De *qadis* y caciques

Sur les qadis et les caciques

Of qadis and caciques

Karen B. Graubart

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3308>

DOI: 10.4000/bifea.3308

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 abril 2008

Paginación: 83-91

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Karen B. Graubart, « De *qadis* y caciques », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 37 (1) | 2008, Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 27 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/3308> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.3308>

Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

SEGUNDA PARTE

ENCARAR LA DOMINACIÓN

De *qadis* y caciques*

Karen B. Graubart**

Resumen

El presente ensayo sugiere una conexión entre la limitada autonomía concedida a las comunidades indígenas del Nuevo Mundo, gobernadas por un *cacique*, y aquella concedida previamente a las comunidades mudéjares o musulmanas de la península Ibérica medieval, gobernadas por un *qadi*. La relación entre ambas estructuras es evidente no solo en términos de la ley y la organización ideal del espacio, sino también en términos del fracaso de dichas estructuras para «contener» a las poblaciones sometidas. Tal como lo demuestran los casos de Lima y Sevilla, miembros de estas comunidades supuestamente segregadas interactuaron cotidianamente con sus colonizadores.

Palabras clave: *cacique, indios, Lima, Mudéjar, Sevilla, tributo*

Sur les *qadis* et les caciques

Résumé

Cet essai met en avant la parenté que l'on observe entre la faible autonomie accordée aux communautés indiennes du Nouveau Monde, sous l'autorité d'un *cacique*, et de celle qui fut auparavant accordée aux communautés mudéjar ou musulmanes, sous l'autorité d'un *qadi*, dans la Péninsule Ibérique de la fin du Moyen Âge. Si le lien entre ces deux structures est évident dans le domaine du droit et dans celui de la conception idéale de l'espace, il se traduit également par l'échec de ces structures à « contrôler » les peuples conquis. Les cas de figure de Lima et de Séville montrent bien que les membres de ces communautés, en principe séparées, fonctionnaient en rapport étroit avec leurs colonisateurs.

Mots clés : *cacique, Indiens, Lima, Mudéjar, Séville, tribut*

* La investigación para este proyecto fue posible gracias a una beca del *National Endowment for the Humanities*. Agradezco las sugerencias de Chantal Caillavet y Susan E. Ramírez. Este texto ha sido traducido por José Carlos de la Puente.

** University of Notre Dame, South Bend, IN. E-mail: kgraubar@nd.edu

Of *qadis* and *caciques*

Abstract

This essay proposes a connection between the limited autonomy granted to indigenous communities, under a *cacique*, in the colonized New World, and that previously granted to *mudéjar* or Muslim communities, under a *qadi*, in late medieval Iberia. Not only is the relationship between these two structures evident in terms of law and theoretical spatial organization, but also in terms of the failure of the structures to effectively «contain» their populations, as seen in archival evidence from Lima and Sevilla, where members of supposedly segregated communities worked interdependently with those of their colonizers.

Keywords: *cacique, Indians, Lima, Mudéjar, Seville, tribute*

El tributo fue el aspecto que concretamente definió la condición de «indio» en las posesiones españolas del Nuevo Mundo: ser indio era pagar tributo; para evadirlo, uno debía buscar exoneraciones amparadas en un estatus noble reconocido o, en su defecto, «pasarse» a algún otro estatus no tributario, viviendo como un «mestizo», por ejemplo¹. Los *caciques*² constituían la aristocracia de este grupo tributario. Basaban sus privilegios en el ejercicio de su autoridad sobre el mismo, así como en su capacidad de representar a la comunidad. Precisamente, ambas eran actividades que reforzaban las categorías de «indio» y tributario. Muchos *caciques* (en nombre de sus sujetos) buscaron disminuir los montos a tributar o intentaron exceptuar a ciertos individuos de dicho pago, pero no buscaron socavar la estructura tributaria misma, estructura que les concedía una soberanía limitada y un conjunto de privilegios que los asemejaba, aunque fuera tenuemente, a la aristocracia europea. Como lo demuestran numerosos estudios, los hombres (y, a veces, mujeres) que desempeñaron el rol de *cacique* no fueron siempre descendientes de la aristocracia prehispánica, sino también personajes provenientes de los estratos inferiores de la nobleza o incluso plebeyos que aprovecharon las oportunidades abiertas por el sistema colonial y supieron conseguir el favor de sus nuevos señores. Así, la razón de ser del *cacicazgo* como institución colonial reposaba en sus aspectos fiscales, aunque las particularidades locales influyeran en las características específicas de sus distintas funciones (Cahill & Tovías, 2003; Graubart, 2007). Con el tiempo, los *caciques* coloniales fueron testigos de la disminución de su posición tanto frente a sus súbditos como frente a sus señores. Su función fue modificándose hasta convertirse en poco más que un título honorífico cuyas antiguas prerrogativas socioeconómicas fueron absorbidas por oficiales indígenas (algunos, miembros de la élite, otros, plebeyos, pero siempre según la voluntad de los oficiales coloniales) y por la estructura administrativa colonial. Los *caciques* también fueron testigos de cómo las dimensiones religiosas y espirituales de su estatus prehispánico fueron declaradas ilegales y, eventualmente, totalmente erosionadas (Ramírez, 2006).

¹ Acerca de la formación de los «indios» tributarios y sus «caciques» en los Andes, véase Cahill & Tovías, 2003; Guevara-Gil & Salomon, 1994; Ramírez, 1996; Spalding, 1984; Stern, 1993; Trelles Aréstegui, 1991. Otros grupos además de los indígenas estuvieron frecuentemente sujetos al pago de tributo, pero el paradigma imperante en las Américas fue aquel según el cual «indio» equivalía a tributo.

² «Cacique» es un término proveniente del Caribe, de origen probablemente arahuaco, pero que terminó siendo utilizado de forma generalizada en la América española. Términos de uso más local, como el quechua *kuraka*, también tuvieron cierta circulación.

Algunos autores han resaltado las similitudes entre el «tributo» y la contribución, a veces llamada *pecho*, que los campesinos de la Península Ibérica pagaban a sus señores (Milton & Vinson, 2002: para. 6). En los reinos ibéricos, *pechero* era el estatus atribuido a los plebeyos, aquellos que rendían vasallaje y debían pagar algún tipo de contribución, usualmente en especie, a un señor cuyas tierras debían además trabajar³. Sin embargo, no es del todo claro el paralelo entre, por un lado, la diversidad de campesinos libres de la Península Ibérica, quienes alquilaban las tierras de algunos señores y las trabajaban a cambio de un salario o, inclusive, podían poseer pequeñas parcelas, y, por otro lado, los habitantes nativos del Nuevo Mundo. Éstos mantenían legalmente el acceso común a sus tierras pero debían pagar una tasa que terminó constituyendo una especie de contribución colectiva a sus encomenderos y a los burócratas y sacerdotes locales. Y, aunque el estatus de *pechero* en el Viejo Mundo significaba pertenecer a la clase social más baja, el impuesto consiguiente no conllevaba la humillación que emanaba de la conquista por un poder que se preciaba de ser el portador de la civilización (Milton & Vinson, 2002: para. 6). Por otra parte, los indios en el Nuevo Mundo pagaban tributo como una compensación por su instrucción en la fe católica, así como por la posibilidad que se les estaba concediendo de obtener la salvación. El pago de dicho impuesto, empero, apuntaba cada vez más hacia la imposibilidad de que los indios pudieran alcanzar la perfección en tanto súbditos católicos, al menos a ojos del nuevo monarca y de su nueva Iglesia (Seed, 1993).

Antes que plantear un paralelo entre los campesinos ibéricos y los indios del Nuevo Mundo, propongo un paralelo más preciso entre los *pecheros colonizados* del Viejo y del Nuevo Mundo: tanto los musulmanes como los judíos que vivían bajo el dominio cristiano en los reinos peninsulares pagaban un *pecho* (también conocido como *peyta*) a sus monarcas. El pago del *pecho* les permitía operar como una entidad corporativa semiautónoma, pero siempre sometida a la estructura colonial. En particular, es posible considerar el caso de los mudéjares, musulmanes viviendo bajo el dominio cristiano, como un modelo para el tipo de *mentalité* que, en el lapso de unas pocas generaciones, produjo a los «indios» del Nuevo Mundo, sujetos a sus propios caciques y al «uso y costumbre» local, pero siempre dominados por los cristianos europeos⁴.

Describir a los musulmanes y judíos viviendo bajo el dominio cristiano como grupos «colonizados» no es algo frecuente pero tampoco es una idea absolutamente nueva. García-Arenal (1992) planteó por vez primera la comparación entre los *moriscos* —convertos del Islam al Cristianismo en la Península Ibérica— y los «indios» del Nuevo Mundo. En particular, García-Arenal presentó la política de la Corona referida a los indígenas a la luz de las dificultades internas ocasionadas por las rebeliones moriscas en la Península Ibérica. Su sólido análisis enriquece los debates sobre conversión y cambios de política en ambos escenarios. Ladero Quesada (1994) también ha sugerido, de manera convincente una conexión entre el Nuevo Mundo y la conquista de Canarias y Granada, muy cercanas en el tiempo al viaje de Colón. Ambos autores sugieren importantes paralelos entre los eventos acaecidos en los reinos hispánicos y las políticas contemporáneas implementadas en las colonias del Atlántico.

Este ensayo examina en cambio una serie de vínculos o paralelos, solo parcialmente superpuestos, entre políticas y relaciones sociales en Andalucía del siglo XV (usando Sevilla como un estudio de caso) y en el Perú del XVI. La comparación que plantea se refiere a la

³ Esta forma de servicio —distinta del «vasallaje», el cual implicaba estar adscrito a la tierra y pagar una cuota (también llamada «vassallaje») que conllevaba cierta humillación, y que había sido erradicado hacia 1400— era común en muchas regiones de la Península Ibérica, a pesar de las significativas variaciones locales en la tenencia de la tierra y en las relaciones entre campesinos y señores. Para una visión general, véase Ruiz, 2001: 44-53.

⁴ Seed (1995: 79-83) establece esta conexión.

creación de estructuras sociales, políticas y espaciales que otorgaban a los colonizados una autonomía limitada pero imponían sobre ellos una segregación legal con respecto al grupo dominante (aunque las interacciones cotidianas, como veremos, atravesaran regularmente las porosas barreras formales). Los musulmanes y judíos viviendo en Sevilla, por ejemplo, tenían sus propios representantes al municipio, así como jueces que administraban justicia dentro de su respectiva comunidad religiosa. De forma similar, a los grupos indígenas en Perú se les permitió conservar su propio *cacique* o señor local, de acuerdo con la misma noción de «uso y costumbre». Sin embargo, luego de que la expulsión de los judíos (1492) y de los musulmanes (1502) se anunciara en Castilla, tal autonomía se volvió impensable en la Península. Los moriscos y conversos (musulmanes y judíos convertidos al Cristianismo, respectivamente) que continuaron viviendo bajo el dominio cristiano fueron asimilados o, si se dudaba de su total asimilación, perseguidos por la Inquisición⁵. A ellos, una Corona preocupada por erradicar cualquier diferencia religiosa no podía concederles ninguna cuota de autonomía colectiva. Sin embargo, luego de que las exploraciones del Nuevo Mundo dieran pie a la formación de un sistema de gobierno colonial, los oficiales reales recurrieron al viejo modelo de reinventar su propia legitimidad imperial y, para asegurarse el flujo de tributo, decidieron conceder una cuota limitada de autonomía a los grupos étnicos existentes. Así, resulta pertinente preguntarse en qué medida la experiencia política y social andaluza produjo los términos a partir de los cuales se emprendió la colonización del Nuevo Mundo.

Tras la conquista de los reinos o *taifas* musulmanos al comenzar el siglo XI, a aquellos musulmanes que permanecieron bajo la dominación cristiana se les permitió vivir como *mudéjares*, estatus que acarreaba el pago de tributo a un señor cristiano pero que permitía la continuación del culto público en mezquitas, la adquisición de carne *halal* (preparada según preceptos islámicos) de los mercaderes locales y la participación en la comunidad política y social de vecinos musulmanes, la *aljama*⁶. Aquellos *mudéjares* que permanecieron en España y conservaron su religión y su estatus tributario formaron nuevas comunidades. Estas comunidades tenían sus propios oficiales, tanto designados como electos, quienes representaban a los *mudéjares* ante las autoridades cristianas y administraban entre ellos la *sharia* y la *zuna*, el cuerpo musulmán de leyes derivado del Corán y de la vida de Mahoma. Estas autoridades, como veremos más adelante, provenían de dentro de la comunidad pero probablemente no exhibían mayor continuidad con la élite anterior a la Conquista: normalmente, estos nuevos oficiales eran escogidos por los señores cristianos como premio a sus servicios.

Los *mudéjares* podían residir en una *morería* o barrio musulmán; también, podían vivir dispersos entre sus vecinos cristianos y judíos, dependiendo de la voluntad de los oficiales locales. Por ejemplo, tras la conquista de Sevilla en 1248, la Corona de Castilla concibió la política de reubicar a *mudéjares* y judíos en *morerías* y *juderías* amuralladas y separadas, pero esto raramente se cumplió (Montes Romero-Camacho, 2004). En consecuencia, Sevilla tenía concentraciones de judíos y *mudéjares* en algunas parroquias (*colaciones*) pero también existían pequeños focos de familias e individuos no-cristianos por toda la ciudad. Los registros notariales de Sevilla establecen claramente que, a lo largo del siglo XV, musulmanes, judíos y cristianos eran usualmente vecinos, además de arrendadores y arrendatarios entre sí. Para ofrecer solo una pequeña muestra de los muchos ejemplos

⁵ Véase, por ejemplo, García-Arenal, 1978.

⁶ Aunque de reciente fecha, la historiografía sobre los *mudéjares* es variada y muy extensa. Los estudios tienden a concentrarse en una región, pues las condiciones locales podían variar notablemente. Entre los estudios más relevantes, considérese Boswell, 1977; Collantes de Terán, 1977; García-Arenal, 1984; González Jiménez, 1986; González Jiménez & Montes Romero-Camacho, 2003; Harvey, 1990.

contenidos en los archivos, considérese el caso de doña Fotox, «mora» viuda de un maestro artesano musulmán, quien en 1454 alquilaba una casa al pintor cristiano Francisco López y a su esposa. En 1472, el maestre albañil Cayde Castellano, también «moro», usó su vivienda como garantía para obtener un préstamo de 4 000 maravedíes. La casa en cuestión colindaba con las del bachiller Luis Sánchez, alcalde mayor de Sevilla, y las de Diego López de Saltierra, corredor [intermediario de negocios], ambos a todas luces personajes cristianos (APS, 1454, oficio IV: f. 123; APS, 1472, oficio XXIII: folio suelto). Otros testimonios demuestran que no solo la residencia sino también el trabajo integraba a estas comunidades religiosas en la vida cotidiana: entre diciembre de 1474 y mayo de 1475, las siguientes transacciones, entre muchas otras, fueron registradas en Sevilla: borceguineros musulmanes [fabricantes de borceguíes o botas de cuero de estilo morisco] vendieron su mercadería a zapateros cristianos; ollereros cristianos y musulmanes formaron compañías para comprar arcilla de mercaderes cristianos; mujeres musulmanas compraron piezas de ropa a crédito de traperos cristianos («Obligación», APS, 1470-1479, oficio XV: f. 285; «Contrato», APS, 1475, oficio IV; «Obligación», APS, 1441-1494, oficio IV: f. 182v). Los servicios médicos también cruzaban estas fronteras sociales: doña Leal, una mujer judía descrita como «maestra de sanar ojos», firmó contratos para sanar a tres mujeres jóvenes en 1474, una musulmana y dos cristianas («Obligación», APS, 22 de julio 1474, oficio XV: f. 180v; 8 de septiembre 1474: f. 215v; 22 de septiembre 1471: f. 248v-249). Trabajadores mudéjares proveían a los cristianos de trabajo calificado y no calificado, productos artesanales, comida y otros bienes y servicios. Tanto cristianos como judíos prestaban dinero a los habitantes de Sevilla⁷. La trama de la vida cotidiana implicaba que estas interacciones rebasaran las fronteras religiosas con regularidad. Excepto para el caso de los pocos pero terribles brotes de antisemitismo, no existen evidencias de que la religión formara una barrera substancial entre los individuos⁸.

El Nuevo Mundo también se construyó sobre la base de un proyecto que en teoría imponía la segregación pero que demandaba, en la práctica, la integración y la interdependencia. A pesar de que los planificadores urbanos intentaron que los grupos indígenas permanecieran en las áreas rurales y que los españoles habitaran los nuevos espacios urbanos «civilizados», estas ciudades «españolas» fueron levantadas por trabajadores indígenas, tal como los artesanos mudéjares erigieron la catedral de Sevilla sobre las ruinas de su antigua mezquita (Fraser, 1990, cap. 1; MacCormack, 2007, cap. 4). Las ciudades del Nuevo Mundo fueron proveídas de labradores, trajinadores y mercachifles indígenas, negros y de las «castas». De forma similar, las casas de la élite fueron aprovisionadas con sirvientes indígenas y de las castas, así como con esclavos africanos. Con frecuencia, personajes no españoles aparecen en los registros como propietarios: poco después de la Conquista, algunos caciques regionales recibieron solares en el centro de la ciudad de Lima, y ya para la segunda mitad del siglo XVI, numerosos indígenas plebeyos e individuos de las castas habían hallado distintas formas de adquirir sus propios predios urbanos. A fines de dicha centuria, Lima contaba con dos barrios reservados para la población no española, el Cercado, un barrio amurallado para indios mitayos a cargo de los jesuitas, y San Lázaro, barrio que debía albergar a las castas y a las personas de ascendencia africana. Sin embargo, la composición de estos barrios era, como la ciudad, multiétnica: el censo de Lima de 1613 respalda las evidencias proveídas por los registros notariales. Rápidamente, la población indígena de la

⁷ Por ejemplo, en 1475 un *atahonero* (panadero) mudéjar consiguió un préstamo de 1 350 maravedíes de un cristiano («Obligación», APS, oficio IV, 1441-1494: f. 220). En ese mismo año, una mujer cristiana tomó prestados 2 250 maravedíes de dos hombres judíos, uno de ellos identificado con el título de «don» y actuando en representación del Marqués de Santillán («Obligación», APS, oficio IV, 1441-1494: f. 228v).

⁸ Acerca de la violencia antisemita de la segunda mitad del siglo XIV, véase Montes Romero-Camacho, 2004.

ciudad adquirió esclavos africanos para emplearlos en sus casas y negocios, mientras que los españoles pobres buscaron habitación barata en los barrios marginales⁹.

La vida cotidiana en Lima también requería de interacciones íntimas que traspasaban las fronteras étnicas. En agosto de 1570, una mujer indígena que esperaba la muerte en el hospital de Santa Ana listó un conjunto de deudas por cobrar en su testamento. Tales obligaciones ilustran las redes sociales a las cuales los trabajadores pobres de la ciudad recurrían para cubrir sus necesidades: la testadora pedía a sus albaceas que recolectaran pequeñas deudas (entre dos y cuatro pesos) de mujeres de ascendencia africana, dos de ellas esclavas. La testadora agregaba que había recurrido a una mujer española de la élite, portadora del título de «doña», para que le guardara 12 pesos («Testamento de Ysabel», AGN, 1570, PN 33: f. 215). En enero de 1572, otra mujer indígena, María Cutucunca, rentaba «una cassa e una guerta» herencia de su padre a un español nombrado Sebastián de Ribas, «gentilhombre de la companya de las lanças» («Testamento de María Cutucunca», AGN, PN 33, 1572: f. 285v). En el mismo mes y año, María Carvajal, descrita como una «hija natural» de ascendencia indígena, reconocía en su testamento una deuda a favor de su comadre, una mujer esclava llamada Juana Laama. Otros acreedores de María eran esclavos africanos y sirvientes indígenas en hogares españoles («Testamento de María Carvajal», AGN, PN 33, 1572: f. 298).

Pero la proximidad e interdependencia de varios grupos étnicos no era solo un fenómeno urbano. Incluso las reducciones rurales, fundadas para congrega a las poblaciones indígenas y facilitar así su conversión religiosa y su organización para el trabajo, eran invadidas periódicamente, con o sin autorización legal, por burócratas españoles, comerciantes, encomenderos, sacerdotes, notarios y esclavos africanos, tanto libertos como fugitivos¹⁰.

Aunque sería un poco ingenuo hablar de libre albedrío en este aspecto, es claro que los individuos pertenecientes al grupo colonizado, tanto en el Nuevo Mundo como en Andalucía, podían aceptar el estatus legal de indio o mudéjar, gozando a cambio del derecho a ser reconocidos como miembros de una colectividad sujeta al pago de distintas contribuciones. También, podían intentar huir de ese estatus, abandonando el espacio social designado para ellos. La decisión de rechazar el nuevo estatus legal estaba marcada por la incertidumbre; uno no solo corría el riesgo de ser descubierto y obligado a cumplir con sus obligaciones, sino que el hecho de vivir fuera de la comunidad implicaba la pérdida del acceso a mecanismos establecidos de cooperación, así como la necesidad de buscar mecanismos alternativos. En consecuencia, vivir como mudéjar, al igual que vivir como indio, aparejaba implicaciones sociales, jurídicas y económicas substanciales, aunque susceptibles de cambio constante.

Otro paralelo entre indios y mudéjares que merece atención es el hecho de que, en ambos casos, se pueda detectar un proceso de tránsito desde una realidad heterogénea hacia un nuevo estatus imaginario de simple homogeneidad. Varios historiadores latinoamericanos han producido un conjunto de trabajos que trazan este movimiento desde una miríada de entidades políticas prehispánicas —cada una con sus propias características políticas y sociales, así como con distintas relaciones con las entidades imperiales— hacia una identidad legalmente reducida a la de indios súbditos cuyos derechos legales se basaban

⁹ Acerca del establecimiento temprano de la ciudad de Lima y su cambiante realidad demográfica, véase Rostworowski, 1978; Lowry, 1991.

¹⁰ Los sacerdotes y otros pocos oficiales debían residir en, o cerca de los pueblos de indios, pero otros individuos no indígenas, especialmente mestizos y negros, eran vistos por la Corona como una influencia negativa. El tema motivó sucesivas cédulas durante el siglo XVI. Véase Knetzke, 1953, Tomo I: 213, 297, 321, 363, 384-388, 403, 504, 513 etc.

en reinterpretaciones del pasado prehispánico que beneficiaban tanto a los colonizadores como a las élites colonizadas¹¹. El concepto inclusivo de «mudéjar» en la Península Ibérica, de forma similar, eliminaba la diversidad y heterogeneidad de los varios grupos étnico-políticos bajo la dominación cristiana. Pero los reinos musulmanes conquistados por varios reyes y señores cristianos no eran entidades homogéneas; sus miembros no interpretaban la *sharia* de una misma forma ni poseían culturas políticas idénticas. Tampoco pagaban los mismos catálogos de tributos (Fletcher, 1992: 98-100 y 122).

Así, cuando las capitulaciones —convenios de rendición— ofrecidas por los soberanos cristianos a las comunidades musulmanas proponían que los nuevos mudéjares pagaran a los señores cristianos el mismo tributo que habían pagado a sus señores musulmanes, dichos acuerdos estaban reconociendo esta heterogeneidad antes que demandando una lista particular de contribuciones¹². Generalmente, las capitulaciones fijaban los términos particulares en que se enmarcaría la existencia de las comunidades mudéjares. Tales estipulaciones podían incluir el que a sus miembros se les dejara en la posesión de sus tierras y otras propiedades, el que se les concediera libertad personal (contrastando con los muchos esclavos musulmanes capturados durante las guerras), el que se les permitiera practicar libremente su religión y el que conservaran el régimen fiscal y jurídico previo (González Jiménez & Montes Romero-Camacho, 2003: 56). Resulta obvio que los términos de las capitulaciones raramente se cumplían literalmente. Rápidamente, ambos lados se enfrascaban en un proceso de negociación continua para mejorar su propia posición, posición sujeta a un balance de poder local que tendía a favorecer cada vez más a los cristianos. Como los «indios», los mudéjares que residían en los reinos peninsulares a fines de la Edad Media se hallaron a sí mismos adaptándose a las nuevas condiciones políticas que, sin embargo, se presentaban como una continuidad con el pasado.

En tal sentido, es posible trazar ahora una comparación incluso más específica entre las comunidades «indias» y las «mudéjares». Se presenta, en primer lugar, una diferencia muy importante: la élite musulmana prefirió abandonar la Península Ibérica antes que permanecer bajo la dominación cristiana. En cambio, las élites indígenas contaron con pocas opciones para escapar. En cierta medida, el éxodo musulmán fue una respuesta a preceptos religiosos como las *fatwas*, según las cuales los musulmanes tenían la obligación de emigrar a territorios musulmanes y de no pagar impuestos a individuos no musulmanes (Harvey, 1990, cap. 4). En parte, la huída de líderes musulmanes respondía también a un escenario que los musulmanes ricos temían: la dominación cristiana significó la confiscación de grandes propiedades y otras formas de riqueza. En algunos casos, las capitulaciones protegían las propiedades y otros bienes, pero se trataba principalmente de los de las clases medias. Además, los señores musulmanes sabían que serían reemplazados por sus conquistadores. En consecuencia, la población mudéjar que permaneció en la península correspondía a un segmento que fue incapaz de solventar la emigración, principalmente campesinos y artesanos urbanos. El sector más privilegiado y educado enrumbo hacia el norte de África o, antes de su caída en 1492, hacia Granada.

En consecuencia, la nueva clase dirigente mudéjar rara vez representaba una continuidad directa con la élite anterior. En la sociedad mudéjar, nuevas familias prominentes surgieron para ocupar los cargos de autoridad política y religiosa en sus comunidades. Estos cargos incluían el de los oficiales menores responsables de los mercados y de asuntos de seguridad,

¹¹ Véase la nota 1. Acerca de las identificaciones «imaginarias» que el colonialismo produjo, consúltese Caillavet & Minchom, 1992.

¹² Éste fue también el caso en las colonias hispanoamericanas tempranas. Algunos virreyes, especialmente Mendoza en México y Toledo en Perú, se inclinaron por una única ley general para los indígenas, la misma que frecuentemente ignoraba la particularidad a favor de la homogeneidad.

el de las autoridades encargadas de los derechos a las aguas en áreas rurales, el de los escribanos y notarios públicos (quienes escribían en árabe o español, dependiendo del idioma predominante en sus comunidades) y el de los jurados o *adelantati*, elegidos por sus comunidades para administrar la morería e interactuar con los jurados de las comunidades judías y cristianas¹³.

El cargo más prominente era el de juez, *alcadí* o *qadi*. El *qadi* era nombrado por la Corona, usualmente en reconocimiento a sus servicios al Rey. Dos eran sus principales funciones. Por un lado, el *qadi* debía representar la máxima autoridad entre los mudéjares, interpretando la *sharia* y la *zuna* en los conflictos entre musulmanes. Por otro lado, el *qadi* se erigía como principal representante de la comunidad ante las autoridades cristianas. De acuerdo con varias capitulaciones otorgadas por los reyes cristianos, los musulmanes quedaban sujetos a la autoridad real pero mantenían sus propios jueces, quienes podían aplicar la ley islámica solo en determinadas circunstancias¹⁴. Sin embargo, las investigaciones de archivo demuestran que esta jurisdicción era limitada y más bien disminuyó con el tiempo: usualmente, los abogados eran cristianos (debido a la ausencia de jueces musulmanes), las autoridades cristianas tenían la última palabra en el veredicto del *qadi* y las mismas comunidades musulmanas preferían apelar a los gobernantes cristianos para invalidar las sanciones contenidas en la *sharia* y obtener en cambio otras menos drásticas de la legislación cristiana¹⁵. En último término, parece que el *qadi* administraba justicia en crímenes menores, aunque es más probable que ayudara en disputas por dotes (*acidaque*) y quizás dirimiera en cuestiones teológicas.

Dado que casi todos estos cargos, incluido el de *qadi*, eran designados por la Corona, los representantes de los mudéjares eran individuos usualmente del agrado de las autoridades cristianas¹⁶. Implementar esta estrategia en el Nuevo Mundo sería tarea más difícil, pues la aristocracia indígena se mantuvo en su lugar y resistió la imposición de una nueva élite. Documentos del norte del Perú dan cuenta de caciques del siglo XVI asesinados por sus súbditos por lo que éstos consideraron una excesiva proximidad a los dominadores españoles (Ramírez, 1996: 34-35). La historia de la sucesión cacical en el periodo colonial temprano es la historia del intento desesperado de alcanzar el equilibrio entre las demandas de los encomenderos y las expectativas de las comunidades. En última instancia, las autoridades coloniales peruanas moldearon un conjunto de reglas de sucesión que, aunque reconocían en teoría la existencia del «uso y costumbre», en la práctica buscaban asegurar la designación de candidatos favorables al aparato colonial: hombres y mujeres cristianizados e hispanohablantes antes que individuos a quienes Ramírez (1996, cap. 1) denomina «curacas de los viejos antiguos», es decir, individuos que se desempeñaban también como líderes religiosos en sus respectivas comunidades. El resultado fue la proliferación de litigios sucesorios en los tribunales coloniales, los cuales a veces terminaron admitiendo los reclamos de personajes no pertenecientes a la élite o parientes en distinto grado del señor titular (Graubart, 2007, cap. 5).

¹³ De acuerdo con un documento de 1309 publicado por García-Arenal (1984: 69), la elección se llevó a cabo en una mezquita, con la asistencia de la toda la comunidad (probablemente solo los hombres adultos, aquellos obligados al pago de tributo, votaron).

¹⁴ En teoría, las cortes musulmanas podían ocuparse de casos de cristianos pero, de acuerdo con el documento que seguimos en este punto, solo un musulmán podía declarar en contra de otro musulmán (García-Arenal, 1984: 35).

¹⁵ Éste fue mayoritariamente el caso en Navarra (García-Arenal, 1984: 41-42).

¹⁶ Al parecer, algunas *aljamas* elegían a sus propios *qadis*. El documento que establece la morería de Orihuela (Valencia) en 1431, indica que «los moros de la dita morería tinguen son alcadí qui jutge aquells segons xuna e xara, segons es acostumat jutgar entre moros». Sin embargo, los *qadis* de ciudades más importantes parecen haber dependido del nombramiento de la Corona (Hinojosa Montalvo, 2002, tomo II: 138).

En el caso del *qadi* ibérico, a pesar de que el cargo era designado por los cristianos, existían algunas medidas protectoras. La necesidad de que el *qadi* supiera escribir al menos un poco de árabe y conociera en aspectos religiosos probablemente sirvió como garantía parcial de la satisfacción de las necesidades y demandas de la comunidad. Dado el reducido tamaño de muchas de las comunidades mudéjares, los candidatos idóneos debieron haber sido pocos. La investigación en curso no ha arrojado aún ningún caso de comunidades que rechazaran a estos funcionarios pero, dadas las similitudes con los caciques indígenas, esta potencial situación es muy probable.

Desde la perspectiva de los colonizadores cristianos, la principal tarea del *qadi* era recolectar los impuestos que recaían sobre la comunidad mudéjar, incluyendo la *peyta* o impuesto per cápita, pero también los tributos en especie impuestos sobre productos agrícolas y artesanales. Tal como los caciques harían en el Nuevo Mundo, los *qadis* y los jurados solicitaron al monarca la reducción de las tasas aduciendo diversos factores como la terrible mortandad que siguió a las plagas medievales (especialmente en Valencia), la inmigración masiva (especialmente en Andalucía) o simplemente las malas cosechas o la pobreza generalizada. Tomando en consideración esta larga historia de controversias legales, los reclamos constantes acerca de la «litigiosidad» de los caciques coloniales resultan un poco exagerados. Es probable, sin embargo, que la naturaleza contenciosa del cacicazgo colonial haya exacerbado la situación en el Nuevo Mundo, mientras que la aplicación, aunque fuera limitada, de la sharia y la zuna haya inhibido la litigiosidad entre las comunidades mudéjares del Viejo Mundo.

Así, el *qadi* no era simplemente una figura religiosa o judicial, sino el emblema mismo de la condición de ser mudéjar. El *qadi* era quien debía negociar en y para la comunidad. Así, aunque el *cacique* indígena fue despojado de su papel religioso en el Nuevo Mundo debido a (1) la intolerancia oficial que se impuso en Castilla-León tras la prohibición en 1502 de todas las religiones salvo el Cristianismo, y (2) la asociación de las prácticas espirituales indígenas con la idolatría y el demonismo antes que con religiones institucionalizadas como el Islam y el Judaísmo, este personaje tenía mucho en común con el *qadi*. Ambos eran mediadores culturales cuya posición se sostenía en un delicado contrapunto entre las angustias de la comunidad y las demandas de los señores coloniales. En ambos casos, asistimos a la creación de comunidades cuya relativa autonomía es el resultado de la aceptación de una relación de dependencia que legitimaba la Conquista. Las élites, tanto los *qadis* como los *caciques*, dieron legitimidad al sistema colonial con el fin de generar sus propios privilegios. En la práctica, sin embargo, las comunidades en donde transcurría la vida diaria —allí donde se vivía y trabajaba— no habían sido siempre construidas sobre las mismas identidades que concedían un poder restringido a las élites.

A lo largo de este ensayo, he delineado algunas importantes similitudes entre el proceso de colonización en la Península Ibérica y el proceso análogo, aunque de mayor envergadura, en el Nuevo Mundo. He sostenido que dos instituciones exhiben una semejanza que merece ser investigada en el futuro: primero, el surgimiento del tributo no solo como simple marcador de vasallaje sino también de continua diferenciación y humillación que culminaría en la formación de teorías raciales y racistas, y segundo, la creación de una apariencia de autonomía, liderado por una autoridad cuyo poder emanaba de la complicada tensión entre las necesidades de la comunidad subordinada y las del monarca. Podemos especular que la experiencia de organizar la vida a partir de dos estructuras políticas superpuestas y enmarcadas en relaciones asimétricas de poder no era novedad para los cristianos ibéricos. Éstos habrían arribado al Nuevo Mundo convencidos de que conceder tal apariencia de autonomía (a la vez que trataban de controlarlo y despojarlo de sus poderes anteriores a la Conquista) se constituiría en un modelo exitoso para extraer tributo y aminorar el descontento entre las poblaciones conquistadas.

Pero quizás esto sea enfatizar demasiado las similitudes. La relación entre el Cristianismo y el Islam era complicada, pues en ella el Islam mostraba su superioridad incluso desde su posición de vencido: su poder quedaba demostrado por la existencia de monarcas castellanos islamófilos, por ejemplo, o por el hecho de que el conocimiento producido por los musulmanes conservara su estatus incluso luego de que los cristianos conquistaran las tierras musulmanas. Los *qadis* podían referirse a la zuna y a la sharia en sus sentencias protocolizadas (incluidas las dispensaciones de dotes musulmanas), mientras que los curacas andinos debieron recurrir al «uso y costumbre» de forma más limitada, principalmente en disputas por la sucesión cacical, pero mucho menos en temas de herencia o de administración consuetudinaria de justicia. La medicina islámica se consideraba no solo a la par de la medicina cristiana sino incluso superior a ella: a diferencia de otras profesiones oficiales, las parteras y los médicos musulmanes no dependían de un nombramiento real; en ausencia de expertos cristianos, podían aquéllos atender pacientes cristianos (Harvey, 1990: 14). El arzobispo de Toledo Cisneros, quien a fines del siglo XV se propuso reconvertir a los cristianos que hubieran abrazado el Islam, quemó copias del Corán y de otros libros musulmanes pero salvó «algunos trabajos sobre medicina», materia a la cual, según un contemporáneo, «la gente de esta raza siempre se ha abocado con grandes resultados» (Harvey, 1990: 333).

Finalmente, quizás deberíamos notar también la diferencia más importante en la construcción corporativa de la diferencia en los reinos hispánicos y en las posesiones americanas: el tratamiento de los africanos subsaharianos. Los africanos esclavizados eran una parte considerable y creciente de la población de Sevilla en el siglo XV. Esta ciudad constituía el segundo mercado de esclavos más grande de Europa occidental, después de Lisboa¹⁷. En Hispanoamérica, la presencia de este grupo sería incluso mayor: la ciudad de Lima en 1614, por ejemplo, albergaba casi la misma cantidad de hombres y mujeres de ascendencia africana (11 130) que de españoles (12 709)¹⁸. Pero los esclavos de ascendencia africana de los reinos peninsulares eran, como los mudéjares, tratados como miembros de un grupo corporativo: se les permitía tener un alcalde o mayoral, es decir, un individuo también esclavizado que fuera capaz de resolver conflictos en la comunidad así como de representar a sus miembros ante sus amos¹⁹. Los hombres y mujeres de ascendencia africana también tenían un hospital propio en Sevilla, Nuestra Señora de los Ángeles, así como su propia cofradía, instituciones ambas fundadas en el siglo XIV (Pike, 1967: 346). Con el tiempo, las cofradías de Lima sirvieron a la población africana de la ciudad, dándole su propia jerarquía política y social. Empero, los africanos y los esclavos no fueron considerados un grupo corporativo con privilegios respectivos requeridos por la necesidad de autogobierno²⁰. Éste sería más bien el caso de los indios.

¹⁷ Aunque los datos disponibles no son los mejores, un estimado razonable sitúa a la población esclava de Sevilla en el siglo XV en alrededor del 7 %. Este porcentaje incluiría esclavos musulmanes y moriscos, así como a aquellos provenientes de África occidental. No incluiría a los libertos ni al número importante de esclavos de paso por el mercado sevillano. Véase Franco Silva, 1992.

¹⁸ De acuerdo con el censo de 1614, la categoría «ascendencia africana» incluiría a «negros», «negras», «mulatos» y «mulatas». La de «españoles» incluiría a «españoles» y «españolas», así como a los miembros del clero, monjas y frailes (Ricardo Tizón y Bueno, 1935: 409).

¹⁹ Se le conocía también como juez, un paralelo más directo con el *qadī*. El primer mayoral de los negros conocido fue Juan de Valladolid, portero de cámara de los Reyes Católicos, nombrado en noviembre de 1475. La creación del cargo pudo deberse a los serios problemas sociales y criminales comúnmente asociados con los esclavos durante este periodo (Franco Silva, 1992: 109).

²⁰ Carecemos de un estudio completo de los africanos en Lima durante el siglo XVI. Véase, sin embargo, Bowser, 1974: 247-251.

Entonces, ¿qué conseguimos al vincular las políticas diseñadas para los indios en el Nuevo Mundo con el manejo del estatus corporativo de los musulmanes conquistados en la Península Ibérica durante los siglos anteriores? Sin duda, echamos alguna luz sobre la naturaleza corporativa del proyecto colonial español, así como sobre los límites de dicha incorporación. Concebir el tributo como una forma de vasallaje similar al de otras latitudes es no percibir su verdadera naturaleza. La experiencia de convivir con los mudéjares, de separar a un grupo como diferente pero integrándolo a la vez a los varios niveles de la vida social, produjo la posibilidad del «indio». Más específicamente, el reconocimiento concedido al *qadi* en tanto representante supremo de su comunidad y mediador entre los tributarios y los señores coloniales produjo al cacique colonial. En último término, a los oficiales españoles les importaba poco que las políticas locales estuvieran siendo reducidas a un común denominador al tomar prestado un término arahuaco y aplicarlo a toda la gama de líderes ahora bajo el dominio colonial. Mientras produjeran un conjunto de reglas flexibles y aceptables que suavizaran la transición desde la estructura imperial inca hacia la española, los detalles del «uso y costumbre» tampoco eran tan importantes. En el Nuevo Mundo, como en el Viejo, la capacidad de la comunidad para autoadministrarse en el nivel micro sería considerada una ventaja, esto hasta que la comunidad misma se percibiera como defectuosa, es decir, cuando los conversos al Cristianismo en ambos continentes fueran vistos como casi inherentemente determinados por su incapacidad para dejar atrás sus costumbres «idólatras» y «heréticas».

Referencias citadas

Fuentes primarias

AGN: Archivo General de la Nación, Lima.

«Testamento de Ysabel», Protocolos Notariales (PN) 33 Esquivel, 1569-1577, f. 215, 1 de agosto de 1570.

«Testamento de Maria Cutucunca» PN 33 Esquivel, 1572, f. 285v

«Testamento de Maria Carvajal» PN 33 Esquivel, 1572, f. 298.

APS: Archivo de Protocolos de Sevilla

1441-1494 – «Obligación», oficio IV (Pedro Álvarez) libro de 1441-1494, f. 182v.

1441-1494 – «Obligación», oficio IV (Pedro Álvarez), libro de 1441-1494, f. 220v.

1441-1494 – «Obligación», oficio IV (Pedro Álvarez), libro de 1441-1494, f. 228v.

1454 – oficio IV (Andrés González), 13 de diciembre, f. 123.

1470-1479 – «Obligación», oficio XV (Juan Rodríguez de Vallecillo, libro de 1470-1479, f. 285.

1470-1479 – «Obligaciones», oficio XV, Libro de 1470-1479, 22 de julio de 1474, f. 180v; 8 de septiembre de 1474, f. 215v; 22 de septiembre de 1474, f. 248v-249.

1472 – oficio XXIII (Francisco Sánchez), 1472 s.f., folio suelto.

1475 – «Contrato», oficio IV (Bernal Fernández), 30 de marzo, libro de 1537, s.f.

Fuentes secundarias

- BOSWELL, J., 1977 – *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, 526 p.; New Haven: Yale University Press.
- BOWSER, F., 1974 – *The African Slave in Colonial Peru*, 439 p.; Stanford: Stanford University Press.
- CAHILL, D. & TOVIAS, B. (eds.), 2003 – *Elites indígenas en los Andes: Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, 263 p.; Quito: Ediciones Abya-Yala.
- CAILLAVET, C. & MINCHOM, M., 1992 – Le Métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (xvi-xx siècle). *L'Homme*, **XXXII** (122-124): 115-132.
- COLLANTES DE TERÁN, A., 1977 – *Sevilla en la baja edad media. La ciudad y sus hombres*, 447 p.; Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- FLETCHER, R., 1992 – *Moorish Spain*, 189 p.; Berkeley: University of California Press.
- FRANCO SILVA, A., 1992 – *Esclavitud en Andalucía 1450-1550*, 219 p.; Granada: Universidad de Granada.
- FRASER, V., 1990 – *The Architecture of Conquest*, 204 p.; Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA-ARENAL, M., 1978 – *Los moriscos*, 318 p.; Madrid: Editora Nacional.
- GARCÍA-ARENAL, M., 1984 – Moros en Navarra en la Baja Edad Media. In: *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media* (Mercedes García-Arenal & Béatrice Leroy, eds.): 9-139; Madrid: Hiperión.
- GARCÍA-ARENAL, M., 1992 – Moriscos and Indians: A Comparative Approach. *Orientations*, **1**: 39-55.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., 1986 – Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV). In: *Andalucía entre oriente y occidente (1236-1492)*: 537- 550; Sevilla: Universidad de Sevilla. Actas del V coloquio internacional de historia medieval de Andalucía.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. & MONTES ROMERO-CAMACHO, I., 2003 – Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV): aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico. In: *Los mudéjares valencianos y peninsulares*: 47-78; Valencia: Universidad de Valencia.
- GRAUBART, K.B., 2007 – *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society, Peru 1550-1700*, 272 p.; Stanford: Stanford University Press.
- GUEVARA-GIL, A. & SALOMON, F., 1994 – A «Personal Visit»: Colonial Political Ritual and the Making of Indians in the Andes. *Colonial Latin American Review*, **3** (1-2): 3-36.
- HARVEY, L.P., 1990 – *Islamic Spain 1250 to 1500*, 370 p.; Chicago: University of Chicago Press.
- HINOJOSA MONTALVO, J., 2002 – Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana; Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses. 2 Tomos
- KONETZSKE, R., 1953 – *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, Tomo I, 671 p.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LADERO QUESADA, M.A., 1994 – Spain, Circa 1492: Social Values and Structures. In: *Implicit Understandings* (Stuart Schwartz, ed.): 96-133; Cambridge: Cambridge University Press.
- LOWRY, L., 1991 – Forging an Indian Nation: Urban Indians Under Spanish Colonial Control, Lima, Peru, 1535-1765. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.

- MACCORMACK, S., 2007 – *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, 320 p.; Princeton: Princeton University Press.
- MILTON, C. & VINSON III, B., 2002 – Counting Heads: Race and Non-Native Tribute Policy in Colonial Spanish America. *Journal of Colonialism and Colonial History*, **3**: 3.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I., 2004 – La aljama judía de Sevilla en la baja edad media. In: *El patrimonio hebreo en la España medieval*, I: 25-52; Córdoba: Universidad de Córdoba.
- PIKE, R., 1967 – Sevillian Society in the Sixteenth Century: Slaves and Freedmen. *Hispanic American Historical Review*, **47**(3): 344-359.
- RAMÍREZ, S.E., 1996 – *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, 234 p.; Stanford: Stanford University Press.
- RAMÍREZ, S.E., 2006 – From People to Place and Back Again: Back Translation as Decentering – An Andean Case Study. *Ethnohistory*, **53**(2): 355-382.
- ROSTWOROWSKI, M., 1978 – *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, 280 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RUIZ, T., 2001 – *Spanish Society 1400-1600*, 281 p.; Harlow, England: Longman.
- SEED, P., 1995 – *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, 198 p.; Cambridge: Cambridge University Press.
- SEED, P., 1993 – «Are These Not Also Men?»: The Indians' Humanity and Capacity for Spanish Civilization. *Journal of Latin American Studies*, **25**: 629-652.
- SPALDING, K., 1984 – *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, 364 p.; Stanford: Stanford University Press.
- STERN, S.J., 1993 – *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, 295 p.; Madison: University of Wisconsin Press.
- TIZÓN Y BUENO, R., 1935 – *El plano de Lima. Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, Tomo I: 399-436; Lima: Librería Gil, S.A.
- TRELLES ARÉSTEGUI, E., 1991 – *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, 280 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.