga, alcalde en 1798, intenta conseguir el apoyo del cabildo de Pacaipampa<sup>26</sup>.

A partir de estas breves descripciones ya podemos esbozar algunas características de estos líderes indígenas. Se trataba de gente con autoridad al interior de las reducciones, que era escuchada y obedecida y que imponían su criterio al conjunto del común. Ellos tenían, además, una actitud de enfrentamiento con los poderes y autoridades externas por las que eran considerados sediciosos y agitadores; y, todos llegaron a ser procuradores luego de desempeñar otros cargos en el cabildo.

El cabildo aparece entonces como el espacio, la escuela del liderazgo, en él se forman y actúan las cabezas de la resistencia comunal. Pero no obstante el ascendiente individual de los líderes, su autoridad seguía sustentándose

en gran medida en el cabildo y el respeto a la tradición; por lo menos éste se esgrime en las confrontaciones con las autoridades, la actitud del procurador de Pacaipampa en uno de los juicios puede considerarse típica: *"dijo en alta y altiva voz que no podía dejar de hacer su votación según antigua costumbre"*<sup>27</sup>.

Por otro lado, todo parece indicar que los indígenas que llegaban a ser procuradores tenían una solvencia económica superior al promedio del común; además, varios entre ellos sabían leer y escribir. Ambas cualidades reproducen un patrón "cacical" de la autoridad: los indígenas que acceden a los cargos principales del cabildo actúan como si fueran caciques. De alguna manera se ha ampliado la base social de donde se extraen los dirigentes, pero sigue tratándose de una élite en cuya definición intervienen la filiación y la herencia pero también la capacidad económica, el manejo de las relaciones sociales al exterior de la comunidad y una actitud contestataria ante las autoridades.

Por supuesto, la formación de estos líderes no es independiente del contexto específico, más bien conflictivo, de la sierra de Piura a fines de la colonia. Sólo así nace y se manifiesta el liderazgo de estos indígenas que se convierten en el motor de la rebeldía y del enfrentamiento a los poderes locales y regionales. Sólo así el cabildo se constituye en un espacio de poder que sobrepasa los límites para los que fue impuesto por las autoridades coloniales: los líderes indígenas se forman en el cabildo pero terminan modificando sus reglas de funcionamiento e imponiendo su autoridad.

## 2. Desorden y Orden Social

*"Las haciendas de la comprensión de este partido, como casi todas las demás de la sierra, confinan con tierras de comunidad de indios, y como esta nación tan viciada en la Provincia ha llegado a fastidiar en sumo grado a sus habitantes por su desidia y anhelo con que intenta destruir el interés ajeno... esta gente india se congrega a ocupar los linderos para acechar el mejor tiempo en que puedan saquear los frutos y demás cosechas de los dueños..."* (Helguero 1984:38).

A fines de la colonia, la sierra de Piura se hallaba conmocionada por una serie de pequeños motines y revueltas protagonizadas por los indígenas. La cita precedente, tomada de un informe de 1804, ilustra el "ambiente" pero no da cuenta de la complejidad del fenómeno: un estado permanente de conflicto que, iniciado en 1795, se prolongará hasta el advenimiento de la república. Durante los últimos veinticinco años coloniales se registran dieciocho motines y revueltas de diversa intensidad, aunque ninguno de los movimientos sobrepasó el espacio local en que se manifestó.

Durante ese período el grueso de la economía del partido de Piura giraba sobre la producción agropecuaria de la sierra (trigo, maíz, caña, ganado) y sobre la fabricación de jabón en la costa (Aldana 1988:156), además era punto de paso y de extracción de la cascarilla; habían entonces fuertes intereses alrededor de la tierra y los recursos del bosque así como por los tributos y diezmos indígenas. Por otro lado, son los años de la implementación de las reformas borbónicas que al parecer influyeron en las relaciones políticas entre hacendados, comuneros y sacerdotes<sup>28</sup>. No nos detendremos en analizar la estructura económica de la sierra de Piura y tampoco el macro-proceso político regional; nos limitaremos a describir lo que podríamos llamar la "ofensiva indígena" de fines de la colonia dirigida contra hacendados, autoridades españolas y sacerdotes, en la que los motivos económicos se mezclaban con consideraciones étnicas.

La mitad de los motines se desarrollaron en la sierra de Huancabamba, el resto en Frías y Cumbicus. Muchos fueron pequeñas protestas expresadas acaloradamente por el conjunto del pueblo<sup>29</sup>, otros, un enfrentamiento entre indígenas y autoridades, como en Huarmaca (1812) donde los primeros amenazaron a un comisionado "con varas y armas"<sup>30</sup> o en Frías (1813) donde para evitar que los mixtos participen en la elección de delegados los indios se vuelven contra curas, blancos y mestizos<sup>31</sup>. Todos ellos no fueron más que una serie de manifestaciones del descontento general que mantenía a "la gente en estado de levantamiento e insubordinación"<sup>32</sup>.

Los motines eran sólo manifestaciones espontáneas, actos extremos de protesta que se producían muchas veces como contraparte en las múltiples demandas judiciales emprendidas por los indígenas: los archivos registran más de cien entre 1785 y 1820<sup>33</sup>. La mitad de ellas corresponden a la sierra de Huancabamba (que incluye Huarmaca, Sónдор y Sondorillo), el resto se reparte entre Frías, Ayabaca y Cumbicus.

Las protestas se dirigían indistintamente sobre los sacerdotes, hacendados y mestizos. A los primeros se les acusaba de múltiples abusos: mala administración de sacramentos, cobros excesivos de diezmos y primicias, interferencia en elecciones de alcaldes, maltratos físicos, etc.<sup>34</sup>. La mayor parte de los conflictos se referían al culto católico, a las elecciones políticas y a las contribuciones eclesiásticas; es decir a aspectos de la vida cotidiana del pueblo reducción. Los juicios contra sacerdotes eran prácticamente permanentes: Ayabaca los sostuvo ininterrumpidamente de 1795 a 1812; Huancabamba de 1774 a 1780; Cumbicus en 1791-95 y 1805; Frías en 1791 y 1813 a 1818<sup>35</sup>.

Los juicios contra hacendados y mestizos tenían como trasfondo en cambio las condiciones de trabajo y los problemas de tierras. Aún no conocemos suficientemente la problemática de las haciendas de españoles en este período como para intentar una explicación del fenómeno. Nos limitaremos a esbozar algunos elementos para ello.

La sierra de Piura se caracteriza por la presencia generalizada de grupos de mestizos; en 1788 el párroco de Huancabamba informa sobre ellos:

*"residen en los campos, alejados de toda sociedad, más dedicados al trabajo de sus sembrados... sólo en días de las mayores festividades se reducen al pueblo... las costumbres de éstos son las mismas que las de los indios... los más de ellos son hijos de indias o casados con ellas."* (Ramírez 1966:85).

Colocados al mismo nivel económico que los indígenas -y a veces introducidos en las comunidades- competían con ellos por la tierra y el agua<sup>36</sup>. Pero, no obstante su proximidad, existía animosidad entre unos y otros. Lo normal era que en caso de conflicto los mestizos se

alinearan con las autoridades: en los dos motines mencionados líneas arriba (Huarmaca y especialmente el de Frías de clara orientación anti-mestiza) defendieron a las autoridades contra la turba de indígenas. Sin embargo lo más frecuente era que los mestizos tomaran la iniciativa en la agresión sobre personas, tierras y ganados, frente a ellos los indígenas tenían una actitud más bien defensiva: *"es conocida la pusilánime naturaleza de los indios y bien acreditada la atrevida condición de los mixtos"*<sup>37</sup>.

Por otro lado, el conflicto judicial o violento, salvo contadas excepciones, era canalizado y dirigido por los cabildos de indios. En la mayor parte de las asonadas *"los procuradores, alcaldes y regidores encabezaban el motín"*<sup>38</sup> y se convertían en punta de lanza de la protesta indígena en la representación y defensa tanto de las comunidades como también de los indígenas que se hallaban fuera de las reducciones: en 1798 los indios de Frías protestan por los abusos contra los colonos de la Hacienda Pariguanás<sup>39</sup>; ese mismo año, el procurador de Cumbicus emprende la defensa de los yanacunas de Cachiaco y San Pablo, pidiendo que no se les maltrate, que se les exonere de algunos trabajos y que se les pague tres reales por jornal<sup>40</sup>.

El cabildo no era únicamente un órgano de control de las reducciones, sino un medio para la protesta y la defensa; negando en cambio algunas funciones que le encomendaba el Estado colonial, en algunos casos se llegó al extremo de ocultar indios para minimizar el pago de tributos<sup>41</sup>.

La protesta aparece entonces "ordenada" por medio de los cabildos, sus miembros canalizan y lideran el conflicto; aunque el estallido siempre aparece como espontáneo. Detrás de él se encuentra la organización indígena; las acciones brotan de consensos mínimos catalizados por los líderes.

Pero el cabildo también ordena las reducciones de una manera más "estructural", construyendo un orden entre los segmentos de población indígena de los pueblos. La composición de los cabildos de indios respondía a la división de los pueblos en parcialidades, cada uno contaba con un procurador (único para todo el pueblo) y un alcalde -acompañado por

uno o dos regidores- por cada parcialidad; el resto se componía por alguaciles, alcaldes campo, pregonero, escribano, fiscal, cantor, etc. La composición exacta y número de miembros variaba de un pueblo a otro.

El número de parcialidades no era uniforme pero existía una relación directa entre el tamaño del pueblo y el número de parcialidades. En Ayabaca habían tres (Collana, Ichugas y Forasteros<sup>42</sup>) y en Huancabamba cinco (Cabeza, Segunda, Quispampa, Huarmaca y Forasteros), en ambos pueblos habitaban españoles y mestizos que contaban con su propio cabildo; en Frías, tres (Tuje, Chalaco y Chinchachara) y seis en Huarmaca (Cabeza, Segunda, Llacuas, Palambe, Hualas y Forasteros). En cada uno de los pueblos más pequeños, exclusivamente de indios, como Cumbicus, Sónдор y Sondorillo, habían únicamente dos parcialidades llamadas Cabeza y Segunda<sup>43</sup>.

Sin embargo, no hay que pensar en las parcialidades como unidades equivalentes unas a otras: la población no se distribuía entre ellas uniformemente y tampoco contaban con la misma extensión de tierras -como lo ilustra el cuadro siguiente de las principales parcialidades de Huancabamba. Las diferencias en población y recursos gravitaban sin duda en la importancia relativa de cada una de ellas aunque estaban igualmente representadas en el cabildo.

Cuadro No.1

PRINCIPALES PARCIALIDADES DE  
HUANCABAMBA SEGÚN EXTENSIÓN Y  
POBLACIÓN

Parcialidad	Extensión (leguas)	Población
Cabeza	3,5 x 3,0	615
Segunda	3,0 x 2,0	255
Quispampa	3,0 x 3,0	467
Forasteros	1,0 x 0,5	87
Total	26 leguas <sup>2</sup>	1424

Fuente: Elaborado a partir de Ramírez 1966:67.

El número de parcialidades en cada pueblo no es necesariamente un dato exacto. Un informe elaborado años después de la visita del Obispo Martínez de Compañón mencionaba para Huancabamba cinco parcialidades (Cabeza, Segunda, Quispampa, Huarmaca y Forasteros)<sup>44</sup>; nueve años antes (1779) una averiguación sobre cajas y tierras de comunidad nombra únicamente tres (Cabeza, Quispampa y Segunda)<sup>45</sup>, ¿A qué se debía la exclusión de las otras dos? Una tercera fuente, el registro parroquial, inscribía tres grupos: Cabeza, Segunda y Forasteros, y Quispampa y Huarmaca (Ramírez 1966:92) podríamos concluir sencillamente que unas parcialidades comprendían a las otras. Pero no acaba aquí el laberinto de las parcialidades: en 1790 un litigio por tierras menciona a la de Chillaca<sup>46</sup> y, ya en la república, se nombra a Huajambe y Pundín (Ramírez 1966:162).

La composición de los cabildos "oficializa" unas parcialidades y desconoce otras. A lo largo de dos siglos éstas terminaron por ajustarse al marco impuesto por las autoridades y legislación españolas, los grupos quedan determinados por el número de alcaldes y regidores de cada reducción. La estructura de organización de los pueblos es interiorizada por la "costumbre". En otras palabras, las parcialidades o grupos originales -cuyos nombres indígenas desconocemos- terminan ajustándose a un modelo y a fines de la colonia se hallan agrupadas conformando un número de parcialidades estandarizado y seguramente menor al original. El cabildo construye para la administración colonial un espacio social uniforme que termina por convertirse en la "estructura" del pueblo.

El proceso se detiene a fines del siglo XVIII. De haber continuado hubiera sido posible encontrar años después en el pueblo de Frías -por ejemplo- que las parcialidades de Tuje y Chalaco se unificaron en otra llamada "Cabeza" tomando la de Chinchachara el nombre de "Segunda". El proceso no estaba acabado, algunas parcialidades así formadas no terminarían de confundirse permitiendo así su posterior separación.

## Conclusiones

¿Qué podemos decir de los cabildos y las comunidades después de este recorrido por la sierra de Piura a fines del siglo XVIII? Retendremos algunas ideas sobre el papel político del cabildo, su rol en el proceso de formación de las comunidades, el liderazgo campesino y la simbología del poder.

El cabildo de naturales era un sistema de gobierno que, impuesto por la administración colonial, estaba consagrado por la costumbre, ritualizado e institucionalizado en los pueblos de indígenas. Condensaba en un número limitado de cargos una serie de funciones políticas para la administración local, la solución de conflictos internos y externos además de otras de carácter religioso.

En la medida en que la organización social interna, la propiedad de la tierra, la solución de conflictos y la realización de los rituales comunes dependían de o se remitían al cabildo, éste se constituye en un elemento clave para la formación de las comunidades. La estructura del cabildo determina en gran medida la composición del pueblo ordenando sus parcialidades en un conjunto único.

Si los cargos eran al mismo tiempo civiles y religiosos, la formación de la unidad política de la comunidad puede ser independiente de la creación de una escala de prestigio que los alterne; de hecho, sólo determinados individuos llegaban a fungir de procuradores o alcaldes: a la base de la organización comunitaria estaba la diferenciación entre las familias indígenas. Por otro lado, aparecen algunas autoridades que destacan del conjunto y, aunque detentan el poder de la comunidad, evidencian un espacio para la acción de algunas individualidades por lo menos en el enfrentamiento con otras autoridades, sacerdotes y hacendados.

Por último, los instrumentos simbólicos del cabildo, las varas de chonta, que condensaban el poder religioso y simbolizaban el poder político, eran las depositarias de la autoridad y debían inspirar respeto. Perdida su vinculación con los cabildos, mantienen su poder religioso y mágico. Hasta hoy en día inspiran respeto y tienen un papel central en las mesas de curanderos y las celebraciones de Semana Santa en la sierra de Piura. El objeto simbolizante sobrevive a la estructura social.

## Epílogos

El estudio de los cabildos de indios es una aproximación al problema de las comunidades campesinas. Se trata de un corte histórico para comprender un fenómeno que atraviesa varios siglos. El corte pudo realizarse en un período diferente y conducirnos a otras conclusiones; por ello queremos plantear como epílogos algunos cuadros en momentos alternativos que permitan visualizar otras preguntas y líneas de análisis para la comprensión de las comunidades:

*Sondorillo 1842*, los alcaldes de Cabeza y de Segunda y el procurador del "cabildo de peruanos" toman posesión a nombre del común de un pedazo de tierras<sup>47</sup>; y, *Pacaipampa 1849*, el procurador intenta recuperar para su común las tierras de Silahuá y Tamboya<sup>48</sup>. Veinte años después de la independencia, los cabildos mantienen su organización tradicional y defienden sus tierras comunales en un contexto republicano.

*Huancabamba, década de 1940*, en la celebración de Semana Santa el "parroco se reúne en la plaza con las cuatro comunidades grandes y las dos auxiliares que son por su orden Cabeza, Segunda, Quispampa, Huarmaca, Pundín y Collana, y recibe de cada justicia (alcalde o regidor) la ofrenda para la iglesia" (Ramírez 1966: 41). Tenemos aquí un cabildo desestructurado, con mayor número de parcialidades pero sin la figura central del procurador. Sólo quedan los alcaldes y regidores cumpliendo únicamente funciones rituales.

*Cumbicus Alto 1991*, durante la fiesta de velaciones, el alcalde, el procurador, el regidor y tres compañeros más juran cumplir su mandato alzando las negras varas de chonta<sup>49</sup>; y, *Frías 1992*, la central de rondas arbitra el litigio de tierras entre las comunidades campesinas Luis Sánchez Cerro de Poclús y San Andrés de Culcas<sup>50</sup>. Nos hallamos ante dos fenómenos diferentes: un cabildo tradicional con funciones rituales y una nueva forma de organización que administra justicia entre las nuevas comunidades campesinas, herederas de los comunes de indios y de la reforma agraria: dos funciones de los antiguos cabildos coloniales asumidas por instituciones diferentes.

## NOTAS

1. Martínez de Compañón, 1978.
2. Archivo Departamental de Piura (en adelante ADP). Corr.Crim. leg 54, exp 1068, 1689-Ayabaca (Para facilitar la ubicación de las referencias añadimos al final su procedencia).
3. ADP. Intend.Crim. leg 3, exp 71, 1795-Pacai-pampa.
4. ADP. Intend.Crim. leg 2 exp 35, 1791-Frías.
5. ADP. Intend.Crim. leg 9, exp 233, 1804-Huancabamba.
6. ADP. Intend.Crim. leg 13, exp 358, 1812-Sondorillo.
7. AAP. Valores de Curatos, leg cofradías, 1788-Huancabamba.
8. ADP. Intend.Ord. leg 20, exp 360, 1801-Huarmaca.
9. ADP. Intend.Crim. leg 9, exp 233, 1804-Huancabamba.
10. ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791-Frías, Pacaipampa.
11. ADP. Corr.Crim. leg 57, exp 1203, 1784-Frías.
12. ADP. Corr.Crim. leg 57, exp 1203, 1784-Frías.
13. ADP. Intend.Crim. leg 5, exp 139, 1800-Cumbicus; ADP. Intend.Crim. leg 3, exp 71, 1795-Pacai-pampa.
14. ADP. Intend.Crim. leg 13, exp 464, 1812-Huancabamba.
15. ADP. Intend.Crim. leg 9, exp 233, 1804-Huancabamba.
16. ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791-Frías.
17. ADP. Intend.Crim. leg 5, exp 139, 1800-Cumbicus.
18. ADP. Intend.Crim. leg 13, exp 146, 1812-Huancabamba.
19. ADP. Intend.Crim. leg 13, exp 358, 1812-Huarmaca.
20. ADP. Intend.Crim. leg 9, exp 233, 1804-Huancabamba.
21. ADP. Intend.Crim. leg 9, exp 230, 1804-Huancabamba.
22. ADP. Intend.Ord. leg 14, exp 253, 1797; AAP. Col.Comp. leg 3, exp 13, 1795; AAP. Col.Comp. leg 4, exp 22, 1802-Ayabaca.
23. ADP. Cor.Crim. leg 57, exp 1203, 1784; ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791-Frías.
24. ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791; AAP. Crim.Col. leg 3, exp 57, 1795-Pacai-pampa.
25. ADP. Intend.Crim. leg 4, exp 117, 1799; Intend.Crim. leg 14, exp 378, 1813-Frías.
26. ADP. Intend.Crim. leg 4, exp 98, 1798; ADP. Intend.Crim. leg 5, exp 139, 1800-Cumbicus.
27. ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791-Pacai-pampa.
28. Eric Darrasse viene desarrollando un trabajo sobre el efecto de las reformas borbónicas en la iglesia y sus ministros, analizando el papel de éstos en los movimientos independentistas.
29. ADP. Intend.Crim. leg 2, exp 35, 1791-Pacai-pampa, Frías.
30. ADP. Intend.Crim. leg 13, exp 464, 1812-Huarmaca.
31. ADP. Intend.Crim. leg 14, exp 378, 1813-Frías.
32. ADP. Intend.Civ. leg 35, exp 675, 1813-Huancabamba, Sondorillo.
33. ADP. Catálogos de Intendencia (Civiles y Criminales).
34. AAP. Civ.Col. leg 3, exp 57, 1797-Ayabaca; AAP. Civ.Col. leg 11, exp 144, 1802-Ayabaca; AAP. Crim.Col. leg 5, exp 53, 1800-Huancabamba; AAP. Crim.Col. leg 4, exp 62, 1805-Cumbicus, etc.
35. Durante el último juicio se quejaba el sacerdote del estado de agitación: "cuatro grandes juicios en 5 años debido al caracter sedicioso de estos indios". AAP. Varios, leg 6, 1818-Frías.
36. ADP. Intend.Civ. leg 30, exp 553, 1808-Ayabaca (Arreypite); Archivo General de la Nación (en adelante AGN), leg 6, C 91, 1801-Pacai-pampa (Silahuá). También habían, por supuesto, litigios entre indígenas; por ejemplo en Jililí (Ayabaca) ADP. Intend.Ord.leg 14, exp 253, 1797 o San Lázaro (Pacai-pampa) ADP. Intend.Ord. exp 32, leg 616, 1810.
37. ADP. Intend.Crim. leg 3, exp 81, 1797-Sóndor.
38. ADP. Intend.Crim. leg 3, exp 81, 1797-Huancabamba.
39. ADP. Intend.Crim. leg 4, exp 58, 1799-Frías.
40. ADP. Intend.Crim. leg 4 exp 58, 1798-Cumbicus. El protector de naturales, alrededor de otro conflicto en Cachiaco asegura que es conocido el abuso sobre los indios y pide para los hacendados un castigo ejemplar ADP. Intend.Crim. leg 14, exp 434, 1817-Cumbicus.
41. ADP. Intend.Crim. leg 4, exp 98, 1798-Cumbicus.
42. Los nombres Collana = cabeza, e Ichugas = izquierda (que también podría traducirse "segunda"), nos remiten a la estructura dual propia de las sociedades americanas; la tercera parcialidad -Forasteros-, en éste y otros casos,

- puede referirse efectivamente a foráneos, pero no estamos en condiciones de asegurarlo por el momento.
43. No hemos encontrado información sobre las parcialidades de los pueblos de Pacaipampa y Chocán.
  44. AAP. Valores de Curatos, leg Visitas, 1788-Huancabamba.
  45. ADP. Corr.Comp. leg 51, exp 994, 1779-Huancabamba.
  - 46.
  47. ADP. JPIC. leg 51, exp 978, 1842-Sondorillo.
  48. ADP. JPIC. leg 75, exp 1489, 1849-Pacaipampa.
  49. Trabajo de Campo, 1991.
  50. CIPCA. Informativo Regional de Prensa, N° 203, marzo, 1992.

## REFERENCIAS

- Aldana, Susana. *Empresas Coloniales. Las Tinas de Jabón en Piura*. Piura: CIPCA-IFEA, 1988.
- Castro Pozo, Hildebrando. *Nuestra Comunidad Indígena*. 2da. edición. Lima: El Lucero, 1979.
- Degregori, Carlos Iván. *Dependencia y Desintegración en la Comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973.
- Fuenzalida, Fernando. "Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional. Una Hipótesis de Trabajo". En: Matos, ed. *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú*. 2da. edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976, pp. 219-263.
- Helguero, Joaquín de. *Informe Económico de Piura, 1802*. Piura: UNMSM-CIPCA, 1984.
- Martínez de Compañón, Baltasar. *Trujillo del Perú en el Siglo XVIII*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.
- Marzal, Manuel. *El Mundo Religioso de Urcos*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina, 1971.
- Polia, Mario. *Las Lagunas de los Encantos. Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Piura: CEPESER, 1988.
- Ramírez, Miguel Justino. *Acuarelas Huancabambinas. Fiestas, Danzas, Brujería*. Piura: San Miguel, 1973.
- . *Huancabamba. Su Historia, su Geografía, su Folklore*. Lima: Ministerio de Hacienda, 1966.
- Rasnake, Roger. *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol, 1989.