

# DIMENSIONES DEL LIDERAZGO ÉTNICO EN EL PUEBLO DE BELÉN: FRANCISCO OCHARAN, SECRETARIO DEL CABILDO INDÍGENA. ALTOS DE ARICA (1750-1813)

Xochitl G. Inostroza P.<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de la información contenida en libros parroquiales, revisitas, padrones y un testamento, se observan las distintas dimensiones que comprendía la autoridad de los sujetos que ocuparon cargos del cabildo indígena en los Altos de Arica, en las postrimerías del período Colonial. Se plantea que el fortalecimiento del cabildo posterior a la rebelión de Tupac Amaru II, surgió de estructuras sociales en las que las relaciones de parentesco ritual jugaron un rol central, observando que funciones religiosas y políticas, participación activa en el comercio local y manejo de las estrategias jurídicas que otorga el orden imperante, son atributos de los liderazgos étnicos en la zona andina que no están reducidos a la figura del cacique, y que bien pueden encontrarse en sujetos principales del s. XVIII.

*Palabras claves:* autoridades étnicas - cabildo indígena - Belén - Altos de Arica - siglo XVIII.

## Abstract

The information provided by church registers, magazines, tax registers and a testament, shows the different dimensions of the authority of those individuals that were in the indigenous council in the "Altos de Arica" during the last few years of the Colonial Period. It is stated that the strengthening of the indigenous council after the rebellion of Tupac Amaru II, in terms of political power, arose from social structures in which the ritual kinship relationships played a decisive role. It is noticed that religious and political functions, active participation in local trade and control over the legal strategies which were granted by the colonial order, were attributes of the ethnic leaderships in the Andes which were not only exercised by the cacique, but also in main individuals in the XVIII Century.

*Key words:* ethnic authorities - indigenous council - Belén - Altos de Arica - XVIII Century.

Recibido: marzo 2012. Aceptado: abril 2013.

## INTRODUCCIÓN

Al iniciar el análisis de las actas de bautizos, matrimonios y defunciones inscritas en los *Libros de la Parroquia de Belén* encontré una inmensidad de datos individuales que, en apariencia, no tenían conexión entre sí (Figura 1).<sup>2</sup> Gracias a la aplicación del método de reconstitución de familias<sup>3</sup>, los nombres de las actas comenzaron a adquirir identidades individuales que diferenciaron a distintos sujetos entre la gran masa de datos. La información contenida en los registros parroquiales (1763-1799), ha sido perfeccionada con los datos provenientes de otros documentos censales efectuados en la zona —y los respectivos estudios que los acompañan—, como son las Revisitas de 1750 (Hidalgo 1978), 1772-1773 (Hidalgo *et al.* 2004) y el Padrón de 1813 (Hidalgo *et al.* 1988). El estudio de las fuentes ha permitido un análisis tanto cuantitativo como cualitativo.<sup>4</sup>

En un artículo anterior expuse las características de aquellos sujetos que formarían parte del grupo de "los principales" de los pueblos de Belén<sup>5</sup> y Socoroma (Inostroza 2011). En aquella ocasión observé una directa correlación entre el número de hijos de un hombre y cargos de autoridad indígena: aquellos personajes que ocupaban cargos como el de "principal", y/o "alcalde" registraron más de cinco hijos en los registros de la Parroquia de Belén. Además, hice notar que aquellos sujetos que ocupaban cargos, presentaban redes sociales más extensas construidas a partir de su participación en ceremonias religiosas.

<sup>1</sup> Universidad de Chile. Luis Valenzuela 3828, Villa Macul, Macul, Santiago, CHILE. Email: xochitlinostroza@gmail.com.

En este proceso, el personaje de Francisco Ocharan atrajo mi atención pues su presencia en varios bautizos y matrimonios me remitían a una extensa red de lazos sociales. Posteriormente, pude constatar que, efectivamente, fue el individuo que participó una mayor cantidad de veces como padrino o testigo en las ceremonias religiosas, superando en esta actividad a todas las autoridades del pueblo (Tabla 1). Claramente, me encontraba ante una persona que cumplía funciones destacadas al interior de la comunidad. Sin embargo, Ocharan no era identificado en las fuentes consultadas como autoridad del pueblo de Belén.

Posteriormente, su testamento reveló el papel político-social que cumplía, pero además, me acercó a las dimensiones económicas de su rol y a otros aspectos de su vida cotidiana, dejando en evidencia algunos aspectos culturales que se han observado en otras sociedades andinas a lo largo de la historia. Debido a ello, utilicé como recurso para la interpretación información proveniente del pasado prehispánico, del colonial temprano o de sociedades actuales.<sup>6</sup> No pretendo buscar la antigua dicotomía dominación/resistencia, sino más bien, utilicé una metodología que ayude a identificar cuáles serían las situaciones

Nombre	Cargo	N° de vínculos
Francisco Ocharan		18
Martín Maquera	Alcalde Ordinario	15
Pedro Aguilar		15
Juan Alanoca	Alcalde Mayor	15
Clemente Vega		11
Santiago Cutipa		11
Jacinto Tarque		10
Miguel Gaspar		9
Pablo Loaysa	(español)	9
Fernando Larva	Alcalde	8
Asencio Maquera	Principal	8

**Tabla 1.** Sujetos que participan con mayor frecuencia como padrinos y testigos en Belén, 1763-1799. (Tabla construida a partir de los registros de matrimonio del pueblo de Belén. A.N.P.B., vols. 03 y 07 [1773 a 1799]).

que pueden responder a “estrategias” adoptadas por un determinado grupo indígena para hacer frente a las diversas condiciones históricas.<sup>7</sup> En la misma línea, hago eco del concepto de cultura de D’Andrade que utiliza Robichaux:

*“En lugar de hablar de cultura como un todo plantea que en los ámbitos de la vida humana existen ‘soluciones socialmente heredadas a los problemas de la vida’ y ‘conjuntos de comportamientos que se aprende(n) como herencia cultural’” (2002: 70).*

La mención a estudios de otros grupos étnicos tiene como finalidad marcar similitudes en aquellas respuestas en distintos escenarios histórico-geográficos.

Mi intención en este estudio, es dar cuenta que el testamento de Francisco Ocharan, leído a la luz del análisis de los libros parroquiales, pone en evidencia las distintas dimensiones que comprendía la autoridad de aquellos sujetos que ocuparon cargos del cabildo indígena en los Altos de Arica en las postrimerías del período Colonial, en un contexto en el que las autoridades cacicales habían perdido su poder y prestigio —o estaban en proceso de hacerlo— (Thomson 1996; 2006; O’Phelan 1997).<sup>8</sup> Su

<sup>2</sup> A.N.P.B., 11 vols. (Archivo Nacional, Parroquia de Belén).

<sup>3</sup> El método de reconstrucción de familias ha sido utilizado desde sus inicios para estudiar aspectos de tipo demográfico de las sociedades pretéritas, a partir del análisis de libros parroquiales (Fleury y Henry 1956). En la actualidad, se conocen únicamente dos investigaciones que lo han aplicado en población indígena americana. El primero fue de Klein (1986), quien lo utilizó para estudiar la población de Amatenango, Chiapas (1785-1816). El segundo, es el de Robichaux (2001), quien lo aplicó en una comunidad indígena de Tlaxcala (1730-1800). El método consiste en confeccionar fichas de familias que contengan todos los datos de la vida familiar: nacimientos, casamientos y defunciones; permite obtener estadísticas relacionadas con la fecundidad, el matrimonio y la familia. El agregar a dichas fichas los nombres de padrinos y testigos me ha permitido, además, reconstruir redes sociales.

<sup>4</sup> Para épocas posteriores (1866) se puede consultar a Ruz y colaboradores (2008).

<sup>5</sup> El pueblo de Belén en la actualidad está ubicado en la sierra de Arica, en los Altos del valle de Azapa, a 3.282 m.snm. Sobre los orígenes del pueblo de Belén y su importancia en el archipiélago Caranga, en el cacicazgo de Codpa, y como centro de la Doctrina que lleva su nombre, ver Hidalgo y Durston (1998) y Durston e Hidalgo (1999).

<sup>6</sup> Esta metodología ha sido utilizada por otros autores que han trabajado temas de población indígena con fuentes demográficas. Ver por ejemplo, Tandeter (1997, 2000) y Gil Montero (2000).

<sup>7</sup> Ver por ejemplo, Abercrombie (2006).

<sup>8</sup> Respecto a conflictos de caciques con señores étnicos en la época

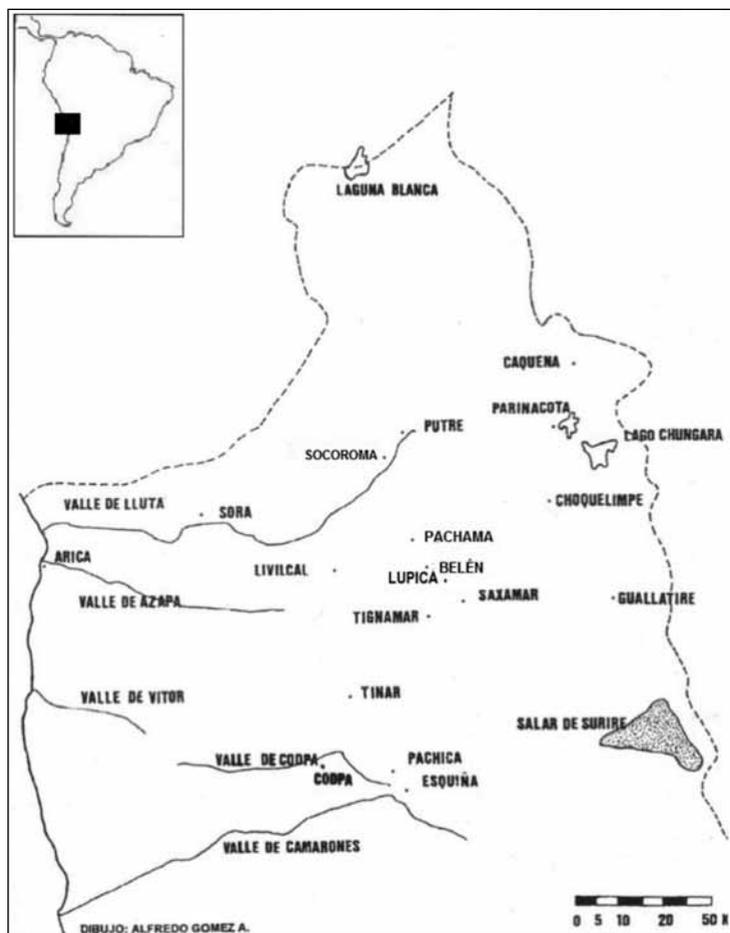


Figura 1. Belén, Lupica, Pachama en los Altos de Arica. Mapa adaptado de Hidalgo (2004: 508).

rol de secretario muestra que el fortalecimiento del cabildo posterior a la rebelión de Tupac Amaru II surgió de estructuras sociales en las que las relaciones de parentesco ritual jugaron un rol central, permitiéndome sostener que en el ocaso del período Colonial, funciones religiosas y políticas, participación activa en el comercio local y manejo de las estrategias jurídicas que otorga el orden

imperante, eran atributos de los liderazgos étnicos en los Andes, que no estaban reducidos a la figura del cacique, y que bien pueden encontrarse en sujetos principales que formaron parte del cabildo indígena de los Altos de Arica.

#### ~ EL ORIGEN DE FRANCISCO OCHARAN

colonial temprana ver Stern (1986) y Spalding (1974, 1984). Para la rebelión de 1781 en los Altos de Arica y los sucesos que concluyeron con la decapitación del cacique Cañipa, ver Hidalgo (1983, 1986, 1987a, 2004 [1996]). La evolución de los cacicazgos en la zona se puede consultar en Hidalgo (2004 [1987b]). Para el fortalecimiento del cabildo indígena en la zona, ver Hidalgo (1986, 2004 [1987b]) e Inostroza (2011). Sobre el fortalecimiento del cabildo indígena en otras zonas de los Andes, consultar a Sala i Vila (1996) y a O'Phelan (1997), entre otros.

Según los libros parroquiales, Francisco Ocharan murió en 1794 a los 58 años, mismo año en que está fechado su testamento.<sup>9</sup> Según estos datos, habría nacido en 1736. En el documento se reconoce como “indio originario de este Pueblo de Belén” y como “hijo natural de Madalena Carrillo, ya difunta”.

<sup>9</sup> A.N.N.A. 1794. Testamento de Francisco Ocharan. Leg. 50.

En el registro de la Parroquia de Belén los hijos naturales solían llevar el apellido de su madre, por tanto, la primera interrogante que surge se refiere al origen de su apellido. En 1785 es registrado como Francisco Hucharani<sup>10</sup>, lo que hace probable que su apelativo se debiese a la “castellanización” de uno de origen aymara, tal como Ocha-marmemaya u Ochacara (Medinacelli 2003: 189-190).

Desde otro aspecto, Ocharan es un apelativo de origen vasco navarro, lo que podría llevar a pensar en un posible origen mestizo, sin embargo, no hay señales anteriores de este patronímico en la zona, por lo que la naturaleza de tal es un argumento débil para determinar su procedencia étnica. Además, durante la época colonial muchos indígenas fueron bautizados con apellidos españoles. Por otra parte, su ausencia en la Revisita de 1750 podría deberse a este posible origen mestizo. En la lista nominativa su madre, Magdalena Carrillo, fue registrada con 38 años, viuda. No se le registraron hijos (Hidalgo 1978: 108).<sup>11</sup> En esa fecha, Francisco debía tener 14 años. Tampoco se encuentra entre los solteros. La categoría de mestizo lo excluiría de una inscripción que buscaba establecer el número de tributarios. Quizás Francisco Ocharan era un “mestizo en hábito de indio” (Poloni-Simard 1997: 293), que se identificó como indio tanto en los registros parroquiales como en su testamento, y esa condición fue la que prevaleció a lo largo de su vida.<sup>12</sup> Surge entonces la pregunta: ¿por qué un mestizo querría pasar por indio? La marginación que en el mundo colonial sufrían los mestizos y los hijos ilegítimos aumenta las ventajas que obtendría un sujeto al adscribirse a la condición de “originario”, heredada de su madre.<sup>13</sup> Según Spalding, “el criterio fundamental” que la socie-

dad andina “reconocía para la asignación de la posición social era el nacimiento” (1974: 64).

Desde otra óptica, según el testamento, su primera mujer se llamó Micaela Larva, quien también está ausente en el registro de 1750, lo que hace probable que ambos estuviesen casados para esa fecha y que residieran en una localidad externa a la Doctrina, pues no se encuentran en ningún pueblo del registro.<sup>14</sup>

#### ~ FAMILIA: LUCES DE UNIDADES DOMÉSTICAS

También otros aspectos de su vida suscitan interrogantes. De su primer matrimonio tuvo cuatro hijos: Tiburcio, Agustín, Catalina y Francisca. Todos ellos ya estaban muertos para 1794, por lo que al testar indica: “[...] sus parientes no tienen que [pa]gar cosa alguna”. Parece curiosa esta frase ya que no menciona a sus posibles nietos, nueras o yernos. Al mencionar a los familiares de sus primeros hijos como “sus parientes” los muestra ajenos a su propia familia. En efecto, no hay registro de los descendientes masculinos en los libros de la parroquia de Belén, por lo que es probable que tanto Tiburcio como Agustín hubiesen muerto sin hijos. Encontramos dos registros de Francisca Ocha (y Ochoa), en 1764<sup>15</sup> y en 1776 en Timar.<sup>16</sup> En 1809 se registra a Isabel Ocharan en Pachama.<sup>17</sup> Tampoco hay registros de otras personas de apellido Ocharan en el valle de Lluta.<sup>18</sup>

Declara que fue “casado y velado” por segunda vez “según el orden de Nuestra Santa Madre Iglesia”. Hasta el momento no he encontrado ninguna mención en los estudios sobre familia en la América colonial que nos indique que la Iglesia católica aconsejara que los viudos se casasen de nuevo prontamente.<sup>19</sup> Salinas (2010) muestra que esta

<sup>10</sup> A.N.P.B. vol. 03, f. 65v.

<sup>11</sup> En la Revisita de 1750 las viudas del pueblo de Belén tienen en promedio 44 años.

<sup>12</sup> Para Rabell, en el s. XVIII novohispano la adscripción étnica, más que el grupo racial, era la base de la diferenciación social: “Hemos encontrado varios casos de niñas que son bautizadas como españolas, se casan con indios y viven en barrios del pueblo; en los censos aparecen como indias. Al casarse o unirse con indios, la persona es absorbida por la comunidad indígena y pierde su filiación étnica anterior” (1992: 4).

<sup>13</sup> Entre las ventajas que poseían los indígenas originarios se encuentra el acceso a cargos civiles y eclesiásticos y a tierras comunitarias, que le significarían una red social y política más extensa y una base de sustento económico estable. Respecto a la presencia de sujetos mestizos en cacicazgos y cabildos, consultar a Mörner (1966).

<sup>14</sup> En la Revisita de 1750 el número de solteros disminuye notablemente después de los 11 años. La edad promedio de los solteros es de 8,48 años. Entre los casados, el más joven de los hombres tiene 14 años, mientras la menor de las mujeres es registrada con 13 años.

<sup>15</sup> A.N.P.B. vol. 01 f. 13v. No se indica el pueblo.

<sup>16</sup> A.N.P.B. vol. 01 f. 106.

<sup>17</sup> A.N.P.B. vol. 06. f. 154v.

<sup>18</sup> Registro correspondiente al periodo 1718-1814. Libro de bautizos del valle de Lluta. Transcripción de Alberto Díaz (Universidad de Tarapacá) a quien agradezco el acceso a este registro.

<sup>19</sup> En el Tercer Concilio Limense no existe ninguna disposición que

tendencia se observa en el resto de Hispanoamérica, sin embargo, las cifras que otorga para el territorio de Chile (s. XVIII y XIX), presentan una brecha entre ambos sexos que alcanzan como máximo 13 dígitos. En el caso de Belén para la fecha de 1772, la diferencia es bastante mayor. En la Revisita de 1772-1773 (Hidalgo *et al.* 2004) apenas el 1% de hombres se registró como viudo (3/206), contrastando con el 21% de viudas inscritas (56/261).

Un comentario sobre el casamiento durante el Estado inca se hace presente en este caso: “Si el hombre enviudaba pasaba un tiempo solo hasta que las autoridades le concedieran otra esposa” (Cobo, cit. en Rostworowski 1998: 70). La práctica del re-matrimonio pudo ser adoptada por la Iglesia católica como una forma de mantener el orden y la moral de la población indígena, o una costumbre propia de la sociedad colonial; pero la alta frecuencia que se observa de segundas nupcias entre la población masculina autóctona del pueblo de Belén, sugiere que ésta bien pudo ser una práctica mantenida al interior de la sociedad originaria, proveniente de una tradición prehispánica.

En su testamento Francisco Ocharan declaró que con su segunda esposa, Rosa Cruz, procrearon cuatro hijos: una hija ya muerta, llamada Juana, y otros tres hijos aún vivos. Rosa Cruz es registrada en Belén en la Revisita de 1750 con 6 años de edad, hija de María Larva (Hidalgo 1978: 107).

En otro aspecto, llama la atención que dejara constancia de la “legitimidad” de sus hijos: Ildefonso, Francisco y Valentina. Pese a que la claridad en este tema fue muy importante en la época, y que responde a una formalidad del documento testal para certificar a los herederos (Yrlo 1996 [1605]: 171), el énfasis en este aspecto podría significar una ilegitimidad escondida en uno de sus hijos.

El tercer hijo de este matrimonio, Francisco, nació en 1777. En el registro se indica que su madre era Flora Larva, quien, observémoslo, tiene el mismo apellido de la primera esposa de Ocharan<sup>20</sup> y de la madre de su se-

recomiende el pronto casamiento de los hombres viudos (Vargas 1951). Tampoco la hay en el *Itinerario para parochos de indios* (Peña Montenegro 1754). Para estudios de familia y matrimonio en América colonial consultar: Lavrin (1989), Gonzalbo (1998), O’Phelan y Zegarra (2006) y Twinam (2009), entre otros.

<sup>20</sup> A.N.P.B., vol. 01, f. 112v.

gunda esposa. Los tres son registrados como hijos legítimos en los libros de la parroquia. Pudiendo ser un simple error de quien registró los eventos, analizaremos otras tres posibles explicaciones.

Un primer análisis remite a un posible caso de poliginia, o al menos, de bigamia. Según Rostworowski, en el Estado inca solo los hombres privilegiados poseían más de una mujer (1998: 70), y en general, la mayoría de los autores asume que en las sociedades andinas la poligamia estaba restringida a las autoridades étnicas (Tschopik 1946: 543). Por otra parte, Bernard nos indica que en Huánuco del s. XVI la poliginia era una práctica generalizada, aunque era “un indicador de rango y los personajes más importantes son también los que poseen el mayor número de mujeres” (1998: 353). Tandeter (1997, 2000) analiza indicios de poliginia a comienzos del s. XVII a partir del análisis de visitas; propone que habría varios casos “entre los caciques y principales como entre los indígenas del común” (2000: 257).

Pero además, esta tercera mujer, Flora Larva, podría ser pariente de Rosa Cruz, segunda esposa de Ocharan, pues la madre de ésta se llamaba María Larva. Esto abre la posibilidad de una relación de parentesco entre Rosa Cruz, Flora Larva e incluso Micaela Larva, su primera esposa.

Una segunda probabilidad es que Francisco hijo, fuese en realidad un sobrino, proveniente de una madre soltera de la familia extensa, “adoptado” por Ocharan, lo que abre la posibilidad de que muchos niños fueran registrados como “legítimos” de parejas que no eran sus padres biológicos, pero que pasan a ser reconocidos como si en realidad lo fueran. Aunque aún no podemos sostener esta hipótesis con prueba empíricas, pensamos que podría explicar –en parte– la gran diferencia que existe en la distribución del número de hijos entre los distintos sujetos del pueblo de Belén (Inostroza 2011).

Otro camino explicativo sugiere que Rosa Cruz y Flora Larva podrían ser la misma persona; Larva debió ser el segundo apellido de Rosa Cruz, pues es el apellido de su madre. En los registros de la parroquia de Belén se encuentran otros casos en que las mujeres alternan sus dos apellidos; lo extraño es que también cambiara su nombre.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> En un trabajo anterior indiqué algunos casos en que las mujeres

Volviendo a los hijos de Ocharan, destaco que la hija menor, Valentina, fue bautizada en la iglesia del valle de Lluta en el año 1775.<sup>22</sup> Este antecedente muestra la movilidad de la familia, al menos entre la sierra y el valle bajo, lo que será reafirmado por las relaciones de intercambio económico que registra en su testamento –que mencionaré más adelante–. Podría explicar, además, la ausencia de Ocharan en el registro de 1750.

La segunda esposa de Francisco Ocharan murió en 1779<sup>23</sup>, tras lo cual se casó por tercera vez con Petrona Nina, con quien no tuvo hijos.

Esta primera parte del documento testal permite destacar que Ocharan tuvo en total ocho hijos, cantidad que lo ubica entre un selecto grupo de hombres; aunque incluso la cifra de cuatro descendientes con cada una de sus dos primeras esposas es alta en comparación al promedio por hombre en Belén, cercano a los dos vástagos. Por otra parte, en cuanto a la composición de su unidad doméstica se debe mencionar que, además de sus esposas e hijos, no nombra ni deja herencia a ninguna otra persona. Nietos, ahijados, nueras, tíos, primos o sobrinos están ausentes en su testamento. Estos antecedentes llevan a pensar que las relaciones familiares del testamento de Ocharan resaltan el rol de su grupo nuclear, tal como fueron registradas las familias en las revisitas<sup>24</sup>, lo que en todo caso, forma parte de aquellos instrumentos ri-

---

utilizaban en los registros parroquiales dos nombres o sus dos apellidos en forma indistinta (Inostroza 2010). Casos similares de transmutación de nombres y apellidos –sobre todo en mujeres– observó Tandeter (2000) en Sacaca y Acasio entre 1692 y 1811. Según el Tercer Concilio Limense los hombres debían llevar el apellido de su padre, mientras que las mujeres debían llevar el de su madre (Vargas 1951). El cambio de nombre según etapas de la vida se ha observado en distintas culturas (Zonabend 1981; Bernard y Gruzinski 1986, entre otros). Para el caso aymara consultar a Tandeter (2000, 2001) y Medinacelli (2003).

<sup>22</sup> Libro de bautizos del valle de Lluta. Transcripción de Alberto Díaz (Universidad de Tarapacá) a quien agradezco permitirme consultar su transcripción.

<sup>23</sup> A.N.P.B. vol. 02, f. 44.

<sup>24</sup> Hay que distinguir entre familia nuclear, que se refiere a las personas que habitan una vivienda –y el vínculo existente entre ellas–, de la unidad doméstica, que puede comprender a personas de distinta procedencia. Para Bernard y Gruzinski (1986) la proliferación de la familia de tipo nuclear sería predominante en las zonas más aculturadas desde la segunda mitad del s. XVIII.

tuales –tal como las visitas– que buscan “encuadrar a la sociedad en el modelo ideal preconizado por el Estado y la Iglesia” (Guevara y Salomon 1997: 5).<sup>25</sup>

#### ↪ PRESTIGIO Y PODER: OCHARAN, SECRETARIO DEL CABILDO INDÍGENA

Volviendo a su reiterada participación en ceremonias religiosas, he mencionado que esta situación nos había alertado respecto a su probable destacado rol social dentro de la comunidad. Pero además, su prestigio se veía reflejado en la calidad de los lazos establecidos, en cuanto a la inclusión en éstos de otras autoridades étnicas, así como de sujetos españoles y mestizos. Por ejemplo, entre sus ahijados se encuentra un hijo de Asencio Maquera<sup>26</sup>, quien oficiaba como principal del *ayllu* Mancasaya en la Revisita de 1773, lo que concuerda con la idea del parentesco ritual como una estrategia de posicionamiento al interior de la comunidad (Mintz y Wolf 1950), al tiempo que destaca a estos sujetos como detentadores de la autoridad suficiente para llevar a cabo este cometido.

El testamento de Ocharan también resuelve las dudas en cuanto al prestigio social y las funciones políticas que pudo cumplir el testador al interior de la comunidad de Belén. Según el documento, ejerció el rol de “secretario” del cabildo, ya que declara: “me entregó el Señor Intendente de la Ciudad de Arequipa un cuaderno de acta para este Cabildo y dicho mi albacea lo entregará al nuevo Secretario que se eligiese”.<sup>27</sup>

El cargo de Secretario fue creado por Álvarez y Jiménez en su visita a la zona en 1793<sup>28</sup>, cuando Francisco

<sup>25</sup> Respecto al tratamiento de fuentes como visita, revisitas y padrones en la zona andina, ver: Pease (1978), Sánchez (1994), Tandeter (1997), Cook (2003) e Hidalgo y col. (2004), entre otros.

<sup>26</sup> A.N.P.B. v. 04, f. 34v, 1781.

<sup>27</sup> N.A. (Notarios Arica) 1794. Testamento de Francisco Ocharan Leg. 50.

<sup>28</sup> “[...] tuve a bien no crear Regidores sino solamente un Procurador y un Secretario para dicho Cabildo, de cuyo cargo es la custodia de los Papeles a él respectivos, y del Libro Capitular que fue forzado y se les pasó proveyendo por cabeza un Auto, en que, después de encargarles el cumplimiento de las prevenciones hechas en el particular, se les ordenó que todos sus acuerdos los escriban en dicho Libro y se autoricen por el indicado Secretario, cuyo oficio es concegil, así como el de Procurador [...]” (Barriga 1948: III, 117).

Ocharan debió tener alrededor de 57 años. La información que entrega el intendente es confirmada en el testamento de Ocharan ya que, además, declaró poseer un libro de ordenanzas que le habría sido entregado por la comunidad. Debo mencionar que el único requisito que establece el Intendente para ocupar cargos del cabildo, era pertenecer a la clase de “los principales” (Barriga 1948: 117).

Por otra parte, se le había encargado una tarea fundamental para el buen funcionamiento del consejo: la construcción de la casa del cabildo, la cual “hice empeño que lo hiciese y el que dentro [sic] se lo mandara acabar conforme mando el Señor Intendente”.

En cuanto a los pocos objetos que distribuye entre sus herederos, al menos dos de ellos son “atributos de autoridad” (Martínez 1995): “un escaño<sup>29</sup> nuevo y un bastón con su puño de plata”.<sup>30</sup> El escaño y el bastón son símbolos de su participación en el cabildo indígena.<sup>31</sup> Al respecto, hay que observar que estos objetos, y quizás la función que simbolizan, no fueron heredados exclusivamente al hijo varón primogénito, ya que el testante enuncia “que servirá a ambos”. Esta frase pone en evidencia el funcionamiento del sistema de cargos al interior de la familia, de forma similar a como funcionaba el sistema cacical en el pasado; según Cook: “La sucesión política del curacaz-

go pasaba de hermano a hermano antes de caer en manos de la siguiente generación” (2011: 14).

Estas informaciones demuestran que Francisco Ocharan pertenecía al grupo de “principales” de Belén, y como tal cumplía roles políticos en su comunidad. Más, si recordamos que fue quien participó en una mayor cantidad de ocasiones como padrino y testigo en ceremonias religiosas en su comunidad, podemos enfatizar la función dual del rol de padrino, que es tanto social como religiosa. Observamos entonces, que este sujeto es ejemplo concreto de que la autoridad en los líderes étnicos, en las postimerías del período Colonial, también está integrada por dimensiones religiosas, tal como lo plantea Martínez (1995) para los s. XVI y XVII, y como lo observó Abercrombie (2006) en un grupo andino contemporáneo.

#### ~ DIMENSIONES ECONÓMICAS Y REDES SOCIALES

Que Francisco Ocharan ocupara el cargo de Secretario del cabildo indígena y que fuese la persona con una mayor presencia en ceremonias del ritual católico no parece ser un hecho fortuito. Según Cook, las reformas toledanas impusieron una estructura en cada pueblo que estaría compuesta por dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil y un *quipucamayo* (escribano). Este último cargo –que bien puede definirse como el de “secretario”– era el único permanente, por lo que “la persona que aspiraba al puesto tenía que estar calificado”, debía saber leer y escribir, además de llevar las cuentas en el *quipu* (Cook 2011: 92).<sup>32</sup> No sabemos si Ocharan manejaba *quipus*, sin embargo, veremos que su rol de secretario pudo incluir otras funciones de *quipucamayo*, además de observar los alcances económicos de su prestigio.

El primer albacea nombrado por Ocharan en su testamento fue un español muy particular: Isidro Quiroga, quien en principio presentaba residencia en Churiña. Fue indicado en los libros de la parroquia como “gobernador” en 1783, probablemente en una situación transitoria posterior a la rebelión, luego que el cacique gobernador Diego Cañipa fuera degollado (Hidalgo 2004 [1996]). Después de la muerte de Ocharan, Isidro Quiroga se casó

<sup>29</sup> Escaño: Escaño / Banco con respaldo. Asiento de cada diputado en el congreso. Por extensión, puesto de parlamentario (Moliner 2006).

<sup>30</sup> Bastón: “[...] el caso del bastón de caña fina con casquillo o empuñadura de oro, era símbolo de autoridad y riqueza. El chicotillo hecho de cuero y en uno de los extremos con ‘puño de plata’ significaba el mando que tenía la persona que lo portaba” (Money 1983: 149). “La principal señal que indica que una persona es autoridad, es el hecho que lleva una vara de mando. Antiguamente estas varas estaban confeccionadas en madera con adornos de plata [...]” (Cereceda *et al.* 2009: 46).

<sup>31</sup> Martínez Cobo señala que silla y escaños eran utilizados por caciques y grandes señores, mientras que los demás pobladores se sentaban en el suelo: “Se usaba de la *tiana* tanto al interior de la casa como afuera de ella, durante la posesión o investidura como en las fiestas principales. Se podría pensar que permanentemente la *tiana* acompañaba al *curaca*; tanto es así que, como elemento diferenciador a la vez que denotador de la presencia de un dirigente étnico, las *tianas* llegaban a encontrarse inclusive en los rituales funerarios, en los que se mantenían las mismas actitudes corporales diferenciadoras, y por lo tanto significantes, entre sus poseedores y el resto del grupo social” (Martínez J. L. 1995: 90).

<sup>32</sup> Al respecto, Spalding (1974) también indica que el único miembro permanente del cabildo indígena era el escribano o notario.

con la hija menor, Valentina, adquiriendo la categoría de “vecino” del pueblo de Belén.<sup>33</sup>

Pero además, el mismo Ocharan ejerció como albacea. En una ocasión, bajo petición del cura de la parroquia, fue custodio de los bienes de Jacinto Tarque, dejando en evidencia el estrecho lazo con el doctrinero. En otro caso, en una relación al parecer más cercana, ofició como albacea de Francisca Alanoca, quien le dejó una romana para que “por su mano” fuese prestada a todos los nietos de la difunta, como una medida que buscaba que todos ellos la pudiesen utilizar. Esta petición es fiel reflejo de la confianza que algunos sujetos tenían en Ocharan, sobre todo de quienes se dedicaban a actividades comerciales. En su propio testamento, Ocharan indicó a su hijo Ildefonso que le dejaba la romana de Francisca Alanoca para que mantuviera la petición de la difunta. De esta forma, Francisco Ocharan también dio en herencia a su hijo mayor una responsabilidad social.

Tal como en el caso anterior, otros aspectos de su testamento incluyen nexos de tipo económico, además de aludir a una actividad de intercambio o comercio. Uno de ellos, son los objetos mencionados por el testante. Principalmente la vestimenta, que proviene del mundo de élite hispano-colonial, tal como era acostumbrado en las familias de caciques. De esta manera, en cuanto a la cultura material, los bienes nombrados en su testamento denotan posición social ligada al comercio, situación frecuente en la sociedad indígena colonial.<sup>34</sup> Entre sus

bienes deja un paño “segundo” azul, un calzón<sup>35</sup> de paño Quito azul “con su chupa<sup>36</sup> de bayeta<sup>37</sup> castilla sajona con su armador<sup>38</sup> morado de bayeta castilla”, una “chupa de diablo fuerte azul con su calzón del mismo género y su armador de siempreterna<sup>39</sup> verde”, una chupa de azul, “una chupa negra de bayeta [de] la tierra con su calzón del mismo género”, un calzón de tripe clorado y un sombrero blanco miselado [sic] y otro sombrero negro “obejon”.<sup>40</sup> Un “puro (sic)<sup>41</sup> guarnecida de plata compuesta con su bombilla, dos cucharas de plata con peso de cuatro onzas con bernegal<sup>42</sup> [sic] de plata de seis onzas poco más o menos y un bernegalsito de plata de dos onzas”. A Valentina le deja “una cajoelita”, a Ildefonso “una harpa vieja” y a Francisco “un lomillo<sup>43</sup> nuevo con su corona de suela

<sup>35</sup> Calzón: Utilizado desde el s. XVI por españoles, criollos y caciques. La descripción de Ocharan parece referirse al del s. XVII: “Fue convertido en pantalón corto, ceñido en la cintura, muslo y rodilla en las que se ataban por medio de una pretina o especie de lazo. Se cosían de paño de Quito, Ruán, paño de Londres, Damasco, Topilla. Los trajes se estilieron tanto en estampados de color y entero aunque para los acontecimientos religiosos y cívicos se usaban negros” (Money 1983: 143).

<sup>36</sup> Chupa: Prenda de vestir antigua, de mangas ajustadas, que cubría el cuerpo y tenía una faldilla dividida en cuatro partes de arriba abajo (Moliner 2006).

<sup>37</sup> Bayeta: Tela común poco tupida confeccionada en los obrajes de la América hispana (López 1998: 242).

<sup>38</sup> Armador: Jubón: Prenda de ropa (Moliner 2006). Jubón: Prenda de vestir con o sin mangas, que cubre hasta la cintura (Moliner 2006).

<sup>39</sup> Siempreviva: Perpetua amarilla (planta compuesta) (Moliner 2006).

<sup>40</sup> Sombrero: “[...] los nativos del mundo aymara lo usaron aunque obviamente de lana de oveja, llama, vicuña; la forma y tamaño eran diferentes, así en La Paz se estilieron los ‘sombreros de medio’ y los de ala y copa corta se usan en algunas comunidades de Chuquisaca” (Money 1983: 172). “El sombrero era otro de los privilegios que habían otorgado a las autoridades nativas. Era de castor, generalmente de copa media y ala mediana, con toquilla de hilos de oro y plata, o con un broche a manera de insignia. Los colores podían ser blanco o negro” (Money 1983: 178).

<sup>41</sup> Poro: [Porongo] [del quechua] planta cucurbitácea cuyos frutos se usan como recipientes para diversos usos. Calabaza de esta planta que sirve para preparar mate. Recipiente de barro para guardar agua o *chicha* (Moliner 2006).

<sup>42</sup> Bernegal: Vaso tendido para beber agua; es nombre que particularmente se usa en Toledo. “Dixose de berr, que en arábigo vale tierra, y así será vaso terrizo, aunque también los contrahacen de plata” (Covarrubias 1979: 208). Bernegal: Taza para beber/Tinaje donde se recoge el agua destilada por el filtro (Moliner 2006).

<sup>43</sup> Lomillo: Solomillo: Aparejo con dos almohadillas alargadas por

<sup>33</sup> Las familias de caciques privilegiaban el matrimonio de sus hijos con españoles (Hidalgo 1986; Hidalgo y Castro 2004). Farberman y Ratto (2009) han destacado que la integración de mestizos en la élite colonial (incluyendo la emparentada con la nobleza indígena) solo se habría permitido hasta el s. XVII y que resulta impensable en el s. XVIII. Las autoras atribuyen la misma sentencia a Presta (2004), quien analiza casos de las primeras doñas mestizas en Charcas colonial. Sin embargo, aunque la autora reconoce cierta ventaja en las mujeres mestizas de la primera generación, afirma que más que la “mesticidad”, fue la ilegitimidad lo que las marginó (2004: 43, 62).

<sup>34</sup> Roberto Choque Canqui (1987) da varios ejemplos ilustrativos al respecto. En la provincia de Arica los caciques de Ilabaya, Tarata, Tacna y Codpa estuvieron vinculados a la arriería directa o indirectamente (Hidalgo 2004 [1996]). Sobre el oficio de arriero del cacique Diego Cañipa, ver Hidalgo (1986). Sobre la importancia de la arriería en la economía de las poblaciones indígenas de Arica, Tarapacá y Atacama, ver Hidalgo (1987a).

usado corriente con sus estribos y su freno<sup>44</sup> y un pellón<sup>45</sup> negro de lana”.

Con otras informaciones se pueden corroborar las actividades económicas cotidianas de esta familia, presentes comúnmente en la población campesina andina (Murra 1975; Mayer 2004). Las herramientas y elementos de trabajo remiten a labores agrícolas que otorgaban a los andinos el sustento. Nombra cuatro lampas<sup>46</sup>, tres buenas y una vieja, una barreta<sup>47</sup> vieja, un hacha, dos azuelitas<sup>48</sup> y una sierra chiquita. Además deja 15 ovejas “parenderas”, que permiten afirmar que esta familia además practicaba la ganadería. En las sociedades andinas, ambas actividades son las principales fuentes de recursos, pudiendo además ser complementadas con otros oficios tales como artesano, arriero, platero, carpintero, músico, etc., que se observan en el Padrón de 1813 (Hidalgo *et al.* 1988).

Otros objetos que describe Ocharan en su testamento lo identifican en el oficio de arriero, misma ocupación que tendría en 1813 su hijo mayor, Ildefonso (Hidalgo *et al.* 1988). Uno de ellos se refiere a la posesión de animales, aspecto que en la sociedad indígena colonial se asocia generalmente con personajes de la élite autóctona. Poloni-Simard (1997) observa en la localidad de Cuenca que la ganadería era un elemento importante de diferenciación y de prestigio social, que se veía reforzada cuando el sujeto poseía mulas o caballos. Indica además que los caciques poseían vacas y ovejas en mayor cantidad.

---

la parte inferior, para dejar en hueco el lomo, usada para las caballerías de carga (Moliner 2006). Albarda: 1. Utensilio que se pone sobre el lomo de las caballerías para acomodar la carga. 2. Cierta tipo de silla de montar (Moliner 2006).

<sup>44</sup> Frenos: Pieza de hierro de la brida, que se inserta en la boca del caballo (Moliner 2006).

<sup>45</sup> Pellón: En Perú, Bolivia, Chile y Argentina es un cuero curtido que conserva el pelo o la lana, usado sobre las sillas de montar (A.A.L.E. 2010: 1653).

<sup>46</sup> Lampa: Servía para trabajar la tierra (p.e., para hacer los caracoles), siendo una herramienta eminentemente indígena, que era básicamente una azada” (Henríquez 1998: 62).

<sup>47</sup> Barreta: Especie de piqueta o palanca pequeña que usan los albañiles, mineros, etc. 2. Tira de cuero que refuerza la costura del calzado por dentro (Moliner 2006).

<sup>48</sup> Azuela: Utensilio de carpintero que consta de una plancha de hierro de 10 o 12 cm de ancho, con corte, inserta en un mango doblado; se emplea para alisar (Moliner 2006).

Francisco Ocharan dejó en herencia seis mulas que repartió entre su esposa e hijos, cuatro de ellas “aparejadas y dos de silla”, dos yeguas, “una agelilla y otra trotona”, “dos yeguas perdidas en el lugar de Saxsamar”. La mula dejada a su esposa debió ser utilizada en la arriería: “una mula vaia aparejada de reata<sup>49</sup> abajo”.

Otros antecedentes de su testamento confirman que además realizaba actividades comerciales: “Declaro que Pedro Saxama o su hija me debe dos cestos de ají al precio de veinte real cada sesto. Importan cinco pesos”. “A Juan Paxci debo cinco pesos cobrando de sus deudores se lo pagará”. “Diego Paxci me debe tres pesos de un cesto de ají”. “Justo Ramos me debe un peso de una cuartilla de maíz”. “Marcos Larva me debe dos pesos, que lo page a mis herederos”. “[...] a Doña Francisca Zamorano debo siete pesos. Pagando siete pesos devolverá tres libr[as] de coca”. “[...] a Don Thomas Marca no debo ni un cuartillo. Se quiere hacer cargo a la comunidad”. “Declaro no debo en la Ciudad de Arica ni medio Real, ni en el valle de Lluta [...]”.<sup>50</sup>

Estas informaciones requieren de algunas observaciones. Un primer aspecto se relaciona con el “crédito”. En la práctica del “endeudamiento” Poloni-Simard observa pruebas de una “fuente de transformación de las relaciones sociales”, pues a su juicio, reflejan la participación de los indígenas “en la economía de crédito que caracteriza el período Colonial por la falta de numerario”. Para este autor, además, la presencia de indios endeudados “es un indicio de las desigualdades en las sociedades rurales” (1997: 289-290).

Aunque Francisco Ocharan tasa las deudas en reales y pesos, es evidente que ellas se han adquirido en especies. En casos como éste se observan las precariedades de la situación colonial que fuerzan al endeudamiento, que Poloni-Simard ve como una incorporación a prácticas hispanas. Sin embargo, las deudas y préstamos que enumeró Ocharan fueron en su mayoría con indígenas, salvo la deuda contraída con doña Francisca Zamorano, y en ninguno de los casos se habló de intereses. A

---

<sup>49</sup> Reata: Cuerda o correa con que se sujeta a dos o más caballos para que marchen en fila (Moliner 2006).

<sup>50</sup> A.N.N.A. 1794. Testamento de Francisco Ocharan. Leg. 50.

nuestro juicio, aquellas transacciones pueden responder a prácticas de “ayuda”<sup>51</sup>, lo que debió ser muy necesario y común en estos tiempos de tributos, repartos forzados y nuevos sistemas de impuestos.<sup>52</sup>

Una de estas deudas en particular merece un comentario aparte: “[...] a don Thomas Marca no debo ni un cuartillo. Se quiere hacer cargo a la comunidad”. Por el título de “don”, Thomas Marca debió ser otro principal, con el cual se manifiesta cierto altercado en un asunto comercial, pero ¿por qué se quiere hacer cargo a la comunidad de una “deuda” que sería pactada entre individuos? Este conflicto sugiere que los “negocios” que realizaba Ocharan podrían estar relacionados con funciones comunitarias, como lo fue la tarea que se le había encomendado de construir la casa para el cabildo indígena. Esta situación en particular nos lleva a sostener que en el cumplimiento de la función de *quipucamay* o secretario, su autoridad política alcanzaba dimensiones económicas relacionadas con el oficio de arriero, el cual, de seguro, precedió a su nombramiento.

En otro ámbito, en estas transacciones se observa la inclusión de la ciudad de Arica y del valle de Lluta en el circuito de movilidad de Ocharan. A partir de estos antecedentes, un dato proveniente de los registros parroquiales, aparentemente sin explicación, puede ser entendido a la luz del oficio de arriero y las actividades comerciales que practicaba esta familia. En 1797, uno de los hijos, Ildefonso Ocharan, bautizó a su hija María del Carmen. Los padrinos de la niña fueron don Juan de Dios Coria y doña Lorenza Acevedo, provenientes de Tacna.<sup>53</sup> Sabemos que el circuito comercial en que se encontraban los Altos de Arica, en estrecha relación al mineral de Potosí, incluían no solo la ciudad de Arica, sino que también las de Tacna y Arequipa, entre otras (Dagnino 1909; Hidalgo 1986).

<sup>51</sup> Ver Alberti y Mayer (1974).

<sup>52</sup> Existe una gran cantidad de bibliografía que analiza el tema de las precariedades de la población indígena a fines del s. XVIII como una de las principales causas de la rebelión de Tupac Amaru, las principales están en Flores (1976). Sobre reformas en el sistema de impuestos, ver O’Phelan (1988). El análisis de esta situación en el cacicazgo de Codpa puede verse en Hidalgo (1986, 2004 [1987b], 2004 [1996]).

<sup>53</sup> A.N.P.B. vol. 04, f. 16v, 1797.

Respecto de este tema, los productos nombrados en el testamento revelan los posibles alcances de su red comercial. El maíz, que era producido tanto en la sierra como en el valle (Durston e Hidalgo 1997), parece haber tenido un destino en el consumo local.<sup>54</sup> El ají, por su parte, era producido en la zona de los valles, especialmente en el de Azapa (Henríquez 1998), y sería uno de los principales productos que salían de la zona hacia los mercados mineros.<sup>55</sup> En cuanto a la coca, pudo ser producida en el “piso de transición”, ubicado entre el valle y la sierra, alrededor de los 2000 m.snm (Platt 1975; Durston e Hidalgo 1997), o bien tener su origen en las tierras de los yungas, al Este de la cordillera de los Andes, donde se establecieron las grandes haciendas productoras de coca (Klein 1995).<sup>56</sup>

Es así como el oficio de arriero y la actividad comercial, en la que se comerciaría al menos ají, maíz y coca, reflejan la probable inclusión de este sujeto en la red comercial que conectaba las principales ciudades del sur del Virreinato peruano con el mercado potosino.<sup>57</sup>

#### ❖ PROPIEDAD DE LA TIERRA Y HERENCIA

Cuando propuse que entre los individuos con mayor número de hijos se encontraban quienes podían ser reconocidos como los “principales”, intuía que eran aquellos con acceso a una mayor cantidad de tierras.<sup>58</sup> El caso de

<sup>54</sup> Según Hidalgo (1987a) los productos enviados desde Arica a los mercados mineros eran vino, aguardiente, ají, algodón, aceitunas y aceite de oliva.

<sup>55</sup> Ver nota anterior.

<sup>56</sup> Según información contemporánea, es probable que la coca fuera producida en el piso de transición o cabecera del valle de Azapa. Incluso existe la posibilidad de que los tres productos provinieran de esta zona: “[...] existe una referencia en 1540 a ciertas ‘estancias de coca e ají e grana’ [¿maíz?]” (Platt 1975: 35).

<sup>57</sup> La variedad de productos que circulan en el mercado de Potosí está claramente identificada por la historiografía: sal, ganado, madera, “textiles de lana y algodón. Medios de transporte marítimo y terrestre. Manufacturas de cobre, vidrio, barro, madera y cuero. Trigo, maíz, coca, ají, tabaco, yerba mate, papas, caña de azúcar, vid, olivo, cáñamo, frutas secas y en conserva, arroz, grana, manteca, pescado, sebo, cueros, cecinas, maderas. Ganado vacuno, mular, lanar, porcinos, caballos, llamas. Oro y plata. Mercurio, cobre, estaño, sal, brea, etc.” (Assadourian 1983: 131).

<sup>58</sup> Isbell (1974) describe los principales elementos que otorgan esta-

Francisco Ocharan es coincidente con tal planteamiento. Sin embargo se debe hacer un alcance.

El “derecho de uso” de los terrenos agrícolas, en contraposición al “derecho de propiedad” es parte de la lógica indígena en relación a la naturaleza, según la cual, la tierra no le pertenece a una persona, ya que es “un recurso de la comunidad” (Cook 2011: 154). Las tierras de comunidad eran asignadas a ciertas familias que mantenían “derecho de uso” mientras tuvieran descendientes que las trabajaran. Cuando no había descendientes, volvían a la comunidad.

La composición de tierras de 1643 revela que en algunos valles de Arica, en Azapa por ejemplo, “[...] la población indígena había perdido considerablemente su presencia” (Hidalgo *et al.* 1990: 179). Esta situación hizo necesario utilizar mecanismos jurídicos para proteger la propiedad comunal y familiar. En localidades como Tacna, el registro de propiedad fue el método que adoptaron poblaciones indígenas para enfrentar la usurpación de tierras por parte de españoles y otros colonizadores (Hidalgo *et al.* 2004 [1997]). Y aunque en el caso analizado la utilización de terrenos agrícolas no responde necesariamente al concepto de “propiedad privada”, sabemos que poco a poco va adquiriendo dicha condición, sobre todo en la zona del valle (Hidalgo *et al.* 1990; Marsilli e Hidalgo 1992).<sup>59</sup>

Francisco Ocharan nombra varias “posesiones” en Poconchile, ubicada en el valle bajo, y en Lupica, localidad en estrecha relación al pueblo de Belén.<sup>60</sup> En la primera, parece tener una posesión permanente: “[...] en el pago de Poconchile del repartimiento de los Reales tributos tengo

tus social a los *varayoc*: su red social de ayuda mutua y su riqueza, calculada según cantidad de tierras y animales.

<sup>59</sup> En las tierras altas de la precordillera, la situación parece prolongarse hasta épocas contemporáneas. Ruz (2009) observa como aún a inicios del s. XX una gran cantidad de las tierras de Putre eran de propiedad comunal. Sobre la consolidación del territorio indígena y español/criollo en la zona ver Gundermann (2003). Respecto al proceso de inscripción territorial consultar a Ruz (2005, 2008), González y Gundermann (2009) y Ruz y Díaz (2011).

<sup>60</sup> Ruz observa la relación entre Belén y Lupica a fines del s. XIX: “El poblado de Lupica también es asociado a fragmentaciones por ocupación de grupos provenientes de Belén y Saxamar, localizados en dicho sector hacia fines del s. XIX” (2008: 51).

dos topos<sup>61</sup> de tierra”. Indica que ellos deben ser “partidos” entre sus tres hijos, reflejando que en este sistema de herencia no hay distinciones de mayorazgo ni de género.

La segunda, al contrario, parece ser producto de una situación transitoria, por lo que no se hereda a los hijos: “Declaro que está en mi poder una posesión del pago de Poconchile y dicho mi albacea dará razón de ello”.

Una tercera posesión, al parecer estaría en manos de otro sujeto, pero el derecho de uso debería ser devuelto a su familia: “Declaro que una posesión de Lupica está en mi poder faltan dos fexas [sic] dará razón Fernando Calle, su albacea o su heredero y entregará a mi albacea...”.

Aunque dos de los tres terrenos parecen responder al concepto de posesión privada, las palabras utilizadas, “está en mi poder una posesión” indican derechos de uso más que de propiedad. Por otra parte, la existencia de un documento de 1813 titulado “*Razón actual de las Tierras de reparto que gozan los Naturales de esta Doctrina de Santiago de Belén*”, indica que la comunidad tenía acceso a tierras en la localidad de Poconchile, ubicada en el valle de Lluta. Este documento “contiene una relación de propietarios (cabezas de familia y viudas) que poseen tierras en Belén y Poconchile” (Hidalgo *et al.* 1988: 25). Entre los “propietarios” de tierras no se nombra a Ildefonso Ocharan, hijo mayor y heredero de Francisco Ocharan, quien, sin embargo, es registrado como “cabeza” de familia en el pueblo de Belén (Hidalgo *et al.* 1988: 49). Esto reafirma mi impresión respecto a que las posesiones nombradas por Francisco Ocharan en su testamento se refieren a terrenos en los que solo ejercería “derechos de uso”. Pese a ello, tanto la posesión o el uso de varios topos de tierras en un sujeto originario nos remite a una situación social de privilegio al interior de los pueblos.

<sup>61</sup> “John Murra arguye que el topo hacía propiamente referencia a una porción de tierra cultivable capaz de proveer las necesidades básicas de una pareja. En el valle del Colca, topo es una parcela de tierra que forma un rellano o bancal y está irrigada. Cada topo era único y tenía un nombre o sus ‘señas’; así como sus propias características de suelo, humedad y exposición al sol, que conocían íntimamente la gente que la trabajaba y otros miembros de la comunidad. El topo moderno promedio en el valle equivale a 3496 metros cuadrados, es decir, un poco más de un tercio de hectárea” (Cook 2011: 154).

Respecto a la herencia de otros bienes, el testamento es de gran utilidad para apreciar los mecanismos mediante los cuales se traspasaban objetos de una generación a la otra. Ejemplo de ello es la herencia que deja Ocharan a Valentina: la casa en la que vivía la familia en el pueblo de Belén. Algunos estudios etnográficos indican que en comunidades de origen aymara es tradición dejar la casa familiar al hijo menor (Albó y Mamani 1980). Valentina lo era.<sup>62</sup> Sin embargo, el testante enfatiza que deja en ella a su esposa “mientras [duren] sus días”.

Pero Ocharan menciona una segunda casa, “la casa nueva”, que deja a su hijo Ildefonso, el mayor, bajo la condición “de que sea a los menores como Padre y lo atienda a su pobre hermana y a su madre”. Estas últimas palabras nos hacen destacar dos aspectos. El primero respecto al parentesco; el hecho que tanto la viuda como la hija soltera pasarían a formar parte del grupo doméstico del hijo mayor, quien se convertirá en “padre”, es decir, en cabeza de familia. Por otra parte, nos da algunos indicios del sistema de residencias de esta familia, que posee al menos dos casas. En Jujuy, Gil (2000) observó residencias múltiples en algunas familias entre 1770 y 1870: poseían una casa principal, puestos de pastoreo y otra casa en el pueblo. Ossio (1992) registró familias con múltiples residencias en Andamarca en la década de 1970.

#### ❖ UN SUJETO DE LA ÉLITE INDÍGENA

Finalmente, nuestras indagaciones en el registro parroquial nos llevan a sostener que el hecho mismo de testar en el mundo rural indígena era una práctica realizada por sujetos de la élite. En los registros de defunciones en escasas ocasiones se menciona que el difunto dejó su memoria; todos ellos fueron sujetos enterrados con “cruz alta”, mientras que otras personas que parecen ser de rangos sociales más bajos, tuvieron oficios con “cruz baja.”

El testamento de Ocharan fue firmado por miembros del cabildo indígena y por el cura de la parroquia.<sup>63</sup> Como

<sup>62</sup> La “ultimogenitura” está presente en varios “sistemas familiares” de América Latina. Al respecto ver Robichaux (2005).

<sup>63</sup> El testamento debía presentar “ciertas formalidades” para tener validez legal y que fuera cumplido después del fallecimiento de la persona. A falta de notario, podía realizarse ante 5 vecinos del lugar (Martínez, M., en Yrolo, 1996 [1605]: LXX).

secretario, es probable que el testador cumpliera las funciones de escribano público, por lo que en este caso fueron cumplidas por el alcalde mayor del pueblo, situación similar a la descrita por Araya —en casos de testamentos nahuas—, donde el documento se confeccionaba ante “los pipiltin, nobles o principales, de los cuales posiblemente formaba parte el escribano” (2002: 158).

En el testamento de Ocharan se observa el documento como una “estrategia”<sup>64</sup> que busca dejar en orden varios aspectos de su actividad en el comercio y política local. A mi juicio, solo un aspecto puede identificarse dentro de los elementos del documento como “confesión final”. Francisco Ocharan dejó dos misas al Obispo.<sup>65</sup> Además de ello, no hay limosnas ni ayudas a sujetos que se encuentren fuera del círculo familiar, ni donaciones a la Iglesia, a los santos, o a cofradías. No ofrece bienes para la organización de festividades, ni deja propiedades para financiar cultos y rituales.

Es así como varios autores han reconocido que la utilización de documentos jurídicos, propios de la administración española, “deben entenderse en el marco de los profundos cambios” de la sociedad colonial que “incitaban a los *mallku* a jugar tanto con las nuevas normas legislativas impuestas como con los códigos de su propia sociedad. De manera ambigua, estos documentos son sintomáticos de su capacidad de adaptación al nuevo sistema, al mismo tiempo muestran, en algunos casos, los límites de su integración” (Platt *et al.* 2006: 661). Es por ello que considero que el hecho de que Francisco Ocharan escribiera su propio testamento bajo los patrones jurídicos de un texto testamentario, es consecuencia de su condición de “principal”, de su conocimiento de la institucionalidad colonial adquirido en su paso por los centros urbanos y/o mineros<sup>66</sup>, y que por lo demás, es fiel

<sup>64</sup> Entre los estudios que analizan estos instrumentos jurídicos centrados en la dimensión estratégica se encuentran Gentile (1998), Araya (2002) e Invernizzi (2002).

<sup>65</sup> En el Tercer Concilio Limense se confirma el derecho del Obispo a “la cuarta funeral y porción canónica” (Vargas 1951: I, 369). La disposición de Ocharan puede responder al derecho que poseía el obispo.

<sup>66</sup> Para Marsilli “[...] los indios residiendo en o cerca de centros urbanos eran mucho más proclives a redactar testamentos que nativos residentes en la zona rural” (2004: 175). Poloni-Simard (1997) lo ejemplifica en el caso de Cuenca.

reflejo de la capacidad de agencia de las poblaciones indígenas de fines del período Colonial.<sup>67</sup>

Varios de los atributos observados en Francisco Ocharan son reconocidos por la historiografía en la figura de los caciques, nivel más alto de la autoridad indígena colonial:

*“Ellos contaban con importantes redes de alianzas que involucraban a principales indígenas y a notables españoles (incluidos curas y corregidores), además de una cierta fortuna y un prestigio acumulado, ya sea personal o familiarmente (o por algún antepasado), a lo que se agregaba una extremada habilidad para desenvolverse por los laberintos de la burocracia colonial”* (Hidalgo y Castro 2004: 798).

El caso de este indio originario, me lleva a sostener que funciones religiosas y políticas, participación activa en el comercio local y manejo de las estrategias jurídicas que otorga el orden imperante, son atributos de autoridades étnicas en la zona andina, que no están reducidos a la figura del cacique y que bien pueden encontrarse en sujetos “principales” del cabildo indígena de fines del período Colonial, como lo fue Francisco Ocharan.

#### ↪ COMENTARIOS FINALES Y PROPUESTAS

Las características bosquejadas para identificar a este grupo de mayor prestigio al interior de la comunidad indígena, pueden ser observadas con mayor claridad en un sujeto originario cuya microhistoria otorga mayores antecedentes en cuanto a la estructura familiar, las actividades del grupo doméstico, así como la organización político-social del pueblo y las distintas responsabilidades que tuvieron las autoridades étnicas al interior de la comunidad.

Los antecedentes biográficos de la vida de Ocharan coinciden con resultados demográficos obtenidos del análisis de los registros parroquiales, por ejemplo, el matrimonio a temprana edad, la tendencia de los viudos a contraer matrimonio por segunda y tercera vez, pero además, muestran la presencia de elementos en común con otras realidades andinas, como la mayor riqueza y prestigio de quienes cuentan con un mayor número de hijos, la “he-

rencia” de la propiedad de la tierra a todos los hijos por igual, el hecho de heredar la casa familiar al hijo menor, el traspasar la responsabilidad por el resto de la familia al hijo varón primogénito, así como “heredar” a los hijos varones las funciones de autoridad.

Tanto las revisitas como los registros parroquiales muestran a la familia andina como grupos nucleares, es decir, compuestos de un cabeza de familia, su esposa e hijos; por viudos o viudas con sus respectivos descendientes; solteros y solteras, con y sin prole. Como vimos, el testamento de Francisco Ocharan coincidió con esta tipología de familia. Además de sus esposas e hijos, no hizo mención a nietos, sobrinos u otros familiares.

Sin embargo, algunos aspectos de su testamento provenientes de información menos directa, leídos a la luz de la información parroquial, revelan posibles situaciones que se distancian de la descripción anterior: la posibilidad de un sobrino, adoptado como hijo legítimo; la alternativa de que el “sobrino” sea en realidad un hijo de una segunda mujer (bigamia); la probabilidad de que las relaciones sociales se rijan por una estructura de parentesco que surge de la posibilidad de que tres mujeres de este sujeto (una de ellas no mencionada como esposa) procediesen del mismo grupo familiar; la proyección al futuro del grupo doméstico de su hijo primogénito, Ildefonso Ocharan, que estaría compuesto por su esposa, hijos, hermanos solteros, y su madrastra ya viuda.

De esta manera, el caso de la familia de Ocharan sugiere que en los Altos de Arica del s. XVIII, los sujetos que quedaban “desamparados” eran acogidos por algún cabeza de familia perteneciente a la familia extensa.<sup>68</sup>

Esas observaciones representan una muestra de la importancia de la complementariedad de los distintos tipos de fuentes: tanto registros parroquiales, como revisitas y el testamento por separado, nos pudieron llevar a una visión errónea de la composición de la familia, presentándola como un grupo nuclear.

Este caso además permite identificar algunas diferencias entre las sociedades indígenas rurales y el resto de la so-

<sup>67</sup> Ver ejemplo en Abercrombie (1991).

<sup>68</sup> Respecto al rol que ejerce la comunidad en estos casos, se puede consultar a Murra (1975), Bernard (1998) y Cook (2011).

ciudad colonial. El hecho mismo de testar, práctica masiva en todos los estratos de las ciudades, se manifiesta de manera diferente en los pueblos rurales. El testamento se presenta en este escenario como una más de las estrategias que fueron adoptadas por la población conquistada para hacer frente a la nueva realidad que le era impuesta. En este sentido puede ser visto como una “táctica andina de consumo” (Urton 1991: 35-36), que, al menos en los Altos de Arica de fines del s. XVIII, parece estar restringida a la élite indígena.

A partir de este análisis, observamos que el mestizaje cultural tiene mayor nitidez en las poblaciones que se integran de forma más directa a la estructura colonial en ciudades, villas y centros mineros. Éstos poseen un carácter pluriétnico y, por lo tanto, son espacios de mayor integración de culturas. En los pueblos andinos de los Altos de Arica –que mantienen un importante grado de autonomía– se da un proceso intermedio: una adaptación propia de una “tradicción dinámica” (Platt 1975: 58).

Pero además, la historia de Francisco Ocharan nos muestra que algunos de los sujetos que ocuparon cargos de autoridad compartían privilegios con el cacique –que pueden ser comprendidos también como “estrategias”–, tales como escribir en castellano, usar prendas de vestir hispanas, encabezar empresas de transportes, tener acceso a tierras en distintos nichos ecológicos y participar en la producción y comercialización de bienes que circulan por esta zona del espacio peruano. En el caso de la familia Ocharan, la estrategia de casar a una de sus descendientes con un sujeto español, también coincide con la costumbre seguida por las familias de caciques.

Sin embargo, las autoridades del cabildo difieren del cacique en un aspecto fundamental, al menos en este caso. Su poder político estaba sustentado en el prestigio que habían adquirido durante su vida –sobre todo manifestado

en su participación en bautizos y matrimonios, ritos religiosos trascendentales en el acontecer de la comunidad– y a través del establecimiento de importantes redes sociales, que incluyeron tanto a otras autoridades del cabildo como a sujetos foráneos. Es así como el liderazgo que construyeron, pese a tener su origen en una disposición administrativa del gobierno colonial –como fue el fortalecimiento de los cabildos indígenas posteriores a la rebelión–, estaría respaldado en una legitimidad cuya base proviene de la estructura social que les otorgaba una legitimidad al interior de los pueblos, que el cacique ya no poseía.

El ejemplo analizado propone que esta nueva organización política nació de estructuras sociales donde las relaciones de parentesco ritual jugaron un rol central. La historia de Francisco Ocharan viene a reafirmar esta hipótesis, permitiendo comprender que, aún en el ocaso del período Colonial, el prestigio social y la autoridad política estaban acompañados de funciones rituales y económicas, en coherencia con las características de los líderes étnicos en los Andes. Es por eso que a mi juicio, el fortalecimiento del cabildo indígena como principal organismo político-administrativo de las comunidades andinas, representó el inicio de una nueva etapa, marcada por una mayor autonomía política de las comunidades andinas, que iniciaría el fin del período Colonial, al devolver el liderazgo étnico a las bases sociales de la comunidad.

**Agradecimientos** Al profesor Jorge Hidalgo por su valiosa guía en mi investigación doctoral, y al proyecto FONDECYT 1130667 del cual este artículo forma parte. Al profesor José Luis Martínez por sus observaciones a un borrador inicial de este escrito. A los evaluadores, por sus comentarios que ayudaron a superar algunas de las debilidades de este artículo. A Alberto Díaz por darnos acceso a su transcripción del Libro de bautizos del valle de Lluta. A Pablo Larach y Luis Valenzuela por sus colaboraciones en la traducción y redacción de este escrito.

#### ❖ REFERENCIAS CITADAS

ABERCROMBIE, T., 1991. Articulación doble y etnogénesis. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, S. Moreno y F. Salomon (Eds.), vol. 1: 197-212. Abya-Yala, Quito.

\_\_\_\_\_, 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEAA), La Paz.

- ALBERTI, G. y E. MAYER, 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- ALBÓ, X. y M. MAMANI, 1980. Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, E. Mayer y R. Bolton (Eds.), pp. 283-326. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ARAYA, A., 2002. Heredar en la memoria y testar en la historia. Testamentos nahuas coloniales. *Historia Indígena* 6: 147-167.
- ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA (A.A.L.E.) 2010. *Diccionario de Americanismos*, 2 tomos. Santillana, Ediciones Generales, Lima.
- ASSADOURIAN, C. S., 1983. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- BARRIGA, V., 1948. *Memoria para la Historia de Arequipa. 1793- 1796*. Tomo 3. Arequipa.
- BERNARD, C., 1998. ¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562). En *Parentesco y género en los Andes*, D. Arnold (Ed.), pp. 341-362, CIASE/ILCA, La Paz.
- BERNARD, C. y S. GRUZINSKI, 1986. Les enfants de l'Apocalypse: La famille en Méso-Amérique et dans les Andes. En *Histoire de la famille*, A. Burgière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen y F. Zonabend (Eds.), vol. 2, pp. 157-209. Armand Colin, París.
- CERECEDA, V., R. QUISPE, S. PÓRCEL y O. SULLCA, 2009. *Los Tatas sombras: De las autoridades originarias en los ayllus de T'inkipaya*. Antropólogos del Sur Andino (ASUR), Convenio T'inki Bolivia, Sucre.
- CHOQUE, R., 1987. Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú. En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (Eds.), pp. 357-377. CERES, La Paz.
- COOK, D. 2003. Introducción. En *Collaguas II. Lari Collaguas. Economías, sociedad y población, 1604-1605. Homenaje a Franklin Pease*, D. Robinson (Ed.), pp. xv-xxxv. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Universidad de Siracusa, Lima-Nueva York.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Los hijos del volcán. Dualidad andina en el valle del Colca*. Ediciones El Lector, Arequipa.
- COVARRUBIAS, S., 1979. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Ediciones Turner, Madrid.
- DAGNINO, V., 1909. *El corregimiento de Arica 1535-1784*. Arica.
- DURSTON, A. y J. HIDALGO, 1997. La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas. *Chungara* 29(2): 73-97.
- FARBERMANN, J. y S. RATTO, 2009. Introducción. En *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*, J. Farbermann y S. Ratto (Eds.), pp. 9-47. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- FLEURY, M. y H. LOUIS, 1956. *Des registres paroissiaux à l'Histoire de la population. Manuel de dépouillement et d' exploitation de l'Etat civil ancien*. Institut National d'Études Démographiques, París.
- FLORES, A. (Ed.), 1976. *Tupac Amaru II-1780*. Retablo de Papel Ediciones, Lima.
- GENTILE, M., 1998. Testamentos de indios del noroeste argentino. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, pp. 344-354. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GIL, R., 2000. Entre la ley y la práctica: La familia en la puna de Jujuy, 1770-1870. *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*, M. Boleda y M. Mercado (Eds.), pp. 131- 156. Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), Buenos Aires.
- GONZALBO, P., 1998. *Familia y orden colonial*. El Colegio de México, México D.F.
- GONZÁLEZ H. y H. GUNDERMANN, 2009. Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41(1): 51-70.
- GUNDERMANN, H., 2003. La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. *Historia Indígena* 7: 87-138.
- GUEVARA, J. y F. SALOMON, 1997. *La visita personal de indios: Ritual político y creación del 'indio' en los Andes coloniales*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima.
- HENRÍQUEZ, F., 1998. Hacienda y economía colonial. Azapa en el siglo XVIII. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Valparaíso, Valparaíso.
- HIDALGO, J. 1978. *Revisita a los altos de Arica efectuada por el oficial real don Joaquín de Cárdenas 1750*. Universidad del Norte, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1983. Amarus y Cataris: Aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungara* 10: 11-173.

- \_\_\_\_\_. 1986. Indian society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the Rebellion of Tupac Amaru. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Universidad de Londres, Londres.
- \_\_\_\_\_. 1987a. Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790. En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (Eds.), pp. 193-231. CERES, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1987b]. Cacicazgos del sur occidental andino: Origen y evolución colonial. En *Historia andina en Chile*, J. Hidalgo (Ed.), 2004, pp. 471-476. Editorial Universitaria, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1996]. Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781. En *Historia andina en Chile*, J. Hidalgo (Ed.), pp. 247-270. Editorial Universitaria, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Historia andina en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- HIDALGO, J. y N. CASTRO, 2004. El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (siglo XVIII). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. especial: 799-811.
- HIDALGO, J. y A. DURSTON, 1998. Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El cacicazgo de Codpa, 1650-1792. *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, vol. 2: 32-75. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HIDALGO, J., P. ARÉVALO, M. MARSILLI y C. SANTORO, 1988. Padrón de la Doctrina de Belén en 1813: Un caso de complementariedad tardía. *Documento de trabajo 4*, Universidad de Tarapacá, Departamento de Antropología, Geografía e Historia, Arica.
- HIDALGO, J., M. MARSILLI y C. RUIZ, 1990. Composición de tierras en el corregimiento de Arica: La visita de Diego de Baños y Sotomayor en 1643. *Historia* 25: 175-206.
- HIDALGO, J., A. DURSTON, V. BRIONES y N. CASTRO, 1997. El cacicazgo de Tacna: Un proceso de etnogénesis colonial siglos XVI-XVIII. En *Historia andina en Chile*, J. Hidalgo (Ed.), pp. 535-553. Editorial Universitaria, Santiago.
- HIDALGO, J., N. CASTRO y S. GONZÁLEZ, 2004. La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 36(1): 103-204.
- INOSTROZA, X., 2010. Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: Los "Principales" de Belén y Socoroma: 1750-1799. *Diálogo Andino* 38: 35-45.
- INVERNIZZI, L., 2002. El testamento como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVII. En *Estudios coloniales II*, J. Retamal (Ed.), pp. 193-205. Biblioteca Americana, Santiago.
- ISBELL, B. J., 1974. Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: Los que nos aman. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, G. Alberti y E. Mayer (Eds.), pp. 110-152. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- KLEIN, H., 1986. Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816. *Historia Mexicana* 36(20): 273-286.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Haciendas y ayllus en Bolivia. La región de La Paz, ss. XVIII y XIX*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- LAVRIN, A., 1989. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, México D.F.
- LÓPEZ, C., 1998. *Alianzas familiares. Élite, género y negocios en La Paz, s. XVII*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- MARSILLI, M., 2004. Testamentos indígenas en Arequipa colonial. Imagen de la muerte. *Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, pp. 173-181. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
- MARSILLI, M. y J. HIDALGO, 1992. Haciendas y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: Siglos XVIII y XIX. En *Comunidades indígenas y su entorno*, M. Orellana y G. Muñoz (Eds.), pp. 67-90. Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- MARTÍNEZ, J. L. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MAYER, E., 2004. *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- MEDINACELLI, X., 2003. *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sakaka, siglo XVII*. Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEAA), La Paz.
- MINTZ, S. y E. WOLF, 1950. An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology* 6(4): 341-368.
- MOLINER, M., 2006. *Diccionario de uso del español*. Gredos, Madrid.
- MONEY, M., 1983. *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), Facultad de Humanidades, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

- MÖRNER, M., 1966. La infiltración mestiza en los cacicazgos y cabildos de indios (siglos XVI-XVIII). *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, pp. 155-160. Sevilla (1964).
- MURRA, J., 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- O'PHELAN, S., 1997. *Kurakas sin sucesiones: Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
- \_\_\_\_\_, 1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
- O'PHELAN, S. y M. ZEGARRA (Eds.), 2006. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*. CENDOC-Mujer. Pontificia Universidad Católica del Perú, IRA, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima.
- OSSIO, J., 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- PEASE, F., 1978. Las visitas como testimonio andino. En *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, F. Miró, F. Pease y D. Sobrevilla (Eds.), vol. 1, pp. 437-453. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- PEÑA MONTENEGRO, A. DE LA, 1754. *Itinerario para Parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena Administración*. Amberes.
- PLATT, T., 1975. Experiencia y experimentación: Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungara* 5: 33-60.
- PLATT, T., T. BOUYASSE-CASSAGNE y O. HARRIS, 2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincial de Charcas (siglos XV-XVII)*. Plural Editores, University of St. Andrews, University of London, Interamerican Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- POLONI-SIMARD, J., 1997. Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglos XVII). En *Saberes y memorias en los Andes*, T. Bouyasse-Cassagne (Ed.), pp. 279-299. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima.
- PRESTA, A. M., 2004. Acerca de las primeras doñas mestizas de Charcas colonial, 1540-1590. En *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, P. Gonzalbo y B. Ares (Eds.), pp. 251-269. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-El Colegio de México, Sevilla-México D.F.
- RABELL, C., 1992. Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de la Paz, Guanajuato, 1715-1810. *Historia Mexicana* XLII(1): 3-44.
- ROBICHAUX, D., 2001. Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas. *Papeles de población* 28: 99-129.
- \_\_\_\_\_, 2002. El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas. *Papeles de población* 32: 60-95.
- \_\_\_\_\_, 2005. Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: Residencial, herencia y el sistema familiar mesoamericano. En *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, D. Robichaux (Ed.), pp. 167-272. Universidad Iberoamericana, México D.F.
- ROSTWOROWSKI, M., 1998. *Ensayos de historia andina II. Pampa de Nazca, género, hechicería*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
- RUZ, R., 2005. Escrituras, olvido y memoria. Títulos de propiedad, olvido y prácticas en la tierra aymara chilena. Siglos XIX-XX. *Diálogo Andino* 26: 91-108.
- \_\_\_\_\_, 2008. Uso de pastales y construcción de circunscripciones comunitarias en la precordillera de Arica. Siglos XIX-XX. *Diálogo Andino* 26: 47-65.
- \_\_\_\_\_, 2009. La tenencia de tierras comunales como fuente de conflicto en la precordillera de Arica. Putre (1854-1935). Tesis para optar al grado de Magister en Antropología. Universidad de Tarapacá, Arica.
- RUZ, R. y A. DÍAZ, 2011. Estado chileno y comunidad indígena. Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 42: 173-188.
- RUZ, R., A. DÍAZ y L. GALDAMES, 2008. *Población andina de las provincias de Arica y Tarapacá. El censo inédito de 1866*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- SALA I VILA, N., 1996. *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú. 1784-1814*. IER José María Arguedas, Ayacucho.
- SALINAS, R., 2010. Las otras mujeres: Madres solteras, abandonadas y viudas en el Chile tradicional (siglos XVIII-XIX). En *Historia de las mujeres en Chile*, A. Stuyven y J. Fermandois (Eds.), vol. 1, pp. 83-122. Aguilar Chilena de Ediciones, Santiago.

- SÁNCHEZ, N., 1994. *La población de América Latina desde tiempos precolombinos al año 2005*. Alianza Editorial, Madrid.
- SPALDING, K., 1974. *De indio a campesino. Cambios en la estructura del Perú colonial*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- \_\_\_\_\_, 1984. *Huachochiri. An Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford University Press, California.
- STERN, S., 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Alianza Editorial, Madrid.
- TANDETER, E., 1997. Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614). *Andes, Antropología e Historia* 8: 11-15.
- \_\_\_\_\_, 2000. Parentesco y estrategias matrimoniales. En *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*, M. Boleda y M. Mercado (Eds.), pp. 253-266. Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2001. Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales. *Anuario de Historia de la Iglesia* 10: 465-468.
- THOMSON, S., 1996. Quiebre del cacicazgo y despliegue de los poderes en Sicasica, 1740-1771. En *La integración surandina cinco siglos después*. X. Albó, M. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, M. Remy y B. Revesz (Eds.), pp. 261-285. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_, 2006. *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurrección*. Muela del Diablo Editores, Aruwiri, La Paz.
- TSCHOPIK, H., 1946. The Aymara. *Handbook of South American Indians, The Andean Civilization. Bulletin of Bureau of American Ethnology* 143(2): 501-573.
- TWINAM, A., 2009. *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- URTON, G., 1991. Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, S. Moreno y F. Salomon (Eds.), vol. 1, pp. 29-46. Aby-Yala, Quito.
- VARGAS, R., 1951. *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. 1. Lima.
- YROLO, N., DE, 1996 [1605]. *La política de escrituras*. Estudio preliminar, índices, glosario y apéndices M. Martínez. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- ZONABEND, F., 1981. ¿Por qué nominar? Los nombres de las personas en un pueblo francés: Minot-En-Châtillonnais. En *La identidad. Seminario interdisciplinario*, C. Lévi-Strauss (Ed.), pp. 289-321. Ediciones Petrel, Barcelona.

#### Fuentes inéditas

- Archivo Nacional de Chile.
- Libros de la Parroquia de Belén, vol. 01 al 07.
- Notarios Arica. 1794. Testamento de Francisco Ocharan. Leg. 50.
- Libro de bautizos del valle de Lluta. Transcripción de Alberto Díaz (Universidad de Tarapacá).