

ISSN: 0073-2486

HISTORIA 32

Y CULTURA

2021

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ
MINISTERIO DE CULTURA

ISSN: 0073-2486

HISTORIA 32

Y CULTURA

2021

Revista del Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ
MINISTERIO DE CULTURA

HISTORIA Y CULTURA N° 32 2021
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ

Ministro de Cultura: Gisela Ortiz Perea

Director del MNAAHP: Rafael Varón Gabai

Editor: Daniel Guzmán Salinas

Comité Editor: Susan E. Ramírez
(Texas Christian University)
Luis Millones Santa Gadea
(Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
Alexander L. Wisnoski III (University of
North Georgia)
Luz Huertas Castillo
(Farleigh Dickinson University)
Chad B. McCutchen
(Minnesota State University, Mankato)

Diseño y Diagramación: Giacomo Capurro Csirke

Suscripción y canje:

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Plaza Bolívar s/n

Lima 21 – Perú

mnaahp@cultura.pe

© Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado Este 2465, San Borja – Lima 41

www.cultura.gob.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2000-3215

ISSN: 0073-2486

Las opiniones vertidas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

SUMARIO

Presentación: Rafael Varón Gabai	7
Nota preliminar: Daniel Guzmán Salinas	11
Fe de errata	13

ARTÍCULOS:

1. Pedro L. San Miguel: ¿“Escritores de una misma obra”? Relatos iniciales sobre la conquista del mundo andino.	17
2. Susan Elizabeth Ramírez: Investigación y juicio de idolatría (Guaquis, 1646).	47
3. Jorge Rojas Runciman: Los bailes del Señor: un análisis en torno a la construcción de la legitimidad del cacique Alonso Callan Poma (San Francisco de Mangas, 1662).	85
4. Bernard Lavallé y Pedro Guibovich: <i>Todo son lástimas, suspiros y congojas</i> . La carta de relación de fray Juan Roger de su viaje de Panamá a Lima, 1686-1688.	115
5. Cristina Mazzeo y Nuria Sala i Vila: El cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta (Arequipa, 1772-1820).	137
6. Isabelle Tauzin: Los álbumes de “costumbres peruanas” de Leoncio Angrand.	171

7. Sara Sánchez del Olmo: De historias entrelazadas y efectos colaterales: Indagando en las entrañas de una colección peruana del Museo de Etnografía de Neuchâtel. 189
8. Amalia Castelli González: Un artista en Nueva York. 221

RESEÑAS:

9. *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Court*, por José Carlos de la Puenta Luna, reseñado por Rocío Quispe-Agnoli. 241
10. *El Perú en Revolución: Independencia y guerra: un proceso, 1780-1826*, editado por Manuel Chust y Claudia Rosas, reseñado por Cristina Mazzeo. 245
11. *Colonial Loyalties: Celebrating the Spanish Monarchy in Eighteenth-Century Lima*, por María Soledad Barbón, reseñado por William Cohoon. 249
12. *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, editado por Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli, reseñado por Mayra Flores Mejía. 253
13. *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World*, por R. Alan Covey, reseñado por Chad McCutchen. 257

AUTORES 261

PRESENTACIÓN

Ha pasado un año desde la aparición del número anterior de *Historia y Cultura* y hoy llegamos, puntuales, con la publicación de nuestro número anual correspondiente a 2021, el segundo que editamos y entregamos en pandemia. Es un año que ha transcurrido muy rápido, ya que la vida en confinamiento pasa rápido, pero, a la vez, pasa lentamente. El Museo continúa cerrado al público y con sus servicios restringidos, aunque con la nueva exhibición de la Sala Independencia, en la Quinta de los Libertadores, inaugurada en julio de este año, comenzamos a recuperar visitantes que nos hacen recordar mejores tiempos.

Lizardo Seiner, curador de la muestra, describe así la propuesta que se ha plasmado en el guión de la exhibición:

El surgimiento del Perú como república independiente y soberana se inscribe al interior de un largo proceso, complejo, en el que confluyen factores diversos. En él intervienen diferentes tipos de actores sociales, ideas contrapuestas sobre el tipo de gobierno a establecerse, influencia del entorno exterior proveniente de varios países o la concepción y puesta en vigencia de textos fundamentales sobre los que se sostuvo el ordenamiento inicial del Estado peruano.

Tenemos, entonces, una propuesta rica y compleja, así como atractiva en su museografía, todo lo que invita al visitante a dialogar con la historia y a reconocerse en ella. La exposición está acompañada por el libro *La Independencia: Bicentenario del Perú*, que se publicará en los próximos días.

El Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú es una de las instituciones más antiguas de la República y está comprometido con la custodia,

protección, investigación y difusión del patrimonio cultural peruano. No es solo el museo de mayor antigüedad de la nación sino el espacio donde se encuentra el principal legado de la cultura prehispánica, colonial y republicana. El Museo resguarda el ADN del Perú. Sus órganos académicos de difusión periódica son *Historia y Cultura*, publicada desde 1965, y *Arqueológicas*, cuyo primer número apareció en 1957.

Casi a la par con *Historia y Cultura* aparecerá el número 31 de *Arqueológicas*, también correspondiente a 2021. Por último, dentro de unos días se publicará el libro *La Independencia: Bicentenario del Perú*, una compilación de ensayos y catálogo que acompaña la mencionada exposición de la Sala Independencia.

A pesar del proyecto de mejoramiento integral del museo y las restricciones de la pandemia del COVID-19, o, quizá, motivados por la imposición del confinamiento, hemos continuado ofreciendo conferencias semanales, primero a cargo de los curadores de las colecciones del Museo y luego de arqueólogos e historiadores que presentaron los resultados de sus investigaciones al entusiasta público de la serie “Cómo, Cuándo y Por qué”.

Con motivo de las conmemoraciones de la Independencia, el Museo presentó la Semilla del Tiempo del Bicentenario. Esta cápsula se selló en julio de este año y será abierta en 2121 durante la celebración del Tricentenario de la Independencia. Contiene objetos y textos que fueron aportados por medio de una convocatoria pública en todo el país y que llevarán la memoria de nuestros días a los peruanos y peruanas del futuro, estableciendo un diálogo que traspasará la barrera de las generaciones. Como historiadores, debemos entender que el presente pronto será también pasado.

Y pensando en la inmortalidad del ser humano que se logra por medio del recuerdo imperecedero que guardan sus descendientes, la Embajada de México en el Perú honró al Museo al montar un Altar de Muertos a la manera de su país, con productos de su tierra y también de la nuestra, música y bailes, que dedicaron a la memoria de los héroes de la independencia de nuestros dos países.

Hace pocos días, el Museo otorgó su auspicio académico al Seminario Internacional “Entre Europa y América: Herencias, transferencias y vinculaciones (siglos XV al XVII)”, que se realizó del 22 al 26 de noviembre de 2021 y fue organizado por la Cátedra Ella Dunbar Temple de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Academia Nacional de la Historia de Argentina. Esperamos que resueltas las obras civiles de nuestras instalaciones y la pandemia del COVID-19, podamos recibir presencialmente al Seminario Internacional en una futura edición y retomar los aires de la investigación que tanto oxigenaron los ambientes del Museo o, mejor dicho, de los Museos que nos antecedieron institucionalmente.

No olvidamos presentar la revista cuya edición ha estado a cargo de Daniel Guzmán. Los artículos gozan de la variedad de sus autores, algunos conocidos por nuestros lectores desde años y décadas atrás, otros que con frescura asoman por la página impresa por vez primera. Los temas que han atraído a los historiadores y antropólogos desde mucho tiempo atrás también nos acompañan en este número: la apreciación de los relatos de la conquista, las nuevas evidencias de las llamadas idolatrías de los indígenas, las instituciones como los curacas (o caciques) y sus cabildos, entre otros. Los invito a leer la revista y a enviar sus colaboraciones para números futuros.

Rafael Varón Gabai

Director

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

NOTA PRELIMINAR

En tan solo cuatro años estaremos celebrando el 60° aniversario de *Historia y Cultura*. Este evento no será solamente un importante hito para el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, sino también un momento para reflexionar sobre los aportes que los distintos investigadores e investigadoras han realizado por medio de la revista. En ese sentido, es importante mantener a *Historia y Cultura* como un espacio abierto para la discusión y la colaboración académica, y como una plataforma para profundizar nuestro conocimiento de la historia a través de la investigación.

Decía José María Arguedas en la primera presentación de *Historia y Cultura* que el objetivo del museo era, por un lado, mostrar los testimonios que ayuden al visitante a conocer los procesos históricos y, por el otro, interpretar las fuentes y teorías que orienten dicha interpretación. La revista así se establecía como uno de los espacios privilegiados para el estudio y difusión de la información de primera mano, misión que consolidó de manera particular Franklin Pease G. Y., quien sucedió a Arguedas en 1968. Bajo la edición de Pease, *Historia y Cultura* sirvió como medio para la publicación y difusión de importantísimos documentos inéditos que hasta el día de hoy son fundamentales para la interpretación del Perú colonial temprano y de la sociedad andina de los siglos XVI-XVIII. Entre los ejemplos más notables podemos mencionar la publicación del “Anónimo de Yucaj”, la serie de estudios desarrollados por el mismo Pease y John V. Murra a partir de la visita de Garci Diez de San Miguel a la provincia de Chucuito (publicada originalmente por la Casa de la Cultura en 1964), el análisis del repartimiento del valle de Yucaj por parte de María Rostworowski, entre muchas otras visitas y relaciones.

Los artículos que conforman el presente número de *Historia y Cultura* siguen esta línea, enfatizando la importancia de la interpretación de fuentes primarias que décadas antes le dio a la revista su perfil característico. Entre ellos, nuestros lectores encontrarán publicados dos documentos inéditos que seguramente serán del

interés de los estudiosos de las costumbres de las sociedades andinas coloniales y las campañas contra las idolatrías, y de la historia de las mentalidades, particularmente el miedo y los mecanismos que la sociedad colonial utilizaba para enfrentarlo. Forma parte de este volumen un importante estudio sobre la creación de la colección peruana del Museo Etnográfico de Neuchâtel, Suiza, el cual nos proporciona un ejemplo interesante que debería ser replicado para el análisis de las colecciones de nuestros museos.

Próximos a celebrar sesenta años de vida institucional, no podemos dejar de agradecer a la comunidad científica que, con su continuo interés y compromiso con el desarrollo de la investigación, hacen que la visión que José María Arguedas estableció para *Historia y Cultura* se mantenga vigente, más de medio siglo después de su fundación.

Daniel Guzmán Salinas

Editor

FE DE ERRATA

En el artículo de Paul Charney, “El regreso de Juan Choque Mamani: Reconstrucción de la comunidad de Laja en el siglo XVII. Omasuyos” (n° 30, pp. 13-49), producto de un error involuntario, se publicó en la página 15 el siguiente mapa con la referencia: En Nathan Wachtel, “Men of the Water: The Uru Problem (Sixteenth and Seventeenth Centuries)”, en *Anthropological History of Andean Politics*, John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 287.



El mapa corresponde al artículo de Ariel J. Morrone, “El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)”, publicado en *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 55 (2017): 185. Agradecemos al Dr. Morrone el haber llamado nuestra atención sobre el error y le extendemos nuestras sinceras disculpas a nombre del comité editor de la revista.

ARTÍCULOS

¿“ESCRITORES DE UNA MISMA OBRA”? RELATOS INICIALES SOBRE LA CONQUISTA DEL MUNDO ANDINO¹

Pedro L. San Miguel

Resumen

Este trabajo es parte de una investigación más amplia en torno a las discursivas sobre la civilización y la barbarie en América Latina. Explora los primeros relatos españoles acerca del Tawantinsuyu, redactados por Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete. Se ha argumentado que estos autores produjeron una versión oficial sobre la Conquista encabezada por Francisco Pizarro. No obstante, aquí se arguye que cada uno de esos relatos posee rasgos distintivos, por lo que contienen percepciones particulares, incluso acerca de la civilización y la barbarie en el mundo andino.

Palabras clave

Conquista / Tawantinsuyu / Civilización / Barbarie / Crónicas

Abstract

This paper is part of broader research on the discourses on civilization and barbarism in Latin America. It explores the first Spanish accounts about the Tawantinsuyu, written by Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz and Miguel de Estete. It has been claimed that these authors produced an official account of the Conquest led by Francisco Pizarro. However, I claim that each one of these writings has distinctive features and therefore offers particular views, even on civilization and barbarism in the Andean world.

¹ Agradezco la ayuda que me brindó Luis Arnaldo González, bibliotecario especialista en América Latina de la Universidad de Indiana, así como los comentarios de Julio Ramos.

Keywords

Conquest / Tawantinsuyu / Civilization / Barbarism / Chronicles

Un relato arquetípico sobre la Conquista

En contraste con Mesoamérica, la primera camada de conquistadores del incario careció de cronistas de la resonancia de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo.² Comparadas con las de estos autores, las obras iniciales sobre el mundo andino lucen como escuetos anales: lo prominente en ellas son las peripecias de los españoles.³ Aunque la tesitura “etnográfica” no está ausente en esos textos tempranos sobre la Conquista andina, carecen de los pormenores—incluso del sentido del asombro—que poseen los elaborados por Cortés y Díaz del Castillo, cuyos relatos, amén de referir los lances de los españoles, ofrecen imágenes de las sociedades indígenas. Esas descripciones constituyen uno de los rasgos más apreciables de las “crónicas de la Conquista”, maravillados sus autores ante un mundo y unas sociedades que, para ellos, resultaban efectivamente nuevos.⁴

Las miradas de los exploradores españoles, por supuesto, no eran cándidas: nunca lo fueron. En el caso de Andinoamérica, entre otras razones, porque sus primeros cronistas—Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete—eran amanuenses que respondían a su cabecilla, Francisco Pizarro. Por tal razón, Lydia Fossa ha afirmado que, en conjunto, los textos de estos autores constituyen una “versión oficial del inicio de la invasión española” al Tawantinsuyu.⁵

² Ver Hernán Cortés, *Cartas de relación*, 25ª ed. (México D. F.: Editorial Porrúa, 2015) y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 9ª ed. (México D. F.: Editorial Porrúa, 1972).

³ Entre esos textos se encuentran los de Francisco de Jerez (1534), Pedro Sancho de la Hoz (1534), Miguel de Estete (1535) y Pedro Pizarro (1571). Ver: *Crónicas tempranas del siglo XVI*, t. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)* (Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017). Para enmarcar estos textos en la producción textual española sobre el Tawantinsuyu y la Conquista, ver Franklin Pease G. Y., *Las crónicas y los Andes*, 2ª ed. (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010) y Tamara de Lima, “As crónicas de Índias e os primeiros relatos da conquista do Tawantinsuyu”, *Revista Crítica Histórica* 5, n° 9 (2014): 245-269. Las primeras miradas españolas al mundo andino son examinadas, entre otros, por Martha Barriga en “El discurso en la mirada: Los españoles y la visión del Tawantinsuyu”, *Letras* 78, n° 113 (2007): 25-50.

⁴ Sobre ese sesgo “etnográfico”, ver David Solodkow, *Etnógrafos coloniales: Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)* (Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2014).

⁵ Lydia Fossa, “Miguel de Estete, Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Tres escritores de una misma obra: El relato de la primera incursión española en el Tawantinsuyu (1533-1534)” (Inédito, 2018), 1.

Esta propuesta, sin dejar de contener una verdad esencial, puede transmitir la idea de que los textos de estos autores son homogéneos. Mas no es así. Una lectura atenta evidencia que esos escritos poseen rasgos distintivos, manifiestos en los temas que abordan—determinados por los contextos en que sus autores fueron secretarios de Pizarro—, y, además, en las impresiones que generaron la región andina y sus habitantes en cada uno de esos cronistas, percepciones que quedaron plasmadas en sus respectivos textos. En este trabajo, precisamente, pretendo enfatizar tales particularidades, destacando que, pese a carecer de la amplitud narrativa y “etnográfica” de los textos de Cortés o Díaz del Castillo, los relatos de esos primeros cronistas del Tawantinsuyu esbozan concepciones que alcanzaron mayor elaboración en autores posteriores. Se puede argumentar que en esos textos se prefiguran nociones que sustentarán algunos de los principales “metarrelatos” de la historia latinoamericana, incluso acerca de la relación entre la civilización y la barbarie.

Como era de esperarse, desde su arribo, los conquistadores dejaron constancia del espectro de sus expectativas. Francisco de Jerez, desde los inicios de su crónica, refiere la existencia de “poblaciones muy ricas de oro y plata”, cuyos habitantes eran “gente de más razón que todas las que antes habían visto de indios”.⁶ Tal apreciación es destacable ya que las huestes de Pizarro eran en su mayoría conquistadores veteranos, no bisonños que pudiesen impresionarse fácilmente con sus hallazgos en las tierras exploradas. Por tanto, es dable pensar que dicho juicio expresase años de experiencia y de contactos directos con diversas sociedades nativas. Su informe, si bien constata que se trataba de nuevos “reinos (de bárbaros) cultos”—para parafrasear a Pedro Mártir de Anglería⁷—, carece de sentido de extrañeza. De tal tesitura fueron los relatos de los primeros encuentros de las huestes de Pizarro con los andinos.

Como ocurrió frecuentemente durante las exploraciones españolas en América, a veces tales encuentros desembocaron en agresiones; en otras, se entablaron relaciones más o menos cordiales, acompañadas incluso con prédicas a los indígenas “para los atraer [a] nuestra santa fe católica”.⁸ Tales encuentros podían suscitar impresiones engañosas, como en “la isla que se decía la Pugna”, donde los españoles fueron acogidos “con mucha alegría y buen recibimiento”. Como llegaba el invierno y varios de los expedicionarios estaban enfermos, decidió Pizarro permanecer en esa isla. Entretanto, aunque “habiéndose ya dado por vasallo de vuestra majestad”, se enteró de que el cacique del lugar se aprestaba a “dar [...] sobre los cristianos”,

⁶ Francisco de Jerez, “Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla” [1534], en *Crónicas tempranas*, 54. Acerca de Jerez y su texto, ver Pease G. Y., *Las crónicas*, 29 y Carlos Velaochaga Dam, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero, “Estudio preliminar”, en *Crónicas tempranas*, 30-31.

⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, en *Fuentes históricas sobre Colón y América*, ed. y trad. Joaquín Torres Asencio (Valladolid: Editorial Maxtor, 2012 [1892]), 464.

⁸ Jerez, “Verdadera relación”, 57.

quizás porque abusaron de la hospitalidad de sus anfitriones. El asunto culminó en una serie de refriegas, y en la eventual decapitación y la quema de varios principales indígenas, aunque el cacique quedó “con voluntad de servir a su majestad de allí adelante”. Este acontecimiento evidencia cuán ilusorios o falaces podían resultar los alegatos de que los indígenas aceptaban pacíficamente la sumisión al monarca español. Tal presunción justificaba que las resistencias nativas fuesen calificadas como “traición” o “delito”.⁹ Lo que implicaba que los indígenas transgredían las normas (europeas) del vasallaje, por tanto, de la civilización, comportándose como bárbaros.

Desde tal lógica, el “requerimiento” operaba como un delimitador ya que su pregón establecía un antes y un después.¹⁰ Como se sabe, éste era un manifiesto que la Corona española exigía que los expedicionarios en el Nuevo Mundo leyeran a los indígenas previo a iniciar hostilidades. Se ofrecía una sucinta explicación sobre la fe católica y sobre la alegada autoridad del monarca español, por lo cual se reclamaba el sometimiento de los nativos. De no claudicar—que era lo habitual—, se asumía que se justificaba el ataque contra ellos. Por supuesto, el requerimiento fue una mera argucia legal, que conceptualmente resultaba incomprensible para los aborígenes, aparte de que era leído en castellano. No obstante, desde la perspectiva española, su proclamación instauraba nuevas reglas en torno a las relaciones de poder; entre otras cosas, anulaba la obediencia debida a las superiores autoridades indígenas ya que su enunciación implicaba una transferencia de potestad a la Corona española. Tal acto de enunciación—acompañado de un artificioso *traslatio imperii*¹¹—alteraba las estructuras políticas existentes e instauraba un nuevo régimen ya que, supuestamente, comprendía otras concepciones sobre el acatamiento y, además, la aceptación de otra autoridad religiosa. Las antiguas estructuras, depuestas por el falaz requerimiento, quedaban reputadas como parte de un mundo bárbaro que los españoles reemplazaban por un nuevo (y verdadero) orden civilizado.

En los inicios del texto de Jerez, predomina la narración acerca de las incursiones de los españoles en los poblados indígenas, una combinación de escaramuzas y de encuentros “pacíficos” o hasta pseudo amistosos. Su texto

⁹ *Ibid.*, 57-59.

¹⁰ Lewis Hanke, “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”, *Revista de Historia de América* 1 (1938): 25-34 y Eduardo Subirats, *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (México D. F.: Siglo XXI, 1994), 53-63.

¹¹ La doctrina del *traslatio imperii* se basa en la noción de que un monarca legítimo transfiere su poder a otro monarca, del cual el renunciante se convierte en vasallo. Es una figura que se remonta a la Antigüedad y fue empleada por los conquistadores en América para justificar sus acciones; tuvo particular relevancia en la conquista de las sociedades nativas más civilizadas. Para una síntesis, ver Luis Fernández Gallardo, “La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo”, *Anuario de Estudios Medievales* 46, 2nº (2016): 751-786; y sobre su relevancia en la gesta colombina y, por ende, en la conquista de América, ver Elise Bartosik-Vélez, *The Legacy of Christopher Columbus in the Americas: New Nations and a Transatlantic Discourse of Empire* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2014).

es una suerte de escueto libreto, con exiguas matizaciones, en el cual las tramas son reiteraciones. Como resultado de sus iniciales correrías, concluyeron los españoles que su supremacía requería del sometimiento de “Atabalipa” (Atahualpa), que era “el mayor señor que al presente hay entre los naturales”. Debido a “su acostumbrada crueldad”, a él obedecían y temían los indígenas, por lo que hasta quienes, alegadamente, habían jurado fidelidad al monarca español distaban de estar “domésticos al servicio de su majestad como conviene”. Reconociendo que al subyugar a Atahualpa “lo restante ligeramente sería pacificado”, decidió Pizarro enfilarse a Cajamarca, donde se encontraba el Inca, con el fin de “traerlo al servicio de su majestad” y, por ende, de “pacificar las provincias comarcanas”.¹²

Apenas en el trayecto a Cajamarca efectuó Jerez señalamientos que trascienden los tópicos de su escueto guion. Menciona, por ejemplo, que en el “pueblo de Caxas” había una casa grande, fuerte y cercada de tapias, [...] en la cual estaban muchas mujeres hilando y tejiendo ropas para la hueste de Atabalipa, sin tener varones, más de los porteros que las guardaban”. Añade que “a la entrada del pueblo había ciertos indios ahorcados de los pies”, que “Atabalipa los mandó matar porque uno dellos entró en la casa de las mujeres a dormir con una; al cual, y a todos los porteros que consintieron, ahorcó”.¹³ Más allá de la anécdota a la que alude, este relato opera como una alegoría. Perfilado uno de los argumentos españoles para justificar la conquista del Tawantinsuyu: la tiranía inca.¹⁴ Más adelante, al aposentarse los españoles en los dominios del “cacique llamado Pabor”, anota Jerez que era éste “gran señor”, aunque “al presente estaba destruido [porque] el Cuzco viejo [Huayna Cápac], padre de Atabalipa, le había destruido veinte pueblos y muerto la gente dellos”.¹⁵ En el contexto de la guerra entre los hijos de Huayna Cápac, aspirantes ambos a su legado, fue Atahualpa—el vencedor de los hermanos en pugna—quien más desfavorablemente es presentado por Jerez. Según el cronista, los pueblos recorridos por los españoles “habían estado hasta un año antes por el Cuzco [Huáscar]”. Mas, doblegados por él, implantó Atahualpa “grandes pechos y tributos”, amén de “que cada día hace en ellos grandes crueldades, y que, demás del tributo que le dan de sus haciendas y granjerías, se lo dan de sus hijos e hijas”.¹⁶

¹² Jerez, “Verdadera relación”, 66.

¹³ *Ibid.*, 69.

¹⁴ En torno a la noción de la “tiranía inca”, ver Pierre Duviols, “Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los incas”, en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, prefacio por Claude Bataillon, introducción de Françoise Morin, trad. Ana Freyre de Zavala (México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988), 25-39. La alegada “tiranía inca” fue eventualmente empleada por el virrey Francisco de Toledo y por Pedro Sarmiento de Gamboa tanto para justificar el dominio español como para excusar la ejecución del último gobernante inca. Sobre el particular, ver Pedro L. San Miguel, “¿Paradigma de civilización o modelo de tiranía? El Tawantinsuyu y los orígenes de la historiografía latinoamericana”, *Historia y Grafía*: en prensa.

¹⁵ Jerez, “Verdadera relación”, 67.

¹⁶ *Ibid.*, 69.

Las tropelías cometidas por los señores inca no impidieron que los españoles reconocieran, aunque de forma lacónica, que los indígenas fuesen “gente de razón” y que tuviesen un orden admirable. Del poblado de “Guacamba” elogió Jerez sus buenos edificios y su “fortaleza toda de piedra bien labrada, asentadas las piedras grandes de largo de cinco y seis palmos, tan juntas, que parece no haber entre ellas mezcla”.¹⁷ Es ésta, posiblemente, la primera ocasión en que un español elogia las construcciones andinas, sobre todo el empalmado de las piedras de los muros, técnica que causaría maravilla. Tales loas fueron uno de los tópicos sobre las excelencias de Andinoamérica. Denotaban, metonímicamente, que los andinos poseían una cultura superior a la de otros indígenas de las Américas, incluso que sus construcciones eran comparables o hasta superiores a las españolas.¹⁸ Igual función alegórica cumplieron los encomios a los puentes y las calzadas existentes a lo largo y lo ancho de los Andes. Especial ponderación recibió ese “camino ancho, hecho a mano, que atraviesa toda aquella tierra, y viene desde el Cuzco hasta Guito [sic], que hay más de trescientas leguas”.¹⁹ En otro lugar, Jerez refiere que los nativos sembraban “de regadío en las vegas de los ríos, repartiendo las aguas en acequias”, lo que señala la existencia de sistemas agrícolas de sofisticación.²⁰

Con todo, no dejó Jerez de advertir diferencias culturales entre los grupos indígenas. Durante el trayecto a Cajamarca, señaló que “[l]a gente de todos estos pueblos, después que se subió a la sierra, hacen ventaja a toda la otra que queda atrás, porque es gente limpia y de mejor razón, y las mujeres muy honestas”.²¹ Tal evidencia parecía corroborar que “aquellos pueblos tenían buena orden y vivían políticamente”. Mas, a los ojos del cronista, había elementos que desdecían o matizaban tal presunción. En un trecho de su ruta, observó que “toda la gente tiene una misma manera de vivir: las mujeres visten una ropa larga que arrastra por el suelo, como hábito de mujeres de Castilla; los hombres traen unas camisas cortadas”. Pese a ello, fueron descritos por el cronista como “gente sucia, [que] comen carne y pescado, todo crudo”. El consumo de comidas crudas o a medio cocer fue para los españoles, desde sus incursiones en el Caribe, uno de los criterios para discernir el grado de cultura de los aborígenes;²² expresaban así una primitiva y rudimentaria conceptualización sobre la civilización y la barbarie, calificable—recurriendo a los términos de Claude Lévi-Strauss—como la dicotomía entre “lo crudo y lo cocido”.²³

¹⁷ *Ibid.*, 70.

¹⁸ *Ibid.*, 76.

¹⁹ *Ibid.*, 70.

²⁰ *Ibid.*, 72.

²¹ *Ibid.*, 83.

²² Pedro L. San Miguel, “De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema ‘civilización o barbarie’ en América”, *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* 89, n° 199 (2020): 91-176.

²³ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, trad. Juan Almela (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968).

Sobre todo, reprochó Jerez que los nativos tuvieran “otras suciedades de sacrificios y mezquitas, a las cuales tienen en veneración; todo lo mejor de sus haciendas ofrescen en ellas”. Esto esboza una religión con rasgos abominables, análoga, por ello, a la de los mesoamericanos. Consigna:

Sacrifican cada mes a sus propios hijos, y con la sangre dellos, untan las caras a los ídolos y las puertas a las mezquitas, y echan della encima de las sepulturas de los muertos; y los mismos de quien hacen sacrificio se dan de voluntad a la muerte, riendo y bailando y cantando, y ellos la piden después que están hartos de beber, antes que les corten las cabezas; también sacrifican ovejas.²⁴

No obstante, este pasaje resulta sospechoso debido a su semejanza con las descripciones españolas de las prácticas idolátricas y los sacrificios humanos de los mesoamericanos. Luce, de hecho, como calcado o moldeado a partir de tales descripciones.²⁵ Con todo, constituye una de las primeras menciones a las prácticas religiosas del Tawantinsuyu. Del mismo se desprende que los españoles resaltaron de manera hiperbólica y hasta falaz el carácter demoníaco de la religión andina. Jerez recurre, pues, a uno de los más socorridos tópicos entre los españoles: la condena de las creencias y los rituales religiosos indígenas, si bien tales reconvenciones podían realizarse de manera implícita. Aquí la condena resulta velada: se sustenta en los códigos culturales compartidos entre el cronista y sus lectores, seguramente altos funcionarios del gobierno, familiarizados con los relatos—orales o escritos—que circulaban en la Corte española en torno a las prácticas religiosas imperantes en el Nuevo Mundo, incitadas—según las creencias cristianas—por Satanás.²⁶ En virtud de los sacrificios humanos, de la efusión de sangre y de su uso en los rituales a sus

²⁴ Jerez, “Verdadera relación”, 72.

²⁵ Mis recelos en torno a este pasaje se fundamentan en que, en el mundo andino, los sacrificios humanos se efectuaban generalmente enterrando o ahogando a los sacrificados—sobre todo, infantes—, por lo que no conllevaban derramamiento de sangre. Asimismo, untar la sangre de los sacrificados en los rostros de los ídolos era usual entre los mesoamericanos. Y aunque Pedro Cieza de León alega que se untaban de sangre los ídolos y las puertas de los templos, refiere que la sangre así usada era del ganado sacrificado. Ver Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, ed. Manuel Ballesteros, Crónicas de América, vol. 4, (Madrid: Dastin, S. L., 2000), 368). Sobre los sacrificios en Andinoamérica, ver María del Carmen Martín Rubio, “La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha”, *Investigaciones Sociales* 13, n° 23 (2009): 187-201; Afik Barak, “Sacrificio humano y reciprocidad: Una ideología de cohesión imperial incaica”, *Revista Andina* 53 (2015): 201-222; y Silvia Limón Olvera, “Sacrificio y poder entre los incas”, *Dimensión Antropológica* 24, n° 70 (2017): 7-32.

²⁶ Acerca del papel de esos códigos culturales en la transmisión y la aceptación, entre los españoles y los europeos en general, de las narraciones acerca de América, ver Alexandre Coello de la Rosa, *Historia y ficción: La escritura de la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)* (Valencia: Universitat de València, 2012).

ídolos, los nativoamericanos quedaban consignados como repulsivos y bárbaros. Tal conceptualización fue particularmente significativa respecto de nahuas, mayas e incas, cuyos patentes logros culturales dificultaban su taxativa tipificación como salvajes. Podían ser cultos, incluso civilizados; pero no lo eran en el mismo grado que los europeos. Su lastre principal radicaba en su religión y en los ritos a ella asociados. Y es que las apreciaciones españolas sobre las sociedades nativas de las Américas—en especial, de las más evolucionadas—oscilaron entre dos polos: por un lado, un “lenguaje civil”, referido al nivel de desarrollo socio-político y cultural, y, por el otro, el “lenguaje del cristianismo”.²⁷ Debido a este desdoblamiento conceptual, las apreciaciones acerca de las sociedades aborígenes fluctuaban dependiendo del asunto particular que se ponderase. De tal modo, mesoamericanos y andinos podían ser conceptuados como civilizados en virtud de su organización social y política, mas, debido a su paganismo e “idolatría”, ser reputados como bárbaros, incluso como salvajes.

Aun así, la religión no ocupó, entre los primeros cronistas de Andinoamérica, el notorio lugar que tuvo entre quienes relataron la conquista de Mesoamérica. Lo que no los eximió de estigmatizar su religión, ni de manifestar ese “espíritu de cruzada” que constituyó una de las marcas de la Conquista.²⁸ La religión operó, de hecho, como eje central del relato elaborado por los “hombres de Cajamarca” en torno a su encuentro con Atahualpa, a la refriega que se suscitó, y al apresamiento del Inca.²⁹ Según la versión de Jerez, al entrevistarse fray Vicente de Valverde con Atahualpa, éste le inquirió acerca del libro que el religioso llevaba consigo—una Biblia, de acuerdo al cronista; un Breviario, según otros. Al abrirlo el Inca, “no maravillándose de las letras ni del papel, [...] lo arrojó cinco o seis pasos de sí”, lo que el cura juzgó como un sacrilegio. Enterado Pizarro, ordenó a sus soldados que acometieran al séquito del gobernante; como resultado, Atahualpa fue prendido por los españoles. Ya en “su posada”, Pizarro explicó sus acciones al cautivo. Dios, alegó, protegía a los españoles con la intención de que “lo conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís”. El proceder de los españoles—añadió Pizarro—difería del de los indígenas, “gente cruel” que no exoneraba a ningún rival, mientras que “nosotros usamos de piedad con nuestros enemigos vencidos, y no hacemos guerra sino a los que nos la hacen, y pudiéndolos destruir, no lo hacemos, antes los perdonamos”.³⁰

²⁷ Luis Millones Figueroa, *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Institut Français d'Études Andines, 2001), 140-141, siguiendo a Joan-Pau Rubiés, “New Worlds and Renaissance Ethnology”, *History and Anthropology* 6, n° 2-3 (1993): 157-197.

²⁸ Jerez, “Verdadera relación”, 75.

²⁹ Uso el término “hombres de Cajamarca” para referirme a los españoles que se encontraron en ese acontecimiento; el término proviene de: James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru* (Austin y Londres: Institute of Latin American Studies, University of Texas / University of Texas Press, 1972).

³⁰ Jerez, “Verdadera relación”, 88-91.

Se establecía así un contraste con los indígenas, “bárbaros infieles” cuyo proceder con los derrotados en la guerra distaba del obrar de los españoles, nobles caballeros cristianos inclinados a perdonar a sus adversarios. Era ésta otra de las diferencias entre los bárbaros indígenas y los civilizados españoles.

Entre los primeros cronistas de Andinoamérica emergió lo que Franklin Pease conceptuó como una versión arquetípica del Tawantinsuyu, que entrañó reconocer “una población ‘civilizada’”, así juzgada por su riqueza, “considerada en términos europeos”, por lo que se privilegiaba “la abundancia de metales preciosos”. A ello se sumarían “las construcciones urbanas [...], los caminos, los depósitos, la vida agraria y [...] la presencia de una autoridad central”.³¹ En el relato de Jerez, estos temas son palpables en sus secciones dedicadas a las ciudades de Cajamarca y Cusco. De la primera destacó su plaza, “mayor que ninguna de España”—aunque la ciudad contaba con sólo “dos mil vecinos”—, lo “bien hechas” que estaban sus casas, su sistema para distribuir agua en las moradas, sus fortalezas y su “mezquita” dedicada al Sol.³² Además, ponderó los almacenes de ropa, que valoró como “la mejor” de las Indias. También consideró “las armas [...] con que hacen la guerra y su manera de pelear”, aduciendo que, en su organización militar, los incas tenían “tanto concierto como [los] turcos”. Los ejércitos de Atahualpa estaban compuestos por “hombres muy diestros y ejercitados en la guerra, [...] e son mancebos e grandes de cuerpo, que solo mil dellos bastan para asolar una población de aquella tierra, aunque tenga veinte mil hombres”.³³ Tales elogios no obstaron para que los españoles ambicionaran dominar tan admirable reino. El enaltecimiento de la sociedad andina constituía un artificio para exaltar la epopeya española. Tal sería una de las funciones de los elogios de Jerez a los incas en su relación sobre la incursión de las huestes pizarristas en el Tawantinsuyu.

Desafío a la naturaleza y proyecto civilizador

Aunque entre esa primera camada de cronistas hubo temas que permearon el conjunto de sus narraciones, cada uno de sus relatos destaca aspectos determinados del mundo andino. La “Relación” escrita por Pedro Sancho de la Hoz posee rasgos distintivos, derivados del contexto en que advino como secretario de Pizarro, reemplazando a Jerez.³⁴ Esto explica, incluso, la peculiar estructura de su crónica, la cual se

³¹ Pease G. Y., *Las crónicas*, 81.

³² Jerez, “Verdadera relación”, 82-83.

³³ *Ibid.*, 93-94.

³⁴ Pedro Sancho de la Hoz, “Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa” [1534], en *Crónicas tempranas*, 133-209. Este texto recibió la aprobación de

inicia cuando, tras haber cumplido Atahualpa su oferta de pagar un cuantioso rescate por su liberación, Pizarro mandó redactar y pregonar “una escritura” que lo declaraba libre, si bien también expresaba que,

porque convenía al servicio de S. M. y a la seguridad de la tierra[,] quería mantenerlo preso [...], hasta tanto que llegaran más españoles con que se asegurase mejor; pues estando libre y siendo él tan gran señor y teniendo tanta gente de guerra y que todos le temían y obedecían, preso como se hallaba, [...] no podía menos de hacerlo así para quitarse de toda sospecha.³⁵

A la luz de este artilugio—propio del leguleyismo español de la época—, las acciones de Atahualpa y de sus prosélitos para liberarlo de su cautiverio fueron juzgadas como “traición”; su destino, la ejecución. Pagaba así su alevosía: su sino—afirma Sancho de la Hoz—“había de ser de la suerte y manera que solía darla a los caciques y señores de la tierra, mandándoles matar sin culpa ni causa ninguna”. En ello habría intercedido “Nuestro Señor”, permitiendo “que se descubriese y trastornase el mal propósito que tenía este soberbio tirano”.³⁶

Se reiteraba de tal modo la noción de la tiranía inca—asimismo, la concepción de los indios como alevosos. A ella quedaría adjunta su contraparte: la de los españoles como liberadores.³⁷ Así, al llegar a la ciudad de Jauja—indica Sancho de la Hoz—, sus habitantes celebraron “mucho su venida [...] porque con ella pensaban que saldrían de la esclavitud en que les tenía aquella gente extranjera”.³⁸ La “gente extranjera” que refiere el cronista no eran los españoles, sino los quiteños, seguidores de Atahualpa, a quienes los cusqueños reputaban como sus encarnizados enemigos. La inquina contra los quiteños y su dominio se vertió también contra “Chilichuchima”, principal jefe de sus ejércitos, igualmente sentenciado a morir quemado por traidor, alegrándose “la gente de la tierra [...] porque era muy aborrecido de todos por conocer lo cruel que era”.³⁹ Surgía así una nueva versión de esa dicotomía entre

Pizarro y varios de sus lugartenientes, quienes lo rubricaron, patentizando que es una versión oficial de la campaña por conquistar el Tawantinsuyu. Acerca de Sancho de la Hoz, ver José María González Ochoa, “Introducción”, en José María González Ochoa ed., *Relación de la conquista del Perú escrita por: Pedro Sancho de Hoz, Secretario de Pizarro*, versión castellana con anotaciones de Joaquín García Icazbalceta, 2ª ed. (Calahorra (La Rioja): Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 2004), 9-27, y “El Siglo de Oro y las crónicas de Indias: La invención de un continente. Tres cronistas riojanos”, *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 163 (2012): 129-264.

³⁵ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 136-137.

³⁶ *Ibid.*, 137.

³⁷ Para un rastreo de estas nociones entre los autores españoles del siglo XVI, ver Duviols, “Revisionismo histórico”; y San Miguel, “¿Paradigma de civilización?”.

³⁸ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 148.

³⁹ *Ibid.*, 170-171.

los “indios nobles” y los “indios salvajes” que desde sus iniciales incursiones en el Caribe elaboraron los españoles, ofreciendo así una primigenia concepción sobre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo.⁴⁰ En el mundo andino, ya no se trató de las oposiciones entre unos adánicos aborígenes y unos bestiales caníbales, sino entre los subyugados cusqueños y quienes los tiranizaban, los quiteños.

La alianza entre españoles y cusqueños habría quedado sellada al presentarse ante Pizarro un hijo de Huayna Cápac, quien “había andado siempre fugitivo” para evitar que “lo mataran los de Quito”. El fugitivo—que sería conocido como Manco Inca Yupanqui—indicó a Pizarro que “lo ayudaría [...] para echar fuera de la tierra a todos los de Quito por ser sus enemigos [...] y no querían [los cusqueños] estar sujetos a la gente forastera”.⁴¹ Pizarro aprovechó la oportunidad para reiterar su intención de “libertar de esta tiranía a los del Cuzco”. La coalición se consolidó al arribar los españoles al Cusco, cuando, a la brevedad, “el Gobernador hizo señor a aquel hijo de Guainacaba [...] y a quien [...] venía de derecho aquella señoría”.⁴² Eventualmente, Manco Inca rompería con los españoles y lideraría una rebelión en contra de ellos.⁴³ No obstante, lo significativo de lo anterior, desde la perspectiva española, es que desvirtuaba la pretensión quiteña de representar la legitimidad dinástica, confiriéndole validez a la noción de la “tiranía” inca. Por ende, formaría parte decisiva del relato fundacional del Imperio español y de la instauración de la civilización cristiana en Andinoamérica.

Pese a constituir una historia oficial, hacia su parte final, el texto de Sancho de la Hoz contiene pasajes de tesis etnográfica, como una “relación de la calidad y gente” de varias regiones. De Tumbes a Chíncha era zona costera, “la tierra es llana y arenosa” y llovía poco, aunque se cultivaban “maíz y frutas porque siembran y riegan las heredades con aguas de los ríos que bajan de los montes”. Las viviendas eran modestas, “de juncos y ramas”, ya que el clima era muy caluroso; por esta razón, “pocas casas tienen techo”. Los habitantes de esa zona eran “gente ruin” y entre ellos “muchos son ciegos” debido a “la mucha arena que hay”. Como indicación de su estrechez material, Sancho de La Hoz resalta que eran “pobres de oro y plata”; lo poco que tenían de estos metales lo obtenían mediante intercambios con “los que viven en las sierras”. Su indumentaria y sus hábitos alimenticios evidenciaban, igualmente, sus carencias. Confeccionaban sus vestidos de algodón y se sustentaban con maíz, que comían “cocido y crudo”, y con “carne medio cruda”, lo que para los españoles era un indicio de rusticidad.

⁴⁰ San Miguel, “De la visión edénica”.

⁴¹ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 171.

⁴² *Ibid.*, 173.

⁴³ Sobre la rebelión de Manco Inca, ver Raquel Chang-Rodríguez, “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n° 28 (1988): 175-193.

La región entre esa ciudad que los españoles bautizaron como San Miguel hasta Jauja era muy diferente a la anterior. Sancho de la Hoz la describe como “muy alta y fuerte de montes y de muchos ríos; no hay selvas sino algunos árboles donde siempre hay mucha niebla”. Además, era “muy fría porque hay una sierra” de nieves perpetuas. Más allá de las diferencias climáticas y orográficas, había divergencias entre los habitantes de esta zona y los pobladores de la costa descritos anteriormente. Estipula el cronista: “La gente que allí vive es más racional que la otra, porque es más pulida y guerrera y de buena disposición”. Se trataba, obviamente, de indígenas más civilizados que los de la región costera; incluso, eran “muy ricos de oro y de plata porque lo sacan de muchas partes de la sierra”. Los contrastes señalados entrañaban formas particulares de relación con el poder central del Tawantinsuyu. Según Sancho de la Hoz, “[n]ingún señor de los que han gobernado estas provincias ha hecho nunca caso de la gente de la costa, por ser ruin y pobre [...], que no se servían de ella sino para traer pescado y fruta”.

En conjunto, los anteriores comentarios insinúan una rudimentaria antropología cultural sustentada en una suerte de determinismo ecológico. Desde tal perspectiva, la sierra habría generado una vida más civilizada que la prevaleciente en la zona costera, región de tórridas y arenosas llanuras. Esta representación del espacio y de los grupos humanos que conformaban el Tawantinsuyu quedó completada con las referencias que hace Sancho de la Hoz a “los que habitan de la otra parte de la tierra adentro tras de las cumbres”, que cultural y económicamente eran incluso inferiores a los habitantes de las zonas costeras. Esos—señala el cronista—“son como salvajes que no tienen casa ni maíz, sino poco; [...] casi se mantienen de las frutas de los árboles; no tienen domicilio ni asiento conocido”. Es decir, eran nómadas, sin conocimiento de la agricultura, que sobrevivían de la recolección—si bien en otro lugar de su crónica los describe como “caribes flecheros”. A ojos de Sancho de la Hoz, la pobreza de esa zona se derivaba del entorno natural ya que, aunque en ella había “grandísimos ríos”, era “tierra [muy] inútil”. Tan primitivos y carentes de bienes materiales eran sus nativos que los tributos a los señores los satisfacían con “pluma de papagayo”.⁴⁴

Con todo, Sancho de la Hoz recoge logros culturales de los pueblos de algunas de las regiones exploradas por los españoles. A pesar de que expresa la dificultad de transitar por el Tawantinsuyu debido a sus “montañas agrias”, por otro lado, reconoce que “de veinte en veinte leguas hay ciudades principales, cabezas de provincia, adonde las de otras ciudades pequeñas traían sus tributos”. Dichas ciudades

⁴⁴ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 189-190 y 197. Lo que se puede denominar “ecologismo cultural”—presente de manera incipiente en el texto de Sancho de la Hoz—ha pasado a formar parte de los estudios en torno al mundo andino. Ver John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975) y *La organización económica del Estado inca* (México D. F.: Siglo XXI, 1978).

contaban con “póbitos [sic] llenos de las cosas que hay en la tierra”, así como con “bastante ganado de ovejas que andan en rebaños con sus pastores que los guardan, apartados de las sementeras, y tienen cierta parte de la provincia donde invernan”. Tanto los pósitos para almacenar provisiones como el pastoreo—apartado de los cultivos para evitar que los animales los estropearan—evidencian la existencia de un orden en las prácticas económicas; tal era el caso, también, de la existencia de riego en las tierras calientes de la costa. Acerca de los pobladores de la sierra en particular, refirió Sancho de la Hoz que era gente “muy pulida y de razón, y andan todos vestidos y calzados: comen el maíz cocido y crudo”. Su pulimento se manifestaba en su sociabilidad ya que era “gente muy tratable y muy obediente”, si bien “belicosa”. También señaló que ingerían “mucho chicha que es un brebaje hecho de maíz a modo de cerveza”.⁴⁵ Esta característica, quizás, sea una manera implícita de conferirle humanidad a los andinos ya que, en un sentido, compartían un rasgo con los españoles, aunque éstos bebiesen vino y los primeros, “chicha”.

Uno de los elementos comunes de los primeros cronistas españoles de Andinoamérica fue su asombro ante la ciudad de Cusco. Para Sancho de la Hoz, ésta “es tan grande y tan hermosa que sería digna de verse aun en España, y toda llena de palacios de señores, porque en ella no vive gente pobre”. Alabó sus edificaciones, el orden de sus calles, sus puentes, su plaza y su fortaleza, de la que adujo: “muchos españoles que [...] han andado en Lombardía y en otros reinos extraños, dicen que no han visto otro edificio como esta fortaleza, ni castillo más fuerte”.⁴⁶ La construcción de los muros vuelve a ser motivo de fascinación; en el texto de Sancho de la Hoz, su exaltación alcanza grado superlativo. “La más linda cosa que puede verse de edificios en aquella tierra, son estas cercas, porque son de piedras tan grandes, que nadie que las vea no dirá que hayan sido puestas allí por manos de hombres humanos”. En España, “ni el puente de Segovia, ni otro de los edificios que hicieron Hércules ni los romanos, no son cosa tan digna de verse como esto”.⁴⁷ Remata su panegírico del Cusco aludiendo a sus grandes almacenes, en los cuales se conservaban los “tributos”, compuestos por “tantas y tan diversas cosas”, así como las “casas” de los “señores muertos”, destinadas a honrar su memoria.⁴⁸

Mas, como había evidenciado Sancho de la Hoz previamente, no en todas las regiones imperaban los mismos grados de evolución social y cultural. Una zona que resalta es la región del Collao, de la que destacó su lejanía del mar, “tanto que los naturales que la habitan no tienen noticia de él”. Refiere que era “sierra muy alta y medianamente llana y [...] sumamente fría”. Debido a sus condiciones climáticas

⁴⁵ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 191.

⁴⁶ *Ibid.*, 191-192.

⁴⁷ *Ibid.*, 193.

⁴⁸ *Ibid.*, 194.

[n]o hay en ella bosques ni leña para quemar, y la que se usa se consigue a cambio de mercaderías con los que viven cerca del mar, [...] y también con los que habitan abajo junto a los ríos, que éstos tienen leña y se cambia por ovejas y otros animales y legumbres, pues por lo demás la tierra es estéril, que todos se mantienen con raíces, yerbas, maíz y alguna vez con carne: [no] porque [en] aquella provincia del Collao no haya una buena cantidad de ovejas, sino porque la gente está tan sujeta al señor a quien debe prestar obediencia, que sin su licencia, o la del principal o gobernador que por su mandado está en la tierra, no se mata una, puesto que aun los señores y caciques se atreven a matar ninguna sin tal licencia.⁴⁹

Pese a sus carencias, “la tierra está bien poblada”, entre otras cosas, “porque no la han destruido las guerras como a las otras provincias”. En dicha “provincia” había “una gran laguna” y en medio de ella “dos isletas”, en una de las cuales estaba “una mezquita y casa del sol que es tenida en gran veneración”, ya “porque el diablo se esconde allí y les habla, o por costumbre antigua [...], o por otra causa [...], la tienen todos los de aquella provincia en grande estima, y le ofrecen oro, plata y otras cosas”. Dicho templo era atendido por más de 600 indios, mientras que “más de [1000] mujeres” hacían “chicha” para usarla en sus ceremonias. Es ésta una de las primeras alusiones directas a los ritos religiosos de los andinoamericanos; además, es una de las primeras menciones de sus divinidades como encarnaciones del Demonio. Con todo, no fueron la religión ni los rituales a ella asociados los que motivaron a Pizarro a reconocer el Collao: su interés se derivó de las noticias acerca de la existencia de oro. Y los informes que obtuvo de sus emisarios no pudieron ser más halagadores. Relata Sancho de la Hoz:

Las ricas minas de aquella provincia del Collao están más allá de este lago que se llama Chuchiabo. Están las minas en la caja [sic] de un río, [...] hechas a modo de cuevas, a cuya boca entran a escarbar la tierra [...]. Las minas entran mucho dentro de la tierra, unas diez brazas y otras veinte; y la mina mayor [...] entra cuarenta brazas. [...]; y por causa del frío no lo sacan [al oro] de aquellas minas, sino cuatro meses al año la hora del mediodía hasta cerca de ponerse el sol.⁵⁰

Del informe de esos emisarios se coligió “ser toda la tierra y los campos minas de oro”, y que “si los españoles dieran herramientas e industria a los indios del modo cómo se ha de sacar, se sacaría mucho oro”. Ello no debía constituir inconveniente ya que—refirieron sus informantes a Pizarro—la gente de la región era

⁴⁹ *Ibid.*, 195.

⁵⁰ *Ibid.*, 195.

muy doméstica y tan acostumbrada a servir que todas las cosas que se han de hacer en la tierra la hacen ellos mismos, así de caminos como de casas que el señor principal les manda hacer, y continuamente se ofrecen a trabajar y llevar las cargas de la gente de guerra cuando el señor va a algún lugar.⁵¹

Su carácter sumiso no era el único distintivo de los habitantes del Collao. De acuerdo con el testimonio recogido por Sancho de la Hoz, “[l]a gente de esta provincia, así hombres como mujeres, es muy sucia”. Culmina el cronista su descripción indicando que “todos tienen grandes manos”, referencia un tanto enigmática, que puede ser una manera de sugerir, elípticamente, que era gente habituada al trabajo fuerte y rudo.⁵² Asimismo, la alusión a la suciedad y al tamaño de las manos son formas alegóricas de subrayar que dichos nativos eran primitivos y toscos, carentes de la civilidad y el refinamiento de los habitantes de otras partes del Tawantinsuyu, en especial de los de urbes como Cusco.

Los escuetos detalles acerca de los nativos del Collao, así como las apreciaciones efectuadas por Sancho de la Hoz en torno a los habitantes de esas zonas que él identificó con la costa, la sierra y “tras de las cumbres” (la vertiente hacia la selva amazónica), constituyen una de las primeras versiones de esa tradición, presente a lo largo de toda la historia latinoamericana, de clasificar a los humanos en base al territorio que ocupan.⁵³ En tales regímenes clasificatorios, los rasgos físicos, culturales y sociales de los habitantes de determinada área suelen figurarse como encarnaciones del espacio que ocupan. En casos extremos, sus ocupantes se habrían mimetizado a tal grado con su entorno natural que sus rasgos físicos reproducirían elementos del paisaje o de lo comprendido en él. A partir de tales criterios, surgieron nociones que enlazaron la naturaleza, los “rasgos identitarios” y los “grados de ‘civilidad’ y/o humanidad” de “la población de un territorio específico”.⁵⁴ Iniciada en América en los albores de la época colonial, esa tradición desembocó en el siglo XIX en el *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento, obra que ofrecía la versión más elaborada, hasta entonces, de esa concepción de tan larga data.⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, 196.

⁵² Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 195-197.

⁵³ Según Millones Figueroa, habría sido Pedro Cieza de León el primer cronista español en “describir el Perú en sus tres regiones naturales” y “en asociar estructuras políticas y sociales de la población indígena al medio geográfico en que se desarrollaron” (*Pedro de Cieza de León*, 74). Mas, a la luz de lo que expongo, esa primacía parecería corresponder a Sancho de la Hoz, no a Cieza de León, si bien en el texto del primero ese registro geográfico-cultural resulta muy esquemático en comparación con su mayor amplitud en la obra del segundo.

⁵⁴ Germán Morong Reyes, *Saberes hegemónicos y dominio colonial: Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2016), 89-93. La cita proviene de p. 89, n. 85.

⁵⁵ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y barbarie*, ed. Roberto Yahni, 3ª ed. (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997).

Otras divergencias entre los habitantes del Tawantinsuyu resultaron igualmente patentes a los españoles. Sobre todo, resultaron evidentes las discrepancias entre los andinos de Cusco y los de Quito, si bien los españoles deslindaron tales diferencias exclusivamente por la disputa dinástica entre Huáscar y Atahualpa.⁵⁶ Haberse percatado de esa rivalidad hizo factible que los hispanos pudieran irrumpir en el Tawantinsuyu e imponer su hegemonía. Incluso, esa contienda habría permitido a los españoles contrarrestar los escollos impuestos por la geografía andina. Según Sancho de la Hoz,

[L]os conquistadores pasaron grandes trabajos porque toda la tierra es la más montañosa y áspera que se puede andar a caballo, y se puede creer que si no fuera por la discordia que había entre la gente de Quito, y los naturales y señores de la tierra del Cuzco y su comarca, no habrían entrado los españoles en el Cuzco, ni habrían sido bastantes para pasar adelante de Xauxa [...]. Y nunca el Gobernador [Pizarro] pensó poder ir con menos de quinientos cristianos a conquistarla, pacificarla y hacerla tributaria; pero como entendió la grande desunión que había entre los de aquella tierra y los de Quito, se propuso con los pocos cristianos que tenía ir a librarlos de sujeción y servidumbre e impedir los perjuicios y agravios que los de Quito hacían en aquella tierra y quiso Nuestro Señor usar de merced con él.⁵⁷

Este pasaje recoge las líneas maestras del relato elaborado por Sancho de la Hoz en torno a la conquista del Tawantinsuyu por los españoles, quienes habrían, en primer lugar, enfrentado una geografía imponente, capaz de vedar su ímpetu batallador. En segundo lugar, subraya que las disputas entre cusqueños y quiteños propiciaron que los iberos pudieran incursionar en el territorio andino y dominar el reino. En tercer lugar, los españoles se conciben como redentores, ya que habrían liberado a los cusqueños de la “tiranía” que ejercían los quiteños sobre ellos. Este tipo de relato aparece de manera embrionaria en los inicios de la incursión española en el Nuevo Mundo, cuando Colón prometió a sus aliados antillanos protegerlos contra las depredaciones de los fieros caribes. Aflora, asimismo, en Mesoamérica, ya que Cortés alegó que Tenochtitlán sometía a otros pueblos a una forma de exacción particularmente inclemente: los naturales destinados a los atroces sacrificios aztecas. De tal forma, la contienda contra esa ciudad era una pugna redentora. Finalmente, ese pasaje de Sancho de la Hoz expresa la visión providencialista que, de Colón en adelante, marcó las incursiones de los españoles en el Nuevo Mundo. En el caso del Tawantinsuyu, son varias las instancias en que la intervención divina habría

⁵⁶ Para el contexto de esa disputa, que abarcaba mucho más que la riña entre esos hermanos por el poder, ver Pease G. Y., *Los últimos incas del Cuzco* (Lima: Ediciones P. L. V., 1972).

⁵⁷ Sancho de la Hoz, “Relación para S. M.”, 198.

auxiliado a los españoles. Sólo así se explicaban las hazañas de ese puñado de intrépidos guerreros.⁵⁸

Así, el texto de Sancho de la Hoz representa a las huestes de Pizarro, retadas por el espacio andino—compuesto de desérticas llanuras, escabrosas sierras, gélidos altiplanos y selvas impenetrables—, en su denodado esfuerzo por erradicar la idolatría y propagar la verdadera fe. Su gesta habría conllevado su victoria ante una descomunal naturaleza. La crónica de Sancho de la Hoz constituye uno de los relatos fundacionales de los humanos enfrentados a la naturaleza americana en aras de implementar un proyecto civilizador. Será esa una de las formas mediante las cuales, a lo largo de su pluricenteneria historia, se simbolizará la saga de la civilización contra la barbarie en América Latina.

Historia, poder y religión, con un atisbo de relativismo cultural

Reseñando la incursión de los españoles en la región andina, Jerez terminó elaborando la narración arquetípica sobre su conquista. Sancho de la Hoz, por su parte, compuso una epopeya según la cual los españoles, más allá de enfrentar unos nativos protervos, desafiaron una naturaleza imponente, la que lograron superar gracias al amparo divino. Miguel de Estete suscribió tales concepciones, si bien sus textos están salpicados de breves observaciones de tésitura “etnográfica” que abonan a su interés.⁵⁹ Uno de esos comentarios remite al asombro y al temor de los nativos al ver los caballos, lo que fue común entre los indígenas durante las primeras correrías de los españoles en América. Imaginando que montura y cabalgador eran todo uno, mucho espanto causó entre los andinos al presenciar que un jinete cayó de su corcel, viendo “dividirse aquel animal en dos partes”. Reflexionando sobre este incidente, Estete adopta una postura comprensiva ante tal reacción:

[...] y aunque en la liviandad del huir se arguya flaqueza de ánimo, el discreto considere que, jamás aquellas gentes habían visto las nuestras, tan diferentes de ellas; ni tampoco caballos, los cuales, a quien no los ha visto ni oído

⁵⁸ *Ibid.*, 199.

⁵⁹ Estete fue autor de dos textos en torno a la conquista de Andinoamérica: el primero, una “relación”—de 1533—acerca de la expedición comandada por Hernando Pizarro “desde el pueblo de Caxamalca a Parcama, y de allí a Jauja”, que tuvo entre sus objetivos conocer—y saquear—el templo que había en Pachacamac; el segundo texto fue su “Noticia del Perú”—cuya fecha de redacción se desconoce, si bien se asume que fue cercana a los sucesos narrados—, obra más extensa en torno a la incursión española en el Tawantinsuyu. El primer texto fue intercalado originalmente en Jerez, “Verdadera relación”, 104-121; el segundo, permaneció inédito hasta 1918. Ver Miguel de Estete, “Noticia del Perú” [1535], en *Crónicas tempranas*, 235-276; y González Ochoa, “Siglo de Oro”, 141-146.

decir, no pueden dejar de causar admiración; [...] y no es mucho pensar, que el que va encima y él, ser todo uno; especialmente que en aquellas tierras y mares hay grandes monstruos.⁶⁰

Su disquisición implica que el estupor de los aborígenes, en virtud de su desconocimiento de los caballos y de los foráneos que los montaban, resultó totalmente justificado. Incluso, Estete formula una analogía entre nativos y españoles ya que, según él, igual asombro causarían los caballos “a nosotros”—es decir, a los hispanos—, pese a tener “más razón” que los indígenas, “si nunca los hubiéramos visto ni oído decir; y así tan súbitamente nos aparecieran delante”.⁶¹ Tal argumento posee otro derivado: al proponer que los españoles, desconociendo los caballos, podrían reaccionar de modo análogo a los indígenas, Estete está sugiriendo que unos y otros poseen una idéntica razón, por tanto, que comparten una misma humanidad. Por otro lado, ya que estas “tierras y mares” estaban plagadas de “grandes monstruos”, Estete denota que la reacción de los andinos ante los caballos resultaba comprensible ya que la misma, desde la perspectiva del cronista, era congruente con las realidades del cosmos aborígen. Así que, desde sus particulares prejuicios sobre el mundo americano—como su creencia de que en él proliferaban los monstruos—, el cronista recurre a una suerte de relativismo cultural para explicar el comportamiento de los indígenas ante ese tipo de quimera que, desde la óptica nativa, resultaban ser los caballos.

En su “Noticia del Perú”, Estete establece otras comparaciones entre nativos y españoles. Por ejemplo, señala que los andinos carecían de escritura para registrar los acontecimientos de su pasado. No obstante, constata que poseían “ciertas cuerdas y nudos”—los quipus—mediante los cuales “recuerdan a la memoria las cosas pasadas”, si bien “lo más principal de acordarse es por los cantares que tienen, como acá [en España] tenemos de cosas y batallas pasadas antiguamente”.⁶² De tal modo, si en la Península “faltase la escritura, por aquellos cantares tendríamos memoria de los pasados que hicieron hazañas señaladas”. Así introduce Estete un asunto crucial en la valoración del desarrollo cultural de los andinos, concerniente a su alegada carencia de escritura. Según los criterios occidentales de la época, la ausencia de *escritura fonética*—como ocurría entre los nativoamericanos en general—constituía un indicio de barbarie debido a que uno de los criterios civilizatorios por excelencia radicaba, precisamente, en la presencia de tal tipo de grafía. En sus *Décadas del Nuevo Mundo*, Anglería había referido una de las primeras manifestaciones de este tópico al narrar la sorpresa que sintió un mesoamericano al ver a un español con un libro, coligiendo que era semejante a los de su propia sociedad, esos que tradicionalmente han sido denominados *códices*. Por supuesto, el indígena sufrió un desencanto

⁶⁰ Estete, “Noticia del Perú”, 241.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Los pasajes citados de Estete provienen de “Noticia del Perú”, 269.

al constatar que las grafías del libro español divergían de las de su cultura. Con todo, resulta significativo que, en su narración de ese incidente, Anglería no cuestionase la cualidad de *libro* y de *escritura* de esos medios de comunicación mesoamericanos; a lo más que llegó fue a referir que, de acuerdo con el desconcertado nativo, el libro y la escritura aborígenes eran “diferentes” a los de los españoles.⁶³ No resultaron tan indulgentes las apreciaciones de otros españoles respecto a las grafías indígenas, desdeñadas por diferir de la escritura fonética, o porque sus soportes materiales no concordaban puntualmente con el modelo del libro occidental. A la luz de tales carencias, prevalecerá un sesgo contra las formas empleadas por los nativoamericanos para registrar sus informaciones, sus saberes, y sus memorias. Se instaurará desde los inicios del periodo colonial—y prevalecerá a lo largo suyo—un prejuicio contra las grafías indígenas, así como contra sus sistemas mnemotécnicos y contra sus culturas orales.⁶⁴

Pese al predominio de tales concepciones, al asemejar los “cantares” andinos y los españoles como medios de preservación de la memoria colectiva, Estete reitera esa suerte de relativismo cultural que había evidenciado previamente. La memoria colectiva así conservada—o representada—por los andinos tenía como asunto nodal la historia del reino, de su formación y su organización. Sabíase así “que esta tierra, a la cuenta de los más ancianos, no había noventa años que era sujeta a príncipe”—cronología matizada por los estudios contemporáneos.⁶⁵ Podían los nativos, recurriendo a sus formas de rememoración, nombrar “todos los príncipes que había habido”. Previo a su sojuzgamiento por los incas, “en cada pueblo y provincia había un señor” que “no reconocía superioridad a nadie”. Esto se modificó con “Gualnava”, que habría sido “el primero [...] que sujetó la tierra así, e hizo algunas provincias que le tuviesen por señor”. Habría también fundado la ciudad de Cusco—o más bien “la reedificó”—, sede de su poder.⁶⁶ Esta tendencia fue continuada por los descendientes de “Gualnava” hasta “Huaina Capa, padre de Atabalica [...], que ninguna cosa de todo lo que él tuvo noticia le quedó por ganar”. De manera sucinta, Estete perfila una de las tesis más socorridas acerca del Tawantinsuyu, que radicó en alegar que, previo

⁶³ Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, vol. II, 470-471.

⁶⁴ Sobre estos asuntos, ver Martin Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)* (La Habana: Casa de las Américas, 1990); y Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, 2ª ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003). Para una aproximación general a la relación entre oralidad y escritura, ver Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Londres y Nueva York: Routledge, 2002).

⁶⁵ Ver Alicia Alonso Sagaseta y Emma Sánchez Montañés, “Los Andes precolombinos”, en *Historia de América*, coord. Juan B. Amores Carredano (Barcelona: Ariel, 2012), 115-164.

⁶⁶ El gobernante que Estete llamó “Gualnava” fue Pachacuti Inca Yupanqui, quien efectivamente fue uno de los más destacados Incas, habiéndose distinguido por sus conquistas y como agente “civilizador”. Ver Paula Martínez Sagredo, Álvaro Ojalvo Pressac y Carla Díaz Durán, “La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales (1534-1615)”, *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 37 (2011): 87-103.

a él, lo que prevalecía en el mundo andino eran las comunidades independientes que no estaban sujetas a un reino.⁶⁷

El poderío inca abarcó diversos reinos y territorios, muchos de los cuales estaban constituidos por pequeños poblados y aldeas, aunque “es tierra muy poblada”. En la apreciación de Estete, todos los nativos tenían “una manera de creencia y ritos y ceremonia y adoran al sol; no comen carne humana, sacrifican animales y no hombres”, lo que constituía una marcada diferencia con incontables indígenas de Sudamérica, entre los cuales, según otros cronistas, eran comunes los sacrificios humanos y la antropofagia.⁶⁸ Pese a compartir creencias y prácticas religiosas—lo que se derivaba de la hegemonía inca—, eran patentes las diferencias entre los nativos de las diversas regiones del Tawantinsuyu. Los de la “región caliente”, los “yungas, [...] es lo mismo que villanaje”, mientras que “la gente ciudadana y (que en) más se tiene es la de tierra adentro”. Esta categorización entre “villanaje”—los aldeanos y los campesinos—y “gente ciudadana”—habitantes de las ciudades—apunta a divergencias en desarrollo cultural, así como a disparidades en acceso al poder político. Advierte Estete que entre los yungas “nunca se vió que ninguno de esta nación y región tuviese cargo ni administración de ningún pueblo fuera de su tierra”, no así con “la gente de la tierra adentro [...]”; que aquella nación del Cuzco estaba desparramada por todas las provincias en la administración de la justicia”.⁶⁹ De tal modo, aunque compartiesen creencias religiosas, repudiasen los rituales más execrables—como el canibalismo y los sacrificios humanos—, y formasen parte del mismo reino, el “villanaje” y la “gente ciudadana” ocupaban posiciones muy desiguales en la estructura de poder. Resulta, pues, que Estete, aunque sucintamente, registra aspectos cardinales de la antropología cultural y política del Tawantinsuyu.

También resultan significativas las secciones que Estete dedica a la religión de los andinos. Su texto es especialmente relevante ya que el cronista formó parte de la cuadrilla que acompañó a Hernando Pizarro en su incursión a Pachacamac, un importante centro ceremonial, célebre por ser lugar de peregrinación y oráculo, y por las ofrendas que se hacían de metales preciosos. De hecho, fueron el oro y la plata los que indujeron a los españoles a incursionar en ese centro ceremonial. Así que Estete se encontró entre los primeros españoles en conocerlo. Aunque escueta, su narración

⁶⁷ De tal tipo de planteamiento se desarrollaría la tesis sobre las “behetrías” que, alegadamente, habrían prevalecido antes del surgimiento del Imperio inca. Sobre el particular, ver San Miguel, “¿Paradigma de civilización?”.

⁶⁸ Por ejemplo, en su *Crónica del Perú*, Cieza de León ofrece una suerte de catálogo de indígenas que hacían sacrificios humanos y/o que eran caníbales, si bien la mayoría de los aborígenes así reputados por él se ubicaban en el actual territorio de Colombia, por tanto, fuera del Tawantinsuyu. Otro connotado ejemplo es Hans Staden, *Hans Staden's True History: An account of Cannibal Captivity in Brazil*, ed. y trad. Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier (Durham y Londres: Duke University Press, 2008), para quien Brasil era un mundo antropofágico.

⁶⁹ Estete, “Noticia del Perú”, 270-271.

resulta valiosa ya que es la primera descripción occidental de ese trascendental santuario andino.⁷⁰ Ya en el poblado de Pachacamac, los españoles se dirigieron al templo, donde encontraron dos porteros que les impidieron el paso, aunque—siempre según el relato de Estete—, ante la obstinación de Hernando Pizarro, “contra su voluntad y de ruin gana nos llevaron, [...] hasta llegar a la cumbre de la mezquita”—término con el cual habían identificado los españoles los templos en Mesoamérica y que continuaron usando para referirse a los de Andinoamérica. Por su construcción, opinó Estete que dicho santuario era “más a propósito” como fortaleza que como “templo del demonio”.

Finalmente llegaron a donde estaba el ídolo, que “bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios”. A generar tal sensación contribuyó que “había mucha oscuridad y no muy buen olor”. Se trataba de “una cueva muy pequeña, tosca, sin ninguna labor”, en medio de la cual “estaba un madero, hincado en la tierra, con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada”.⁷¹ Rodeaban al ídolo “muchas cosillas de oro y de plata, ofrendadas de muchos tiempos”. Fue tanto el estupor de los españoles ante “la suciedad y burlería del ídolo” que salieron “a preguntar [...] por qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba”. Espantados de la “osadía” de los foráneos al impugnar su culto, los nativos sustentaron sus creencias, alegando que “Pachacama” los protegía. Juzgaron los españoles que “el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos y éstos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería, [...] que de todo el señorío de Atabalica iban allí, como los moros y turcos van a la casa de Meca”.

Ante “la suciedad que allí estaba y la ceguera en que todas aquellas gentes estaban, juntando a todos los más principales del pueblo y haciéndoselo entender, en presencia de todos, se derrocó y abrió aquella cueva”. Habrían obrado los españoles según el proceder de Cortés en Mesoamérica, derrocando el ídolo de Pachacamac, encarnación del Demonio, y colocando en su lugar una cruz. Secundando el arquetípico relato cortesiano, alega Estete que los nativos, ante tales actos, “mostraron holgarse en ellos”. Su descripción de esa deidad indígena confluye en una serie de nociones asociadas, en el imaginario cristiano, con el Diablo.⁷² Entre ellas se encuentran las ideas de la inmundicia, la lobreguez y la fetidez. A estas concepciones se

⁷⁰ Como indiqué anteriormente, el escrito de Estete que da cuenta de la expedición a Pachacamac fue incluido por Jerez en su “Verdadera relación”. Las secciones de este texto de Estete dedicadas a ese centro ceremonial se encuentran en las pp. 110-112. A menos que indique lo contrario, lo que sigue a continuación se basa en Estete, “Noticia del Perú”, 261-263.

⁷¹ En la relación de Estete inserta en el texto de Jerez, el primero se refiere a Pachacamac como “ídolo hecho de palo muy sucio, y [los indios] dicen que es su dios, el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos” (Jerez, “Verdadera relación”, 110).

⁷² Sobre el particular, ver Robert Muchembled, *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas, 2ª ed. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002).

pueden añadir la fealdad y la aberración del Demonio, patentes en la descripción de Estete de la imagen de Pachacamac como “mal tallada y mal formada”. El Demonio, además, era engañoso y tramposo, igual que el ídolo de Pachacamac, imputado por su “burlería”—es decir, por su carácter falso y burlón. La analogía entre las peregrinaciones de “moros y turcos” a la Meca y las de los andinos a Pachacamac remata la conceptualización de los rituales asociados a esta deidad como aborrecibles, propios de infieles. Abonaban tales criterios a la percepción de la religión de los andinos como maléfica; su religión, como en el caso de los mesoamericanos, le confería a la sociedad andinoamericana su condición de bárbara.

Otros aspectos de los rituales andinos serán consignados igualmente por Estete. Entre éstos se encontraron los ritos funerarios, que incluían la momificación. Al entrar los españoles “en una provincia que se dice Pasao”, habitada por “gente belicosa y grandes adoradores de ídolos”, presenciaron los españoles “grandes novedades de ritos”, de los cuales el “más notable es que en las mezquitas donde sepultan los muertos, usan de desollar el cuerpo y quemar la carne”;

y el cuero aderezado como badana, le embisten, la carnaza afuera, de paja; y así aspado, los brazos en cruz, le cuelgan del techo de la mezquita, y así ponen gran muchedumbre de ellos, que en entrando por la plaza, como vimos aquellos cueros estar colgados en cruz, pensamos, esta gente tener alguna noticia de nuestro Señor Jesucristo y tener su imagen, hasta que vimos y entendimos lo que era.⁷³

La conservación de los cadáveres de la casa real era especialmente detallista. En las cercanías de la ciudad del Cusco, “en un risco a manera de fortaleza estaba el enterramiento de los príncipes”. Sus cuerpos “estaban por orden todos embalsamados y vestidos de muchas ropas, una sobre otra, para con el bálsamo conservar los cuerpos que no se corrompiesen, con unas diademas en la cabeza”.⁷⁴

Pese al pasmo que le causaron tales prácticas funerarias, resulta destacable que Estete adoptase una actitud de ecuanimidad, omitiendo comentarios visiblemente prejuiciosos o condenatorios. Postura similar mantuvo al constatar que los indígenas reducían las cabezas de los difuntos con el propósito de conservarlas. Incluso, describe con cierta prolijidad el procedimiento para lograr “que un rostro de un hombre se consuma y disminuya en ser tan pequeño y mucho más que lo es uno de un niño, acabado de nacer”. Ante tal portento, a lo más que llega Estete es a expresar su estupor, sin emitir ninguna admonición: “Cierto es cosa de admiración y

⁷³ Estete, “Noticia del Perú”, 245.

⁷⁴ *Ibid.*, 268-269.

nunca vista; y así lo fué para los que lo vimos primero, teniendo por cierto, que eran propios rostros de gente enana [...], hasta que supimos la verdad de ello”.⁷⁵ Contrasta esta posición con la de no pocos cronistas de la Conquista, quienes, al toparse con prácticas y ritos desconocidos, asumieron posturas de condena, asociándolos con frecuencia con el Demonio, conceptualizado en esos tiempos como el “enemigo” por antonomasia de la humanidad.

A modo de conclusión

En este trabajo se han examinado los primeros tres testimonios sobre la incursión de los españoles en el Tawantinsuyu. El objetivo principal de tal ejercicio radica en identificar las formas en que esos cronistas recogieron en sus escritos las manifestaciones de la civilización y la barbarie en las sociedades indígenas que conocieron en el mundo andino. Esos tres relatos, ha indicado acertadamente Lydia Fossa, ofrecen en conjunto una versión oficial sobre la Conquista dado el caso de que sus autores—Francisco de Jerez, Pedro Sancho de la Hoz y Miguel de Estete—actuaron como secretarios de Pizarro, razón por la cual sus textos se gestaron en un contexto particular y debían cumplir funciones concretas, análogas a las de otros escritos coloniales, elaborados con el fin expreso de narrar las “gestas” de los españoles con el objetivo de exaltarlas e incluso de justificarlas legalmente. Para ello, se recurrió con frecuencia a artimañas legales y hasta a artilugios “literarios”; mediante éstos, se realizaban “ficcionalizaciones” gracias a las cuales los españoles y sus tropelías lucían como magníficos—incluso magnánimos—, efectuados como servicios al monarca y a la fe.⁷⁶

Y no hay duda de que los textos elaborados por esos amanuenses de Pizarro cumplieron puntualmente tales expectativas. No obstante, en esos textos se perciben también diferencias significativas en cuanto recoge cada uno de ellos asuntos que les confieren rasgos distintivos. De los tres, es Francisco de Jerez quien se aviene más puntualmente a lo que, en el contexto de la Conquista, se consideraba un relato arquetípico en torno al enfrentamiento de los españoles con una alta civilización indígena, como la inca. Aparecen en su texto alusiones a los encuentros con los nativos—bélicos o (supuestamente) amistosos—, referencias a las riquezas indígenas, así como a sus ciudades y rasgos culturales, si bien también se alude a sus características reprobables. Como asunto nodal de este texto, sobresalen el encuentro,

⁷⁵ *Ibid.*, 246.

⁷⁶ Sobre tales rasgos de “relaciones”, “cartas”, “noticias” y “crónicas” en el contexto de la Conquista, ver Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América* (La Habana: Casa de las Américas, 1983); y Walter D. Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana* (Época colonial), coord. Luis Íñigo Madrigal (Madrid: Cátedra, 1982), 57-116.

la captura y el asesinato de Atahualpa, actos cuya justificación son, sin duda, su objetivo principal. De modo que, en efecto, Jerez elabora el relato arquetípico sobre la incursión de los españoles en el Tawantinsuyu. Sintéticamente, su “Verdadera relación” es análoga a las *Cartas de relación* de Cortés.

Sancho de la Hoz también contribuye a validar las acciones comandadas por Pizarro. No obstante, su texto se distingue por sus referencias a la naturaleza del Tawantinsuyu, un mundo de enormes contrastes geográficos, climáticos y humanos. Al describir la variedad natural y, por otro lado, al vincular a cada una de esas regiones con particulares tipos humanos, Sancho de la Hoz, si bien de manera esquemática, perfila una línea de reflexión sobre la evolución socio-cultural del mundo andino. Sus representaciones establecen conexiones entre naturaleza y sociedad, sugiriendo o implicando que los rasgos de los humanos son un derivado o una manifestación del entorno natural. Es ésta una de las primeras expresiones de una de las formas más usuales de concebir las dinámicas entre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo, como ejemplifican de manera categórica el *Facundo* de Sarmiento—uno de los textos fundantes del “ensayo sobre la identidad” en América Latina—o ese conjunto de obras literarias catalogadas como “novelas de la tierra”.⁷⁷

Finalmente, el relato de Estete posee la característica de que aborda con mayor amplitud cuestiones relacionadas con la religión de los andinos. En sus descripciones, se manifiestan—y no podía ser de otra forma—las preconcepciones derivadas de esa “hermenéutica cristiana” que rigió las miradas españolas a las religiones de los nativoamericanos. En lo que a las grandes civilizaciones de América respecta, tales miradas tendieron a resaltar sus rasgos “demoniacos”, manifiestos en prácticas como la idolatría, los sacrificios humanos y hasta la antropofagia—notables estos dos últimos sobre todo en Mesoamérica. En la región andina, aunque hubo acusaciones de que los nativos efectuaban sacrificios, las evidencias fueron menos contundentes que en el caso de los aztecas. Por ello, pese a los prejuicios que pudo haber expresado Estete en torno a la religión de los andinos, por otro lado, resulta llamativo que, ante determinadas prácticas y rituales, este cronista mantuviera una postura de relativa ecuanimidad. Frente a comportamientos, usos y rituales “exóticos”, Estete llegó a expresar un tipo de relativismo cultural. No deja de asombrar tal actitud, signo de que hubo españoles capaces de aquilatar a unos “bárbaros” que, paradójicamente, podían ser, a la vez, civilizados.

⁷⁷ Sarmiento, *Facundo*; y Claude Fell, “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)” y François Delprat, “La novela regional o novela de la tierra”, en Dario Puccini y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, trad. Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010), 141-171 y 179-211, respectivamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Sagaseta, Alicia y Emma Sánchez Montañés. “Los Andes precolombinos”. En *Historia de América*, coordinado por Juan B. Amores Carredano, 115-164. Barcelona: Ariel, 2012.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. Vol. II de *Fuentes históricas sobre Colón y América*, editado y traducido por Joaquín Torres Asencio. Valladolid: Editorial Maxtor, 2012 [1892].
- Barak, Afik. “Sacrificio humano y reciprocidad: Una ideología de cohesión imperial incaica”. *Revista Andina* 53 (2015): 201-222.
- Barriga, Martha. “El discurso en la mirada: Los españoles y la visión del Tawantinsuyo”. *Letras* 78, n° 113 (2007): 25-50.
- Bartosik-Vélez, Elise. *The Legacy of Christopher Columbus in the Americas: New Nations and a Transatlantic Discourse of Empire*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2014.
- Chang-Rodríguez, Raquel. “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n° 28 (1988): 175-193.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*, editado por Manuel Ballesteros. Crónicas de América, vol. 4. Madrid: Dastin, S. L., 2000.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *Historia y ficción: La escritura de la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. 25ª edición. México D. F.: Editorial Porrúa, 2015.
- Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017.
- Delprat, François. “La novela regional o novela de la tierra”. En *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, por Dario Puccini y Saúl Yurkievich, traducido por Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova, 179-211. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 9ª edición. México D. F.: Editorial Porrúa, 1972.
- Duviols, Pierre. “Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los incas”. En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. Prefacio de Claude Bataillon. Introducción de Françoise Morrin, traducido por Ana Freyre de Zavala, 25-39. México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988.
- Estete, Miguel de. “Noticia del Perú”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 235-276. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1535].
- Fell, Claude. “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)”. En *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, por Dario Pucini y Saúl Yurkievich, traducido por Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova, 141-171. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Fernández Gallardo, Luis. “La idea de translatio imperii en la Castilla del Bajo Medioevo”. *Anuario de Estudios Medievales* 46, n° 2 (2016): 751-786.
- Fossa, Lydia. “Miguel de Estete, Francisco de Jerez y Pedro Sancho. Tres escritores de una misma obra: El relato de la primera incursión española en el Tawantinsuyu (1533-1534)”. Inédito, 2018. https://www.academia.edu/38193564/Miguel_de_Estete_Francisco_de_Jerez_y_Pedro_Sancho_Tres_escritores_de_una_misma_obra_1533_1534_docx. Consultado el 25 de mayo de 2020.
- González Ochoa, José María. “Introducción”. En *Relación de la conquista del Perú escrita por: Pedro Sancho de Hoz, Secretario de Pizarro*, editado por José María González Ochoa. Versión castellana con anotaciones de Joaquín García Icazbalceta, 2ª edición, 9-27. Calahorra (La Rioja): Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 2004.
- . “El Siglo de Oro y las crónicas de Indias: La invención de un continente. Tres cronistas riojanos”. *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 163 (2012): 129-264.
- Hanke, Lewis. “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”. *Revista de Historia de América* 1 (1938): 25-34.

- Jerez, Francisco de. “Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI. T. I, Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 49-130. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1534].
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, traducido por Juan Almeida. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Lima, Tamara de. “As crônicas de Índias e os primeiros relatos da conquista do Tawantinsuyu”. *Revista Crítica Histórica* 5, n° 9 (2014): 245-269.
- Limón Olvera, Silvia. “Sacrificio y poder entre los incas”. *Dimensión Antropológica* 24, n° 70 (2017): 7-32.
- Lockhart, James. *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin y Londres: Institute of Latin American Studies, University of Texas / University of Texas Press, 1972.
- Martín Rubio, María del Carmen. “La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha”. *Investigaciones Sociales* 13, n° 23 (2009): 187-201.
- Martínez Sagredo, Paula, Álvaro Ojalvo Pressac y Carla Díaz Durán. “La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales (1534-1615)”. *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 37 (2011): 87-103.
- Mignolo, Walter D. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En *Historia de la literatura hispanoamericana (Época colonial)*, coordinado por Luis Íñigo Madrigal, 57-116. Madrid: Cátedra, 1982.
- . *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. 2ª edición. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Millones Figueroa, Luis. *Pedro Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Institut Français d’Études Andines, 2001.
- Morong Reyes, Germán. *Saberes hegemónicos y dominio colonial: Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2016.

- Muchembled, Robert. *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, traducido por Federico Villegas. 2ª edición. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- *La organización económica del Estado inca*. México D. F.: Siglo XXI, 1978.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- Pease G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. 2ª edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *Los últimos incas del Cuzco*. Lima: Ediciones P. L. V., 1972.
- Rubiés, Joan-Pau. “New Worlds and Renaissance Ethnology”. *History and Anthropology* 6, n° 2-3 (1993): 157-197.
- Sancho de la Hoz, Pedro. “Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 133-209. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017 [1534].
- San Miguel, Pedro L. “De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema ‘civilización o barbarie’ en América”. *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* 89, n° 199 (2020): 91-176.
- “¿Paradigma de civilización o modelo de tiranía? El Tawantinsuyu y los orígenes de la historiografía latinoamericana”. *Historia y Graffia*: en prensa.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilización y barbarie*. Edición de Roberto Yahni. 3ª edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- Solodkow, David. *Etnógrafos coloniales: Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2014.

Staden, Hans. *Hans Staden's True History: An account of Cannibal Captivity in Brazil*, editado y traducido por Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier. Durham y Londres: Duke University Press, 2008.

Subirats, Eduardo. *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México D. F.: Siglo XXI, 1994.

Velaochaga Dam, Carlos, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero. “Estudio preliminar”. En *Crónicas tempranas del siglo XVI*. T. I, *Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, 15-35. Cusco: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017.

INVESTIGACIÓN Y JUICIO DE IDOLATRÍA (GUAQUIS, 1646)

Susan Elizabeth Ramírez

Resumen

El siguiente texto transcrito revela que un grupo de nativos que vivía en los Andes centrales fue denunciado por celebrar la cosecha de maíz con sacrificios, cantos, bailes, bebidas y festejos durante una noche entera. Este ejemplo de persecución religiosa española, en contraste con otros, es valioso porque se encuentra completo, desde la denuncia hasta el castigo y la restitución de los bienes confiscados a los indígenas. Además, contiene los nombres quechuas del maíz escogido y el nombre del baile y el canto que marcaron la celebración.

Palabras clave

Idolatría / Guaquis / Huacas / Sacrificio / Taquis

Abstract

The transcribed text that follows reveals that a group of natives living in the central Andes was denounced for celebrating the corn harvest with sacrifices, songs, dances, drinks, and festivities for an entire night. This example of Spanish religious persecution, in contrast to others, is valuable because it is complete, from the complaint to the punishment and the restitution of the property confiscated from the indigenous people. In addition, it contains the Quechua names of the chosen corn and the name of the dance and song that marked the celebration.

Keywords

Idolatry / Guaquis / Huacas / Sacrifice / Taquis

Una justificación importante para la colonización española de América fue el argumento en favor de la “civilización” de los pueblos originarios para así salvar sus almas “paganas”. Testimonio de esto es que algunos eclesiásticos acompañaron a Colón tan temprano como en su segundo viaje al Caribe. Estos eran sólo una vanguardia de lo que se convirtió en una corriente de sacerdotes y frailes católicos cuya tarea era convertir a los nativos a la “única verdadera fe”. Pero, al prohibir la adoración de sus dioses ancestrales, los europeos llevaron las prácticas religiosas nativas a la clandestinidad.

Que la “conquista espiritual” había fracasado en su mayoría, especialmente en las áreas rurales, se hizo evidente en 1565 cuando se descubrió el movimiento “*taqui onqoy*”, y nuevamente en las campañas de idolatría durante los siglos XVII y XVIII. Investigadores religiosos, especialmente designados, viajaron por el campo examinando a los lugareños, cuestionando sus errores cuando era necesario, destruyendo o confiscando ídolos y erigiendo cruces. Más tarde, a los obispos se les dio la tarea de juzgar a los nativos que continuaban desviándose de la ortodoxia doctrinal aceptada.

Los intentos por erradicar la idolatría en los Andes han sido bien documentados por los procedimientos de tales casos publicados por Pierre Duviols, Laura Larco y Ana Sánchez. Las cartas anuales de los jesuitas, como las transcritas por Mario Polia Meconi, también proporcionan narrativas de las prácticas precristianas en curso. El informe del padre Bartolomé Álvarez sobre su ministerio cerca del lago Poopó da una idea de lo difícil y, a veces, peligroso, que era vivir entre personas que se habían aferrado a sus prácticas prehispánicas establecidas. Él y su asistente comieron solo huevos por un tiempo cuando temían ser envenenados por los feligreses. Un buen sacerdote, escribió, era aquel que no disciplinaba a su rebaño por sus prácticas tradicionales no católicas. Un mal sacerdote, a su vez, era el que castigaba a los que se atreverían a seguir venerando a sus antepasados.

El texto transcrito que sigue revela que un pequeño grupo de nativos que vivía en los Andes centrales fue denunciado por celebrar la cosecha de maíz con sacrificios, cantos, bailes, bebidas y festejos durante una noche entera. El lugar era un asiento llamado Guaquis, donde uno de los protagonistas, Miguel Toto o Chauca, había sembrado un chacra de maíz. Después de la cosecha, organizó una ceremonia de acción de gracias por consejo de una anciana de nombre Francisca Callguac (o Calluac), con fama de ser practicante de las costumbres ancestrales o hechicera. Dirigió la organización de la celebración con la ayuda de Alonso Toto, nacido en Pararin. Tanto Callguac como Toto desaparecieron convenientemente cuando se anunciaron las diligencias, quizás temiendo las consecuencias.

Para la celebración, se reunió un pequeño grupo de personas. Habían seleccionado unas mazorcas especiales, que se creía eran las madres del maíz. Bailaron al son de un tambor y cantaron. La música fue escuchada por Antonio Fernández,

el mayordomo del capitán Juan de Aller (también Alsermena), que estaba allí para regar los campos de su patrón. Estaba dormido bajo un árbol de molle cuando lo despertaron el ruido de los tambores y el canto. Enseguida, denunció las prácticas paganas a las autoridades eclesiásticas.

Alertado sobre la idolatría, el arzobispo Pedro de Villagómez nombró a un sacerdote (licenciado Phelipe de Medina, de la villa de Huaura) para salir con un notario (Andrés Dias Delgado) a investigar y sancionar a los que participaron (ver cuadro 1). Llegó, entrevistó a los que habían asistido a la celebración, los encarceló, registró sus confesiones, los indultó y castigó a algunos con el destierro y la humillación pública. Joan García, mestizo, fue nombrado defensor de los imputados. Este argumentó, al igual que uno de los acusados, que los indígenas no sabían que el baile estaba prohibido hasta después de la celebración.

Cuadro 1: Nativos involucrados en la idolatría en Guaquis

Nombre	Edad	Lugar de origen	Estado civil	Notas
Miguel Toto	35	San Pedro de Llacllin (doctrina de Pararin)	Casado	También llamado Chauca. Su cosecha de maíz fue el motivo de la celebración.
Inés Guaylla	32	San Pedro de Llacllin	Casada	Esposa de Miguel Toto.
Francisca Quichpa	18	San Juan de Pararin	Soltera	También llamada Quispa, Chippa, Chispa.
Barbola Francisca	22	Cochapeti	Casada	Esposa de Domingo García.
Juan Alonso	50		Casado	Esposo de Catalina Beatris. Caudillo y capitán de baile. Huyó antes de la sentencia.
Catalina Beatris	24	Llacllin	Casada	Esposa de Juan Alonso.
Juan Bautista	45	Chaucayán	Casado	Poseedor de una chacra en Guaquis. Esposo de Catalina Caxa.
Catalina Caxa	40	Chaucayán	Casada	También llamada Cassa, Causa, Caxia, Casxa y Caxsa. Esposa de Juan Bautista. Tocó el tambor en el baile.
Francisca Callguac	Vieja	San Juan de Pararin		Se dice que organizó la celebración con la ayuda de Alonso Toto, natural de Pararin. Ambos huyeron cuando comenzó la investigación.

Este ejemplo de persecución religiosa española, en contraste con otros, es valioso porque se encuentra completo, desde la denuncia hasta el castigo y la restitución de los bienes confiscados a los indígenas. Además, contiene los nombres quechuas del maíz escogido y el nombre del baile y el canto que marcaron la celebración.

Anexo documental

Villagomez, Pedro de (1589-1671) Causas de Idolatria¹

/f.1/

[Al margen] Causa de Ydolatría

En el Valle de patiulca en veynte y ocho de octubre
de mill Y seiscientos Y quarenta Y seis años Ante el
d[ic]ho doctor nicolas martinez Clauero Cura y Vicario del
Puerto del callao Comiss[ari]o del sancto oficio Y cru
sada Y Capellan mayor de las harmadas y exercitos
De su mag[esta]d Vicitador g[enera]l deste arçobispado por el
Ylustris[i]mo S[eño]r Doctor Don Pedro de Villagomes mi s[eno]r
Arcobispo de los Reyes del consejo de su majes[ta]d
Parecio Antonio fernandes mayordomo del Capp[ita]n
Juan de alsermena dixo que abra sinco dias que estando
Durmindo en guaquis jurisdicion de chancay an es
tado A las quarto de la mañana Vido que estaban
Vnos Yndios En vn mochadero Y llegando se bio
A vn yndio que se llama Juan Alonso al q[ua]l conocio
este testigo que estaua parado Y en las manos
tenia vn mate grande y dos potos y que en el
mate todos los yndios le yban ofresiendo y a
siendo rreuerencias y el con la mano les echaua
Como amanera de bendiciones Y luego bido que
Vn yndio tenia en la mano Vna como montera el
qual la ponía sobre la caueza del dicho Juan alon
so Y luego por la mañana por sertificarse fue
a llamar aun mestiso llamado Juan garia al q[ua]l
se conto lo que auia bisto Y juntos fueron a la par
te donde abian mochado siguiendo del rrancho

¹ Biblioteca de Texas Christian University Library, Colecciones especiales, Signatura: Quarto F 3429.3 r3 v55 1646. Quisiera agradecer a las bibliotecarias Ann Hodges y Anne Dorf por su ayuda.

y posadas dellas Y allaron piedras una en
sima de otras Y luego mas adelante fueron y a
llaron mucha sangre derramada que al pare
ser era de cuyes y mucha Coca y una Piedra g[ran]de
clavada en el suelo y que los que pudo conos[e]r

/f.1v/

fueron Vna yndia llamada barbara y otra yn
dia Muger del dicho Juan Alonso y otro yndio
Juan Bautista becino del Pueblo de chaucayan
y su muger del dicho Juan Bautista y esta era la
que tocaba el tanbor. Y que estauan en casa de
Vn yndio llamado miguel y que los demas conose
el dicho Juan garcia persona de mucha Racon
el q[ua]l lo declarava oy que esta es la Verdad y l[o]
jura a dios Y a vna crus en forma de derecho en la
qual siendole Leydo se rrectifico y afirmo Y dixo
ser uerdad. Y que es de edad de treynta Y un años po
co mas o menos y que no le tocan las jenerales de La
Ley Y no firmo por desir no sauer que es fecha v[i]d[e]
supra Y lo firmo vn testigo a su rruego Juntamente
Con el dicho s[eño]r Vicitador testado entre rrenglones dixo
A rruego Y Por tt[estig]o
Diego Mondragon
Jose clavero
Ante mi
Ant[oni]o Claueros
nott[ari]o

[Al margen] d[on] lor[en]co anampa
alc[al]de de chaucayan

En el Pueblo de Huarmey en tres de nouiembre de
mil y seiscientos y quarenta y seis años el Ill[ustris]mo y R[everendis]mo S[eño]r
Do[cto]r
don Pedro de Villagomez mi s[eño]r Arcobispo de los Reyes del
Consejo del Rey n[uest]ro S[eño]r etc. dixo que daua y dio Comision
bastante La que de derecho Se rrequiere y es nezessaria
al licen[cia]do Philipe de Medina Cura propio y Vicario de
La Villa de Huaura para que en razon de lo contenido
en esta declaracion de arriba que a enviado a Su S[eñori]a I[lustrisim]o
el D[oct]or Nicolas martinez clauero Su Visitador general

/f.2/

Haga en la Averiguacion dalla Todos los autos
 y diligencias que conbengan Y sean nezesarias y su
 Señoria Ill[ustrisi]ma podia y deuia hazer estando presente
 yendo a las partes referidas en la dicha de
 claracion y a las de mas deste Arcobispado que
 fuera nezesario para aberiguar lo y prouarlo bas
 tantemente procediendo contra los que hallase cul
 pados a Prision de las personas poniendolas abuen
 recaudo en Partes y lugares seguros Y a securest[r]o de
 bienes haçiendo ynuentario y deposito. o depositos
 dellos. en personas abonadas y procediendo contra
 Los culpados enviandolos defensor siendo Yndios y con
 tra los demas oyendolos a todos y determinando
 Las Causas definitivamente conforme a derecho exe
 cutando Sus Sentençias no apelando de ellas que
 silo hiçieren les otorgara Las apelaciones. y sobre
 Todo lo Suso dicho y qualquier parte dello pueda
 discernir censuras ligar y absoluer Ynbocar el auxilio
 del brazo Seglar nombrar notario ante quien
 actuar y los demas ministros que conbenga que
 para todo ello y lo dependiente y anexo le dio La
 d[ic]ha Comision y facultad en tan bastante forma
 quanto se rrequiere Y es nezesaria. Y asi lo proveyo
 Su s[eñori]a Ill[ustrisi]ma Y firmo =
 P[edr]o Arcob[is]po de Lima
 Antemy
 fran[cis]co de Palacio
 Albarado nott[ari]o Pu[buli]co

/f.2v/ [en blanco]

/f.3/

[Al margen] t[estig]o
 Antt[oni]o ff[e]r[nand]ez
 En el Pueblo de chaucayan en Veinte y seis
 dias del mes de nouiembre de mill y seisçientos
 y quarenta Y seis años El Licen[cia]do Phelippe
 de medina Cura y Vicario de la Villa de Guaura
 Visitador general de la Ydolatria en este Arco
 bispado y Jues de Comision En esta Causa por el Ill[ustrisi]mo S[eño]r
 Doctor Don Pedro de Villagomez mi s[eño]r Arçob[is]po de lima
 del Consejo de Su mag[esta]d hiço parecer ante si a An

tonio fernandez Portugues Con tenido en la pri
mera notiçia y de[c]la[ra]çion desta Causa del qual
se tomo y Reçiuio Juram[en]to por Dios n[uest]ro s[eño]r y Vna
señal de Cruz Segun forma de d[e]r[ech]o y abiendolo f[ec]ho
prometio de deçir Verdad y siendo preguntado
por el tenor de la d[ic]ha decla[ra]çion // dixo que es
Verdad Ser el Contenido en la d[ic]ha de[c]la[ra]çion en la
qual se buelue a afirmar y Ratificar de nueuo
Siendole Leyda desde el prinçipio hasta El cabo
y añidio que sera gran Seruiçio de Dios castigar
y en mendar Vna Ydolatría tan grande como
declarado tiene y que esta es la verdad socargo
del d[ic]ho Juram[en]to y que es de hedad de treinta y
vn años poco mas o menos y que no le tocan los
generales de la ley no firmo por que dixo
no sauer firmolo el d[ic]ho Juez =
El L[icenciado] Phelippe de Medina
Ante mi
Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen] t[estig]o
Ju[an] Bap[tis]ta
En el pueblo de chaucayan en veinte
Y seis dias del mes de nobiembre de mill
y seis çientos Y quarenta Y seis anos

/f.3v/

El d[ic]ho Jues para aberiguaçion de
Lo contenido En esta causa de Ydola
tria hiço parecer ante si a Un Yndio
que se dixo llamar Joan baptista y ser
natural del pueblo de San pedro de
llacllin anexo del benefiçio de San
Joan de pararin del qual el d[ic]ho
Jues tomo y reçiuio Juramento
En la lengua general de que es muy
diestro Y cursado por cuya causa
no nombro particular ynterprete
Y lo hiço por dios nuestro señor Y una
Señal de crus segun forma de derecho
y prometio de decir Verdad Y siendo
preguntado por el tenor de la de[c]la[ra]

çion y primera notiçia En esta
 d[ic]ha // dixo que lo que saue es que
 abiendo se dicho y publicado abra
 el tiempo de tres a quarto se
 manas En este d[ic]ho pueblo de como
 Antonio fernandes por tugues
 abia allado Ydolatrando En el asi
 ento de guaquis a Joan alonso
 y su muger catalina bea[tris]
 a Miguel toto Y su muger Ynes
 guaylla. Ya Joan baptista y Su muger
 catalina caxachaupis Y a barbola
 natural de cochapiti Y todos los su
 so dichos asistentes En el dicho asiento
 de guaquis este testigo pregunto
 si era asi al d[ic]ho Joan alonso
 Ya la dicha Su muger por causa
 de que la suso dicha es prima

/f.4/

hermana deste testigo Y abergon
 candolos por parientes = Los d[ic]hos Joan
 alonso y su muger le rrespondieron
 que era Verdad que toda Una
 noche Los suso dichos con los demas
 contenidos abian mochado Y dado
 culto al Uso gentilico Y contando
 El modo Y forma dixo que cogieron
 Y escogieron dentre el mais en
 maçorca que abian recoxido
 de Miguel toto algunas maçorcas
 de dibersas colores que llaman
 comun mente araguay i cuyos
 granos entre ellos ay colorados
 algunos Y otros negros pardos
 y çeniçientos Y estos todos Juntos
 Los truxo como en proçession el d[ic]ho
 Joan alonso a quien seguian Los
 demas baylando y cachuando
 toda Una noche. Y al amanecer
 El d[ic]ho Joan alonso con los demas
 fueron a ofreçer el d[ic]ho mais Y d[ic]has
 maçorcas a Una guaca que esta

çerca de sus chacras donde rebe
rençian Una piedra negra çercada
de otras Y alli ofreçieron el d[ic]ho
mais con mas Un cuyi, Y coca
que derramaron con que hecho
El sacrificio se boluieron a sus
ranchos y esto /mismo/Le contaron
aeste testigo dela suerte que lo
refiere = Los d[ic]hos Joan alonso Y
catalina beatrix Y que esto es Lo

/f.4v/

que supo y no otra cossa Y ser publi
co En este d[ic]ho pueblo Y la berdad so
cargo del juramento que fecho tie
ne en que se afirmo Y rratifico
Y que es de hedad de Veinte y qua
tro años poco mas o menos Y que no
le tocan las generales Y que aunque
es La d[ic]ha catalina beatrix su prima
hermana como tiene dicho no por
eso a dexado de deçir La verdad no
firmo por no saber firmolo el d[ic]ho
Jues = Se a test[a]do = mesmo = no balga
Ell[icenciado] Medina

Antemi

Andres Dias delgado
Not[ar]io Pu[bli]co

[Al margen] t[estig]o

Juan G[arçi]a

En el asiento y chacras nombradas gua
quis de la doctrina de chaucayan en bein
te Y siete dias del mes de nobiembre de mill
Y seisçientos Y quarenta Y seis años
el Liçen[cia]do felipe de medina cura y Vica
rio de la Villa de guaura Visitador general
de la Ydolatria En este arçobispado
Y Jues de comision en esta causa
por el Ill[ustrisi]mo y R[everendisi]mo Señor doctor don pe
dro de Villagomez mi s[eño]r Arcobispo de los
Reyes e del consejo de Su mag[esta]d para aber

riguacion de la dicha causa hiço pa
reçer ante si a Joan garçia mestiço

/f.5/

residente en el pueblo de Chaucayan
estante al presente en este d[ic]ho asiento
del qual se tomo Y rreçiuió Juram[en]to
por dios nuestro señor Y una señal
de crus segun forma de derecho so cargo
del qual prometio de deçir Verdad y
siendo preguntado por el señor dela
delaçion // dixo que amas de Un mes
poco mas o menos que estando este
testigo En el pueblo de chaucayan
supo que en este asiento de guaquis
que esta tres Leguas del d[ic]ho pueblo
En el rancho de miguel chauca por
otro nombre toto Ubo mucha borrachera
Y bayle que llaman cachua con tambo
rillos al Uso gentilico Y boluiendo
este testigo del d[ic]ho pueblo de chauca
yan a la casa que tiene en este d[ic]ho
asiento oyo Un lunes En la noche
como al amanecer desde su dicha
casa estando durmiendo con su
muger tocar como dos tamborillos
Y prestando el oydo donde fue se
se çertifico que era En el rancho
del d[ic]ho miguel y que haçian el son
como a manera del Uso antiguo
por que como este t[estig]o es baquiano
En el piru Y de mucha hedad saue
Y conoce de las maliçias de los Yn
dios Y estando con este cuydado lleço a
ael como a las siete del dia antonio
fernandes portugues mayordomo
del capitan Joan de aller que
benia a hechar agua para las haçiendas

/f.5v/

de su amo Y le dixo alborotado Y so
bre saltado que tenia que deçirle Una

cossa grabe Y Un delito de los Yndios
de este d[ic]ho asiento Y contandole a este
testigo El caso dixo como En el
rancho del d[ic]ho miguel estando el d[ic]ho
antonio fernandes debaxo de Un
molle donde se acogio aquella noche
y muy çerca del d[ic]ho rrancho bio que
toda la noche Ubo muy gran ruydo
de bayles Y cachuas Y que Joan alonso
yndio que reside En este d[ic]ho asiento
traya debaxo del braço agarrado con
Las manos Un bulto o Emboltorio
blanco mas no sauia de que fuese
Solo que en el Le entraban Y ofre
çian Los demas Yndios mas no supo
que, Y asi mesmo En Un mate
blanco nueuo todo amodo de su presti
çiones Y çeremonias no Usadas
Entre christianos, Y que al ama
neçer fueron Una yndia llamada
Barbara y otra Yndia muger del d[ic]ho
Joan alonso Y la muger de Joan baptista
de chaucayan a Un mochadero Y que
llebaban Unos como Emboltorios
al d[ic]ho mochadero Y este testigo
respondio pues bamos alla Y sabre
mos que sea esto Y que en esta con
formidad fueron a la parte y lugar
que señalo el d[ic]ho antonio fernan
des y hallaron tres piedras Unas En
çima de otras Y mas adelante
sangre fresca derramada que al

/f.6/

pareçer Era de cuyes Y mucha coca
Verde y fresca es parçida Sobre la d[ic]ha
Sangre. Yen las piedras hallaron
algunos pelos blancos de que se ynfie
re Seria El sacrificio que hiçieron
de cuyes blancos con que çertifican
dose del caso El d[ic]ho antonio f[e]r[nand]ez tiro
su camino açia Las haciendas de su
amo Y este testigo Se fue al rancho

del dicho miguel chauca donde allo
 al susohicho Y a Ynes guaylla su muger
 y a Joan alonso Y catalina beatrix Su
 muger a quienes riño mucho Y mo
 texo el delito de aber ydolatrado y que
 no lo podian negar Les dixo por que ha
 este testigo estaba çertificado del hecho
 pues benia del Lugar donde abian
 ydolatrado Y ofreçido Lo que dicho tiene
 a que confesaron de llano Y en espeçial
 el d[ic]ho Joan alonso el d[ic]ho delito Y dixo
 el suso d[ic]ho que era berdad que bay
 laron el ayriba bayle antiguo en
 reconoçimiento de la sementera que
 abia tenido miguel chauca Su veçino
 Y el d[ic]ho bayle Le haçen conçiertas maçor
 cas de mais de diversas colores cuyas
 granos Unos son blancos Y otros colorados
 que llaman arabay² çara y otros ne
 gros que llaman culli y otros çeniçi
 entos que llaman oque y otro çuma
 que son Unos granos como rrayados
 de diferentes listas Y estas maçorcas
 diçen que son Las madres Y prin
 çipales causas del demas mais

/f.6v/

Y que por esto Las festexan dandoles
 nombre de mamanan çara Y ofreçen
 a Sus guacas Y asimismo dixo aes
 te testigo el d[ic]ho Joan alonso que aun
 que era berdad quel era el que
 rreçebia de los demas Las dichas
 maçorcas Y las traya En bayle
 con los demas pero que el no fue
 a ofreçrlas a la guaca Pero que es Ver
 dad que Su muger catalina beatrix
 con otras tres Yndias que son la mu
 ger de Joan baptista llamada catalina
 cassa Y françisca calluac con otra lla

² Guamán Poma de Ayala escribe esta palabra como araway (folio 911). En este documento aparece escrito como arauay (6, 10v, 12, 13) y araguay (4).

mada barbola de cochapeti fueron
a ofreçer Sangre de cuyes Y coca a Una
guaca que tienen çerca de sus casas
En rreconoçim[ien]to de la Sementera
que el d[ic]ho miguel chauca tubo este año
con que este testigo Le boluio arreñir
y motexar al d[ic]ho Joan alonos y a ca
talina beatrix Su muger porque
son como padres de este testigo a qui
en le Saco una niña de pila Y que
esto es Lo que Sabe Y la verdad So cargo
del juramento que fecho tiene en que
se afirmo Y ratifico Y que es de edad
de çinquenta a[ñ]os Poco mas o menos Y
que aunque el d[ic]ho Jo[a]n alonso y Su muger Son
sus compadres como tiene referido no por
eso a dexado de deçir La berdad y que no
Le tocan las demas generales no firmo
por que dixo no sauer firmo el d[ic]ho Jues
El l[icenciado] Medina antemi
Andres Dias delgado
Nott[ori]o Pu[bli]co

/f.7/

[Al margen: t[estig]o
fran[cisc]a quichpa]
En el asiento de guaquies En V[ein]te y siete dias
del mes de nobiembre de mill y seisçientos
Y quarenta y seis años el d[ic]ho Jues para
aberiguaçion delo contenido en esta causa
de ydolatria hiço pareçer ante si a Una
yndia que se dixo llamar françsca
quichpa Y ser soltera y natural del pueblo
de San Joan de pararin rresidente al
Presente en este d[ic]ho asiento de la qual
el d[ic]ho Jues en la d[ic]ha lengua general de que
es muy diestro tomo y reciuio Juramento
por dios nuestro señor Y Una señal de
crus segun forma de derecho y prometio de
decir Verdad y preguntada por El tenor
de la primera notiçia desta causa
= dixo que abra Un mes poco mas o menos
que por ocasion de aber coxido Su mais

miguel chauca rresidente En este d[ic]ho asiento
 Ubo En su casa muy gran bayle y borra
 chera donde todos los yndios deste d[ic]ho asien
 to se juntaron y festexaron toda Una noche
 a cuyo ruydo y Son de tamborillos esta testigo
 acudio a la d[ic]ha casa Saliendo de su rancho
 como Los demas del d[ic]ho asiento Y bio
 que Joan alonso a petiçion del d[ic]ho
 miguel chauca que se llamaba masa
 que quiere deçir cuñado o deudo tenía
 En Una como manta blanca muchas
 maçorcas de dibersas colores Y granos
 que llaman Suma çara de çiertas Listas que
 haçen agradable bista y con ellas em
 bueltas en la d[ic]ha manta baylaba el
 ayriba bayle gentilico Y a Usança antigua
 a quien seguian los demas Y que
 acabado el d[ic]ho bayle tostaron el d[ic]ho mais
 de d[ic]has maçorcas Y entre todos se

/f.7v/

repartio Y comio con beneraçion
 y Reberencia que denotaba el agrade
 çimiento de aber tenido La d[ic]ha Sementera
 el d[ic]ho miguel chauca Y que esta testigo
 acabado de comer La que le cupo o cogio
 del monton con los demas se fue ella
 sola a su rancho Y los demas quedaron
 En el del d[ic]ho miguel chauca Y que Lo
 que despues Suçedio no saue Y que
 esta es La verdad so cargo del Juramento
 que fecho tiene en que se afirmo Y que
 es de hedad de dies Y ocho años poco mas
 o menos Y que no le tocan Las generales
 de la ley no firmo por no sauer firmolo
 el d[ic]ho Jues =
 El l[icenciado] Medina

Ante mi
 Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: t[estig]o
Jo[a]n Bap[tis]ta]
En el d[ic]ho asiento de guaquis en v[ein]te y siete dias
del mes de nobiembre de mill y seis çien
tos y quarenta y seis años el d[ic]ho Jues
para aberiguaçion desta causa
hiço parecer ante si a un yndio
que se dixo llamar joan baptista
y ser natural del pueblo de chaucayan
donde biue al presente estante
En este asiento de guaquis donde
tiene su chacra del qual el d[ic]ho Jues
En la d[ic]ha lengua general tomo
y reçiuio Juramento por dios n[uest]ro señor

/f.8/

Y Una señal de crus Segun forma de
derecho y prometio de deçir Verdad
y Siendo preguntado por el señor de la
declaracion de esta causa // dixo
que abra mas de quarto Semanas
que baxando este testigo con su mu
ger catalina caxsa del pueblo de
chaucayan a este dicho asiento aber
su mais por que tiene Un Almud
del Sembrado en Una chacra se hallo
con otros tres Yndios Y quarto
Yndias En casa de miguel chauca
a cachuar y baylar a la fiesta que hiço
el d[ic]ho miguel chauca En reconoçimiento
de la cosecha de mais que tubo el suso
dicho Y que es Verdad que toda Una
noche baylaron todos Juntos
El ayriba bayle antiguo y gentilico
Y contando el caso dixo que Joan
alonso truxo Un emboltorio en
que traya muchas maçorcas de mais
de dibersas colores a quien los demas
En el d[ic]ho bayle Seguian como a capitan
y que el dicho mais era del que abia
cogido el dicho miguel Y que no supo
el fin que esto tubo porque fue
tanta la chicha que bebio este testigo

que le dieron En la dicha casa que
 boracho se hecho a dormir hasta la maña
 na que desperto Y que no sabe mas
 pero que los Yndios que se hallaron
 En el dicho bayle fueron el d[ic]ho Joan
 alonso Y su muger miguel chauca
 y Su muger este t[e]s[tig]o y su muger alonso toto
 natural de pararin Y Una yndia

/f 8v/

llamada barbola natural de cochapeti
 de la doctrina de cotaporraco Y que esto
 es Lo que sabe Y la verdad so cargo de su
 Juramento En que se afirmo y ratifico
 y que es de hedad de quarenta y çinco
 años Y que no le tocan las generales
 de la ley Y no firmo por no saber firmolo
 el d[ic]ho Jues =
 El l[icenciad]o Medina

Ante mi
 Andres Dias Delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Auto de Embargo]

En el asiento de Guaquis en Veinte y sSete dias
 del mes de nou[iembr]e de mill y Seis[cient]os y qu[aren]ta y seis años El liçen[-
 cia]do

Phelippe de Medina Cura Rector de la Villa de Guaura
 bic[ari]o Jues eclesiastico en ella y Jues de Comision en esta
 Causa de ydolatria: auiendo Visto estos autos y atento
 a que Luego que llego su m[e]r[ce]d A este asiento prendio
 Los cuerpos de Miguel chauca = Catalina Caxsa = Ynes
 guaylla= Barbola fran[cisc]a y Catalina Beatriz
 y no aber podido Ser auidos Los demas Mando
 que de los suso dichos Se les embarguen qualesq[ui]e[ra]
 Sus bienes y se pongan en deposito en persona abo
 nada y asi lo proueyo y firmo Y el fiscal desta
 causa haga el d[ic]ho Embargo =
 El l[icenciad]o medina

Ante mi
 Andres Dias delgado
 Not[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Embargo]

En el asiento de Guaquis en veinte y siete dias del mes
de nou[iembr]e de mill y seis[cient]os y qu[aren]ta y Seis años en cumplim[ien]to
del auto de Suso fran[cis]co de torres fiscal mayor
desta Causa fue a Vnos Ranchos que estan Juntos

/f.9/

Vnos con otros de los yndios contenidos en el d[ic]ho
auto y en ellos se hallo lo Siguiete ==

–Una chacra de maiz que abra Sembrado en ella dos
almudes La qual esta junto al Rancho de juan al[ons]o
y Catalina Beatriz su muger dixo ser suya –
–dos fanegas de maiz de fran[cisc]a quispa muchacha las
quales estauan en maçorcas =

–quatro lampas y Vn machetillo de miguel chauca
–Vna camiseta listada = y dos caballos castaños muy fla
cos =

–Vn macho chucaro Rosillo que dixerón Ser de catalina
Beatriz muger de Joan al[ons]o =

–Vn macho de color castaño manco de Vn braço que
perteneçe a Alonso chauca =

–aSim[i]s[m]o quarenta y quarto obillos de lana de todas
colores pequeños con Vn poco de algodón blanco que
perteneçio a Catalina Beatriz y Ynes guaylla
y Catalina Caxsa =

Todos los quales d[ic]hos bienes quedaron en poder de
Joan Bap[tis]ta yndio Residente en el d[ic]ho asiento que
por no auer otra persona En q[ui]e[n] se depositasen
se hiço cargo dellos y se obligo de los entregar cada
y quando q[ue] por el d[ic]ho Juez o por otro competente
Se le ordenase p[ar]a lo qual obligo Su persona
y bienes abidos y por auer y dio poder cumplido
a todas Las Just[ici]as que de la d[ic]ha Causa deban
conocer p[ar]a que le apremien a Cumplim[ien]to de lo que
d[ic]ho es y lo otorgo no firmo por no sauer firmolo el d[ic]ho
fiscal. t[e]s[tig]o[s] matias de bargas y diego xulca

fran[cis]co de torres

Ante mi
Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.9v/

[Al margen: Auto p[ar]a Tomar
 La Confess[i]on a Miguel chauca]
 En el asiento de Guaquis de la
 doctrina de Pararin en Veinte y Siete
 dias del mes de nobiembre de mill
 y Seisçientos y quarenta Y Seis años
 el liçen[cia]do Phelipe de medina
 Cura y bicario de la billa de Guaura
 Jues de Comision en esta Causa de ydolatria
 por el Ill[ustrisi]mo Y r[everendisi]mo Señor Doctor Don
 Pedro de Villagomez mi s[eño]r Arcob[is]po de lima
 del consejo de Su mag[esta]d etc. aviendo bisto
 estos autos mando se le tome Su confi
 sion a Miguel chauca yndio preso por
 La d[i]c[ha] Causa para lo qual paresca
 ante su merçed y Asi lo Proueyo Y firmo
 El l[i]cenciado] Medina

Ante mi
 Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.10/

[Al margen: Confesion de Miguel Chauca]
 En el asiento de guaquis de la doctrina de
 chaucayan En Veinte y Siete dias del mes
 de nouiembre de mill y Seis çientos y quarenta
 y seis años El Liçen[cia]do Phelippe de Medina Cura
 y Vicario de la villa de Guaura Juez de Comision en
 esta Causa. hico parecer ante si a Un yndio
 preso por esta Causa para efecto de tomarle
 Su confesion del qual el dho Juez en la lengua
 general del ynga de que es muy diestro y cursa
 do tomo y Reçiuio Joram[en]to por Dios n[uest]ro señor
 y Una señal de cruz Segun forma de derecho
 y prometio de deçir Verdady Se le hiçieron las
 preguntas Siguietes
 –Preguntado como se llama de adonde es natural
 que hedad y ofiçio tiene y a donde biue // dixo
 que se llama Miguel chauca y por otro nombre
 Miguel toto que el prim[er]o es segun la Reuisita
 que Se hiço en su Pueblo y el Segundo comun
 mente por el padron de Su doctrina y que es

natural de san P[edr]o de Ilacllin de la doctrina de Pararín y que es de edad de treinta y cinco años poco mas o menos y Reside en este asiento de guaquis donde tiene Su chacra y esto Responde –Preguntado si es Verdad que En su casa abra tiempo de Un mes poco mas o menos Se cachou y se baylo el ayriba bayle antiguo y segun Usança de su gentilidad // dixo que es Verdad que á consejo de Una yndia Vieja llamada fran[cis]ca calluac q[ue] a poco se ausento deste aseinto por que supo se trataba de parte de la justiçia se abian de hazer diligençias sobre este Caso

/f.10v/

escogio este confesante las maçorcas de mais que pudo auer de la cosecha que Recogio este año de diuersas colores y granos que comun m[en]te llaman arauay y Zuma sara y Las entrego y dio a Joan Alonso que Reside en este d[ic]ho asiento para que siendo el Caudillo y Capitan en esta ocasion se hiçiese El bayle a su Usança y gentilidad en señal de agradecer a las d[ic]has maçorcas que tienen por madre del demas mais de auer dados cosecha este presente año y /preguntado si/ esto Resp[on]de= +Preguntado quienes fueron los del bayle//dixo que como dicho tiene el principal a quien se guian los de mas era el d[ic]ho Ju[a]n Alonso y que los demas eran Joan Baptista natural de chaucayan y catalina caxsa su muger este confesante y la suya llamada ynes guaylla y Alonso toto y Barbola fran[cis]ca y fran[cis]ca quichpa Soltera y esto Responde –Preguntado que fin tubo el d[ic]ho bayle y en que paro y que tiempo duro // dixo que toda la noche hasta al amanecer y que el mais hecho Caspas que llaman el que asan en maçorcas al fuego lo comieron entre todos como cosa diuina y causa de la se mentera que tubo este confesante mas despues de Comido Se comprindio y tubo por delito El auer hecho el d[ic]ho bayle

/f.11/

y Jusgo que era digno de castigo y esto

Responde =

–Pregunt[a]do si se hallo aber el d[ic]ho bayle Antonio

Fernandez español // dixo quees Verdad

que El suso dicho Se Recogio a pasar La noche

La en que se hizo el bayle a dormir al pie

y Sombre de Vn molle que esta junto al

Rancho deste confesante y que tiene por çierto

Lo bio todo y lo que paso y esto Responde –

–Preguntado si fue al amanecer de otro dia del

en que fue el bayle a ofreçer y haçer sacri

fiçio a Una guaca y piedra queesta arriba

de Su casa y quienes fueron con el y que

llebaron para el d[ic]ho sacrificio = dixo que

el no se hallo ni fue al d[ic]ho Sacrifiçio ni

Salio de Su casa a la ora que dice la preg[un]ta

y q[u]e a lo que jusga quien hiço el Sacrifiçio

que se hallo De sangre de cuyes y coca fue Vna

yndia llamada fran[cis]ca calluac bieja que es

acuyo consejo este confesante hiço el d[ic]ho bayle

al Uso gentilico y que esta se ausento como

d[ic]ho tiene y esto Responde –

y que todo Lo que dicho tiene es La Verdad socargo

del Juram[en]to que fecho tiene en que se afirmo no

firmo por que dixo no sauer firmolo el d[ic]ho Juez =

va test[a]do preg[un]ta]do si = no valga

El l[icenciado] Medina

Antemi

Andres Dias delgado

Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.11v/

[Al margen: Auto p[ar]a tomar Su con

fesion a Cat[alin]a Casxa]

En el asiento de Guaquis en Veinte y ocho dias del mes

de noui[embr]e de mill y Seis çientos y quarenta y Seis años

el Liçen[cia]do Phelipe de medina cura y Vicario de la billa

de guaura Juez de Comision en esta Causa de Ydolatria

por el Ill[ustrisi]mo Señor D[oct]or D[on] P[edr]o de Villagomez mi s[eño]r

Arçob[is]po de

Lima del consejo de Sumag[esta]d abiendo visto estos autos

mando Se le tome su confesion a Cathalina Caxsa

berencia y Respeto Jusingando A las d[ic]has macor
cas como a cosa diuina y esto Responde –

–Preguntada Si es verdad que al amanecer del
dia siguiente a la noche en que hicieron el d[ic]ho
bayle asi esta confesante como Las demas llebaron
y ofreçieron a la guaca que tienen çerca de sus
casas La sangre de cuyes y coca que denotan y di
çen Las primeras notiçias desta causa // dixo que
no saue en este particular y pregunta nada y que
Solo a oydo decir que la d[ic]ha manaña que Contiene
La pregunta se auia hallado y bisto en la d[ic]ha guaca
Sangre de Cuyes y coca berde esparçida Sobre la d[ic]ha
Sangre y que siempre creyo teniendo notiçia de esto
La auian de acomular este sacrificio a esta con
fesante y a los demas q[ue] baylaron y festexaron el
ayriba y que esta es la verdad y que si se halla cul
pa en esta confesante pide misericordia
y que esto es Lo que saue y La verdad socargo
del Juramento que tiene fecho en que

/f.12v/

Se a firmo no firmo por no sauer firmolo

el d[ic]ho Juez =

El l[icenciado] Medina

Antemi

Andres Dias delgado

Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al Margen: Auto p[ar]a tomar Su confess[i]on

a Ynes guaylla –]

En el asiento de guaquis en v[ein]te y ocho dias del mes

de nouiembre de mill y Seis[ien]tos y qu[aren]ta y seis años El Liçen[cia]do

Phelippe de medina Cura Rector y Vic[ari]o Juez ecless[iasti]co de

la billa de Guaura Juez de Comision en esta Causa por el Ill[ustrisi]mo

y R[everendisi]mo S[eño]r Doctor d[on] P[edr]o de Villagomez mi s[eño]r

Arçob[is]po de lima del

consejo de Sumag[esta]d abiendo bisto estos autos m[and]o se le tome
su confesion a Ynes guaylla yndia presa por esta Causa
p[ar]a lo qual paresca ante Su m[e]r[ce]d Y aSi lo proueyo Y firmo
El l[icenciado] Medina Antemi

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Confiss[i]on]

En el asiento de guaquis En viente y ocho dias del mes
de nou[iembr]e de mill y Sei[cient]os y quarenta y Seis años el Liçen[cia]do Phe
lipe de Medina Cura y Vic[ari]o de la billa de guaura Juez
de Comsion en esta Causa de ydolatria hiço parecer
ante si a Una yndia presa por esta Causa para efecto
de tomar su confesion de la qual el d[ic]ho Juez en al
Lengua general del ynga de que es muy cursado tomo y
Reciuio Juram[en]to por Dios n[uest]ro s[eñ]or y Vna señal de Cruz
Segun forma de d[e]r[ech]o y prometio de deçir Verdad y Se le
hiçieron las preguntas Siguietes –
–Preguntada como se llama que estado tiene de donde
es natural y que hedad tiene // dixo que se lla
ma Ynes guaylla y que es casada Con miguel
chauca y que es natural del Pu[eb]lo de llacllin y Re

/f.13/

sidente en este aseinto de guaquis y que es de hedad
de treinta y dos a[ñ]os poco mas o menos y esto Responde
–Preguntada que si es Verdad que en su casa desta
confesante se canto y festexo el bayle antiguo
y vedado del ayriba La noche que se Refiere en
esta Causa y si esta confesnate dispuso el d[ic]ho
bayle o comboco y llamo a los demas para que
Le baylasen y porque Respeto y fin Lo hiço Siendo
como es Su prestición gentilico // dixo que es Ver[da]d
que aconsejo de Una yndia bieja llamada fran[cis]ca
calluac Residente en este d[ic]ho asiento la qual
se ausento y de Alonso toto natural de pararin
esta confesante recogio Las maçorcas que hallo
de su cosecha de granos de diferentes colores que
comunm[en]te llaman Suma çara y arauay Sara
que tienen por madre del demas mais y con su
marido miguel chauca lo dieron y entregaron
a Joan Alonso para q[ue] fuese el caudillo y Capitan

que como tal Le truxese embuelto en Una manta
 La d[ic]ha noche como dando Sacrificio y beneracion
 al d[ic]ho mais o d[ic]has maçorcas de la cosecha que
 como causa principal Le auian dado a que este año
 aesta d[ic]ha Confesante y a su marido y que al ama
 neçer Lo tostaron y Comieron entre todos bene
 randolo como acosa diuina y de mucho respeto
 y que como dicho tiene fueron la causa desta
 ydolatria el d[ic]ho Alonso toto y fran[cis]ca calluac
 y esto Responde –

–Preguntada quantos y quienes se hallaron en
 el d[ic]ho bayle // dixo que esta confesante y Su marido
 Joan alonso y Su muger Juo[n] Bap[tis]ta y su muger la d[ic]ha
 fran[cis]ca Calluac y Alonso toto y fran[cis]ca chippa soltera
 y esto Responde = Y barbola fran[cis]ca =

–Preguntada Si es Verdad que esta confesante y los
 demas que refiere en la pregunta antes desta
 dieron Sacrificio a la guaca la mañana q[u]e

/f.13v/

Se Refiere en esta Causa de Sangre de cuyes y coca
 = dixo que no tiene que Responder a esta pre-
 gunta pero que se a dicho entre todos los des-
 te d[ic]ho asiento que la Sangre de Cuyes y coca
 que se hallo en d[ic]ha guaca fue por mano de la
 d[ic]ha françisca calluac por que comun mente
 Se tiene por hechiçera afamada e ydolatra
 y que esto es lo que saue y la berdad y del d[ic]ho
 delito pide misericordia y sea firma en esta
 Su confesion y no firmo porque dixo no sauer
 firmolo el d[ic]ho Juez =
 El l[icenciado] Medina

Antemi

Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Auto p[ar]a tomar Su confiss[i]on
 a Barbola fran[cis]ca]

En el asiento de guaquis en Veinte y ocho dias del mes
 de nou[iembr]e de mill y seis[ciento]s y quarenta y seis años el Liçen[cia]do Phe-
 lippe de medina Cura Rector dela billa de guaura y bic[ari]o Juez
 eclesiastico en ella Juez de Comision en esta Causa

de cuyes y coca que se hallo en la guaca aque
 lla mañana Siguiete a la noche en que fue
 el bayle// dixo que no pero que se a dicho y sospe
 chado que quien ofreçio el d[ic]ho Sacrifiçio fue una

/f.14v/

yndia bieja llamada Fran[cis]ca calluac a quien
 comun m[en]te tienen por hechiçera e ydolatra
 y esto es lo que saue y la verdad socargo del Jura
 mento que tiene fecho no firmo porque dixo no
 Sauer firmolo el d[ic]ho Juez =

El L[icenciado] Medina

Ante mi

Andres Dias delgado

Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Auto p[ar]a tomar Su confess[i]on
 a Cat[alin]a Beatriz=]

//

~En el asiento de gvaquis en Veinte y ocho dias del mes
 de nou[iembr]e de mill y seisçientos y quarenta y Seis años El Liç[encia]do
 Phelippe de medina Cura y Vic[ari]o de la billa de guaura
 Juez de Comision en esta Causa de Ydolatria Auiendo
 bisto estos autos mando se le tome su confision
 a Cathalina Beatriz yndia presa por esta Causa
 para lo qual paresca ante Su m[e]r[ce]d y asi lo proueyo
 y firmo

El l[icenciado] Medina

Ante mi

Andres Dias delgado

Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: Confiss[i]on] –

// ~En el asiento de gvaquis en Veinte y ocho dias del mes de nou[iembr]e
 de mill y sies[cient]os y qu[aren]ta y seis a[ñ]os el Liçen[cia]do Phelipe de Medina
 cura Rector de la billa de guaura y Vic[ari]o en ella Juez de Comi
 sion En esta Causa de ydolatria hiço pareçer ante si a
 Una yndia presa por esta Causa para efecto de tomar
 Su confision de la qual el d[ic]ho Juez en la lengua general
 del ynga de que es muy cursado tomo y Reçiuió Juram[en]to
 por Dios n[uest]ro s[eñ]or y Vna señal de Cruz segun forma de d[e]r[ech]o
 y Sele hiçieron las preguntas siguientes –

~Preguntada como se llama que estado tiene de donde
 es natural Y la hedad que tienen// dixo que se

/f.15/

llama Cathalina beatriz y que es casada Con
Juo[n] Alonso y Ser natural de S[a]n P[edr]o de Ilacllin y
Residente en este asiento de guaquis y de edad de
Veinte y quarto añ[os] poco mas o menos y esto Responde
~Preguntada Si es Verdad que se hallo en casa de miguel
chauca La noche que Refiere esta Causa a cantar
y baylar en reconoçim[ien]to de la Sementera que tubo
el d[ic]ho miguel dando con esto beneraçion y culto
a las maçorcas de diferentes colores que tienen
y Creen por primeras Causas origen y madre
del demas mais en que Joan Alonso marido
desta confesante fue el prinçipal y Caudillo
que guiaba a los demas en este genero de ydolatria
// dixo que es Verdad todo Lo que se yncluye
en esta pregunta y en espeçial que el d[ic]ho
Su marido fue el que traya en el bayle las d[ic]has
maçorcas embueltas en Una manta y que fue
a ynstançia que le hiço p[ar]a El d[ic]ho efecto Miguel
chauca en cuya casa Suçedio lo referido a que se
hallaron el d[ic]ho Juo[n] Alonso esta confesante
Miguel chauca y Su muger Joan Bap[tis]ta y su muger
barbola fran[cis]ca Alonso toto y fran[cis]ca quichpa
y que al amanecer del siguiente dia cogieron
Las d[ic]has maçorcas q[ue] llaman Suma çara o aya
bay zara y tostandolo lo comieron entre todos
y esto Responde –

~Preguntada Si es Verdad que fue a ofreçer San
gre de cuyes y coca la mañana que esta causa Re
fiere a la guaca que tienen çerca de Su casa
en el d[ic]ho asiento // dixo que lo que pasa es
que la d[ic]ha mañana al amanecer esta confesan
te con su marido Jua[n] Alonso y Barbola fran[cis]ca
fueron por agua mas arriba del sitio donde
esta la d[ic]ha guaca y que sin ofreçer lo que la preg[un]ta
Refiere ni haçer otra Cosa se boluieron

/f.15v/

a sus casas cogida la d[ic]ha agua de la qual
truxo Su marido en un cantarillo y esta con
fesante con la d[ic]ha Barbola en dos mates
o calabaços cada qual en el suyo y que por
esto seria que sospechasen fueron Los dichos

a dar sacrificio y ofrecer la d[ic]ha Sangre y Coca
 y que Sin duda seria La que la ofrecio fran[cis]ca
 calluac yndia bieja natural de S[a]n Juo[n] de pa
 rarin y ynduce sospecha el auer hecho fuga
 desde aquella ocasion en que se entendio
 se auian de haçer dilig[enci]as sobre este caso Y que
 despues aca no a parecido en este asiento
 de la qual comun m[en]te se tiene que es hechiçera
 y que esto es lo que saue y la verdad so cargo
 del juram[en]to que tiene fecho en que se afirma
 no firmo por no Sauer firmolo el d[ic]ho Juez
 El l[icenciado] Medina Antemi

Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: de Ribose la Guaca
 y erijiose Vna Cruz]
 ~En el asiento de Guaquis en Veinte y ocho dias del mes de nou[iembr]e de
 mill y seis[cient]o[s] y qu[aren]ta Y seis a[ñ]os el liçen[cia]do Phelipe de medina
 Cura y Vic[ari]o de la Villa de
 Guaura Juez de Comision en esta Causa de Ydolaria por el Ill[ustrisi]mo y R[ever-
 endisi]mo S[eñ]or D[oct]or
 Don P[edr]o de Villagomez mi Arcob[is]po de Lima del Consejo de Su mag[esta]d:
 abiendo llegado
 al asiento Lugar y Sitio de la guaca donde le Señalo Juo[n] g[arci]a mestiço y es el
 mes
 mo donde el Suso dicho hallo encomp[ani]a de Ant[oni]o f[e]r[nand]ez portugues
 Las Señales que tie
 ne declaradas de Ydolaria de los yn[di]os deste d[ic]ho asiento que esta çinco qua
 dras poco mas o menos de los Ranchos de los d[ic]hos yn[di]os donde comprobo
 por Vista de
 ojos el d[ic]ho Juez Ser Verdad lo que sea delatado pues en el d[ic]ho asiento y lu
 gar hallo
 Vna piedra grande negra açerada Sobre otras mas pequeñas y sobre la d[ic]ha
 piedra muchas Señales como bertidas de Sangre en que es Sin duda
 q[ue] sacrificaban y de Ramaban Sangre de cuyes Y asi mesmo Se hallo
 esparçidas y de Ramada cantidad de coca al Rededor de dichas
 piedras y muchos pelos blancos que pareçian Ser de cuyes Y en
 todo mostraba el d[ic]ho Lugar piedra grande y piedras pequeñas
 Ser propia mente a doratorio donde a usança gentilica daban

/f.16/

culto Los yndios a la qual piedra Mando el dicho Juez se le diese fuego y quemase con cantidad de leña que para el efecto mando traer a los mesmos Yndios deste aSiento y a los mas que pudo auer pasajeros para que fuese mas Publica entre Yndios esta açion y auriendose quemado La mejor que se pudo La d[ic]ha piedra con las demas Sobre que estaua y partida en algunos pedaços Se arroxaron lo mas Lejos que se pudo para el efecto de quitarles La ocasion de ydolarrar del todo y en el dicho lugar donde Se hallo dicha piedra Mando Se colocase y erijiese Vna Cruz grande de madera y asi se hiço y concluyo esta diligencia Y se encargo a todos Los yndios quese hallaron presentes tengan mucho cuydado de conseruar y mirar por la d[ic]ha Cruz pena de que si en esto faltaren Se proçedera contra los suso d[ic]hos o los que parecieren culpados con todo Rigor y Castigo y para que conste Se puso por dilig[enci]a y lo firmo

El l[icenciado] medina

Antemi

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.16v/

[en blanco]

/f.17/

[Al margen: Auto y nombram[ien]to de Defensor]

En el asiento de Guaquis en Veinte y ocho días del mes de nou[iemb]re de mill Y seis[cient]o[s] y qu[aren]ta Y Seis años el Liçen[cia]do Phelippe de Medina

cura Rector de la Parrochia de la billa de guaura Vicario Juez eclesiastico en ella y Su jur[isdicci]on y Juez de Comision en esta causa de Ydolarria auiendo bisto estos autos dixo que atento a que esta causa es de yndios y por ser lo combiene se les nombre defensor que acuda a la defensa de los d[ic]hos yndios y que sea persona de toda Satisfacion y en tendida y atento a que Joan garçia mestiço Residente en este asiento es persona practica le nombraua y nombro por tal defensor en esta causa para que en ella pidalo que combenga a la defensa de los d[ic]hos Yndios

y se le notifique lo açete y Jure Y aSi lo proueyo

Y firmo =

El l[icenciado] medina

Ante mi

Andres Dias Delgado

nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: N[otificaci]on açeptaz[i]on

y Juram[en]to]

En el asiento de guaquis en V[ein]te y ocho días del mes

de nou[iembr]e de mill y Sei[cient]os y qu[aren]ta Y seis años yo el press[en]te not[ari]o

Publico ley e notifique el auto de Suso de nombram[ien]to

de defensor de /~~Juan Bap[tis]ta~~/ Miguel chauca = cat[ali]na Caxsa

Ynes guaylla = Barbola fran[cis]ca = y cat[ali]na Beatriz presos

por la Causa de ydolaria que contra los suso dichos se

Sigue En su persona que lo oyo el qual dixo que açe

taba y açeto el d[ic]ho off[ici]o y Cargo de defensor de los

suso dichos y se obligo de los ayudar en la d[ic]ha Causa

en todo lo que fuere en su defensa haçiendo en ello los

pedimientos que Combengan y lo que su consejo no

bastare le tomara de personas que entiendan

de papeles p[ar]a lo qual obligo Su persona y bienes

abidos y por auer y dio poder cumplido a los

Justiçias y Jueçes que desta Causa deban Conoçer

/f.17v/

a cuyo fuero Se sometio y Renunçio el suyo

propio y lo otorgo Siendo testigos fran[cisc]o de torres

y Mathias perez de bargas y no firmo por no sauer

ba test[a]do Juo[n] Bap[tis]ta no balga =

Andres Dias delgado

Nott[ari]o pu[bli]co

[Al margen: Autto de cargo] ~

En el asiento de Guaquis en v[ein]te y ocho días del mes de nou[iembr]e

de mill y Seis[cient]o[s] y qu[aren]ta Y Seis años el Licen[cia]do Phelippe de

Medina Cura y bic[ari]o de la billa de Guaura Juez de Comision

en esta causa por el Ill[ustrisi]mo y R[everdenisi]mo señor Do[cto]r Don P[edr]o de

villagomez mi s[eño]r Arçob[is]po de lima del Consejo de Su mag[esta]d

abiendo Visto estos autos dixo que deuia de haçer

E hiço cargo a los d[ic]hos Miguel chauca = catalina

caxsa = Ynes quayllay = Barbola fran[cis]ca y Cat[ali]na

fecha y renunsio Los terminos de prueba y de publicasion y con
 cluyo difini tiba mente y pido se sentencie y se despache esta
 causa con todo brebedad respeto que tienen sus chacari
 llas y se les esta perdiendio atento a lo cual y Los mas que ase
 y aser puede en favor de mis partes que he aqui por espresado
 a V[uestra] m[erced] pido y suplico ansi lo probea y mande dando por libres
 a los dichos mis partes y pido Justisia y costas eta.
 Juo[n] garsia Tores

/f.18v/

Y Vista Por el d[ic]ho Juez dixo que auia y Vbo
 La d[ic]ha Causa por conclusa difinitiuam[en]te y man
 do se çiten Las partes para oyr Sentençia Y a
 si lo proueyo m[an]do y firmo =
 El l[icenciado] Medina

Ante mi
 Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]

En el Pu[bl]o de S[a]n Juo[n] de Totopon Jur[isdic]ion de la billa de Santa en
 Veinte y nueue dias del mes de nou[iembr]e de mill y seis[cient]o[s] y qu[aren]ta y
 seis a[ñ]os

yo el pres[en]te not[ari]o pu[bli]co notifique el auto de Suso a Joan garçia
 defensor en su persona que lo oyo y le çite p[ar]a oyr sentençia
 dello doy fee tes[tig]os fran[cis]co de torres y Mathias perez de bargas

Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]

En el d[ic]ho Pu[bl]o en el d[ic]ho dia mes y año d[ic]hos

yo el d[ic]ho not[ari]o notifiq[ue]

el d[ic]ho auto a Miguel chauca Yndio en su persona q[ue] lo oyo y le çite
 p[ar]a oyr Sent[enç]ia dello doy fee tes[tig]o[s] los d[ic]hos

Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]

En el d[ic]ho Pueblo en el d[ic]ho dia mes y año d[ic]hos

yo el d[ic]ho not[ari]o

notifique el d[ic]ho auto a ynes guaylla yndia y le çite p[ar]a oyr Sen
 tençia dello doy fee tes[tig]o[s] fran[cis]co de torres y Mathias de bargas

Andres Dias delgado
 Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]

En el d[ic]ho dia mes y año d[ic]hos yo el press[en]te not[ari]o pu[bli]co Ley
e notifique el d[ic]ho auto a Catalina caxia Yndia y le çite
para oyr Sentençia dello doy fee tes[tig]o[s] los di[ch]os

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]

En el d[ic]ho Pueblo en el d[ic]ho dia mes y año d[ic]hos yo el press[en]te
not[ari]o Ley E notifique el d[ic]ho auto a Catalina Beatriz yndia
y le çite p[ar]a oyr Sent[enç]ia dello doy fee tes[tig]o[s] los di[ch]os

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.19/

[Al margen: n[otificaci]on]

En el d[ic]ho Puebo de Totopon en Veinte y nueue dias del mes
de Nouiembre de mill y Seis[cient]o[s] y qu[aren]ta Y seis años Yo el press[en]te
not[ari]o

publico notifique el auto de Suso a Barbola fran[cis]ca
yndia Contenida en estos autos y Le çite p[ar]a oyr Sent[enç]ia dello doy fee
tes[tig]o mathias de Vargas =

Andres dias Delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

En el Pueblo de S[a]n Juo[n] de Totopon en Veinte y nueue dias
del mes de Nouiembre de mill y seis çientos y quarenta y Seis
años El Liçen[ci]ado Phelippe de medina cura y vicario de la Villa
de Guaura Juez de Comision en esta causa de Ydolatria por el
Ill[ustrisi]mo y R[everendisi]mo S[eñ]or Doctor Don Pedro de billagomez mi s[eñ]
or Arçob[is]po
de lima del Consejo de Su mag[esta]d Auiendo visto estos autos y la
Culpa que dellos resulta contra Miguel chauca por otro nom
bre Miguel toto y Ynes guaylla Su muger = Catalina Beatriz
muger de Joan Alonso; y contra el mismo Juo[n] Alonso = Joan
Bap[tis]ta y catalina caxia su muger = Barbola fran[cis]ca de cocha
peti = fran[cis]ca quispa Solt[er]a = fran[cis]ca Calluac y Alonso toto
y sus confesiones con las demas diligençias Mando que ning[u]no
de los suso dichos quede a asistir ni morar en el /d[ic]ho/ a asiento
de Guaquis y que Salgan del para Siempre asi que
acaben de recoger Sus Sementeras por quanto tienen
Su maiz Sembrado de presente y que desto Se de parte a Su
cura que es el Liçen[ci]do Don Cosme de Guzman para que

En ninguna manera los consienta bajar al d[ic]ho asiento de sus principales Reduções y que en el entre tanto que se le da notiçia en forma y desta Causa Se encargue a Juo[n] garçia Residente en el d[ic]ho asiento para que tenga cuydado de que no Reinsidan los d[ic]hos yn[di]os para lo qual Se le encargue la Conçiençia como a defensor nombrado de los d[ic]hos yndios y asimesmo que se de auiso en forma al d[ic]ho liçen[cia]do Don Cosme de Guzman cura del d[ic]ho aseinto de la fuga y ausiençia que an hecho Juan Al[ons]o

/f.19v/

Alonso toto = fran[cis]ca Calluac Vieja principales y Caudillos en este delito y Causa para q[ue] hecha diligenciã de auerles Los castigue Segun derecho y no los consienta Salir de sus Pueblos y bayan a hazer daño a otras partes y que Miguel chauca y Ynes guaylla, Cathalina Beatriz = Catalina Caxsia y Barbola fran[cis]ca acudan todos los dias mañana y tarde con los muchos de Doctrina a Reçarla en Sus pueblos por termino de Seis meses por la culpa que contra ellos resulta y por ser menor la que consta de Juo[n] Bap[tis]ta y fran[cis]ca quichpa Acudan Solos quatro meses y que desto se de quenta y auiso a Sus curas para que aSi lo manden a Sus fiscales y demas ministros = Y aSimesmo por quanto del delito y peccado tan grave qual el de la ydolatria parece estar excomulgados todos los suso dichos y fuera del gremio de n[uest]ra S[an]ta M[adr]e yglesia Se les notifique que mañana Viernes dia del Glorioso san Andres Apostol treinta deste press[en]te mes Se hallen a la puerta de la yglesia deste Pueblo para el efecto de Reçiuir La absoluçion y Reconçiliarlos y Reduçirlos a n[uest]ra S[an]ta M[adr]e Yglesia Segun forma y modo del Repertorio de ynquisidores que esta en libro de la extirpacion de la Ydolatria y Las insignias con que an de parecer Seran en la forma siguiente = Miguel chauca por otro nombre Miguel toto y Ynes guaylla Catalina Beatriz = Catalina Caxia = Barbola fran[cis]ca con sogas a la garganta belas en las manos en cuerpo descalças y sin lliquillas = fran[cis]ca quichpa y Joan Baptista con solo belas en las manos y asimismo en cuerpo y descalços por de menores culpas y que para el efecto Se de auiso a los Alcaldes ordinarios gov[ern]or y demas Justicias de este Pueblo y que en el

entre tanto los tengan presos y abuen Recaudo
Y asi lo preueyo y firmo = Y asimesmo mando Se le buel
ban a los d[ic]hos Yn[di]os todos los bienes que se les embargaron de q[ue]
dara Reçiuo Juo[n] G[arci]a Su defensor y se les de a entender quan
piadosam[en]te Se proçede Con ellos y lo firmo =
El l[icenciado] Medina
Antemi
Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.20/

[Al margen: n[otificaci]on]
En el Pueblo de Totopon en Veinte y nueue dias del mes
de nou[iembr]e de mill y seis[cient]o[s] y qu[aren]ta y seis años Yo el press[en]te
not[ari]o pu[bli]co
Ley e notifique La Sent[enci]a de Suso a Joan garçia mestiço
defensor nombrado en esta Causa por lo que le toca
y en nombre de Sus partes y dello doy fee t[estig]o Ma
thias de Bargas =
Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]
En el d[ic]ho día mes y año d[ic]hos yo el presente not[ari]o pu[bli]co
Ley e notifique el auto y Sent[enci]a desta Causa a Miguel
chauca. Ynes guaylla = catalina Caxia = Catalina Bea
triz = Barbola fran[cis]ca = joan Bap[tis]ta fran[cis]ca quichpa presos
por esta Causa todos Juntos en Vn aposento presente
Joan g[arci]a Su defensor dellos doy fee t[estig]os Mathias de Bar
gas Thoriuio de la Cueba =
Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

[Al margen: n[otificaci]on]
En el Pueblo de totopon en Veinte y nueue dias del mes
de nou[iembr]e de mill y Seis[cient]o[s] y qu[aren]ta y seis años Yo el d[ic]ho
not[ari]o pu[bli]co
notifique el d[ic]ho auto a Don Alonso quispi gouerna
dor deste Pu[eb]lo y a Joan Sanca Alcalde ordin[ari]o por lo
que les toca los quales Dixeron estan prestos de

cumplir con lo que se les manda dello doy fee t[estig]o Tho
riuio de la Cueba press[en]te =

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.20v/

Doy fee que oy Viernes treinta de Nouiembre
deste año de mill y Seis[cient]o[s] y qu[aren]ta y Seis Miguel chauca
Ynes guaylla = Catalina Beatriz = catalina
Caxia = Barbola fran[cis]ca = Joan Bap[tis]ta y fran[cis]ca
quichpa contenidos en el auto y Sentencia desta Causa
pareçieron a la puerta de la Yglesia de este Pueblo
con sogas a la garganta belas en las manos en
çendidas en cuerpo y descalços y destos Joan Bap[tis]ta
y fran[cis]ca quichpa con solo belas pero en cuerpo y des
calços y auiedo Sido absuelos y Reduçidos a la
Yglesia Segun la forma de absoluçion que la hiço
el liçen[cia]do Phelipe de Medina Juez de esta Causa
a la ora de misa mayor despues de acabada y de
auerla oydo todos los yndios este Pueblo aunq[ue]
ausente Su cura por estar en el principal pueblo
de Su doctrina Les Refuto los errores que los
d[ic]hos auian tenido y açerca dellos y del ebangelio
de este dia les hiço Vna platica y Sermon
y les aduirtio a todos en comun no cayesen
en semejantes culpas con que todos quedaron
consolados y compunxidos y para que conste
lo firmo =

Andres Dias delgado
Nott[ari]o Pu[bli]co

/f.21/

digo yo Juan garsia residente en el asiento de guaquis defensor de los yndios
del dicho asiento en la causa que se les yso de ydolatrias por el Lisensia
do felipe de medina Jues en la dicha causa ques berdad que resibi
todos los bienes que se les enbargaron por la dicha cura para el
efeto de entregarselos como se los entriego a los dichos yndios Los
quales espezifcados son Los que resibo en La manera siguiente
La chacra de mais de Juo[n] al[ons]o y su mujer
dos anegas de mais de fran[cis]ca quispa
quarto Lampas y Vn machetillo de Miguel chauca
mas Vna camiseta Listada del dicho y dos caballos
Vn macho chucaro de casta Linabe [linaje?] abil

otro macho que pertenesse a al[ons]o chauca
mas quarenta y quarto obillos de ylo de lana de todas colores y un callo- por
tejer y todos los dichos bienes resibi en presensia de don lorenzo anam[pa]
alcalde ordinario de chauca y an q[ue] Juo[n] sanca alcalde que lo es des
te pueblo de totopon y don al[ons]o quispi g[overn]or testigos el alferes tori
bio de la cueba y matias peres de bargas y por no saber firmar
rogue a vno de los testigos firmase por mi fecho en el pueblo de
San Juan de totopon en beynti nueve días del mes de nobienbre
de mil y seisientos y cuarenta y seis años –
aruego y por t[estig]o ToriBio de la Cueva

##

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios el Perú: Memorial a Felipe II (1588)*. Editado por María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998 [1588].

Larco, Laura. *Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías en Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.

Polia Meconi, Mario. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Sánchez, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991.

**LOS BAILES DEL SEÑOR: UN ANÁLISIS EN TORNO A LA
CONSTRUCCIÓN DE LA LEGITIMIDAD DEL CACIQUE
ALONSO CALLAN POMA (SAN FRANCISCO DE MANGAS, 1662)**

Jorge Luis Rojas Runciman

Resumen

Don Alonso Callan Poma fue elegido cacique de la doctrina de San Francisco de Mangas; sin embargo, para ser reconocido como tal por sus súbditos, debía acudir a la forma tradicional de legitimación. Esto significaba celebrar un ritual, donde se reúne la cultura, memoria e identidad, para articular vínculos sociales entre él y sus súbditos. Si bien esta acción haría que se le reconociera como autoridad para el ejercicio de su cargo, don Alonso debía establecer vínculos con diversos grupos que residían en la doctrina, así como también con agentes externos a ella, como el corregidor o el doctrinero. Si bien logró posicionarse como autoridad, una visita de idolatría a la doctrina le dio tribuna a aquellos que estaban contra él, dando como resultado un reajuste en las relaciones de poder local.

Palabras clave

Autoridad / Cacicazgo / Ceremonias / Vínculos sociales / Idolatrías.

Abstract

In order to obtain his subjects' recognition, don Alonso Callan Poma, the elected *cacique* of the *doctrina* of San Francisco de Mangas, needed to legitimize his position through traditional channels. This meant celebrating a ritual, in which his and his people's culture, memory, and identity could be articulated. While such a performance would have earned him recognition for his authority, therefore enabling his rule, don Alonso was also required to establish connections with different groups from the doctrina, as well as with

non-native figures, such as the *corregidor*, and the parish priest. While he managed to establish himself as a local authority, an inspection against traditional Andean religion provided his enemies with an opportunity for leveling local power relations.

Keywords

Authority / Chieftain / Ceremonies / Social Relationships / Idolatry.

Las intenciones detrás de una ceremonia

El 3 de octubre de 1662, el bachiller Bernardo de Noboa, visitador general de la idolatría, emitió un auto de prisión contra don Alonso Callan Poma, cacique y segunda persona de la doctrina de San Francisco de Mangas.¹ Se le acusaba de promover prácticas idolátricas luego de terminar la construcción de su casa. Por tres días, los indios bailaron, bebieron y ofrendaron a los ancestros. Además, esto había ocurrido en otras construcciones de viviendas y en las fiestas religiosas del Corpus y San Francisco. Con el auto en la mano, el fiscal Pedro de Torres y el notario de la visita, Francisco Valdés y Añasco, fueron a la casa de éste y lo prendieron, conduciéndolo a la cárcel del pueblo. El lugar estaba abarrotado debido a que treinta personas fueron también apresadas por los delitos de idolatría, superstición y hechicería. Ésta era una situación complicada para don Alonso—de ser encontrado culpable, podía perder el cargo.

En su defensa, don Alonso argumentó que era un buen cristiano y no había permitido cualquier tipo de actividad que vaya en contra de las leyes virreinales. Pero como veremos más adelante, ese argumento se verá afectado por el descubrimiento de evidencias físicas de estas prácticas idolátricas. La primera pregunta que nos formulamos al conocer este caso fue ¿cuáles eran los verdaderos motivos del cacique para realizar este tipo de prácticas, a pesar de ser consciente de que estaba cometiendo un delito?² Esto nos lleva a considerar la existencia de intereses políticos acompañando a las prácticas religiosas y su implicancia en la esfera social. Por esto,

¹ San Francisco de Mangas era una de las doce doctrinas que componían la provincia de Cajatambo. *Ésta contaba con 1100 feligreses distribuidos en cinco pueblos anexos: Copa, Pahas, Puquián, Chamas y Nanis. Pierre Duviols, Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 2003), 136.

² De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, el vocablo idolatría es definido como: “La adoración o culto que los Gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos dioses”. En la época virreinal, la idolatría era considerada un pecado y un delito porque, al adorar a otros dioses, se rechazaba a Dios, rompiendo así el vínculo que se tiene con él a través del bautizo. Esto de por sí era un hecho gravísimo, pero al hacerlo público y provocar que otros sigan este mal ejemplo, se convertía en un delito. Al ser ésta una acción contra la sociedad debía ser perseguida y castigada en un foro de justicia, en nuestro caso, eclesiástico. Ver Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audien-*

nuestro objetivo será demostrar cómo el cacique don Alonso Callan Poma legitimó su autoridad a través de la ceremonia realizada en su casa y tejió vínculos sociales para crear consensos con distintos sujetos y grupos sociales, locales y externos, necesarios para el ejercicio de su cargo.

Dividiremos este trabajo en tres partes. En la primera trataremos, de forma general, sobre cómo se combatió la idolatría durante el gobierno del sexto arzobispo de Lima, don Pedro de Villagómez. En la segunda, describiremos los hechos ocurridos en Mangas, mientras que, en la tercera, analizaremos estos hechos, para así comprender el impacto que tuvieron en la localidad.³

Pedro de Villagómez y su laberinto: el arzobispado de Lima frente a la idolatría (1649-1660)

Don Pedro de Villagómez y Vivanco servía como canónigo de la catedral de Sevilla cuando, en 1632, fue comisionado por Felipe IV para realizar una visita a la audiencia y universidad de la ciudad de Lima. Sin que lo supiera, fue elegido obispo de la diócesis de Arequipa. Una vez en Lima puso manos a la obra y, a pesar de ser un obispo en actividad, dirigió toda su atención y empeño en la misión encomendada. Pasaron dos años y Villagómez continuaba en la capital, espacio donde pudo relacionarse con personajes pertenecientes a las altas esferas civiles y eclesiásticas. La corona, preocupada por esta prolongada ausencia en su sede, le ordenó detener la visita y partir de inmediato a Arequipa.

Al llegar a la diócesis, Villagómez encontró muchas irregularidades, entre las que se encontraba la elección de los clérigos.⁴ Para conocer el estado del obispado, organizó una visita pastoral, en la cual no le gustó lo que encontró.⁵ Comprobó que los hospitales de indios estaban inoperativos, los corregidores abusaban

cia del Arzobispado de México (1528-1668) (México D. F.: Editorial Porrúa, 2004), 91-94.

³ El caso estudiado se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), sección Hechicerías e Idolatrías, legajo V: 2 (San Francisco de Mangas): “Causa de idolatrías contra los indios idólatras y hechiceros del pueblo del Señor San Francisco de Mangas, hecha por el señor licenciado Bernardo de Noboa”, 1662-1663, 199 folios. Este documento ha sido publicado parcialmente en Duviols, *Procesos y visitas*, 579-656.

⁴ Su principal crítica fue la elección de clérigos que desconocían la lengua de los indios y que, por lo tanto, no estaban aptos para administrar doctrinas. Villagómez tampoco estaba de acuerdo con el nombramiento de clérigos mestizos, a quienes acusaba de tener “ánimo envilecido” y “costumbres ruines”, por lo que eran nocivos para los indios al ser “cruels con ellos”. Sobre aquellos mestizos que ya eran clérigos, no los colocaría en doctrinas. Carta de Villagómez al rey, ver Emilio Lissón y Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, vol. 5, n°24 (Sevilla: Editorial Católica Española, 1947), 167.

⁵ Villagómez organizó tres visitas eclesiásticas: la primera en 1636, la segunda en 1637 y la tercera en

de los indios, las doctrinas administradas por el clero regular no contaban con los permisos correspondientes para administrar sacramentos, entre otras cosas más. Estas visitas no fueron del agrado de ciertos grupos de poder de la provincia, los que elevaron una queja ante el Consejo de Indias. Pero lo que realmente alarmó al obispo fue la extensión de la idolatría entre los naturales—se encontraron espacios dedicados al culto y más de 3000 elementos relacionados a la idolatría. Para desterrarla del corazón y mente de los indios, la enseñanza debía ir acompañada por acciones correctivas.⁶ Para materializar una verdadera reforma de las costumbres, Villagómez celebró un sínodo donde se trató la conducta moral del clero, la administración de los sacramentos, la defensa de la jurisdicción eclesiástica, el mantenimiento económico de iglesias, cofradías y hospitales, el vicio de la borrachera y la idolatría de los indios. Este sínodo se nutrió del segundo, así como del tercer concilio limense, aunque sin perder su carácter local.⁷ Para mayo de 1640, Villagómez fue promovido al arzobispado de Lima, lugar al que hizo su entrada el 16 de mayo de 1641.

Al igual que en Arequipa, Villagómez quería visitar la diócesis, pero sus obligaciones en la capital, sumadas a su mala salud, hicieron que la retrasara hasta 1646.⁸ Comenzó por las doctrinas ubicadas en Chancay, Checra y Cajatambo, pero su salud le volvió a jugar en contra, por lo que retornó a la capital, aunque su celo pastoral no quedaría detenido.⁹ En 1647, comenzó a redactar su *Carta Pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, que vio la luz dos años después. En la *Carta*, Villagómez señaló que el demonio se aprovechaba de la rudeza de los indios y su adicción a la bebida, haciendo que se alejen de Dios y volvieran a sus antiguas prácticas paganas. Para revertir esta situación, se necesitaba una nueva campaña de extirpación de idolatrías, pero el contexto había cambiado considerablemente.

1638. Por motivos de salud detuvo las visitas, aunque nombró visitadores para continuar con la labor. Gil Gonzales Dávila, *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*. Estudio, introducción, notas e índices por María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (León: Universidad de León, 2001 [1649]), 117, n. 323.

⁶ Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 143.

⁷ Pedro Guibovich Pérez, “Visitas eclesiásticas y extirpación de idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Los Indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, ed. Ana de Zaballa (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011), 187.

⁸ Villagómez nunca se desligó del estado de su diócesis. Sabemos que para 1642 nombró visitadores a los clérigos Alonso Osorio, Alonso Corbacho de Zárate y Rodrigo Gómez. Ver el índice de la sección Visitas del AAL.

⁹ Quedan muy pocos documentos relacionados con la visita del arzobispo Villagómez. En el AAL encontramos tres documentos en la sección Hechicerías e idolatrías; en Visitas, cuatro documentos y Amancebados, siete. En Huacho, Villagómez elaboró un auto donde condenaba la borrachera de los indios, ya que esta los empujaba a la idolatría. Ver Guibovich, “Visitas eclesiásticas”, 191, n. 29.

A diferencia de las campañas organizadas por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), donde el poder civil, eclesiástico y la Compañía de Jesús trabajaron de forma conjunta, hubo serios cuestionamientos a los objetivos—y a los posibles resultados—de este proyecto. Algunos funcionarios civiles criticaron abiertamente los resultados de estas campañas y el desarrollo de la evangelización de los naturales. Los jesuitas, por otra parte, tenían otro proyecto en mente, por lo que involucrarse del todo en esta nueva campaña limitaría su desarrollo.¹⁰ El arzobispo era muy consciente de los límites en la evangelización de los naturales o la existencia de malos clérigos, quienes negociaban con sus feligreses la flexibilización de ciertas normas, sin embargo, no retardaría más estos planes. Es así como, en una ceremonia solemne, nombró a seis visitadores generales de la idolatría: Fernando de Avendaño, Alonso Osorio, Francisco Gamarra, Pablo Recio de Castilla, Felipe de Medina y Bartolomé Jurado; pero, nuevamente, las cosas no salieron como estaban planeadas.

El protector de los naturales, Francisco de Valenzuela,¹¹ recibió una provisión real que restringía la remuneración de los visitadores de idolatrías.¹² En 1654, el alcalde del crimen, Juan de Padilla, escribió al Consejo de Indias para informar que

¹⁰ Para Aliocha Maldavsky, en la década de 1630 hubo un cambio en la política misionera de los jesuitas. La administración de la doctrina de Chavín de Pariarca, en la provincia de Huamalíes, abrió un nuevo capítulo en las misiones fronterizas, en el que buscaron trabajar con indios convertidos e infieles. Juan Carlos García Cabrera cuenta que, en julio de 1650, los jesuitas abandonaron la doctrina porque al perseguir un sistema misionero global, Chavín “ya no ofrecía suficiente campo para sus acciones y que necesitaba a los padres ocupados en ella para otras misiones”. Ver Aliocha Maldavsky, “Cartas Annuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVII”, en *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, por Mario Polia Meconi (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), 36; Juan Carlos García Cabrera, “Chavín de Pariarca en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19, n° 1 (1992): 46.

¹¹ Uno de los desencuentros entre el arzobispo y el protector se originó luego de que los jesuitas salieran de Chavín. Los indios de esta doctrina fueron a Lima y pidieron al protector evitar la salida de los jesuitas, temiendo por la elección de un mal doctrinero; si esto ocurría, ellos huirían de Chavín. Valenzuela estaba convencido de que existía un arreglo entre los jesuitas y el arzobispo en perjuicio de los indios, motivo sobre el cual escribió al rey. A pesar del abandono de Chavín por parte de los jesuitas, Valenzuela creía que ellos eran los mejores candidatos para administrar las doctrinas de indios, por lo que propuso que se les dé una doctrina piloto en cada provincia, porque no importaba si ésta era pobre, ellos la convertirían en modelo. Ver García Cabrera, “Chavín de Pariarca”, 46-47.

¹² La manutención de los visitadores provenía de las cajas de las comunidades, monto que, para Valenzuela, era muy elevado. En su defensa, Villagómez argumentó que era una tradición para los prelados limeños acceder a estos fondos para pagar las visitas porque éstas, en general, eran peligrosas debido a las condiciones geográficas existentes en los Andes. Este debate tomó varios años y, en el interín, el arzobispo puso de sus propios recursos para solventar las visitas y, en otros casos, ofreció a los visitadores futuras recompensas en sus carreras eclesiásticas, siempre y cuando se comprometieran con la causa. Finalmente, la corona falló a favor del arzobispo, pero ordenó que no se hicieran más cargos económicos a los indios. Ver Macarena Cordero Fernández, “Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 365-367.

los indios desconocían la doctrina, por lo que temía por la salvación de sus almas.¹³ En 1656, la corona envió una real cédula a Padilla, al arzobispo y al virrey, Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste, para que den explicaciones sobre este punto.¹⁴ Por otra parte, los visitadores elegidos no cumplían con las expectativas del arzobispo: Avendaño, por su avanzada edad, solo visitó el Cercado y opinaba que los indios idólatras debían pasar a la jurisdicción del Santo Oficio; a Osorio se le encomendó visitar Huarochirí, pero no hay muchas evidencias de sus visitas; Jurado visitó la región de Conchucos y Checras, pero abandonó la campaña por enfermedad; Medina tuvo una intensa actividad entre 1649 y 1652 en las provincias de Chancay y Cajatambo, pero murió en el cumplimiento de su oficio. Es así como Villagómez optó por cambiar de estrategia.

Entre 1650 y 1660, el arzobispo eligió a clérigos que conocían los lugares que iban a visitar. Algunos de estos clérigos fueron Diego Tello, cura de Huaraz, quien visitó varias doctrinas de la provincia Huaylas; Estanislao de Vega Bazán, cura de Singa, encargado de visitar Conchucos y Huamalíes; Diego Barreto, cura de San Damián, quien inspeccionó las provincias de Huarochirí y Jauja, y Bernardo de Noboa, cura de Ticllos y vicario de Cajatambo, quien visitó algunas doctrinas de esta provincia. De acuerdo con Kenneth Mills, estos visitadores representaban la política extirpadora del arzobispo.¹⁵

Bernardo de Noboa: el visitador de las idolatrías en Cajatambo

El bachiller Bernardo de Noboa se ordenó como presbítero en 1637 y, en 1643, llegó a ocupar la doctrina de Santa Ana de Sucha, en la provincia de Huaylas. En ella, mandó construir una iglesia nueva y reparar otras tres. En 1650, obtuvo el cargo de cura de la doctrina de Huarmey y recibió además los títulos de vicario foráneo y comisario de la Santa Cruzada. No estuvo mucho allí, porque en 1651, él y Francisco Negrón de Luna, quien era doctrinero en San Pedro de Ticllos (Cajatambo), presentaron una permuta de sus respectivas doctrinas. Cuando Noboa

¹³ Al igual que Valenzuela, Padilla consideraba que los jesuitas debían administrar una doctrina de indios por provincia, opinión que era compartida por miembros de la Audiencia de Lima y el virrey Conde de Santisteban.

¹⁴ Para un estudio sobre esta polémica, ver Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983).

¹⁵ “El prelado, al parecer, había aprendido el costo de nombrar agentes que se encontraban frecuentemente frágiles de salud e incapaces de llevar a cabo extensas giras de investigación en condiciones difíciles. Los nuevos agentes de Villagómez fueron generalmente escogidos entre los párrocos de mediana edad de la región de Lima e incluían, aparte de a Barreto, figuras como Bernardo de Novoa—el anterior cura de Huarmey y Santa—, quien ya había estado involucrado en un juicio por idolatría allí en 1650-1651”. Mills, *Idolatry and its Enemies*, 150. La traducción es propia.

ocupó esta última doctrina, mandó construir y equipar la iglesia de Cajamarquilla, anexo de Ticllos, con su propio dinero. También estuvo a cargo de la escuela para niños, donde enseñaba lengua castellana, la doctrina y canto. Asesoró a los indios del pueblo de Corpanqui, otro anexo de Ticllos, para fundar una cofradía y donó veintidós cabezas de ganado vacuno para la compra de cera, inciensos y otros ornamentos para la misa. Por su buena actuación como doctrinero, el arzobispo lo nombró vicario de Cajatambo y, en 1654, sirvió como juez comisionado en el proceso que los indios de Chavín de Pariarca le interpusieron a su nuevo doctrinero, Francisco de Guevara, aunque sería cuestionado por éstos bajo el argumento de que tenía amistad con Guevara.¹⁶

Al denunciar las prácticas idolátricas de los indios del pueblo de Otuco, fue nombrado visitador de la idolatría en 1656, autoridad con la que inició las investigaciones en los pueblos de Pariac, Pimachi, Hacas y anexos. A lo largo de dos años, interrogó a varios indios (entre testigos y acusados) y descubrió una compleja red de especialistas religiosos,¹⁷ espacios dedicados al culto (dentro y fuera de las doctrinas), cuerpos que fueron extraídos de las iglesias, momias de los antepasados, instrumentos musicales, piedras sagradas y recopiló los mitos de la población local, entre otras cosas más. Castigó severamente a los inculpados y destruyó todo objeto que estuviese relacionado con la idolatría.

En noviembre de 1657, los indios principales de las doctrinas visitadas por Noboa fueron a Lima con la intención de anular las sentencias emitidas. Representados por Tomás Hurtado, el procurador de naturales, señalaron que no se respetó el protocolo de la visita y que tanto el defensor como los intérpretes estuvieron del lado del visitador. La tortura fue un medio para extraer información y, producto de ello, dos ancianos se reunieron con el Señor: Hernando Acas Poma y Cristóbal Acas Mallqui; ambos tenían más de ochenta años. Otra forma de reprimir a los acusados fue sacarlos de sus pueblos y enviarlos a otros, donde permanecieron en la cárcel hasta que confesaran todo lo que sabían.

La defensa de Noboa indicó que sí se respetó el procedimiento y, por el contrario, eran los indios quienes buscaban mantener las idolatrías. Los testigos que se presentaron a favor del visitador fueron corregidores, clérigos y caciques, todos ellos cristianos, mientras que sus acusadores, eran idólatras. Para la defensa, esto era una maniobra para mantener a los especialistas religiosos en la doctrina y evitar

¹⁶ Para más datos biográficos, ver Juan Carlos García Cabrera, “¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665”, *Revista Andina* 14, n° 1 (1996): 15-19; Erik Bustamante Tupayachi, “Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticllos (Cajatambo), 1653-1656”, *Historia y Región* 1 (2013), 72-74.

¹⁷ Utilizamos la categoría de “especialista religioso” para englobar a todas aquellas personas que permitían la producción y reproducción de un conjunto de saberes que forman parte del sistema religiosos. Esto engloba a personas que son acusadas de dogmatizadores, hechiceros, curanderos, brujos, etc.

cualquier inspección posterior. El juicio duró dos años y, el 9 de junio de 1660, el arzobispo falló a favor de Noboa.¹⁸ No sería la última vez que este recibió el título de visitador de la idolatría.

Los bailes del Señor

En 1662, se acusó al cacique de la doctrina de San Francisco de Mangas, don Alonso Callan Poma, de promover la idolatría. Noboa fue elegido nuevamente visitador de la idolatría y, afortunadamente para él, había conocido el lugar en persona. Conocía también a sus clérigos, el bachiller Francisco Valdez y Añasco, cura interino, y Fernando de Lara y Avendaño, clérigo principal, quien había fallecido pocos meses antes. Con este último sí tuvo una estrecha relación; de hecho, poco antes de morir, Lara le pidió ayuda con su testamento, que sirviese como su albacea y pagara las deudas pendientes que tenía con los indios.¹⁹

Noboa ingresó a la doctrina el 9 de agosto de 1662, pero recién el 19 se nombró a los magistrados de la visita: Francisco Valdez y Añasco sirvió como notario,²⁰ Pedro Valdez y Juan Cristóbal de Mendoza—“personas en quienes concurren cristiandad y suficiencia”—como intérpretes, y Miguel de Hartabeitia, español peninsular, como fiscal. No se nombró al defensor.²¹ Con el equipo compuesto, el 20 de agosto se publicó el edicto contra la idolatría y se convocó a todo aquel que tuviera noticia sobre lo ocurrido en casa del cacique.

Los hechos que motivaron la averiguación tuvieron su origen a mediados de 1660, cuando luego de asumir el cacicazgo, don Alonso mandó construir una nueva casa. La costumbre dictaba que, una vez terminada, se hiciera una celebración, pero sería a la “usanza antigua”.²² El tiempo les era favorable porque Lara estaba en

¹⁸ Para conocer los detalles del proceso y los personajes involucrados, ver García Cabrera, ¿“Por qué mintieron los indios?”, 19-22.

¹⁹ Lara habría fallecido entre diciembre de 1661 y junio de 1662. Esto lo deducimos porque en setiembre de 1661 fue visitado por el doctor Antonio Jirón de Villagómez y en octubre se le puso una demanda en la audiencia arzobispal por apropiarse de dos imágenes religiosas. El 23 de noviembre se le interpuso otra causa por el mismo asunto, pero no hay respuesta de su parte. AAL, Visitas XI: 27, 1661; Capillas y oratorios I: 31, 1661; Archivo del Obispado de Huacho (en adelante AOH), Curatos II: 5, 1661.

²⁰ En el nombramiento, Noboa escribió que Valdez le informó “por cartas y avisos” sobre la idolatría de los indios. Añade que el oficio le calza por ser una persona capaz y gran lenguaraz. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 2.

²¹ El 26 de agosto se le notificó a don Alonso y a los sospechosos que “digan y vean que persona o español haya en esta provincia para que se le nombre por defensor y que sea a elección de los susodichos para que ningún tiempo puedan alegar de nulidad”. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 4.

²² “Es costumbre muy antigua el holgarse los indios cuando acaban una casa nueva”. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 161v.

Lima y el cura inter de ese año, el licenciado Juan López de Olmos, se encontraba en el anexo de Pahas. La noche fue una cómplice perfecta, porque se presentaron los miembros del ayllu del cacique, Cotos,²³ acompañados de varios indios de la doctrina en la casa.²⁴ Sabemos que los hombres vestían camisetas de cumbi,²⁵ pero no se menciona si las mujeres usaban un traje especial. Traían consigo productos como chicha, coca, harina de maíz, papas, lanas de colores y animales para el sacrificio. Don Alonso los esperaba acompañado por cuatro indios: Luis Lloclla, Sebastián Julca, Hernando Rupai y un hombre llamado Pascual. También vestían una camiseta de cumbi y un chambi de cobre,²⁶ pero don Alonso, como autoridad política, llevaba unos atributos adicionales: su camiseta estaba atravesada por una banda de “tafetán colorado”,²⁷ en los brazos llevaba unos brazaletes de plata y en su cabeza tenía una guama que estaba cubierta por una guaraca, la misma que tenía unos botones de plata.²⁸ Ante los ojos de los presentes, parecía un “Inca”.

Encabezados por don Alonso, todos ingresaron a la casa. En el interior estaban Domingo Nuna Callan, conocido como “Sayco”, y Pedro Rimay Chagua, “Sira Tinti”. Al lado de ellos estaba un cántaro negro adornado con gargantillas y cubierta por una lliclla “como una mujer”.²⁹ Era la representación de Coya Huarmi, fundadora del ayllu de Cotos. Las mujeres jóvenes tocaban unos tamborcillos, llamados tinyas, y los indios bailaban, siempre encabezados por don Alonso. Luego, fueron al patio de la casa, donde bebían chicha y consumían hojas de coca. A la medianoche volvieron a la casa, porque era tiempo para ofrendar y “mochar” al ancestro.³⁰

²³ El ayllu era la base de la estructura social local porque era una agrupación de individuos vinculados a través del parentesco y el culto a un ancestro en común.

²⁴ Hemos logrado identificar seis ayllus que residían en Mangas: Cotos, Hirca Churi Cotos, Julca Tamborga, Caiáu Tamborga, Cascas, Arapayoc. Años antes, los ayllus de Chamas y Nanis estuvieron reducidos en Mangas, sin embargo, lograron regresar a sus antiguos asentamientos, ubicados a legua y media de distancia.

²⁵ La camiseta de cumbi era un tejido fino que se usaba en ocasiones especiales, como ceremonias religiosas.

²⁶ El chambi era un hacha ceremonial y servía como una insignia de poder en tiempos incas.

²⁷ Mónica Gudemos menciona que la banda de tafetán carmesí era parte de la vestimenta de los alumnos del Colegio de caciques. Ella se pregunta si el uso de esta banda radica en que don Alonso asistió al colegio o si heredó este elemento, que tiene un alto poder simbólico. Ver “La tensa coexistencia de los espacios-tiempos ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de *cumbi*”. *Revista Española de Antropología Americana* 40, n° 1 (2010): 191.

²⁸ Las guamas era una especie de diadema, y la huaraca, un rollete de cordeles delgados que se colocaba en la cabeza y se usaba en ciertas ceremonias.

²⁹ La lliclla era una manta colorida que llevaban las mujeres.

³⁰ José Luis Martínez señala que la *mocha* implica, básicamente, la adoración de algo que es sagrado o considerado como tal. Es también gestual, porque se entendía los brazos, con las manos abiertas y con las palmas afuera, haciendo sonar los labios, se soplabla hacia la divinidad. Ver *Autoridades en los Andes, los atributos del señor* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995), 116-117.

Es ahí cuando los indios recordaban la historia de los fundadores del ayllu de Cotos, Coya Huarmi y su hermano Condortocas:

Cusi cayanman llacllacayanman pisarcutaman pata man canqui Coyai huarmi Pallay huarmi turiquiuan Mamayquihuan ratamurquita cay mamacochapita que quiere decir en lengua española, y por tradición antigua, que tienen de este dicho ídolo que vino del mar y que primero hizo su asiento en la pampa y pueblo de Cusi y en la pampa que está más debajo de Cusi, que llaman Llaclla, y luego hizo su descanso en otra pampa que está a un lado, frontera de [la doctrina de] Gorgorillo, que llama Pisar Cuta y que este ídolo vino con su madre y hermano para los indios del ayllu de Cotos.³¹

Machapita yarcamur canquim cusi caynman, Llaclla, cayanman pisarcutanman lucmahuaithuan pacayhuaitauan, ratamurcanqui Coyahuarmi, paniquiuan que en lengua española quiere decir, por tradición que tienen de este mallqui Condortocas y su hermana Coya Huarmi, vinieron del mar, llegaron y descansaron en la pampa de Cusi, en la pampa de Llaclla y en un sitio junto a Gorgorillo llamado Pisar Cuta [y] que venían enramados con flores de paca y de lúcuma, y después, tuvieron su descanso y Samaná en el sitio llamado Caltaquena que esta entre el camino de Mangas y Pahas.³²

Don Alonso fue el primero en ofrendar y lo hizo acompañado de su esposa, quien “mochaba al ídolo y lloraba con él”.³³ El resto de los indios imitaron al cacique con ofrendas como plata, lana de colores, vinchas, anacos, llanques, cuentas de vidrio, entre otros objetos. La celebración duró tres días y, en ese tiempo, los indios consumían alimentos sin sal ni ají, las prácticas sexuales estaban prohibidas, así como todo contacto con lo “español”. A la mañana del tercer día, al canto del gallo, Domingo Nuna Callan tomó a Coya Huarmi y la colocó en una manta, mientras que Pedro Rimay Chagua y Violante Quillay recogían los recipientes con chicha, cuyes para sacrificar y plata para ofrendar. Dos indias (“fulana de Rosas, viuda del dicho ayllu, y Juana de tal”) los ayudaron llevando coca y una pasta de maíz. Todos ellos, junto con don Alonso y otros indios, se dirigieron a Caltaquena, ubicado entre los pueblos de Mangas y San Lorenzo de Pahas. Allí estaba Condortocas, “camaquen, mallqui y primer progenitor del cacique don Alonso Callan Poma y de todo el ayllu

³¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 19.

³² AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 21v.

³³ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 16v.

de Cotos”.³⁴ Una vez allí, los indios ofrendaron y mocharon al ancestro, recitando los siguientes versos:

Cussi caianman Llaclla cayanman pisar cutaman ratamurcanqui, apu Condortocas, tisci mamacochaputa coya paniquiuan palla paniquiuan [...] tú poderoso Condortocas, nuestro padre, que viniste del nacimiento y origen del mar con tu hermana la reina Coya Huarmi y llegaste a la pampa de Cussi y llaclla y Pisarcuta y descansaste en tu sepulcro y descanso Caltaquencia.³⁵

Con esto concluyó la ceremonia. Domingo Nuna Callan tomó a Coya Huarmi y la depositó en un árbol de quisual que estaba en el camino a Mangas.³⁶ Para no despertar sospechas, los indios volvieron por separado a la doctrina.

No toda la actividad ceremonial giraba en torno al culto de Coya Huarmi y Condortocas. Si bien eran los fundadores del ayllu del cacique, los otros ayllus también celebraban a sus ancestros. El ayllu Tamborga también poseía un cántaro negro que compartía características similares con Coya Huarmi; su nombre era “Llanca Anaco”.³⁷ En las fiestas de Corpus Christi y San Francisco (4 de octubre),³⁸ los indios celebraban por cinco días y se juntaban en las casas dedicadas al culto,³⁹ En otras ocasiones, los indios se organizaban para trabajar los campos de cultivo de los ancestros, siempre a

³⁴ Los mallquis eran los cuerpos momificados de los antepasados, los mismos que estaban estrechamente relacionados con la agricultura. La palabra mallqui significa “planta tierna”, y al mismo tiempo, árbol adulto: “esto significa que los ancestros son considerados raíces, tronco y ramas principales del árbol genealógico de la familia o del clan. La palabra *Camaquen* [...] significa creador, animador, dispendedor”. Ver Mario Polia, *La cosmovisión religiosa*, 124.

³⁵ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f.23.

³⁶ No estamos seguros si el árbol en cuestión pertenece a la variedad de quiñual (*Polylepis sp.*), o quishuar o kiswar (*Buddleia longifolia H. B. K.*), que crecen en el lugar. Mario Polia considera que el árbol en cuestión es una variante del quishuar (*Buddleia coriacea Remy*), porque crece entre los 3500-3800 m.s.n.m. Ver Polia, *La cosmovisión religiosa*, 114.

³⁷ Llanca Anaco era la hermana de los mallquis Pomachaua y Tunso Villac (fundadores de los Julca Tamborga) e Inga Villac (fundador de los Caiu Tamborga). Ellos provenían de una gran montaña—“Apu Horco”, ahora llamado “San Cristóbal”—cerca de Mangas. AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 30.

³⁸ La fiesta de Corpus coincidía con la salida de las pléyades, llamadas Oncoy. Para la segunda mitad del siglo XVII, las festividades tradicionales perdieron su vinculación con los astros y el clima por el avance de la evangelización. Las festividades giraban en torno al comienzo del año, inicio de las labores agrícolas, la llegada de las aguas y la gran fiesta de diciembre. Manuel Burga Díaz, *Nacimiento de una Utopía* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara, 2005), 221.

³⁹ De los nueve ayllus, solo se nombran cinco casas: Mahacuta o Callan (Cotos), Yacoyoc o Pillana (Hirca Churi Cotos), Carhua Sansal (Julca Tamborga), Pilcocancha (Caiu Tamborga) y Colcahuasi (Chamas).

voz de pregón.⁴⁰ Por último, los ancestros también servían como oráculo, incluso en pleitos judiciales.⁴¹ Existían pues, una gran variedad de prácticas socio-religiosas en la doctrina, sin embargo, solo nos concentraremos en lo ocurrido en casa del cacique.

De alcalde a cacique: la construcción de una legitimidad política

Don Alonso Callan Poma es descrito como un indio que sabía hablar y escribir en castellano, pero esto no es un hecho aislado. Al hacer una rápida revisión de los hombres que participaron como testigos en las visitas a la doctrina, la mayoría sabía hablar y escribir en castellano.⁴² Teresa Vergara explica que, para facilitar la asimilación del cristianismo, el gobierno virreinal decretó el establecimiento de escuelas en las doctrinas para que los niños pudiesen aprender a hablar, leer y escribir en castellano; no solo la élite indígena local tuvo acceso al idioma, sino también un número importante de indios del común.⁴³ Esto los convertía en indios “ladinos”, porque comprendían la lengua, costumbres y comportamientos españoles.⁴⁴ Si nos regimos por lo que se menciona en las visitas de 1650 y 1661, la escuela en Mangas sí funcionaba, lo que se reflejaba en la participación de indios ladinos en cargos públicos y procesos judiciales.

⁴⁰ Hemos identificado cinco campos de cultivo: Uintin (trabajado por los indios de Cotos, Hirca Churi Cotos y Arapayoc), Tucu (Julca Tamborga), Cuyoran (Caiiau Tamborga), Checa o Chuamanyoc (Cascas). Todos estos tenían un responsable y, para ocultarlas de los visitantes de la idolatría, decían que eran tierras del común o de los caciques, como era el caso de Uintin.

⁴¹ En 1657, el cacique don Pedro Alfonso de Avendaño, Lorenzo Huaraca, alcalde de Pahas, y Lorenzo Cheri, indio principal de Copa, capitularon a Fernando de Lara y Avendaño por una serie de abusos contra los indios.

Para conocer el resultado de este pleito, don Pedro consultó a Violante Quillay, quien se comunicó con Coya Huarmi, asegurando que “tendrían buen pleito contra el cura”. Para diciembre de ese año, se despachó al licenciado Francisco Gutiérrez de Guevara para tratar el caso. El visitador falló a favor de los indios y, en la plaza pública, hizo que Lara se comprometiera a pagar las deudas que tenía con los indios. AAL, Capítulos XVII: 12, 1657, f. 10.; Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 92v.

⁴² Se han conservado cinco visitas ordinarias entre 1636 y 1661. De los quince testigos que se presentaron, once hablaban y escribían en castellano.

⁴³ Teresa Vergara Ormeño, “Evangelización, hispanización y poder: Agustín Capcha, fiscal mayor del arzobispado de Lima”, *Nueva Corónica* 3 (2014): 122.

⁴⁴ Los indios ladinos operaban de acuerdo con sus intereses porque podían ser partidarios de la evangelización, mientras que otros utilizaban sus conocimientos para proteger y mantener las tradiciones culturales locales. Ver Karen Spalding, “La otra cara de la reciprocidad”, en *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, ed. Jean-Jacques Decoster, 61-78 (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” / Instituto Francés de Estudios Andinos / Asociación Kuraka, 2002), 61-78.

Don Alonso heredó el cargo de cacique luego de la muerte de su pariente, don Pedro Alfonso de Avendaño, pero no era su primera vez como autoridad política.⁴⁵ De hecho, ocupó los cargos de alcalde ordinario tres veces y alcalde mayor de Mangas dos veces, así como un periodo como alcalde mayor en Cajatambo.

Los alcaldes—ordinarios y mayores—, junto con los regidores, conformaban el cabildo de indios, institución que fue creada con las reducciones de indios. Estos compartían el poder político de la doctrina con el cacicazgo, y si bien debían apoyarse mutuamente, en ocasiones existían conflictos entre ambos. Los alcaldes debían ser elegidos cada año, pero a veces podían ser reelegidos como don Alonso, u ocupar el cargo por varios años.⁴⁶ Como símbolo de autoridad recibían una vara, pero si los indios sentían que no defendía los intereses comunales, entonces podían cuestionar su autoridad. Esto le ocurrió a don Alonso.

Al momento de armar su defensa,⁴⁷ don Alonso consideraba que los indios no lo querían porque siempre se juntaba con los españoles, agregando, que no consentía idolatrías ni borracheras; tal es así, que no dudó en usar la fuerza para corregir a quienes iban en contra de las normas. Todo cambió cuando asumió el cacicazgo. No solo su poder y jurisdicción habían aumentado, sino también sus obligaciones. El cacique era el responsable de recaudar el tributo y organizar la mano de obra. No cumplirlas hubiera provocado una enorme presión sobre él, lo que podría traducirse en su separación del cargo por alguien más “capaz”.

Don Alonso, luego de asumir el cacicazgo, tenía una posición ambigua. En primer lugar, porque no accedió al cargo por vías tradicionales, sino que le fue entregado por el corregidor de la provincia, don Fabian Polanco de Guzmán, por lo que no estableció consensos con los grupos que habitaban Mangas. En segundo lugar, como alcalde, usó la fuerza contra todo aquel que iba en contra de las normas virreinales. Necesitaba revertir esa imagen que los indios, ahora sus súbditos, tenían de él, porque de eso dependía el cumplimiento de las obligaciones propias

⁴⁵ Gracias a las visitas pastorales de 1650 y 1653, contamos con cierta información de los anteriores caciques. Primero, en 1650, el cacique principal y alcalde mayor de Mangas era don Fernando Laxa Ricapa. Junto con nueve indios ladinos, en su mayoría principales, firmaron un documento pidiendo que el clérigo se quedara en la doctrina. En 1653, don Pedro Alfonso, quien sirvió como testigo, era un indio ladino principal de 26 años; cuatro años después ya firmaba como cacique. AAL, Visitas XI: 15, 1650 y XI: 19, 1653. Estos dos hombres pertenecían al ayllu de Cotos, por lo que eran parientes de don Alonso: Fernando era su tío, pero no podemos definir el grado de parentesco entre Alonso y Pedro Alfonso. Algunos testigos creían que eran primos, mientras que, para otros, Alonso era el tío de Pedro Alfonso.

⁴⁶ Lorenzo Huaraca fue alcalde de Pahas de 1657 a 1669.

⁴⁷ A casi dos meses de iniciada la visita, el 4 de octubre de 1662 se eligió a Juan de Rojas, mestizo y natural de Cajatambo, maestro de orquesta y dorador en el pueblo de Copa, como defensor de los acusados por idolatría.

del cargo. Para lograrlo, don Alonso utilizó las prácticas sociales locales para ganarse la confianza y lealtad de sus súbditos. Una de ellas era la reciprocidad.⁴⁸

La llamada de don Alonso

La reciprocidad es un tipo de intercambio que se establece entre individuos o grupos sociales cuando una de las partes entrega una gracia, un regalo, una prestación o un favor. Pero esto no es acto desinteresado—todo lo contrario—, es calculado y va acompañado de intereses particulares, aunque disfrazados de un aura de generosidad. Sin embargo, hay beneficios no explícitos que complementan este intercambio. La parte receptora, ceremonialmente, acepta lo entregado, pero en el fondo queda en deuda, por lo que está en la obligación de dar una retribución o contraprestación, aunque no de forma inmediata. Las relaciones recíprocas, por lo tanto, son fenómenos sociales totales porque abarcan, de forma simultánea, aspectos religiosos, morales, legales y económicos.⁴⁹ Al llevarlo a nuestro caso, la reciprocidad es la base de las relaciones entre don Alonso y sus súbditos, que comenzarán a articularse a lo largo del proceso constructivo de su casa.

En Mangas y en varias doctrinas aledañas, era costumbre que los caciques construyeran una nueva casa porque reunían dos funciones simbólicas: a) política, porque representaba su nuevo estatus como autoridad, y b) social, porque en su construcción no está presente la relación entre un patrón y obreros, sino el trabajo de colaboradores que son convocados a través de los lazos de reciprocidad. Don Alonso necesitaba todo el apoyo posible, por lo que comenzó por sus parientes. María Ramírez⁵⁰ contó que una criada suya llamada Juana Cuyo,⁵¹ fue “mingada”⁵² por la esposa de don Alonso para que ayude con la preparación de la comida. Don Alonso

⁴⁸ Este tipo de intercambio construye un vínculo social entre individuos o grupos sociales. Se practicaba desde las épocas prehispánicas hasta mediados del siglo XX. Con los proyectos de modernización del estado (como la construcción de vías de comunicación, implementación de proyectos de saneamiento, etc.) y penetración de modelos económicos de corte capitalista, este tipo de intercambio ha dejado de tener una importancia central en los grupos sociales rurales.

⁴⁹ Enrique Mayer, “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”, en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 39-40.

⁵⁰ Mestiza de 24 años.

⁵¹ Juana estaba casada con Francisco Yacolca, del ayllu Hirca Churi Cotos. Si Juana fue convocada, por extensión, su esposo también habría participado. Un dato interesante es que Francisco fue acusado y apesado por idolatría, sin embargo, no confesó; eso sí, sirvió como colaborador de Noboa, descubriendo tres momias de su ayllu: Capcha Rumi, Macchachin y Ruri Guascan. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 106.

⁵² La minga era un pedido personalizado para realizar un trabajo o faena colectiva, en beneficio del grupo social o de la comunidad.

también mingó a su cuñado, Francisco Poma Yauri,⁵³ a quien le dijo “vamos *masa* (cuñado)” y éste contestó “sí, vamos con la chicha”. Poma Yauri agregó que “es costumbre entre ellos acudir a las cubiertas de sus casas nuevas y este [declarante], como *masa* y cuñado, vino a ayudar a la cubierta de la casa de don Alonso Callan Poma”.⁵⁴ Una vez establecidos los lazos de reciprocidad con el grupo familiar, don Alonso los extendió hacia otros grupos a los que pertenecía, como las cofradías; o perteneció, como el cabildo de indios. El llamado que hizo fue contestado, teniendo como base la reciprocidad. Es así como la construcción de la casa daría comienzo. Si bien el documento no detalla el proceso constructivo, había una compleja red de simbolismos alrededor de éste.⁵⁵

Terminado el trabajo, don Alonso realizó un ritual donde participaron los vivos y los muertos. Martine Segalen define al ritual como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espaciotemporal específica. Por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específico, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado uno de los bienes comunes de un grupo”.⁵⁶ Al recrear ritualmente el tiempo antiguo, no solo se debía fortalecer la identidad y la memoria, sino que este debía servir de plataforma para don Alonso, porque así extendería los vínculos sociales a un mayor número de individuos. Para Enrique Mayer, estos lazos son “como un cordón umbilical que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos”.⁵⁷

La memoria del tiempo gentilicio

Los vestidos, gestos, historias, bailes y música presentes en casa de don Alonso son formas de cultura expresiva que, al ser puestas en práctica durante la ceremonia, transmiten al individuo determinadas experiencias y significados. Antes de comen-

⁵³ Francisco Poma Yauri, indio ladino de 28 años y cantor de la iglesia. Estaba casado con una india llamada Ana Rosa del ayllu de Cotos y pariente de don Alonso. En el capítulo puesto a Lara en 1657, Poma Yauri vivía en el pueblo de Copa y cuando estaba construyendo su casa, vino el cura y “derramó toda la chicha que tenía para la minga de la cubierta, sin dejarle más que una botija de chicha chica [y] aunque el dicho Francisco Poma Yauri se le hincó de rodillas al dicho cura, pudo conseguir de él que dejase de derramar la dicha chicha, siendo así que es costumbre entre los indios mingarse unos a otros para las cubiertas de sus casas y donde se da comer y beber para esto que de ofrecerse no pudieron hacerlo ni teniendo que beber”. AAL, Capítulos XVII: 12, 1657, f. 5.

⁵⁴ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff. 36-37.

⁵⁵ Hay una descripción detallada en Polia, *La cosmovisión*, 359-360.

⁵⁶ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos* (Madrid: Alianza Editorial 2005), 30.

⁵⁷ Mayer, “Las reglas de juego”, 38

zar la ceremonia, los indios vestían camisetas de cumbi.⁵⁸ Éstos eran trajes finos sin mangas y su uso materializaba las relaciones sociales y reflejaban una memoria, identidad y jerarquía (de acuerdo con los atributos que el sujeto traía consigo).⁵⁹ Luego, don Alonso fue el primero en ingresar a la casa, porque era el cacique y “cabeza del ayllu de Cotos”. En el interior, los indios hicieron el *taqui*, es decir, el canto y baile sagrado. Al recorrer la casa, el espacio se socializa y se busca recrear un tiempo pasado, previo a la conquista española; este *taqui* sirve como un reproductor de las estructuras e instituciones pasadas que serán experimentadas por los participantes.⁶⁰ Junto con el culto a los ancestros y la narración de sus mitos, los indios reactivaban su memoria colectiva e identidad.

Con la evangelización, se buscaba insertar a la población aborígen a la órbita cristiana, reescribiendo sus orígenes para crear una nueva identidad. Como la sociedad virreinal era estamental, se aplicó el término de genérico de “indio” a una disímil población, aunque no libre de prejuicios, porque se les veía como rudos, frágiles y de poco entendimiento, en especial sobre cuestiones de la fe.⁶¹ A pesar de los esfuerzos desplegados por las autoridades virreinales, hubo distintos factores que evitaban la cristalización de la doctrina. Uno de ellos eran las distancias que separaban a los centros urbanos de las provincias, por lo que las tradiciones y prácticas culturales locales continuaban reproduciéndose, aunque no de forma homogénea.⁶²

⁵⁸ Gabriela Ramos señala que en los vestidos se plasmaron y comunicaron ideas, formalizando una amplia gama de relaciones sociales, políticas y religiosas. A diferencia de la época prehispánica, el uso de las camisetas de cumbi no se restringió a la élite, por lo que su uso se generalizó y adquirió determinados rasgos particulares, de acuerdo con la localidad. Ver Ramos, “Los tejidos y la sociedad colonial andina”, *Colonial Latin American Review* 19, n°1 (2010): 130.

⁵⁹ Los cumbis antiguos eran muy valiosos porque mostraba el prestigio social de quien lo utilizaba. Por ello, don Alonso tenía dos camisetas de cumbi del tiempo antiguo. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 17v.

⁶⁰ Gisela Cánepa Koch, “Introducción. Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local”, en *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, ed. Gisela Cánepa Koch (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001), 11-14.

⁶¹ En la época virreinal existían tres grupos principales: españoles, africanos e indios. De su interacción, nacieron los mestizos y las castas. Pilar Gonzalbo los considera grupos *de calidad* porque comparten cuatro características principales: el fenotipo, la posición social, la posición económica, los rasgos culturales y su situación frente a la ley. Ver Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial* (México D. F.: El Colegio de México, 2005), 24.

⁶² Al comparar los resultados de las visitas de extirpación en las provincias de Cajatambo y Huarochiri, Iris Gareis considera que los cultos colectivos en este último lugar entraron en un proceso de individualización, conllevando a una disminución de la cohesión social. Pero, a la luz de una relectura de los procesos, hay que tomar en cuenta los intereses particulares de los visitantes y la forma como se llevó a cabo la visita. Ver Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 280. Para un estudio sobre las visitas, ver Gabriela Ramos, “Los sujetos en la visita pastoral: una mirada a la micropolítica colonial andina”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 133-146.

En la provincia de Cajatambo, los mitos de origen señalaban que los pobladores descendían de dos grandes grupos—los guaris y los llacuaces. Cada uno tenía características particulares: los guaris eran agricultores, tenían asentamientos y provenían de los valles costeros; en cambio, los llacuaces eran pastores, nómades y originarios de las zonas altiplánicas. A pesar de ser diferentes, lograban complementarse. En Mangas, los ayllus se organizaban de acuerdo con su origen, siendo los más importantes Cotos (guari) y Tamborga (llacuas). Pero, a pesar de residir en un mismo espacio, los grupos sociales establecen diferencias entre sí: Cotos era superior a Tamborga porque Condortocas era “el mallqui camaquen de los curacas de Cotos”.⁶³ Coya Huarmi también era superior a Llanca Anaco, porque a pesar de que ambas estaban representadas por cántaros negros, a la primera se la llamaba “reina” y tenía más atributos que la segunda.

Otra forma para establecer vínculos sociales era a través del consumo de alcohol. Para las autoridades virreinales, éste era un mal endémico porque provocaba que los indios cometieran una serie de delitos—entre ellos, la idolatría—, sin embargo, los investigadores han demostrado el carácter social de esta acción, en especial, al consumir la chicha.⁶⁴ En casa de don Alonso, la chicha utilizó el maíz que provenía del campo de cultivo Uintin y fue preparada por las mujeres de Cotos. A diferencia de la comida, que es entregada de forma individual, la bebida circula entre los presentes, integrándolos. El cacique se aproximaba para brindar y decía palabras protocolares (invitación y agradecimiento), siendo respondidas de la misma manera. Es aquí donde don Alonso y sus súbditos establecían vínculos sociales porque se remarcan los aspectos armónicos y se busca la unidad del grupo. Con el transcurso de las horas, las personas se embriagaban y se producía un quiebre momentáneo en los formalismos, donde la comunicación se torna más directa y se expresan sentimientos escondidos, como malestares o resentimientos, lo que genera la apertura de un espacio para la resolución de conflictos.⁶⁵ Como había personas que fueron afectadas por don Alonso, éste prometió cambiar su actitud, promesa que tomaba fuerza al hacerse frente al ancestro. Esto era muy beneficioso para el cacique, porque reestablecía el vínculo con estos individuos, necesarios para el ejercicio de su cargo. Después de los tres días de celebración, don Alonso fue reconocido como autoridad, pero para ejercer su cargo sin problemas, necesitaba aliados que lo respaldaran.

⁶³ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 24. Esta diferencia se mantuvo bien presente hasta la década 1980. Mangas se divide en dos barrios: Cotos (guari) y Allaucay (llacuas), y cada uno tiene características particulares. Por ejemplo, los de Cotos eran “ricos” y los Allaucay “pobres”.

⁶⁴ Ver los interesantes estudios de Thierry Saignes, “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan español?” y “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades”, en *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas* (La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural, 2015).

⁶⁵ Gerardo Castillo Guzmán desarrolla ampliamente estos puntos en su libro *Alcohol en el sur andino: embriaguez y quiebre de jerarquías* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015).

Los aliados de don Alonso

Como indio principal y antiguo alcalde, don Alonso poseía vínculos políticos con personas con poder dentro y fuera de la doctrina, como especialistas rituales, miembros del cabildo, funcionarios eclesiásticos, clérigos, corregidor, entre otros. Como cacique, necesitaba fortalecer estas relaciones aún más, por lo que estableció alianzas y consensos con ellos.

El poder de los especialistas radicaba en la relación y comunicación que tenían con la divinidad. En el ayllu de Cotos había tres especialistas importantes. El primero era Domingo Nuna Callan, quien se encargaba del cuidado de los ancestros de Cotos—en especial de Coya Huarmi—, realizaba distintas ceremonias y participaba en la elección de nuevos especialistas, por lo que tenía mucho prestigio en Mangas.⁶⁶ Él vivía en casa de don Alonso y servía como su “quipu camayoc” (quien lleva las cuentas), por ello nunca iba a las mitas (trabajo obligatorio). Antes de la llegada de Noboa, huyó de la doctrina, llevándose consigo a Coya Huarmi. Pedro Rimay Chagua, perteneciente a una familia de especialistas, era el segundo más importante.⁶⁷ También vivía en casa de don Alonso y servía como pastor de sus ganados. Al igual que Domingo, Pedro escapó de la doctrina.⁶⁸ La tercera especialista era Violante Quillay, de quien hablaremos más adelante.

Otro aliado importante era el alcalde ordinario, don Gaspar de Morales. Era pariente de don Alonso y servía de nexo con otros miembros del cabildo. No era gratuito, por lo tanto, que el escribano, Juan Lloclla Chagua,⁶⁹ y el notario, Domingo Chacón,⁷⁰ testificaran en favor del cacique. Don Alonso también se vinculó con personas allegadas a la Iglesia. Como cófrade y mayordomo, proporcionaba los materiales para el culto, como velas y pebetes, y como esas cofradías eran vistas como “pobres”, los miembros de éstas dependían del “apoyo” del cacique. Además, tenía amistad con Pedro Lumlin,⁷¹ cantor; Alonso Chagua, fiscal de Chamas; el finado Francisco Hinchí Mallqui, antiguo sacristán; entre otros. Domingo Chacón, aparte de ser notario, era maestro de capilla y su defensor, Juan de Rojas, dorador en la iglesia de Copa. Es probable que su red de contactos estuviera presente en todos los pueblos anexos de Mangas.

⁶⁶ Un día, Pedro Ramírez, mestizo de 25 años, encontró a Domingo con dos recipientes (uno con chicha y el otro con maíz molido) y la camiseta del difunto Francisco Flores, del ayllu Chacos, realizando un ritual mortuario llamado *pisca punchau* o quinto amanecer. AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 17.

⁶⁷ Su tía, Bárbola Rica, y su hermano, Pedro Achaguaranga, ambos fallecidos, fueron importantes especialistas.

⁶⁸ Pedro declaró ante Noboa el 26 de setiembre, pero antes de que se emita el auto de su prisión, escapó.

⁶⁹ Indio ladino de 27 años y miembro del ayllu Julca Tamborga.

⁷⁰ Indio ladino de 44 años y miembro del ayllu de Nanis.

⁷¹ Indio ladino del ayllu Arapayoc.

El corregidor don Fabian Guzmán de Polanco era también un aliado importante para don Alonso. Éste residía en la doctrina de La Magdalena de Cajatambo y, a condición de que el cacique entregase a tiempo los tributos y la mano de obra destinada a obrajes, estancias y tambos, ignoraría ciertas actividades. El cacique, a través de la mita, podía enviar a personas que le eran contrarias a lugares alejados, como Lima.

Por último, don Alonso tuvo una relación ambivalente con Fernando de Lara y Avendaño. A través del capítulo, conocemos que Lara comerciaba con vinos que traía desde Lima. Los concilios y sínodos limenses prohibían a los clérigos tener negocios, pero participaban activamente en los circuitos comerciales virreinales. El precio del vino en las zonas rurales era elevado, generando buenos ingresos a Lara. Otra forma de ingresos fue el cobro de sacramentos. La llegada del visitador Gutiérrez de Guevara y la sentencia de éste abrió un espacio para nuevas negociaciones entre el clérigo y las autoridades locales. A cambio de permitir sus actividades económicas, Lara pasaría por alto algunas celebraciones tradicionales, siempre y cuando no fuesen escandalosas. Un claro ejemplo de esto ocurrió cuando el sacristán Sebastián Julca encontró a Domingo Nuna Callan realizando una ceremonia en la plaza del pueblo. De inmediato lo reportó a Lara, pero en lugar de castigar al infractor, solo predicó contra la idolatría un domingo. Otro ejemplo de esta negociación ocurrió en la visita que el doctor Antonio Jirón de Villagómez hizo en septiembre de 1661.

Lorenzo Huaraca, una de las autoridades que capituló contra Lara, sirvió como testigo en esta visita y habló a favor del doctrinero. Sabemos que Lara afectó a varios indios de Pahas, entre ellos a dos hermanos de Lorenzo, Ana Caja Huallay y Pedro García; pero en la visita, Lorenzo dijo que Lara era querido, no cometía agravios ni debía cosa alguna a los indios. Un elemento que contrasta con lo manifestado en el capítulo es la administración de los sacramentos a los moribundos. De acuerdo con los capitulantes, al menos seis personas murieron sin recibir los sacramentos, pero, en la visita, Lorenzo menciona que a Lara no se le ha muerto ningún indio sin confesión ni criatura sin bautismo.⁷²

La remodelación del retablo de la iglesia fue otro espacio para negociar. Esto era fundamental para los clérigos porque demostraba su compromiso con la actividad pastoral. En este trabajo participaron todos los indios de la doctrina, incluidos niños y ancianos; se organizaron para recolectar madera, tejer dos bayetas blancas que serían vendidas y hacer una colecta entre todos. El dinero recaudado sumó 80 patacones, a lo que se le sumaron 50 patacones que don Alonso donó. Lara se comprometió a donar 100 patacones, pero nunca dio el dinero por el tiempo prolongado que pasaba en Lima. No obstante, los indios lograron terminar con el trabajo.

⁷² AAL, Visitas XI: 27, f. 4.

Pero no todo fue armónico. Lara se apropió de dos imágenes religiosas de los pueblos de Chamas y Nanis. Don Alonso fue a Lima y le puso una causa en el tribunal eclesiástico, pidiendo la devolución. En su defensa, Lara indicó que las imágenes estarían mejor resguardadas en Mangas porque que se había reparado el retablo, mientras que las capillas de estos pueblos, a pesar de contar con autorización para su remodelación, seguían derruidas.⁷³ Además, atacó a los indios de Chamas y Nanis porque se rehusaban a ir a misa, vivían amancebados y se embriagaban constantemente. Desliza la posibilidad de que la distancia que existía con el pueblo principal permitía la continuidad de las idolatrías.⁷⁴ Finalmente, Lara tenía una deuda pendiente con la iglesia de Mangas, monto que ascendía a 1400 pesos. Noboa, como albacea del finado, debía pagar esa deuda, pero nunca lo hizo.⁷⁵

Como podemos observar, estos personajes formaban parte de una compleja red social y política que apoyaba las acciones del cacique. Si bien existía una relación ambivalente con el clérigo, el caso de Lara llama mucho la atención porque las autoridades políticas de Mangas tuvieron muy buenas relaciones con el antecesor y sucesor de Lara,⁷⁶ pero como veremos a continuación, don Alonso no estuvo libre de problemas.

Los opositores de don Alonso

La visita de idolatría a Mangas no fue algo sorpresivo—todo lo contrario—, se sabía que ésta era inminente. De acuerdo con la defensa de don Alonso, fue Diego Sánchez Carrascal, teniente de la provincia, quien lo acusó de idólatra ante Bernardo de Noboa,⁷⁷ quien escribió al arzobispado informando sobre los hechos; pero el cacique no se quedó de brazos cruzados. Envío a Juan de la Cruz, indio ladino, a Lima para detener la visita, pero no lo logró.⁷⁸

⁷³ AAL, Capillas y oratorios I: 31, 1661; AOH, Curatos II: 5, 1661. En 1647, el clérigo Andrés García de los Ríos pidió autorización al arzobispado para reparar las capillas de Chamas y Nanis, por lo que elaboró un informe y lo derivó a la capital. AAL, Visitas XI: 13, 1647. El arzobispo aprobó esta remodelación, pero nunca se realizó y desconocemos las razones del por qué. En enero de 1663, Noboa realizó una visita de idolatrías a Chamas y Nanis, y dentro del proceso, se adjunta la aprobación de la remodelación de las capillas. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 1, Chamas y Nanis, 1663, ff. 24-25.

⁷⁴ AAL, Capillas y oratorios XI: 31, f. 2v.

⁷⁵ Según don Alonso, al intentar cobrar este monto, Noboa se enojó tanto que lo prendió y envió a la cárcel. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, ff. 125-127.

⁷⁶ En 1650, las autoridades de Mangas no querían que Andrés García de los Ríos fuera promovido a otra doctrina y, si eso ocurría, apelarían a la autoridad del arzobispo y del virrey para que se quedara. En 1663, el nuevo clérigo de Mangas, Diego de Vargas de Carvajal, remitió una carta a don Alonso llamándole “hijo” y diciéndole que lo ayudaría en lo que necesitase. AAL, Visitas XI: 15, 1650, f. 7; Idolatrías y hechicerías V: 2, ff. 123.

⁷⁷ AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f.161v,

⁷⁸ AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f.33v.

Poco tiempo antes de la llegada del visitador, los hermanos Ramírez, María y Pedro, y Ambrosio de Virues, todos ellos mestizos, fueron al lugar dónde estaba escondida Coya Huarmi con el objetivo de “descubrirla”, pero llegaron tarde, ya que Domingo había escapado con el cántaro. Lo que sí encontraron fue dinero (2 patacones y 4 reales) y hojas de coca repartidas por el piso.⁷⁹ Otro personaje que no practicaba las ceremonias tradicionales era el sacristán Sebastián Julca. Él dijo que don Alonso y demás principales lo querían remover del cargo como represalia por informar a Lara sobre las idolatrías.⁸⁰

A los pocos días de iniciadas las averiguaciones, el 24 de agosto, el día de San Bartolomé, Noboa realizó una misa en la que platicó contra la idolatría y el culto a Coya Huarmi, y pidió el apoyo de todos los presentes, a los que instó a declarar lo que sabían. Esto enojó mucho a don Alonso quien—al sentirse aludido—abandonó la doctrina con “notable escándalo y ruido” acompañado de un grupo de indios; pero antes de irse dijo que castigaría, desterraría, quemaría la casa y mataría a quien denuncie el paradero de Coya Huarmi.⁸¹ Pero esto no detendría las acusaciones.

Ese mismo 24 se presentó María Carhua,⁸² primera testigo que participó en la ceremonia en casa de don Alonso. A pesar de que su tío le pidió que no testificara por temor a que don Alonso la azote y trasquile, ella contó con mucho detalle lo ocurrido en la ceremonia y—algo más importante—la ubicación de Caltaquena.⁸³ Otra testigo fue Gracia Rosa,⁸⁴ que si bien no participó en la celebración, observó cómo los indios estaban vestidos y bailaban una danza antigua conocida como “Cochas”.⁸⁵ Al testimonio de estas mujeres se sumó el de Violante Quillay, quien a pesar de ser una de las especialistas más importantes de Cotos, se presentó voluntariamente y no solo corroboró lo expresado por María y Gracia, sino que dio más detalles sobre las acciones rituales de esa noche y expuso la ubicación del campo de cultivo y casa dedicados al culto.

Después del testimonio de Quillay, pasaría un mes hasta que se presentó otro testigo.⁸⁶ No sabemos por qué pasó este tiempo, pero al retomar la visita,⁸⁷ se

⁷⁹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff.12v-13.

⁸⁰ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f.12v.

⁸¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff.39-39v.

⁸² India de 25 años y miembro del ayllu Julca Tamborga.

⁸³ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff.18v-20.

⁸⁴ India de 35 años, natural de San Lorenzo de Pahay y hermana de Lorenzo Huaraca. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f.153v.

⁸⁵ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 21.

⁸⁶ Hay un documento fechado el 20 de setiembre de 1662 firmado por las autoridades e indios principales de Mangas, referente a la culminación de un retablo y tabernáculo. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 122.

⁸⁷ Cuando se retomó la visita hubo cambios en los magistrados: Miguel Hartabeitia se encontraba ausente, por lo que fue reemplazado por Pedro de Torres; el intérprete Juan Cristóbal, al estar enfermo,

presentaron voluntariamente otros dos personajes que participaron activamente en las actividades rituales: Isabel Santa, cuidadora de la casa dedicada al culto, y Pedro Rimay Chagua, otro de los especialistas del ayllu de Cotos. Ambos describieron las actividades ceremoniales y expusieron a los especialistas de otros ayllus. Es a partir de aquí que la investigación abarcaría a toda la población de Mangas. La presentación de estos testigos ante el visitador no obedecía a una piedad cristiana, sino a los conflictos que existían dentro de los grupos sociales.

Un caso de esa naturaleza es el de Sebastián Julca. Luego de la muerte del sacristán Francisco Hinchí Mallqui, don Alonso quería que el hijo de éste, Juan de Mendoza, le suceda en el cargo. Y lo logró, pero por poco tiempo, porque Lara lo consideraba “incapaz” para el cargo, por lo que nombró en su lugar a Sebastián Julca, a quien calificaba como “persona de capacidad y buenas costumbres”. El cambio de sacristán fue más una decisión política que por capacidades, porque don Alonso estaba ganando aliados en el cabildo y personas allegadas a la Iglesia. El clérigo necesitaba, por tanto, un contrapeso político. Otro detalle de Sebastián es que, a pesar de ser indio ladino, no estaba adscrito a un ayllu. Esto nos lleva a considerar la posibilidad de que Sebastián hubiera sido un indio forastero.⁸⁸ No sabemos el número exacto de indios forasteros en Mangas, pero es posible que haya existido un número considerable de éstos debido a las actividades económicas de la provincia.

Otro grupo presente en la doctrina era el de los mestizos. Durante la época virreinal se tejieron una serie de prejuicios en torno a ellos, señalando que abusaban de los indios y eran una muy mala influencia; pero hay que entender que este grupo no era homogéneo y podían tener buenas relaciones con los indios. Esto ocurrió en Mangas. De acuerdo con los testigos, se recibió una provisión real para que los mestizos y españoles salgan de la doctrina. El español Luis de Villafuerte, residente en la doctrina, acató la disposición y se fue a Lima, pero los mestizos lograron quedarse. Los hermanos Ramírez, por ejemplo, vivían tranquilamente en la comunidad y tenían una buena relación con los indios,⁸⁹ pero esto no los hacía partícipes de ciertas actividades sociales, como las ceremonias religiosas. Por lo tanto, no tuvieron ningún problema en exponer la idolatría ante el visitador.

Otro elemento para tomar en cuenta es la exposición de la idolatría por parte de los indios. María Carhua se presentó a sí misma como una india criada entre españoles y cristiana. Sobre esta base, no dudó en tomar el dinero dedicado al culto y no sentir remordimiento. Ahora, la exposición de la idolatría vino a ser una venganza

fue reemplazado por el mestizo Ambrio de Villafaña.

⁸⁸ Los indios que huían de sus pueblos para ocultarse en ciudades, haciendas u otros pueblos, se convertían en “forasteros”. Ver Luis Miguel Glave, “Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano”, *Norba. Revista de Historia* 18 (2005): 55.

⁸⁹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 177.

contra don Alonso, ya que este la había castigado por estar amancebada y faltar a la doctrina.⁹⁰ En los casos de Violante Quillay, Isabel Santa y Pedro Rimay Chagua, la situación es más compleja porque pertenecían al mismo grupo familiar. Por ello nos preguntamos: ¿Acaso los conflictos dentro de Cotos eran más profundos de lo que se creía? En el caso de Pedro Rimay, éste le debía dinero a don Alonso porque, como su pastor, perdió alrededor de 50 cabezas de ganado y porque le pagó una deuda de seis patacones que tenía con un mercachifle. Los problemas entre el cacique y Violante se remontan a cuando el primero era alcalde ordinario. Él castigó a Violante en varias ocasiones por estar amancebada con un indio llamado Hernando Libiac. Don Alonso, ahora como cacique, no dudó en castigar al hijo de éstos, Martín Quintano, por no pagar tributos.⁹¹ El caso de Isabel Santa también es complejo. Según Alonso Taquias, ella era cuñada de don Alonso, pero a pesar de esto la castigó públicamente y a voz de pregón por desviar el agua destinada a los campos de cultivo de los indios y, lo más grave, faltarle el respeto. Ella también tuvo un problema con Pedro Rimay porque durmió con un hombre en la casa dedicada al culto.⁹² Si bien Pedro huyó de la doctrina, la participación de Violante e Isabel fue clave derribar los argumentos de la defensa de don Alonso, es decir, que era cristiano y que no permitía las prácticas idolátricas. Su caída fue inminente.

El amargo sabor del veredicto

El 21 de octubre de 1662, Bernardo de Noboa sentenció a todos los acusados de idolatría. A don Alonso, por “negativo y rebelde”, se le removió del cacicazgo e impidió de por vida volver a ocupar un cargo político dentro de la doctrina. Por si fuera poco, se le condenó servir por cuatro años en el convento de San Francisco en Lima, donde iba a ser aleccionado en cuestiones de la fe. Todos los elementos ceremoniales fueron confiscados (camisetas, tamborcillos, vasos y recipientes ceremoniales, etc.) y las momias de los antepasados fueron quemadas en una hoguera. Para evitar el recojo de las cenizas, estas se arrojaron al río. Las casas dedicadas al culto fueron derribadas, los campos de cultivo del culto subastados y los objetos de valor (como dinero, monedas de plata, brazaletes) fundidos, cuyos montos pasarían a las arcas de rey.

Don Alonso apeló la sentencia y viajó a Lima, donde fue representado por el procurador de naturales, Joseph Mejía de Estrella. Como resultado de su litigación, el 20 de julio de 1663 se comisionó a Cristóbal de Vargas Garrido, clérigo de la Collana de Lampas y comisario de la Santa Cruzada en Cajatambo como juez receptor.

⁹⁰ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 141.

⁹¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 149.

⁹² AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff. 23v., 168v.

Con su equipo, visitó Mangas, donde recogió los testimonios de las personas presentadas por don Alonso y se envió todo a Lima. Lamentablemente, este proceso no cuenta una nueva sentencia.

Conclusiones

Los caciques virreinales de la segunda mitad del siglo XVII caminaban sobre una delgada línea que dividía dos formas de legitimación: una institucional (virreinal) y otra tradicional. La primera lo convertía en un agente burocrático, con jurisdicción y obligaciones propias de su cargo; mientras que la segunda representaba a un grupo social y debía velar por los intereses de éste. En un paraje ideal, el cacique podría moverse entre estas dos formas sin problema alguno, pero, en la realidad, las exigencias eran cada vez mayores. No solucionar estos problemas conllevaba a un cuestionamiento de su posición como autoridad política.

A través del caso que hemos presentado, buscamos profundizar el conocimiento sobre las dinámicas sociales, religiosas, culturales y políticas que giraban en torno al fenómeno idolátrico indígena durante la segunda mitad del siglo XVII en el arzobispado de Lima y las particularidades existentes en las localidades.⁹³ Por otra parte, también continuamos con las propuestas de Kenneth Mills y Nicholas Griffiths,⁹⁴ quienes se refieren a la instrumentalización de las campañas de extirpación de idolatrías tanto por parte de los visitadores (para acceder a mejores posiciones dentro de la estructura eclesiástica) como de los propios indios, porque redefinen las relaciones de poder existentes y condicionan nuevos consensos entre los distintos actores y grupos sociales que habitan en la localidad. Esto lo podemos observar en el caso de don Alonso.

Éste ascendió al cacicazgo no por la vía tradicional, sino que fue colocado por un agente de poder externo—el corregidor. A través de la utilización de las prácticas sociales durante la construcción de su vivienda y la ceremonia religiosa, estableció y fortaleció los vínculos sociales entre él, sus allegados y súbditos, mostrando que su elección había sido la correcta. En el ejercicio de su cargo, esta red de relaciones se extendió y tuvo un carácter más político porque necesitaba aliados que respaldasen sus acciones, pero no todos estuvieron de acuerdo. Con la visita de extirpación de idolatrías se abrió un espacio para que sus detractores tuvieran una

⁹³ Contamos con las investigaciones de Dino León para la provincia de Canta, Luis Arana Bustamante para Huaylas, José de la Puente Luna para Huancayo, Jimmy Martínez para Huarochirí y Erick Bustamante para Cajatambo, entre otros.

⁹⁴ Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998).

plataforma que permitiese alterar las relaciones de poder dentro de Mangas. Más allá de la piedad cristiana, se nos muestran los conflictos existentes al interior de los grupos familiares. En teoría, los rituales y ceremonias debían aplacar estas tensiones, pero ¿cómo resolver asuntos que giran en torno a lo económico y jerárquico y que afectan a la totalidad del grupo?

Don Alonso, al verse despojado de su cargo político, no perdió todo su poder dentro de Mangas. No se quedó con los brazos cruzados y litigó para recuperar el cacicazgo; contaba con los recursos necesarios y la red que había tejido se mantenía vigente. Su sucesor fue don Gaspar de Morales, por lo que podría haber tenido injerencia en determinados asuntos que afectaban la dinámica social local. Los Callan Poma continuaron asumiendo el cacicazgo mangasino, ya que, en 1688, Juan de Rojas Callan Poma era cacique principal y gobernador de Mangas.

Cuadro 1: Información general de los ayllus de la doctrina de Mangas

Ayllu	Fundador(es)	Campo de cultivo	Antiguo asentamiento	Casa	Ascendencia
<i>Cotos</i>	Condorcotas Colla Huarmi	Uintin	Caltaquena	Mahaquita	Guari
<i>Hirca Churi Cotos</i>	Capcha Rumi Macchachin	Uintin	Nauin Rara (¿?)	Yacoyoc	Guari
<i>Arapayoc</i>	Hinchi Poma	Uintin	Caltaquena	s. i.	Guari
<i>Nanis</i>	Colquis malqui Upias Malqui	s. i.	Chupacayan	s. i.	Guari
<i>Cascas</i>	Payra Lloella	Chuamanyoc	Pueblo de Cascas	s. i.	Guari
<i>Julca Tamborga</i>	Poma Chagua Tunsu Uilca	Tucu	Asto Cuta	Carhua Sansal	Llacuas
<i>Catau Tamborga</i>	Ingavillac Ancouilca	Cuyoran	Achacai Huasin	Pilcocancha	Llacuas
<i>Chacos</i>	Casacahuac Coillar Malqui	s. i.	Camar Hirca	s. i.	Llacuas
<i>Chamas</i>	Aucatama Urpai Uachac	Urapi Supra	Camahirca	Colcahuasi	Llacuas

s. i.: sin información

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

- Sección Capítulos. Legajo XVII: 12. 1657. San Francisco de Mangas.
- Sección Capillas y Oratorios. Legajo I: 31. 1661. San Francisco de Mangas.
- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo V: 1. 1663. Chamas y Nanis.
- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo V: 2. 1662. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 13. 1647. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 15. 1650. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 19. 1653. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 27. 1661. San Francisco de Mangas.

Archivo del Obispado de Huacho (AOH)

- Sección Curatos. Legajo II: 5. 1661. San Francisco de Mangas.

Fuentes Secundarias

Bustamante Tupayachi, Erik. “Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticillos (Cajatambo), 1653-1656”. *Historia y Región* 1 (2013): 61-76.

Manuel Burga Díaz. *Nacimiento de una Utopía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara, 2005.

Cánepa Koch, Gisela. “Introducción. Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local”. En *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, editado por Gisela Cánepa Koch, 11-37. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Castillo Guzmán, Gerardo. *Alcohol en el sur andino: embriaguez y quiebre de jerarquías*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

Cordero Fernández, Macarena. “Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 343-370.

Duviols, Pierre. *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 2003.

- García Cabrera, Juan Carlos. “Chavín de Parí en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19 (1992): 45-64.
- . “¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665”. *Revista Andina* 14, n° 1 (1996): 7-52.
- Gareis, Iris. “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 262-282.
- Glave, Luis Miguel. “Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano”. *Norba. Revista de Historia* 18 (2005): 51-64.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Familia y orden colonial*. México D. F.: El Colegio de México, 2005.
- González Dávila, Gil. *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*. Estudio, introducción, notas e índices por María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez. León: Universidad de León, 2001 [1649].
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Gudemos, Mónica. “La tensa coexistencia de los espacios-tiempos ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de *cumbi*”. *Revista Española de Antropología Americana* 40, n° 1 (2010): 169-195.
- Guibovich Pérez, Pedro. “Visitas eclesiológicas y extirpación de idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”. En *Los Indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiológica en la América virreinal*. Editado por Ana de Zaballa. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- Lissón y Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Volumen 5, n°24. Sevilla: Editorial Católica Española, 1943-1956.
- Maldavsky, Aliocha. “Cartas Annuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVII”. En *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, por Mario Polia Meconi, 17-76. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Mayer, Enrique. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". En *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, 37-65. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

***TODO SON LÁSTIMAS, SUSPIROS Y CONGOJAS. LA CARTA DE
RELACIÓN DE FRAY JUAN ROGER DE SU VIAJE DE PANAMÁ A
LIMA, 1686-1688***

*Bernard Lavallé
Pedro M. Guibovich Pérez*

Resumen

El estudio de las emociones no ha sido muy explorado cuando se trata de la colonia peruana. Si bien esta falta historiográfica se excusa en la escasez de fuentes, existen, no obstante, documentos que revelan bastante de la mentalidad de la época cuando se los lee con detenimiento. La carta de relación de fray Juan Roger narra las peripecias que enfrentaron él y sus compañeros frailes en su travesía de Panamá a Lima. Concretamente, abundan los testimonios sobre el sentir que los piratas provocaban en los viajeros y poblados de la costa peruana, además del pánico frente a la salida del mar, producto de movimientos telúricos. Diferentes emociones despertaban estos eventos, pero todas remitían al miedo que el mar representaba. La presentación y análisis de esta carta de relación no solo permite leer dichas emociones, sino que también ofrece respuestas sobre las acciones que los sujetos realizaban para enfrentarlas.

Palabras clave

Juan Roger / Carta de relación / Miedo / Piratas

Abstract

When it comes to the Peruvian colony, the study of the emotions has not been fully explored. One could trace this lack of historiography to the scarcity of sources; however, there are documents that reveal several information regarding the mentality

of the epoch if one reads them carefully. Such is the case of the *carta de relación* of friar Juan Roger, which narrates the difficulties he and his fellow friars went through during their travel from Panama to Lima. Specifically, it is possible to find testimonies about the feelings the pirates caused to the travelers and populations throughout the Peruvian coast. Another topic is the fear towards the advance of the sea, product of the telluric movements. These events raised different emotions, but all of them referred to the fear the sea evoked. The presentation and analysis of this *carta de relación* allows not only to read such emotions, but also depicts the actions the people took to deal with them.

Keywords

Juan Roger / *Carta de relación* / Fear / Pirates

No pocas penalidades tuvieron que padecer el franciscano Juan Roger y sus compañeros de orden en su viaje de Panamá a Lima en 1686. Por entonces, no era algo inusual que los viajeros que navegaban el Pacífico sur se vieran afectados por múltiples contingencias. Tormentas, naufragios, asaltos de piratas y corsarios, hambrunas, plagas de ratas y enfermedades hacían de la navegación, por decir lo menos, una aventura particularmente riesgosa, y la existencia, una condición muy vulnerable.

Roger describe sus fortunas y adversidades en una extensa carta de relación compuesta en 1688 y dirigida a su superior, fray Gonzalo Tenorio, uno de los más prominentes escritores criollos de ese tiempo, y un prolífico y controversial teólogo.¹ Es un texto que se inscribe en una larga tradición de relatos de viajes que se remonta a inicios del siglo XVI. En el primer tercio de este, algunos de los compañeros de Francisco Pizarro dejaron testimonios de sus aventuras en la ruta del istmo de Panamá a las tierras de los incas. A mediados de ese siglo, el licenciado Pedro de La Gasca compuso una descripción de la ruta, en la que, entre otras cosas, llamaba la atención de que Panamá estaba “fortificada con enfermedad y esterilidad”, lo que la ponía a salvo de amenazas, pero en gran riesgo a los viajeros y las expediciones que partían de esa región.² A fines del siglo XVI e inicios del XVII, dos religiosos dejaron sendos relatos de su navegación por las procelosas aguas del Pacífico sur. El jerónimo fray Diego de Ocaña contó, sin censura, las estratagemas poco santas

¹ El documento se encuentra en la colección Obadiah Rich, 6, ff. 180r-185v. New York Public Library. No ha sido dable documentar la relación entre fray Juan y Tenorio. En cualquier caso, queda por estudiar la sintonía ideológica que pudo existir entre ambos autores. Sobre el pensamiento de Tenorio, ver Antonio Eguiluz, “Father Gonzalo Tenorio O.F.M. and His Providentialist Eschatological Theories on the Spanish Indies”, *The Americas* 16, n° 4 (1960): 329-356.

² Pedro de la Gasca, *Descripción del Perú. Texto original y versión latina coetánea*, edición, estudio y notas de Josep M. Barnadas (Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1998), 41.

de que se sirvió para llegar a Lima sano y salvo.³ De otro lado, el jesuita Jerónimo Pallas describió en tonos muy vívidos los peligros de la navegación y los temores de que fueron presa sus hermanos de orden al verse en el inminente riesgo de zozobrar.⁴ Avanzado el siglo, el racionero de la catedral de Lima, Diego Portichuelo de Rivadeneira, relató su muy azarosa navegación por aguas del Pacífico y el Atlántico y, de paso, la infinidad de prácticas piadosas que los hombres de Iglesia realizaron a bordo del barco a fin de conjurar el peligro del naufragio.⁵

La carta de relación de Roger tiene caracteres que lo singularizan de los textos antes mencionados. No fue escrita con la intención de obtener reconocimiento por parte de la corona, ser impresa y publicitada, o constituir una lectura edificante. Tampoco tiene un cariz autobiográfico. Fue escrita con la finalidad de informar acerca de los acontecimientos sucedidos en el Perú entre 1686 y 1687. La imagen que presenta puede calificarse de apocalíptica dado que, en el curso de dos años, Roger fue testigo de excepción de los ataques de los piratas ingleses a la costa, del terremoto que asoló Lima y del miedo de que fue presa la población de la capital cuando se difundió la noticia de que el mar de El Callao avanzaba incontenible sobre la ciudad. Este texto constituye una excepcional fuente para documentar las emociones y los comportamientos de los pobladores del virreinato hacia los piratas, los fenómenos naturales y los rumores.

El estudio de las emociones no es una perspectiva nueva entre los historiadores. Tal línea de investigación fue inaugurada por los miembros de llamada escuela de los *Annales*. En la década de 1930, Lucien Febvre consideraba el estudio de la vida emocional del pasado un método particularmente útil a partir del cual poder investigar la mentalidad o “utillaje mental” de las generaciones pasadas. En 1941, Febvre invitó a sus colegas historiadores a ocuparse de “la vida emocional del pasado” mediante “una investigación colectiva [...] sobre los sentimientos fundamentales de los hombres y las formas que tomaron”.⁶

Influenciado por Febvre, otro gran historiador francés, Jean Delumeau, se propuso escribir una nueva historia de nuestro mundo en la que las claves pudieran buscarse fuera de los registros corrientes. No en la economía o en la geopolítica, sino

³ Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, ed. Blanca López Mariscal y Abraham Madroñal (Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010).

⁴ Jerónimo Pallas, *Misión a las Indias*, ed. y trad. José Jesús Hernández Palomo (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, El Colegio de México y Università degli Studi di Torino, 2006).

⁵ Diego Portichuelo de Rivadeneira, *Relación del viaje y sucessos que tuvo desde que salió de la ciudad de Lima, hasta que llegó hasta estos reynos de España* (Madrid: Domingo García y Morras, 1657).

⁶ Citado en Javier Villa-Flores y Sonya Lipsett-Rivera, *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014), 4.

en los sentimientos y uno en particular: el miedo.⁷ Delumeau se preguntó: ¿quién tenía miedo de qué? Frente al peligro de las generalizaciones, propuso dos niveles de investigación. El primero debía ilustrar los miedos espontáneos, sentidos por amplias capas de la población; el segundo, los miedos reflejos; es decir, los derivados de una pregunta sobre la desgracia dirigida por los directores de conciencia de la colectividad, por tanto, ante todo, por los hombres de la Iglesia. Los miedos espontáneos podían ser, a su vez, de dos tipos. Unos eran permanentes, vinculados a cierto nivel técnico y al utillaje mental que les correspondía: miedo al mar, a las estrellas, a los presagios, a los aparecidos, etc. Los otros eran cíclicos y aparecían periódicamente con las pestes, las carestías, los aumentos de impuestos y el paso de los guerreros. Mientras que los miedos permanentes solían ser compartidos generalmente por individuos de todos los grupos sociales; los miedos cíclicos podían afectar a la totalidad de la población o bien a un solo grupo.⁸

El estudio de las mentalidades en el mundo colonial peruano de los siglos XVI y XVII no es un campo lo suficientemente roturado. Se han reseñado, pero no estudiado con el suficiente rigor, las emociones de las gentes urbanas y rurales.⁹ Acaso una de las mayores debilidades de las aproximaciones a la historia de las mentalidades en el periodo colonial es que suelen descansar en un elenco muy reducido de fuentes o de evidencias. Esto ha tenido como consecuencia que, no pocas veces, algunos autores hayan apelado a su propia fantasía y no a lectura detenida de las fuentes históricas para reconstruir los estados de ánimos de los personajes del pasado.¹⁰

Un pionero bastante discreto del estudio de las mentalidades en el contexto colonial peruano fue Bartolomé Escandell. Este encontró en los expedientes de la Inquisición de Lima que algunos pobladores del virreinato manifestaban una cierta solidaridad con los piratas simplemente por el hecho de ser enemigos y sencillos burladores. Inclusive entre los españoles también se percibe cierta admiración por la audacia y el amor al riesgo en el accionar de los piratas. A fines del siglo XVI, en Potosí hubo quienes aspiraban a introducir ingleses con fines subversivos; y en Lima, las monjas de la Encarnación ponían sus esperanzas en la incursión de los corsarios ingleses con la intención de lograr su libertad “para vivir en el mundo”.¹¹ A inicios de la década de 1980, Guillermo Lohmann reclamaba que con ser el siglo XVII “el más castigado por las invasiones piráticas de holandeses e ingleses”, estaba todavía por

⁷ Amelia Valcárcel, “Prólogo”, en Jean Delumeau, *El miedo en Occidente* (Madrid: Taurus, 2019), xi.

⁸ Delumeau, *El miedo en Occidente* (Barcelona: Taurus, 2019), 31.

⁹ Claudia Rosas, ed., *El miedo en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005).

¹⁰ Un estudio como el de Georges Lefebvre sobre el miedo en 1789, convendrá recordarlo, descansó sobre un enorme corpus documental. Al respecto, ver *La revolución francesa y los campesinos* (Buenos Aires: Paidós, 1974).

¹¹ Bartolomé Escandell, “Repercusión de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI”, *Revista de Indias* 13 (1953): 84.

realizarse una investigación que de “un modo perspicaz” descubriese la repercusión de la piratería en el pensamiento popular.¹² Se sabe de la reacción de las autoridades y del elemento oficial, pero “sería muy sugestivo calar en ámbitos sociales diferentes en orden a la actitud que adoptaban frente a las noticias de la presencia de tales elementos disociadores en nuestras aguas”. Para Lohmann, los piratas demostraron en los hechos “ser unas vulgares aves de rapiña”.¹³ La coincidencia de Lohmann con la historia de las mentalidades propuesta por los historiadores franceses fue pura coincidencia, ya que de plano rechazaba su cercanía con el marxismo.¹⁴ En tiempos más recientes, Ramiro Flores ha reseñado el comportamiento de las autoridades coloniales frente a las incursiones de holandeses, franceses e ingleses, y la asociación del pirata con las figuras del hereje y enemigo del estado.¹⁵

Menos atendidas por los investigadores han sido las emociones que despertaban los movimientos telúricos y los rumores. Durante y después de los sismos, la desesperanza, el temor y la angustia solían hacer presas a los habitantes de las ciudades, además de originar tensiones y temores sociales. No obstante, a pesar de la riqueza documental contenida en las relaciones de los sismos, se debe estar atento para identificar los lugares comunes en tales documentos cuando se trata de pintar las emociones y los comportamientos de la población, en particular en las relaciones impresas.¹⁶ Luego de producirse los sismos, eran común que los miembros del clero promovieran entre la población la realización de rogativas y procesiones de penitentes como formas de expiación. La población debía tomar conciencia de sus faltas, las cuales se interpretaban la mayoría de veces como las causas de la ira divina. No menos impactantes eran los sermones predicados desde los púlpitos, muchas veces improvisados, por clérigos y frailes que clamaban el arrepentimiento. De todo ello dan cuenta los testimonios manuscritos e impresos que informan de los sismos que asolaron las poblaciones coloniales; aunque siempre convendrá evaluar su contenido a fin de diferenciar la ficción de la realidad.

Los rumores también podían movilizar a la población. En una sociedad en la que predominaba la oralidad, era normal que las noticias circularan de boca en boca y que en el proceso de transmisión se produjeran alteraciones que desvirtuaban la naturaleza y las características de los acontecimientos. Todo ello, comprensiblemente, creaba confusión y desasosiego.

¹² Guillermo Lohmann Villena, *Historia marítima del Perú. Siglos XVII y XVIII* (Lima: Instituto de Estudios Marítimos del Perú, 1981), 376.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Lohmann Villena, “La acción de España en Hispanoamérica, siglos XVI-XVII”, en *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1989), 463.

¹⁵ Ramiro Flores, “El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720”, en *El miedo en el Perú*, 33-49.

¹⁶ Muestras interesantes son las descripciones de lo sucedido durante y después del terremoto del Cusco en 1650.

La lectura de las fuentes históricas y literarias coloniales pone en evidencia que los sentimientos que profesaba la población del virreinato hacia los piratas, los movimientos telúricos y los rumores eran muy diversos, pero que había uno muy extendido en todos ellos: el miedo. Como se verá en el texto de Roger, siguiendo a Delumeau, es posible encontrar retratados diferentes tipos de miedos y, a su vez, los diversos comportamientos que la población asumía ante un peligro real o imaginario.

El autor, su texto y su contexto

El contexto histórico en el que fue escrita la carta de relación de Roger no fue particularmente propicio. La década de 1680 en la América española ha sido descrita por David Brading como “descorazonadora”. Fue en ella cuando los portugueses establecieron la colonia del Sacramento en el estuario del Río de La Plata y los franceses avanzaron hacia el sur desde Canadá para fundar Nueva Orleans. Por la misma época, piratas ingleses y franceses incursionaron con violencia por el istmo de Panamá para atacar las costas del Pacífico. Las ciudades de Panamá, Cartagena, Veracruz y Guayaquil fueron capturadas y saqueadas por estos aventureros de la riqueza. Por añadidura, en Nuevo México, los indios pueblo se rebelaron y expulsaron a colonos y misioneros de un territorio que había estado ocupado desde un siglo atrás.¹⁷ Por su parte, Pablo Pérez Mallaina y Bibiano Torres Ramírez han calificado el periodo transcurrido entre 1680 y 1688 como de “los años dorados del filibusterismo”. Ambos autores han escrito que los filibusteros obtuvieron lo que no habían conseguido los ataques ingleses a fines del siglo XVI o los holandeses que en la primera mitad del siglo XVII merodearon el Pacífico sur: cerrarlo para los busques del Perú.¹⁸

No tenemos más noticias del autor que las que él mismo ofrece en su carta de relación, las cuales, sea dicho de paso, son en extremo escasas. Al parecer, se hallaba de paso en Panamá, con destino a Lima, como parte de una misión de franciscanos que deseaba participar en el capítulo de la orden que debía celebrarse en la capital del virreinato peruano. Era, asimismo, criollo, como se colige de su opinión acerca de los frailes españoles.

Aparte, refiere cómo el 27 de febrero de 1686, a instancias de fray Basilio Pons, y contra el parecer de la mayor parte de los frailes que componía la misión, se embarcó con destino al Perú en “una fragata peligrosa”. En verdad, en la premura

¹⁷ David Brading, “La España de los Borbones y su imperio americano”, en *Historia de América Latina*, vol. 2, *América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, ed. Leslie Bethell (Barcelona: Editorial Crítica, 1998), 92.

¹⁸ Pablo E. Pérez Mallaina y Bibiano Torres Ramírez, *La armada del mar del sur* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1987), 222.

por alcanzar Lima subyacían los afanes de algunos frailes por llegar a tiempo para hacerse de algunas prelacías en el referido capítulo. Para suerte de los viajeros, la navegación concluyó en tan solo dieciséis días, a pesar de que el mar estaba “tan infestado [...] de los enemigos”. Pero una vez llegados a Paita, recibieron las “noticias melancólicas” de la incursión que había hecho el “enemigo pirata” en la ciudad de Saña, “saqueándola toda y haziéndose dueño de sus muchas riquezas”.

El pirata en cuestión no era otro que Edward Davis, cuyas correrías en el litoral del Pacífico están ampliamente documentadas. Las primeras noticias de su presencia en las aguas del Pacífico sur proceden de un reporte elaborado en marzo de 1684 por el gobernador de Chile, José de Garro, quien informó haberse avistado tres o cuatro navíos extranjeros en las cercanías de la isla Mocha, frente a la costa de esa región. Esta noticia fue seguida por otras que daban cuenta del contacto con un barco en Valdivia a inicios de abril, que reclamaba ser un navío mercante en ruta a sus factorías comerciales. A pesar de estar informado de ello, el virrey Duque de La Palata no contaba con fuerzas militares para enfrentar la presencia de barcos extranjeros, de modo que ello permitió que los piratas pudieran surcar las aguas del Pacífico sin contratiempos.¹⁹

Dos años después, en 1686, había tres grupos de piratas activos en el Pacífico sur. El primero, procedente de Virginia, al mando de Edward Davis. El segundo, predominantemente francés, bajo el mando de François Gorgniet. Y el tercero, de ingleses, liderado por Francis Townley. Todos ellos sumaban más de 600 hombres. Fue el primero de ellos, con poco más de 250 hombres, por el que se debía mantener en un estado de alerta toda la costa del virreinato peruano a lo largo de dicho año. En febrero, habían intentado desembarcar en Huanchaco, pero al parecer las condiciones del clima no lo permitieron. Los piratas prefirieron el asalto a algunas poblaciones del litoral. Saña fue la primera en sufrir un ataque de Davis en los primeros días de marzo. La ciudad fue saqueada y los piratas obtuvieron un botín de 300 000 pesos en joyas, monedas y objetos, junto con 400 vasijas de vino y una cantidad no precisada de índigo. El clero y otros pobladores habían buscado refugio tierra adentro. Aquellos que permanecieron, una milicia de 130 hombres a pie y a caballo, no fueron suficientes para enfrentar a los poco más de 200 piratas que desembarcaron en la playa de Chérrepe, situada a pocas leguas de Saña. Con un cuantioso botín a cuestas, el 6 de marzo, Davis y sus hombres se retiraron al pueblo de Motupe a esperar la respuesta a un rescate de 50 000 pesos “con la misma seguridad como si estuvieran en Inglaterra”. Sin embargo, este último intento de enriquecerse fracasó, y el 15 retornaron a su barco antes que llegaran refuerzos militares de Trujillo.²⁰

¹⁹ Peter T. Bradley, *The Lure of Peru. Maritime Intrusion into the South Sea, 1598-1701* (Basingtoke: Macmillan, 1989), 137.

²⁰ Bradley, *The Lure of Peru*, 142-143.

Lo que más le llamó la atención a Roger al poner pie en tierra peruana fue conocer que en Saña no hubo resistencia al pirata por parte de los pobladores “quando les fue tan fácil el matar a palos todos los ingleses que, cansados del camino de doze leguas por aquellos arenales, se tendieron en la plaça como borrachos”. Para nuestro personaje, la razón de la inacción fue una sola: el miedo al enemigo, el cual, en su opinión, tanto “se a cobrado que con solo oír su nombre todos se ponen en fuga sin que ninguno trate de la defensa”.

“Con tan tristes noticias”, Roger y los otros frailes prosiguieron su viaje a Colán, a instancias de sus hermanos de orden que habían llegado de Lima para acompañarlos. En Colán, el teniente del corregidor demoró el viaje de los frailes hasta el 21 de marzo, en opinión de Roger “quizás aguardando se le untaran las manos”, es decir, recibir un soborno o pago. Para mala suerte de todos, el 21, “día fatal”, “quando más descuidados nos hallábamos con el enemigo”, los ingleses informados de que los mercaderes, que habían llegado en el mismo navío con los frailes y en otra fragata de Panamá, estaban en Colán, desembarcaron en Paita y enarbolaron sus banderas en las orillas del río. Una vez divulgada la noticia y que eran catorce los ingleses, todos los “nobles” que se hallaban en Colán, que sumaban alrededor de un centenar, a pesar de que estaban armados, en lugar de oponer resistencia, abandonaron sus bienes y huyeron.

El teniente del corregidor fue el primero en escapar. Para desdicha de los pobladores, dejó guardada la pólvora y la cuerda, “para que no se pudiera hacer la menor resistencia”, refiere nuestro fraile cronista. En tal situación, un grupo de frailes decidió tomar la defensa “con unas mal prevenidas escopetas y muy poca prevención de guerra”, esto es, con escasa pólvora y balas, y ninguna experiencia militar. Acompañados de un par de soldados, seis frailes decidieron poner cara al pirata. Los otros no pudieran sumarse por carecer de armas, aunque arrojo no les faltaba. Los defensores no tomaron posiciones hasta que los ingleses aparecieron en la plaza del poblado y “que alrededor sumbavan las pelotas que despedía la pólvora”. En el combate, los ingleses resultaron más diestros que los defensores. Algunos frailes resultaron finalmente capturados y entre quienes consiguieron escapar, hubo uno, dice fray Juan, que llevó en su cuerpo “por reliquia una bala”.

Entre los frailes que alcanzaron a huir estuvo el comisario, que se hallaba en cama, a quien “le prestó alas el miedo, que en el correr nos cogió la ventaja”, escribe el fraile. Anduvieron los frailes ocho días por la ribera del río Chira, “dando muchas gracias [a] Dios quando hallávamos mote o trigo cosido para remediar nuestra necesidad”. El corregidor de Piura les envió mulas para su traslado a dicha ciudad, pero a pesar de ello, se hallaban en “un susto continuo”, ya que el pirata había amenazado saquear Piura. En esta última localidad, los pobladores estaban más preocupados en poner a salvo sus caudales en metálico que en defenderse, “que avía hombre que la tenía traspuesta treinta leguas tierra adentro”; las mujeres habían

hecho lo mismo. En Colán, se volvió a juntar el grupo de frailes para proseguir viaje a Lima. La siguiente parada fue Trujillo, donde descansaron “y ansiosos de acabar nuestro viaje, apenas en las jornadas dávamos lugar de comer al ganado”. Una vez en Barranca, llegó un mensajero de Huaura y dio cuenta de cómo esta población había sido saqueada por el pirata y que este permanecía en Huacho. También les llegaron rumores de cómo el pirata avanzaba en dirección a Barranca, entonces “no fue pequeño el susto, tanto que estando ya para comer, sin aguardar a desaiunarnos, montamos otra vez a caballo, y procuramos asegurar nuestras personas en el monte entre lo espeso de sus árboles”. Tres días permanecieron escondidos “y cansados de arrastrar por los suelos”, decidieron proseguir su viaje, aun cuando el pirata no había dejado Huacho. Llegaron a Huaura, pero una vez más, ante el rumor de que el pirata volvería en la noche, se internaron en los campos para pernoctar. Al día siguiente, partieron a toda prisa “que como gatos escaldados el agua fría se temía”. En Chancay, para no perder tiempo, comieron en sus cabalgaduras y prosiguieron sin detenerse hasta Lima, “viniendo siempre el enemigo por retaguardia”. Lo que ciertamente no pudo percibir nuestro cronista es cómo las correrías de los piratas afectaban el comercio marítimo, ya que los comerciantes, temerosos de que sus caudales fueran robados, preferían no enviarlos a Panamá.

Las penalidades de Roger, lejos de terminar, continuaron en Lima. Por entonces, existía la creencia de que uno de los avisos de la justicia divina era el hecho de que alguna imagen devota exhalase agua. Roger cuenta cómo una imagen de la Virgen de la Candelaria, de propiedad de la viuda del oidor Calvo, “nos avisó del castigo que se nos esperaba llorando y sudando varias veces en espacio de tres meses”. No fue suficiente este aviso para la enmienda en el comportamiento de la población, de modo que Dios “quizo con el miedo reducirnos a la observancia de sus mandatos”. Así la noche del 20 de octubre de 1687, Lima fue sacudida por el violento sismo. En las horas del día, otros dos sismos terminaron por agravar la ruina de la ciudad. “Parecía que los exes del mundo se avían desconcertado y que todo se venía abaxo”. La precariedad de la existencia y el desconcierto de qué hacer en un sismo fue dramáticamente expresada por un contemporáneo anónimo de Roger, para quien el “más general e inevitable” de los males es el terremoto: “Ningún mal tiene la naturaleza que no tenga remedio: solo la muerte y el terremoto no privilegian sagrado, ni defensa, donde no introduzcan la fatalidad de sus estragos”.²¹

En medio de la confusión que aún reinaba en la ciudad devastada por el sismo, la noche del 1 de diciembre de 1687 corrió el rumor de que el mar se había salido y llegado a la plaza mayor. Nuestro cronista cuenta cómo la población se refugió en los cerros, temerosa de morir ahogada. El sentimiento de confusión ge-

²¹ Manuel de Odroizola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y la han arruinado* (Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863), 24.

neró situaciones algo cómicas, como la de un grupo de frailes, quienes en su huida llegaron a una acequia y, creyendo que era el mar, se arrodillaron e hicieron un acto de contrición en la creencia de que iban a morir. El testimonio de nuestro cronista es confirmado por el del virrey Duque de La Palata, quien en su memoria de gobierno escribió que “en un instante se oyó la voz en todas las partes más remotas de la ciudad de que el mar había roto los términos que le dejó señalado su Creador, y venía sobre nosotros”. De todos se apoderó el “miedo y dio esfuerzo para tomar la fuga a los cerros y a las enmiendas, sin cuidar cada uno más que salvar su vida”. El virrey envió al capitán de la guardia, José Isidro López, a El Callao para verificar la situación en el puerto. Se descubrió que todo era fruto de un “confuso rumor”, escribió el virrey.²² Este produjo, según nuestro cronista, lo que no pudo el terremoto: multitud de confesiones entre los pobladores. En verdad, el miedo que se produjo aquella noche de diciembre habría sido producido por una copiosa lluvia que cayó sobre la ciudad.²³

Emociones coloniales

Las incursiones de los piratas y corsarios, los movimientos telúricos y los rumores en el virreinato peruano tuvieron un significativo impacto emocional del que son testigos todos los lenguajes de la época, tanto en palabras como en imágenes. De los diversos adjetivos empleados por Roger en su carta de relación, hay uno que estimo requiere cierta atención por sus implicancias ideológicas: “infesto”. Así, leemos que los mares se hallaban “infestados” o, lo que es lo mismo, infectados de enemigos. El uso del adjetivo no es gratuito. En la época, tenía una riqueza semántica muy ilustrativa, como se puede leer en los repertorios lexicográficos. Por ejemplo, Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, aparecido en 1611, recoge: “Inficionar: corromper con mal olor el aire o otra cosa. Del verbo latino *Inficere*: cosa inficionada, *infectus*”.²⁴ Por su parte, el *Diccionario de autoridades*, publicado en 1735, abunda en entradas. Lo registra como verbo: “Manchar o inficionar alguna cosa” y adjetivo: “Inficionado o manchado. Latín. *Infectus*”, e ilustra con dos ejemplos. Uno es: “Todos los hombres que fueren infectos de los humores susodichos, serán plagados desta lepra”; y el otro: “Assaltado todo aquel estado [...] de un aire infecto, y furiosa pestilencia”.²⁵ Pero también, y de manera más gráfica, como parti-

²² Lewis Hanke, ed., *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, vol. VI, 115-116 (Madrid: Atlas, 1980). El virrey sitúa el acontecimiento la noche del 2 de diciembre.

²³ Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Santo Cristo de los Milagros* (Lima: Editorial Lumen, 1949), 50. Se habría tratado, al parecer, de un fenómeno de El Niño. Al respecto, ver William H. Quinn, Victor T. Neal y Santiago E. Antúnez de Mayolo, “El Niño occurrences over the past four and a half centuries”, *Journal of Geophysical Research* 92, n° C13, (diciembre 1987): 14,449-14,461.

²⁴ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana* (Madrid: 1674), f. 77v.

²⁵ Los ejemplos han sido tomados de Francisco López de Villalobos, *Libro intitulado los problemas*.

cipio del verbo infectar: “meter mucho número de alemanes infectados en el corazón de Francia, adonde con libertad exercitaban su secta”. Por añadidura, del sustantivo infección dice: “el mal efecto o daño que causa la calidad venenosa, peste o contagio” y “no había provincia en toda la christiandad libre de la pestilencial infección de la herejía”.²⁶

Las voces de ambos diccionarios resultan muy elocuentes y gráficas. La herejía es comparable a la peste: mancha, corrompe, contagia. La presencia de los piratas y corsarios, en consecuencia, resulta peligrosa, ya que se le asocia al peligro heterodoxo, a la herejía. El hereje es la encarnación del mal. No en vano, Roger destacará la “desenfrenada lascivia del hereje” y su reprobable conducta de hacer de las iglesias “casa y havitación de su luxuria”. Las noticias de estas y otras acciones de enemigo resultaban “tristes” y “melancólicas”; y su presencia hacía que el susto fuera “continuo” y “no [...] pequeño”.

Junto con los piratas, el mar era una causa de miedo y temor. En la Europa de principios de los tiempos modernos, el miedo, camuflado o manifiesto, está presente en todas partes. Así sucede en toda civilización mal armada técnicamente para responder a las múltiples agresiones de un entorno amenazador. En tiempos pasados, hay un espacio donde el historiador está seguro de encontrarlo sin ninguna máscara: el mar, escribió Delumeau.²⁷ No extraña que Roger se refiera a las expediciones de los piratas como “las fatalidades del mar”. Ante las contingencias de la navegación, era común en la época que se apelaran a las rogativas y otras prácticas piadosas.

Conclusiones

Las incursiones de los piratas y corsarios, los sismos y los rumores tuvieron un significativo impacto emocional del que son testigos todos los lenguajes de la época, bien en palabras como en imágenes. La lectura de la carta de relación de fray Juan Roger es una valiosa fuente para documentar tales sentimientos. Estos eran muy diversos, pero había uno muy extendido: el miedo. Como se ha visto en el texto de nuestro autor, siguiendo a Delumeau, es posible encontrar retratados diferentes tipos de miedos. Pero también son importantes de tomar en cuenta los diversos comportamientos que la población asumía ante el peligro real o imaginario.

²⁶ *Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar (Madrid: Gredos, 1979), II, 262-263.

²⁷ Delumeau, *El miedo*, 41.

Anexo documental

Carta de relación de fray Juan Roger, Lima 1688

/f.180r./ Al R. P. N. Pe. y señor mío.

No es fácil a la cortedad de mi pluma ponderar ni el menor ápice de consuelo que en mi corazón causó la deseada carta en que Vuestra Paternidad Muy Reverenda se digna favorecerme con las noticias de su salud, aunque después de tanta borrasca y quebrantos en ella, nueva la más deseada, y que con más ansias de mi corazón esperaba de quantas en esta vida puedo esperar por ser lo que más estimo en este mundo. Quieran los cielos prosperar para mí tan deseada salud y tan necessaria al lustre y crédito de la religión y felices años. Yo, gracias al altísimo Dios, me hallo al presente en principios de convalecencia y aun con la mano torpe para escribir de un achaque que a todos puso en duda mi vida por ser calentura continua todos los días, que duró por espacio de sesenta días; de qualquier manera siempre a los pies de Vuestra Paternidad Muy Reverenda.

Pasando al cumplimiento del precepto de Vuestra Paternidad Muy Reverenda, en que me manda le haga relación de nuestro viaje, después que salimos de Panamá, digo que a los 27 de febrero de 86, el padre Basilio Pons, aunque contra el parecer de la mayor parte de la misión por complacer a algunos que ambiciosos de prelacías deseaban llegar quanto antes a Lima, temiendo que el comisario general sin aguardar la misión celebrara el capítulo (como lo hizo), nos hizo embarcar en una fragata peligrosa por lo viejo en ocasión que estaba toda la armada en Panamá y tan infestados estos mares de los enemigos. Hizimos nuestro viaje y aunque fue tan feliz que en diez y seis días dimos fondo en Payta. Aguaron el gusto de tan próspero viaje, las noticias melancólicas de la invasión que avía hecho pocos días antes el enemigo pirata en la ciudad de Saña, saqueándola toda y haziéndose dueño de sus muchas riquezas, sin que de parte de sus moradores se hiziera la menor resistencia, quando les fue tan fácil el matar a palos todos los ingleses que cansados del camino de doze leguas por aquellos arenales se tendieron en la plaça como borrachos. Pero es tanto el miedo que al enemigo se a cobrado que con solo oír su nombre todos se ponen en fuga sin que ninguno trate de la defensa.

/f.1v./ Con tan tristes noticias y para más seguridad de nuestras personas pusieron los religiosos que de Lima avían baxado para nuestra conducción, el passar a Colán, y dende allí con más brevedad disponer para Piura nuestro camino. Executóse lo pensado y passando a Colán el teniente, quisás aguardando se le untaran las manos, nos entretuvo hasta el día hasta el día 21 de marzo, día fatal porque quando más descuydados nos hallamos con el enemigo, que aviendo desembarcado a las

sinco de la mañana en Paita y adquirido las noticias de que el cuerpo de mercaderes, que en nuestro navío y otra fragata, que el día anterior avía llegado a Payta estava en Colán, a las siete de la mañana ya avían enarbolado sus banderas en las márgenes de su río. Divulgóse la voz en el pueblo y siendo así que avían saltado en tierra catorse ingleses, todos los nobles que se hallaban en Colán, que llegarían a ciento, con escopetas al ombro, dexando todas sus riquezas, se pusieron en fuga.

El que cogió la delantera, siendo el primero que cobarde salió uyendo, fue el teniente que dexó encerrada la cuerda y pólvora para que no se pudiera hazer la menor resistencia. En confusión tan intenpestiva, no faltó entre los religiosos de la misión valor a algunos que con unas mal prevenidas escopetas y muy poca prevención de guerra como pólvora y balas quisieron hazer frente al pirata. Estos religiosos fueron seys, porque no era mayor el número de las armas, dos soldados, que avían baxado de Lima y los quatro de la misión. Y a mi ver si se ubieran encontrado más armas, no ubiera tan a gusto saqueado el inglés a Colán, porque los demás religiosos de la misión embidiosos de la empresa gloriosa de sus compañeros, cada qual quisiera ser uno dellos. Y muchos no pussieron en cobro sus personas, hasta ver en la plaza al enemigo, y que alrededor sumbavan las pelotas que despedía la pólvora. Empeçose el combate, disparavan diestros los ingleses, respondían animosos nuestros frayles, pero como a los nuestros faltava la munición, no pudieron tentar mucho tiempo la tela, tratan de salvarse, pero fue a tiempo que ya se les avía atajado el passo y quedan prisioneros, los demás tubieron fortuna de escaparse, aunque uno dellos lleva en su cuerpo por reliquia una bala.

Los que salimos huyendo primero como [...] en aquellos parajes cada qual cogió su rumbo y el comisario que antes estava malo en la cama, le prestó alas el miedo, que en el correr nos cogió la ventaja. Aunque por sendas varias se juntó la misión toda en el río de la Chira aquella noche, que también quiso entre los orrores de sus sombras aumentar nuestros trabajos lloviendo con tal orror que parecía avía el cielo sacudido las cataratas, y como el abrigo no era más que una delgada túnica de estameña (hábito que usa la [...] en Panamá contra el calor) y un sombrero, bien se deja de ver en cuerpos que estavan en ayunas que noche se passaría. En fin para abreviar y no ser a Vuestra Paternidad Muy Reverenda tan enfadosa la relación, nosotros anduvimos ocho días por las márgenes del río de la Chira dando muchas gracias Dios quando hallávamos mote o trigo cosido para remediar nuestra necessidad. Los quales passados hallamos ya más propicios los cielos porque el corregidor de Piura, ansioso del triste paraje en que nos hallávamos, despachó a su teniente con mulas, con que conduxo toda la misión a Piura. No fue poco nuestro consuelo por gozar de algún descanso aunque siempre en un susto continuo, por aver amenazado a Piura y jurado de saquearla. No estavan poco prevenidos sus moradores, no en armas, que de esso no se habla, sino en poner en salvo su plata, que avía hombre que la tenía traspuesta treinta leguas tierra adentro; las mugeres avían hecho la mesma diligencia. Passamos a Catacaos, para dende allí disponer para Lima nuestro viaje, y estando para salir

tubimos el gozo de que libres nuestros prisioneros, pudiéramos juntos ponernos en camino, como lo hizimos el miércoles santo, muy desbalijados de alajas porque se quedaron más perdidas en Colán, sin que ninguno llevara más que la ropa que trahía consigo sobre más pobres enjalmas.

Llegamos después de no pocos trabajos a Truxillo y apeándonos en Mansiche, nos recibió el padre Castillo (que Dios tenga en descanso) con mucho amor, y después de quatro días que corrió el gasto y sustento por la misión, quiso tenernos ocho días por su cuenta. En Truxillo estube con una sobrina de Vuestra Paternidad Muy Reverenda, religiosa de Santa Clara, que si no me engaño se llama doña Francisca de Alvarado, religiosa en común opinión de todos muy virtuossa. Alegrosse mucho de las noticias que le dí de Vuestra Paternidad Muy Reverenda, y me dixo que en diferentes ocasiones avía /f.2v./ en diferentes ocasiones escrito [sic] a Vuestra Paternidad Muy Reverenda y nunca avía tenido respuesta.

Salimos de Truxillo, víspera de la cruz de mayo, y ansiosos de acabar nuestro viaje, apenas en las jornadas davamos lugar de comer al ganado. Llegamos a la Barranca y al despachar a Gaura [sic] un propio, para que los padres tubieran prevenida la comida para el siguiente día (que con esta prissa se caminava) llegó de Gaura [sic] un propio avisando de que el enemigo avía saqueado y que quedava en Guacho. También corrieron unas voces de que venía marchando para la Barranca. No fue pequeño el susto, tanto que estando ya para comer, sin aguardar a desaiunarnos, montamos otra vez a cavallo y procuramos asegurar nuestras personas en el monte entre lo espesso de sus árboles. Tres días estubimos escondidos y cansados de arrastrar por los suelos, se resolvió passar adelante, aunque el enemigo no avía salido de Guacho. A Guaura llegamos por la tarde y, con el enemigo tan a la vista, no [¿podía?] ser poco el cuydado y amedrentados de unas voces que corrían al anohecer de que bolví el pirata, salimos a dormir a los campos. El día siguiente salimos a toda prisa que como gatos escaldados el agua fría se temía. En Chancai sin apearnos comimos un bocado y proseguimos sin parar el camino, viniendo siempre el enemigo por retaguardia.

Llegamos en fin a Lima, víspera de la Assención del Señor y fuimos a apearnos a la recolección donde nos aguardava el provincial con muchos religiosos graves del convento grande. No puedo ponderar las demostraciones de alegría que enseñava cada qual de aquellos padres. Llegó la hora del comer y nos tubieron prevenida una boda grande a la tarde, limonadas con abundancia.

Aqui se nos dio noticia por estenso del capítulo (que como tengo apuntado) no aguardó el comissario a la misión para celebrarlo (como tampoco quiso esperarnos en Lima saliendo para el Cuzco dos días antes de nuestra llegada). El provincial criado fue y es el padre fray Diego Phelipe, primer definidor el jubilado Ossorio, segundo el jubilado Ríos, tercero el padre Carrasco, quarto fray Bartholomé de Víctor (irlandés) y custodio el padre Landeras, guardián de esta casa el padre fray Thomás

de Cuenca (que en la congregación aparearon y en su lugar fue elegido el padre jubilado fray Gregorio de /f.3r./ Casasola; guardián de Guadalupe el padre lector jubilado fray Gregorio de Quesada.

La misma víspera de la Assensión venimos a este convento donde nos aguardaba toda la comunidad en la yglecia rebocando por boca y cara el gozo de nuestra venida. Esto no todos sino los padres criollos, que los de España davan más muestra de pesar que de contento. Tres días nos trataron como huéspedes, ministrándonos la comida en el refitorio de la enfermería y siempre de boda y para todo hizo el gasto el provincial.

Antes que entre a tratar del estado en que hallamos esta provincia, quiero dar aviso a Vuestra Paternidad Muy Reverenda de las fatalidades que en mi tiempo a experimentado este reyno, así en mar como en tierra, que an sido tantas que parece a descargado Dios el açote de su justicia contra este reyno. Quanto a las fatalidades del mar, ya he dicho como el enemigo avía saqueado Saña, Payta, Colán, Guaura y Guacho, sin que se moviera la cabeça a la menor diligencia para atajar tantos daños, que el menor era perder los moradores de los valles sus haciendas. Lo lamentable y digno de llorar es que en todos los lugares en que an entrado los enemigos no a quedado mujer casada ni donsella que aya sido lastimoso despojo de la desenfrenada lacivia del hereje, que no contento con robar toda la plata que hallava, aprisionava los que podía, pidiendo después excesivos rescates y si tan aprissa no lo entregavan amenaçava con la muerte, y en Gaura [sic] mató un religioso nuestro llamado el di-finidor fray Francisco Hernandes y a un hacendado muy poderoso. Passo en silencio la profanaçión de los templos, que hazían casa y havitación de su luxuria, la de los vasos sagrados, que esto solo se deve llorar con lágrimas de sangre.

No fueron solos los dichos lugares que lloraron los destroços, que en toda la costa hizo el enemigo, porque lo mesmo experimentaron Pisco, Ica y Cañete, y es de advertir que en Pisco estava un corregidor famoso soldado que, según orden de milicia, tenía la plaça muy bien prevenida y en su tiempo nunca se atrevió el enemigo. Este corregidor tubo un empeño con el virrey sobre no querer dar más pieças de bronce que tenía Pisco para su defensa, que quería el virrey para artillar una fragata y por esto fue llamado el corregidor al Callao y apenas faltó de Pisco, quando entró el enemigo haziendo el mismo destroso que en los otros lugares. Guayaquil padeció el mesmo estrago, aunque con más honor de sus moradores, porque en fin pelearon aunque con poca fortuna, ya por ser mayor el número /f.3v./ de los ingleses, como también por exceder en destreza y manejo de las armas.

A tanta calamidad y para el remedio dello despachó el virrey una armadilla que se componía de tres fragatas bien artilladas, los soldados mulatos, y aviéndose hecho a la vela apostaron en Truxillo, donde se reconoció era otro el designio de la suprema cabeça, porque cargando de arinas a costa del sudor de la gente [...] fue oca-

sión de que muchos huiesen. Las arinas se llevaron a Panamá y de buelta los navíos por un temporal se dividieron y una de las fregatas encontró con el enemigo. El capitán que era valeroso les presentó la batalla, peleando con ánimo español aunque con desgracia pues murió luego de un balazo. El alférez empuñando la gineta hizo que no se reconociera la falta de su capitán. Pero como en este tiempo, ocupados en la contienda los soldados, se dejó de acudir a la bonba se llenó nuestra fragata de agua y viéndose en tan manifiesto riesgo resolvieron vararla y desta manera escaparse de los dos peligros que les amenassavan, aunque no fue tan a salvo que muchos no quedaran sepultados entre las aguas perdiendo de una vez artillería y nao.

Qual quedaría esta república a vista de tanto fracaso, se dexa a la consideración de cada uno, contentándome solo con decir que muchos moradores de Lima medrosos no hiziera la invasión a esta ciudad el pirata, passaron a la sierra su domicilio de que movidos los ánimos de dos biscaínos ricos, al passo que valerosos, se revolvieron a su costa armar dos naos que llenas de gente blanca siguiessen al enemigo. Consiguiose del virrey licencia después de muchos dares y tomares por aver su excelencia tener parte en este curso (que no se le concedió) salieron los baxeles y encaminando su viaje así a Guaiquil encontraron con el enemigo. Empesose la batalla con tanto valor de nuestra parte, que reconociendo el pirata la fuerza dispuso el ponerse en salvo, arrimose a tierra donde por ser sus embarcaciones ligeras podía navegar en parte que las nuestras no podían llegar por grandes y entrando por un estrecho que hazen las peñas en el agua (que hasta oy no se sabía tenía otra salida) hizo burla la de los nuestros que estavan que la ambre las avía de poner el enemigo en la mano /f.4r./ burlados los nuestros resolvieron otra vez buscar el enemigo y siguiendo su derrota que juzgaron avía sido assi a la otra costa, encaminaron para allá su viaje, quando una desecha borrasca hizo dividir los barcos, uno asia Panamá y otro para Guaiquil y dando este en un baxo se perdió con toda la artillería, y aunque se esperaba recobrarla por averla dispuesto en forma que con facilidad se pudiera sacar no se consiguió esta fortuna, porque embiando el virrey a la capitana y almiranta (que avían baxado a Panamá a socorrer aquella plaza) perdieron en el mesmo sitio tres anclas y tres cables y a riesgo de perderlo todo. Este es el lastimoso estado en que se halla el Perú en lo que toca a la parte del mar.

Quanto a las fatalidas [sic] que por lo que toca a la tierra experimenta este reyno no alcanzará a ponderarlas la pluma, diré solo las que pudiere traer a la memoria y empesando por la sierra por averse ella adelantado en los trabaxos referire por mayor sus desgracias. El año 86 enbió Dios un temblor tan grande a Guamanga y valles de Xauxa que de milagro quedó piedra sobre piedra tanto que derrumbó los serros que ocupando las corrientes de los ríos hizieron mares los mesmos pueblos y tres ellos totalmente sumergidos no dieron lugar a que alma ninguna se librase sin quedar de dichos pueblos ni aver resquicio sino laguna grande que causa orror mirar sus aguas por ser amateriadas y de color de azufre. A nuestro comisario general que venía del Cuzco de celebrar el capítulo en un tambo donde le cogió el temblor

lo sacaron medio enterrado y a no acudir tan presto parecía sin remedio que de su lado sacaron a tres personas. Hizieronse grandes penitencias, aunque en Lima no hizieron caso teniendo tan a la vista el castigo, ni se hizo demostración alguna hasta dos de abril del mismo año que nos recordó Dios con un gran temblor del letargo. Hizo nuestra comunidad una processión de penitencia. Fue mucha la conmoción del pueblo y prosiguiose en nuestro convento un nobenario de sermones predicando el primero el padre comisario general.

Olvidosenos presto este amago de la divina justicia bolviendo a las passadas libertades hasta el año siguiente de ochenta y siete, en que por agosto una pequeña imagen de bulto de Nuestra Señora de la Candelaria que tenía en su oratorio la viuda del oydor Calvo nos avisó del castigo que se nos esperaba llorando y sudando varias vezes en espacio de tres meses y quando este prodigio pudiera de aterrarnos, el demonio introduxo varias opiniones si serían o no verdad el que llorase. Los prelados andubieron tibios en averiguar el caso y assí las costumbres eran las que antes (estava en este tiempo Lima como quando dixo San Bernardo *recessit lex sacerdotibus* etc.).

Viendo Dios que en aviso tan grande no nos aprovecharía, quizo con el miedo reduzimos a la observancia de sus mandatos. Y assí el día 20 de octubre, quando quería romper el alva, despertó de su sueño a Lima un temblor tan inusado que parecía que los exes del mundo se avían desconcertado y que todo se venía abaxo, durando este temblor un quarto de hora, muy largo. Y [¿inmediatamente?] ubo otro aunque publicaron la fuerça del terremoto las celdas del claustro grande, que todas se vinieron abaxo quedando el convento todo descascarado. O providencia divina que quando en ocasiones semejantes eran asilo los templos adonde acudían todos a reconciliarse con Su Magestad [?]. En esta solo fiaron su seguridad de la vida en las pampas y plazas tan apoderados todos del temor que parecían en lo amarillo de sus rostros personas de la otra vida. Llegó el día y a las seis de la mañana vino otro terremoto tan espantoso como publican sus ruinas porque dexó a Lima toda desolada. En los templos parece fue mayor el estrago pues no quedó ninguno en pie. Nuestra iglesia, maravilla de la América y que lo podía ser en toda España, despidió la media naranja, llevándose de camino la capilla de Aranzazu y del Milagro, aunque la Virgen Santísima no desamparó su aseo, quedó en estas ruinas sepultada una mujer que se estava confessando. La bóveda del cuerpo de la yglesia tan sumamente lastimada que sin horror no se entra en ella. Las torres aunque no cayeron quedaron tales que temerosos de la ruina que amenaçaban las echaron abaxo. La Soledad despidió una de sus torres y la capilla quedó inhabitable, el convento aunque quedó el mejor de Lima, es menester de nuevo reedificarlo, solo la cerca quedó intacta. Los demás conventos principalmente el de los augustinos a quedado inhabitable y oy viven sus religiosos en la chacarilla. /f.184r./ La Merced toda por los suelos, como también Santo Domingo. La plaça toda alrededor se vino abaxo. Los portales, tiendas, palacio del virrey y la fama de la hermosa pila boló por los ayres. Y oy es

yglesia mayor un rancho que se hizo en la placa, por estas aquella de suerte que es imposible menos echándola toda abaxo que tenga al medio. Y en fin está Lima hecho un muladar y los muladares son los poblados, viviendo en rancherías que labró la necesidad a costa de las cañas, que oy tienen más valor que los ladrillos y adobes. De estas incomodidades y del rigor del verano que oy contamos veinte de junio esta en la mesma fuerça como en febrero y marco se a levantado una peste sorda de calenturas que oy se hallan en los libros de los difuntos empadronados dies y seys mil sin los niños que debaxo de capa se dexan en las yglesias que son tantos que solo en esta casa el día que menos se hallan tres y quatro.

No fue solo Lima que experimentó los estragos de estos terremotos, el Callao del primero se vino abaxo y demás a más el mar que salió de madre. Pisco también lo que el el [sic] tenblor avía dexado lo barrieron las olas pereciendo entre ellas más de trecientas almas. Miraflores y casi toda la costa padecieron lo mesmo y en Quito se tragó la tierra dos lugares. Chancay queda también desolado. Este es el estado lamentable de este opulento reyno in bosquejo, que una cosa es verlo, otra contarlo y a vista de tantos estragos, las costumbres sino peores son las mismas que antes porque la avaricia *est in capite*.

Quanto al estado religioso de esta provincia no quisera llegar con la pluma por escusar a Vuestra Paternidad Muy Reverenda otro pesar mayor porque el oro antiguo se a reducido en estiércol abominable y con decir que lo peor es el noviciado me parece lo pondero arto, porque asta los novicios tienen manejo de plata, el andar desnudos y descalcos es ya afrenta y assi hasta los coristas se calçan, la enfermería es desdicha y el enfermo perece si no tiene afuera quien le enbía un bocado, las cosinas de la comunidad en poder de indios porque los legos no quieren ser cosineros. La fruta y el platillo de los viernes y el vino se a quitado, el plato de arros con leche se da (como en España) de milagro y en fin todo está solo para llorado. Los padres de provincia son padrastrós. Solo el padre provincial a dexado asombrada a la provincia porque como tenía opinión de tan bravo a /f.184v./ sido exemplar de mansedumbre, y a este convento con el [¿espolio?] del padre Castillo, cura de Mansiche, lo a desempeñado de veinte mil pesos y oy a su cuenta se está reedificando el claustro grande luego inmediato a los tenblores porque el convento [¿avía?] quitado del pan, dio mil pesos mandando que no se limitara ni alterara cosa tocante al sustento de los religiosos. Dio ruan a todo [sic] la comunidad, qualquiera que pide túnicas, suelas o le manifiesta qualquiera necesidad, luego lo socorre y en fin es verdadero padre y assi criollos como de España dicen no se a visto provincial como fray Diego Phelipe, y del se puede decir lo que dixo Vuestra Paternidad Muy Reverenda, quando fue elegido provincial, que lo temían león porque en empuñando los sellos fue cordero.

Avíaseme olvidado entre las tribulaciones de tierra, una que no fue menor que la de los terremotos, que el día primero de diciembre del año passado de 87 a las dies y media de la noche se levantó una voz general que a un mismo tiempo avissó

a todos los de Lima, así los que vivían en los muladares de la Barranca, como en la Alameda, Juan Simón, Guadalupe, San Francisco de Paula, la Guaquilla de mi señora Santa Ana, como en los demás parajes a que los moradores de Lima se acogieron por miedo de los temblores. Y la voz era que se avía salido el mar y estava en la plaça. Aquí fue la tribulación general en todos, cada qual procurando salvarse en los serros, los que halló ya en la cama tan triste noticia sin reparar se hallavan desnudos, despavoridos salían a favorecerse de los serros, y ubo muger que desnuda en carnes como avía nacido corrió hasta el cerro de San Cristóbal. Los padres de la Compañía sin sotanas, que procuravan guarecer hazían más verídica tamaña desgracia. Los padres de mi padre Santo Domingo desnudos hasta la sintura se abrían a açotes y en un instante se vieron los serros de San Cristóbal y San Bartolomé tan poblados de gente y todos con sus luzes que parecían dos Ethnas o furiosos bolcanes, que avían rebentado, tanto que unos padres augustinos que estavam en su calera dieron por cierto que Dios llovía fuego en Lima y no les costó poco el susto. El guardián de la recolección, fray Basilio Pons, con su comunidad agarrando del Santísimo no paró hasta la cunbre del serro y lo mesmo hizieron otros dos curas que avían puesto sus yglesias /f.185r./ en la Alameda. Lo mesmo hizieron los padres mercenarios que fueron hasta el serro de San Bartolomé. Fue noche esta de juicio. Las preñadas malparían, muchos se quebraban las piernas, otros los brazos de las caídas que en el camino davan. Nuestro provincial huyó como todos siguiendolo la mayor parte de la comunidad. El maestro de novicios con sus hijos fue hasta el Cercado y encontrando con una sequia juzgando avía llegado allí el mar mandó a sus novicios que de rodillas hicieran [sic] un acto de contrición, echándoles la absolución para morir allí ahogados. Yo me hallava en la Barranca asistiendo a la tía del padre jubilado fray Antonio Fernandes, y aunque fue tanto el temor que tube que no tube hueso en mi cuerpo que no hiziera sentimiento tenblando por más de media hora como una asogado empece a dar voces que nadie se fuera porque el modo de aplacar la ira de Dios avía de ser doliéndonos de nuestras culpas y arrepentidos con propósito de verdadera enmienda confesar nuestros pecados. A mis voces se pararon muchos que oyi [sic] de confesión y a otros a voces se confessavan, prediqueles una plática cogiendo por thema *quo ibo spiritu tuo etc.*, quando vino la noticia de que todo era mentira porque el mar estava muy sosegado. El virrey avía despachado al capitán de la guardia al Callao para averiguar la verdad, y en una hora fue y bolvió rebentando un cavallo en el camino, y alegró a todos con la noticia de que todo era enbuste.

Varias fueron las opiniones y se hizo rigurosa inquisición para saber donde avía salido esta voz y no se pudo averiguar. Unos decían que avían sido ladrones, que por robar los ranchos avían echado aquella voz y fundasen este discurso en que a la misma hora se dispararon siete cohetes al ayre y que esta fue la seña para que en un mesmo instante se esparciera la voz en tan apartados parajes. Otros reconociendo mayor causa decían que sin duda abrían sido ángeles y cierto que los efectos de la voz hazen muy creible este dicho porque lo que no hizieron unos terremotos tan espantosos como tengo dibuxados; consiguió esta voz, porque aquella noche ubo

confesiones de ocho, de veinte, de treinta y de cincuenta años. Hasta oy no a cessado de temblar la tierra y con tantas sequedades se temen mucho los de setiembre, octubre y noviembre /f.185v./. De Chile vino la noticia que de viruelas avían muerto más de cinco mil personas. En fin, todo son lástimas, suspiros y congojas, aunque los vicios siempre van adelante.

Los religiosos que an muerto y de que me acuerdo son los siguientes: el padre jubilado Albarrazín, que avía salido a Santa Eulalia a convalecer. Lo traxeron muerto y se enterró en la Recolectión. El padre Sívico; el padre Saavedra; el padre fray Juan de Casseres, su amigo de Vuestra Merced, que viéndome escribir esta carta, me dixo pusiera de su parte muchas memorias. Salió un día de la infraoctava de Pentecostés, con un sobrino suyo corista a comer en casa de su hermana, y saliendo de allí para ver a una sobrina, se quedó muerto en una silla. Otros religiosos an muerto en otros conventos de que no doy noticia por no saber sus nombres.

A fray Juan Colomer no escrivo porque en el discurso [de] escribir esta me an dado tres sangrías en dos días y las fuerças son pocas, y la cabeça no está muy buena. Me encomiendo a el de todo corazón y que en toda ocasión (que dicen será breve) le escribiré y con esto no quiero cansar más a Vuestra Paternidad Muy Reverenda sí suplicarle no dexé en todas ocasiones de mandar se me de noticia de su salud, que en esto tengo todo mi consuelo. Dios Nuestro Señor se la guarde felices años a mi deseo. Lima y junio 20 de 1688.

Muy Reverendo Padre Maestro Nuestro.

Beso la mano de Vuestra Paternidad Muy Reverenda.

Su menor hijo y aficionado servidor [?].

Fray Juan Roger [rubricado]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brading, David. “La España de los Borbones y su imperio americano”. En *Historia de América Latina*. Vol. 2, *América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, editado por Leslie Bethell, 85-126. Barcelona: Editorial Crítica, 1998.
- Bradley, Peter T. *The Lure of Peru. Maritime Intrusion into the South Sea, 1598-1701*. Basingtoke: Macmillan, 1989.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: 1674.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*. Barcelona: Taurus, 2019.
- Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar. Madrid: Gredos, 1979.
- Eguiluz, Antonio. “Father Gonzalo Tenorio O.F.M. and His Providentialist Eschatological Theories on the Spanish Indies”. *The Americas* 16, n° 4 (1960): 329-356.
- Escandell, Bartolomé. “Repercusión de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI”. *Revista de Indias* 13 (1953): 81-88.
- Flores Guzmán, Ramiro. “El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720”. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 33-49. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005.
- Gasca, Pedro de la. *Descripción del Perú. Texto original y versión latina coetánea*. Edición, estudio y notas de Josep M. Barnadas. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1998.
- Hanke, Lewis, ed. *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. 6 vols. Madrid: Atlas, 1980.
- Lefebvre, Georges. *La revolución francesa y los campesinos*. Buenos Aires: Paidós, 1974.
- Lohmann Villena, Guillermo. *Historia marítima del Perú. Siglos XVII y XVIII*. Lima: Instituto de Estudios Marítimos del Perú, 1981.
- . “La acción de España en Hispanoamérica, siglos XVI-XVII”. En *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*, coordinado por Valentín

- Vásquez e Ignacio Olábarri Gortázar, 461-512. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989.
- Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Edición de Blanca López Mariscal y Abraham Madroñal. Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.
- Odrizola, Manuel de. *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y la han arruinado*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863.
- Pallas, Jerónimo. *Misión a las Indias*. Edición y transcripción de José Jesús Hernández Palomo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / El Colegio de México / Università degli Studi di Torino, 2006.
- Pérez Mallaína, Pablo E. y Bibliano Torres Ramírez, *La armada del mar del sur*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1987.
- Portichuelo de Rivadeneira, Diego. *Relación del viage y sucessos que tuvo desde que salió de la ciudad de Lima, hasta que llegó hasta estos reynos de España*. Madrid: Domingo García y Morras, 1657.
- Quinn, William H., Victor T. Neal y Santiago E. Antúnez de Mayolo, “El Niño occurrences over the past four and a half centuries”. *Journal of Geophysical Research* 92, n° C13 (diciembre 1987): 14,449-14,461.
- Rosas Lauro, Claudia, ed. *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005.
- Valcárcel, Amelia. “Prólogo”. En *El miedo en Occidente*, por Jean Delumeau., xi-xv. Madrid: Taurus, 2019.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Editorial Lumen, 1949.
- Villa-Flores, Javier y Sonya Lipsett-Rivera, eds. *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.

EL CABILDO DE INDIOS DE LA PARROQUIA DE SANTA MARTA (AREQUIPA, 1772-1820)¹

*Cristina Mazzeo
Núria Sala i Vila*

Resumen

Se reconstruyen las pautas sociales y económicas de los indios urbanos de Arequipa sujetos a la parroquia de Santa Marta. El análisis del libro de actas de su cabildo permite interpretar las pautas de sociabilidad de los indios urbanos de Arequipa a través de su participación corporativa en ceremonias religiosas y cívicas, e indagar en detalle los procesos anuales de elección de cargos de regidores y alcaldes, junto a las trayectorias de los electos en el ejercicio de cargos públicos. Por último, se abordan las consecuencias de la desaparición de los gobiernos locales étnicos a raíz de las políticas liberales.

Palabras clave

Cabildo de indios / Santa Marta / Arequipa / Parroquia de indios / Indios urbanos.

Abstract

This article attempts to reconstruct the social, and economic practices of the urban natives from the Santa Marta parish in Arequipa. Analyzing the book of minutes allows for the interpretation of urban natives' socializing practices through their corporative participation in religious and civilian ceremonies, as well as the detailed inquiry of the annual electoral processes for council members and mayors, and the

¹ Investigación desarrollada dentro del proyecto PGC2018-095458-B-I00, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

careers of public office holders. This article also discusses the consequences of the disappearance of local ethnic government as a result of the emergence of liberal policies.

Keywords

Native Council / Santa Marta / Arequipa / Native Parish / Urban Natives.

Uno de los retos de la historiografía sobre los indios en el Perú colonial es el de definir y analizar el devenir las instituciones étnicas y, en especial, el del cabildo de naturales en pueblos de indios y ciudades. En las ciudades peruanas de nueva planta colonial, la diversidad de situaciones y orígenes de sus habitantes indígenas y la posterior legislación toledana determinaron en la práctica una compleja y disímil organización étnica no siempre coincidente en Lima,² Cusco,³ Huamanga⁴ o Cajamarca.⁵ A fines del siglo XVI, el virrey Francisco de Toledo fijó una de las políticas que dominaría hasta casi fines del período colonial. Adscribió a los indios urbanos a una parroquia específica, les obligó a residir en un determinado barrio y les organizó en torno a un cabildo. Por ello se les impusieron autoridades étnicas electas, si bien mediatizadas por las autoridades locales y regionales españolas, tanto civiles como eclesiásticas. Así el virrey Toledo dejó constancia, para el caso concreto de Arequipa, de que había “hecho juntar los indios en todas las ciudades de este reino y reducidoslos a parro-

² Paul Charney, “El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613”, *Histórica* 12 (1988): 5-33; Alexandre Coello de la Rosa, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2006); Jesús Cosamalón, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999); Claudia Guarisco, *La reconstitución del espacio político indígena. Lima y el valle de México durante la crisis de la monarquía español* (Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012); Miguel Jaramillo, “Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII”, *Economía* 15, n° 29/30 (1992): 265-320.

³ Catherine Julien, “La organización parroquial del Cuzco”, *Tawantinsuyu* 5 (1998): 82-96; John H. Rowe, “El plano más antiguo del Cuzco: dos parroquias de la ciudad vistas en 1643”, *Histórica* 14, n° 2 (1989): 367-378; Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2017); Donato Amado Gonzales, *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017).

⁴ Enrique González Carré, Yuri Gutiérrez Gutiérrez y Jaime Urrutia, *Huamanga. Espacio, historia y cultura* (Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga / Concejo Provincial de Huamanga / Centro Peruano de Estudios Sociales, 1995), 33.

⁵ Aude Argouse, “¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 37, n° 1 (2008): 163-184.

quias y puéstoles calles por orden”.⁶ Los intereses de los indios feligreses debían gestionarse a través de alcaldes y regidores elegidos anualmente por el cabildo. El alcalde debía mantener el orden público—precaer comportamientos amorales, castigar a los borrachos y evitar residencias fuera del cercado indígena—y judicial en “causas menudas” y en calidad de asistentes de los alcaldes ordinarios españoles en las de mayor entidad o penales.⁷

Santa Marta, la segunda parroquia de la ciudad de Arequipa, se fundó en 1582 con el objetivo de aglutinar a los indios,⁸ reservándose la iglesia matriz de la catedral para los españoles. Nuestro objetivo es efectuar una aproximación al cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta de Arequipa y analizar las actividades que se llevaron a cabo en este, ya fueran religiosas o cívicas, junto al sistema de elección de los miembros del cabildo parroquial. Metodológicamente, partiremos del estudio del *Libro de Cabildo de la Parrochia de la ciudad de Arequipa en que se ponen todas las elecciones de Alcaldes Ordinarios en ella, y demás oficiales de República de cada año, y otros papeles e Ynstrumentos tocantes al bien común de dicha parrochia desde el año de mil setecientos setenta y dos, que se principia siendo Corregidor y justicia mayor el Señor General Don Thomas de Yrigoia y Maiora* (en adelante LCPSM).⁹ Para completar nuestro estudio y, en parte, aclarar las informaciones o silencios del LCPSM, nos remitiremos a la visita del intendente Antonio Álvarez de Jiménez (1786-1791) en 1788, complementada si cabe con otras fuentes administrativas o contenciosas.

El LCPSM fue redactado en castellano, muestra diversas caligrafías y sólo fue paginado parcialmente. Recopila las sucesivas actas de elección anual de cargos del cabildo desde el 3 de enero de 1762 hasta el 6 de enero de 1820: dos alcaldes—primer y segundo voto—, un alguacil mayor, un regidor decano, ocho regidores, un procurador y un escribano. Los dos alcaldes pudieron tener jurisdicciones territoriales y/o competencias distintas, ejercidas directamente en la trama urbana o sobre

⁶ Ordenanzas para la ciudad de Arequipa, noviembre 2, 1575, en María Justina Sarabia, *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580*, t. 2 (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989), 125-174. Para el Cuzco, ver Jessica Esquivel, “La Parroquia del Hospital de Naturales en el Cuzco Colonial (1572-1821)”, <http://academic02.tripod.com/hosnat.pdf> (s. f.).

⁷ Título XVIII “De las parroquias y la orden que se ha de tener en juzgar los pleitos de los indios”, en Sarabia, *Francisco de Toledo*, 167-170.

⁸ La iglesia inicial fue remodelada en la segunda mitad del siglo XVII para resolver los daños estructurales ocasionados por los terremotos de 1600 y 1604, obras costeadas por el párroco Marcos Ortiz de Cárdenas, benefactor asimismo de las iglesias de Caylloma, Puquina y Omate. María N. Marsilli, *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2014), 81.

⁹ Ha llegado a nuestras manos es una fotocopia del original, que hemos depositado en el Archivo del Instituto Riva-Agüero.

el extrarradio de esta, como podría concluirse de la anotación en 1791 relativa a un alcalde de primer voto *de la Pampa* y de segundo voto *de la ciudad*; por el contrario, en 1792 la referencia se invertía. A partir de 1801, se introdujo la salvedad de diferenciar dos tipos de actas, las electorales y los acuerdos tomados en las sucesivas reuniones del cabildo. El LCPSM debía servir para, textualmente, que “se inserten los papeles y documentos que sirvan al bien común y para cuyo fin se hizo este libro”, todo ello para que “se quite el desorden y confusión que se observa y ve en este libro y las cosas vayan arregladas y con método”.¹⁰ En resumen, el registro escrito debía seguir las normas y los procedimientos al uso en las instituciones étnicas hispanizadas—reunión previa convocatoria por y ante las autoridades españolas, en lugar adecuado, toma de razón en actas, firmas de los electos, entre otras acciones.

La demografía de la parroquia de naturales de Santa Marta, Arequipa, a fines de la colonia

El párroco de Santa Marta estimó que, en 1785, su curato reunía a 1 822 fieles, lo que suponía por entonces un 6 u 8 por ciento del total de arequipeños. Dos años después, el intendente Antonio Álvarez y Jiménez contabilizó 1 676 indios (772 varones y 904 mujeres). Ya en 1812, el párroco Mariano López evaluó 5 401 almas residentes en el curato, cuya jurisdicción se extendía hacia el extrarradio urbano, al norte hasta San Antonio Abad (Miraflores), al oeste hacia Guañamarca, al sur por el Matadero Viejo y al este hasta la segunda Torrentera.¹¹ A la luz de los datos apuntados se hace difícil evaluar la población real de la parroquia, ya que no siempre se consideraba a infantes, mayores de 50 años o residentes estacionales. En conjunto, representaban menos del 10 por ciento de la población total de la ciudad de Arequipa, estimada, según el censo de 1792, en 23 551, de los que 15 773 eran españoles, 4 129 mestizos y el resto negros y mulatos libres o esclavos.

Los indios de Santa Marta eran de distinta procedencia y la gran mayoría eran percibidos como *forasteros*, un término de significado ambivalente, ya que por un lado hacía referencia a una categoría fiscal que los distinguía de los originarios, generalmente con acceso a tierras y recursos comunales, y a la vez a aquellos

¹⁰ LCPSM, 1801.

¹¹ Padrón del curato de la parroquia de Santa Marta en la ciudad de Arequipa, realizado por don Felipe Ascencio Delgado. Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. ASG-2 Caja 427, 1786. Un análisis de la demografía de Arequipa en Fernando Ponce y Eusebio Quiroz Paz-Soldán. “Observaciones críticas a la información demográfico-histórica de Arequipa, 1549-1820”, *Latin American Research Review* 13, n° 2 (1978): 170-181. Ver también Sarah C. Chambers, *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003), 84 y Guillermo Zegarra Meneses, *Arequipa en el paso de la Colonia a la República. Visita de Bolívar* (Arequipa: Banco del Sur, 1971), 15-17.

desvinculados del ayllu o comunidad y sin autoridades propias. En palabras de Ventura Travada, en 1752 eran “indios forasteros y naturales que viven dispersos en la ciudad”,¹² algo que corroboró el intendente Antonio Álvarez y Jiménez al referir que los indios vivían dispersos, fijando su residencia *como mejor les acomoda* o en razón de sus actividades profesionales. En 1803, el cacique-recaudador de forasteros, Pascual Vargas, llegó a afirmar en un litigio contra sus subordinados, que “todos quieren volverse españoles [...] o porque sus padrinos son españoles y los hacen bautizar en la Catedral o porque mudan su apellido de indio y se ponen el de español”.¹³ El 40% de la feligresía de Santa Marta procedía de las vecinas provincias altoandinas—10% de Chucuito, 13% de Azángaro, 22% de Tinta y 37% de Lampa—o arequipeñas (15%), con predominio en este caso de los nacidos en Caylloma.¹⁴ Los motivos pueden ser atribuibles a los constantes flujos comerciales de Arequipa con las intendencias del Cusco y Puno. No obstante, tenemos constancia de la coexistencia dentro de la parroquia de dos ayllus—o parcialidad/pago en la documentación—, los de San Lázaro y Santa Isabel de Chichas, además de un grupo asentado en la Pampa, en un caserío del extrarradio surgido en torno a la capilla de San Antonio Abad.¹⁵

Los indios de Santa Marta se dedicaban a las más diversas actividades económicas: trajinantes, comerciantes, artesanos, sirvientes, entre otras. En tal sentido, unos eran carniceros que acopiaban ganado mayor y menor en la sierra para destinarlo al abasto de la ciudad, otros tejían y/o teñían bayetas y tocuyos de algodón que vendían en la costa y demás partidos arequipeños o integraban los gremios de sastres y zapateros de la ciudad. Las mujeres mantenían un alto grado de actividad: unas eran *regatonas públicas* de carnes o legumbres, otras vendedoras de bayetas, tocuyos y otras *baratijas*; o bien eran hilanderas y tejedoras en el río y chorrillos; o se dedicaban a elaborar y vender chicha de maíz *huiñapu*. No pocos indios complementaban su economía con la siembra de trigo, maíz y papas, cuya cosecha se destinaba a su subsistencia y al “fomento de sus giros”. Pero también algunos mantenían cierta especialización en actividades vinculadas a la minería, como lo muestra el caso del ayllu de Santa Isabel de Chichas, el cual estaba obligado a una mita de cuatro indios destinados a la fundición de plata en barras y, en concreto, a manipular “fuelles, fraguas, piso de barro y formación de callana”. Tan diversa y fabril actividad movió al intendente Álvarez y Jiménez a afirmar el “no conocerse los ociosos y mal entretenidos”.¹⁶

¹² Ventura Travada, *El suelo de Arequipa convertido en Cielo* (Arequipa: Primer festival del Libro Arequipeño, 1958 [1752]), 90.

¹³ Chambers, *De súbditos a ciudadanos*, 85.

¹⁴ *Ibid.*, 80-81.

¹⁵ Víctor M. Barriga, “Relaciones de la Visita al Partido de Arequipa por el Gobernador Intendente Don Antonio Álvarez y Jiménez (1786-1791)”, en *Memorias para la Historia de Arequipa*, t. 1 (Arequipa: Editorial La Colmena, 1941), 233-234.

¹⁶ *Ibid.*, 231.

Rituales religiosos y cívicos: representación y obligaciones del cabildo de Santa Marta

Buena parte de las actividades del cabildo indio de Santa Marta se centraban en administrar las limosnas de la feligresía destinadas a las advocaciones custodiadas en el templo. Su labor era recabar fondos, adquirir y gestionar las necesidades de la iglesia, fueran obras de refacción o ampliación del edificio, adquisición y conservación de ornamentos litúrgicos, vestidos y joyas para las imágenes o instrumentos musicales.¹⁷ A ello se unía la organización y participación en las fiestas y procesiones o la recolección de limosnas destinadas a sostener el culto o fiestas cívico-religiosas. Gracias a la generosidad o inversión en capital simbólico se pudieron abordar obras de reconstrucción y mejora del edificio, para su ornato interior o a dignificar las ceremonias de culto.

La iglesia de Santa Marta albergaba varias imágenes de especial advocación popular: Santa Marta, protectora de los arequipeños ante los terremotos; el Cristo de la Caridad, reconocido como patrón jurado de Arequipa por un Breve papal de 1811; la Virgen de la Cueva; o el Santísimo Sacramento vinculado asimismo a la protección ante los sismos. Además, consta que la iglesia gozaba de al menos dos capellanías vinculadas al culto de Nuestra Señora de las Nieves¹⁸ y de Nuestro Amo.¹⁹ Un Breve papal de 1791 concedió indulgencia plenaria a los feligreses que visitaran el templo con devoción, se confesaran y comulgaran en las festividades de la Invención y Exaltación de la Cruz y de Pentecostés.²⁰

El ciclo procesional anual se iniciaba en Semana Santa y sobresalían las procesiones del Cristo de la Caridad—que el Lunes Santo se dirigía desde Santa Marta hacia los templos de Santa Teresa, San Francisco, Santa Catalina, la Plaza de Armas y Santo Domingo—y la del Espíritu Santo en la Pascua de Pentecostés.²¹ El Corpus Christi revestía especial esplendor en la ciudad de Arequipa, siendo obligación de los feligreses de Santa Marta barrer y enramar las calles por donde transcurrieran las procesiones, acudir con andas, cruz y banderas, además de bailar ante el paso del Santísimo Sacramento. Las fiestas patronales eran las más significativas. Se iniciaban la víspera 28 de julio, cuando la imagen de Santa Marta era portada en andas hasta la catedral, para retornar el 29 acompañada por el cabildo eclesiástico y secular. En tales actos, el cabildo de Santa Marta gozaba del privilegio de vestir traje de terciopelo—chaqueta, chupa y calzón—, capa de lana

¹⁷ LCPSM, Actas de agosto 8, 1804; agosto, 1805 y agosto 28, 1806. Se incluían cuentas pormenorizadas.

¹⁸ Barriga, “Relaciones”, 227.

¹⁹ LCPSM, Acta de agosto 28, 1805.

²⁰ Gracias gestionadas ante el papado por el párroco Tadeo de la Llosa y Zegarra, copiados en LCPSM, s.f.

²¹ Barriga, “Relaciones”, 226-227.

negra o parda y sombrero de alas, portar de insignia una vara y ocupar una banca propia y distintiva en la catedral.²²

El intendente Álvarez Jiménez afirmó categóricamente, a raíz de su visita, que “no hay cofradía alguna que con propiedad merezca denominarse tal”, aunque ello bien pudo ser la mirada estricta de un funcionario ilustrado, que mostraba un espíritu crítico ante la religiosidad popular de raíz barroca, ya que se tiene constancia de la fundación en 1683 de la cofradía del Señor de la Caridad y en 1699 de la de las Benditas Almas del Purgatorio²³ y en el LCPSM hay varias referencias que apuntan a la existencia de dinámicas devocionales de tipología cofrade. Así, las referencias a *altareros*,²⁴ priostes, mayordomos, alferados o prebostes, en ocasiones representantes de las parcialidades o ayllus y encargados de construir, adornar y costear los altares de imágenes dispuestos ocasionalmente en calles y plazas, o de organizar y participar en danzas, cantos, música y convites, permiten apuntar la importancia que tuvo una feligresía organizada y devota en trabar la cohesión e identidad de los indios urbanos arequipeños y acrecentar su capital simbólico.

Entre los proyectos sopesados y ejecutados por el cabildo, consideramos el más significativo el que en 1801 se ocupó de descartar las obras para comunicar la sala capitular con el patio interior, y optar por adquirir un nuevo órgano, en concreto el que estaba construyendo el maestro Mariano Avendaño; instrumento que se tasó en 1 425 pesos, abonados en varios plazos, más la entrega del viejo “totalmente arruinado”.²⁵ En consecuencia, hubo de armarse exprefeso un coro de cal y piedra. Cabe recordar que la música ocupó un lugar destacado en la liturgia colonial. Reconstruir la capilla musical de Santa Marta es una tarea compleja.²⁶ A fines del siglo XVII, su párroco Marcos Ortiz de Cárdenas loaba “los efectos relajantes que la banda musical que había organizado entre sus indios tenía para aliviar el estrés de la vida cotidiana en su doctrina”.²⁷ En 1788, la capilla se componía al menos de cuatro músicos, que

²² Zegarra, *Arequipa*, 80.

²³ Archivo Arzobispal de Arequipa.

²⁴ Los fondos gestionados por el cabildo parroquial provenían en buena medida de los donativos de los *altareros* destinados a “nuestro Amo y Señor Sacramentado”, entre otras imágenes y advocaciones.

²⁵ LCPSM, Actas de junio 26, 1801; julio 28, 1802; julio 24, 1803 y octubre 10, 1803.

²⁶ Sabemos que Cayetano Rodríguez fue maestro de capilla de la catedral de Arequipa entre 1765 y 1808, periodo en el que estuvo compuesta por unos doce o dieciséis músicos y cantores. Ver Zoila Vega, *Música en la Catedral de Arequipa, 1609-1881: fuentes, reglamentos, ceremonias y capilla catedralicia* (Arequipa: Ediciones de la Universidad Católica San Pablo, 2011) y “Siluetas en la oscuridad: el maestro de capilla Cayetano Rodríguez (Arequipa, Perú, Siglo XVIII). Ejemplo del uso de las fuentes no musicales en la reconstrucción de la historia de la música colonial de Sudamérica”, *Revista de investigación musical* 21, n° 40 (2017): 33-46.

²⁷ Marsilli, *Hábitos perniciosos*, 80-81. También había reconstruido las iglesias de Caylloma, Puquina y Omate.

pudieron ampliarse cuando al año siguiente, para dignificar el recibimiento del virrey Nicolás Arredondo se ordenó textualmente “como hay en la parroquia algunos músicos se resuelve que cada arco, para mayor solemnidad se decorara con un golpe de música”.²⁸ La música instrumental y vocal tenía un papel destacado en el ritual litúrgico y en la cohesión de la feligresía, tal como ha demostrado Geoffrey Baker para las parroquias de indios cusqueños, fueran rurales o urbanas. Según este autor, los maestros de coro podían compatibilizar su puesto con la formación de cantores, pero también ejerciendo de maestros de escuela, entre tanto los indios cantores de iglesia veían compensada su dedicación musical con exenciones fiscales o de la mita. Los feligreses se acercaban a través de la armonía musical a la ciudad ideal, al mismo tiempo que se les imponía un orden sonoro.²⁹

En la Arequipa a caballo de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la cotidianidad sólo era rota por determinados acontecimientos religiosos o cívico-políticos. El relevo de obispos y funcionarios daba lugar a ceremoniales y actos festivos, un ritual conveniente para asumir la incertidumbre y presagios de los necesarios reacomodos ante nuevas autoridades o directrices que impondrían nuevas actitudes, estrategias o simplemente para adecuarse a otras formas de practicar y entender la política, la sociedad o la economía metropolitana o regional. Fue esa realidad la que condicionó la vida local y dio lugar a diversas celebraciones festivas en Arequipa en las que se implicaban de forma voluntaria o coactiva el conjunto de corporaciones locales. En tal sentido, cabe destacar que en las actas del cabildo de indios de Santa Marta se anotó la llegada de sendos obispos: la de fray Miguel de Pamplona el 21 de febrero de 1783 y la de Pedro Chaves de la Rosa³⁰ el 6 de setiembre de 1788. El primero se dirigió inicialmente a la Recolectión franciscana, para marchar hacia la catedral el domingo 9 de marzo, y el segundo se alojó a su llegada en la casa de don Matheo Ruelas, para entrar solemnemente en la catedral la víspera de la fiesta de Nuestra Señora de la Natividad. Nada se menciona respecto a los recibimientos de Manuel Abad Yllana (1771-1780), Luis La Encina Díaz y Pereiro (1805-1816) y José Sebastián de Goyeneche y Barreda (1817-1859). Los silencios, como vemos, son llamativos y sólo podemos anotarlos, sin que tengamos margen ni base para su interpretación.

²⁸ LCPSM, Acta de agosto 20, 1789.

²⁹ Geoffrey Baker, “La vida musical de las doctrinas de indios del obispado del Cuzco”, *Revista Andina* 37 (2003): 180-187; *Imposing Harmony. Music and Society in Colonial Cuzco* (Durham: Duke University Press, 2008).

³⁰ Conviene destacar la labor excepcional de este obispo, que rigió la diócesis entre 1786 y 1805, y fue uno de los intelectuales que dejó una huella indeleble sobre la ciudad y región. Se debe mencionar especialmente la reforma del plan de estudios del seminario, que abriría el paso a la formación de una de las generaciones de eclesiásticos más influyentes en el Perú de la temprana república, entre los que destacó Francisco Xavier Luna Pizarro. Ver Pedro Guibovich, *Tradicón y modernidad: la biblioteca del obispo Pedro José Chávez de la Rosa* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 2014).

Poco se sabe de la recepción de los virreyes en ciudades distintas a Lima, que concentró tales ceremonias en su condición de capital virreinal.³¹ En Arequipa se festejó de forma solemne el tránsito por la ciudad de los virreyes Nicolás de Arredondo (1789-1795) y Gabriel de Avilés (1799-1801), camino a ocupar sus destinos en el Río de La Plata o el Perú respectivamente. El cabildo de Santa Marta participó, a instancias del cabildo de españoles de la ciudad y bajo la supervisión de su diputado³² Juan de Dios López del Castillo, en el homenaje a Nicolás de Arredondo el 20 de agosto de 1789. Se le encargó el adorno de varios arcos triunfales dispuestos en zonas estratégicas del recorrido en los cuales los músicos parroquiales tocarían sendas piezas musicales, y cubrir las calles con alfombras florales confeccionadas con “yerbas olorosas y flores del tiempo”. Se obligó al cabildo a presentarse “en cuerpo formado en el lugar que le corresponda”, expresión que nos remite a una acepción corriente para referirse a la presencia pública de una institución *corporativa*, cuya representación recaía en el conjunto de cargos representativos del cabildo, vestidos con el atuendo que les reconocía como tales y portando las varas de regidores y alcaldes.³³

En 1801, el cabildo se comprometió a contribuir a los actos de recepción del virrey Avilés con la construcción de siete arcos dispuestos entre “el principio de la entrada de la Pampa hasta el Palacio del Buen Retiro”, manifestando su voluntad de “hacer una demostración de la fidelidad y amor que le asiste para el Rey”.³⁴ Las autoridades hispanas les obligaron además a refaccionar el camino que transcurría entre la Pampa de Miraflores y la entrada de Cangallo, bajo la fórmula de organizar durante seis semanas mitas bajo la vigilancia y dirección del alcalde de españoles Mariano Larrea y de varios diputados nombrados a tal fin. El esfuerzo mereció la felicitación del virrey Avilés, quién además loó la utilidad de la obra para “los naturales en la translación de ganados y comestibles que hacen de la sierra para el mantenimiento de todos los vecinos de esta ciudad [...]”.³⁵ Su comentario puede ser interpretado como una suerte de arte de birbiloque, ya que la obligación se tornaba en beneficio para los compelidos coactivamente a largas jornadas y penosos trabajos de peones camineros.

³¹ Quizás el caso más conocido es la entrada del virrey y obispo Morcillo en Potosí. Ver Sergio Angelli, “Retratando el microcosmos colonial. Melchor Pérez Holguín y la ‘Entrada del arzobispo Morcillo a Potosí’”, *Atrio* 17 (2011): 77-90; Alfredo Moreno, “Poder y ceremonial: el virrey-arzobispo Morcillo y los intereses potosinos por el dominio del Perú (1716-1724)”, *Anuario Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (2001): 516-551.

³² El propio término diputado era ambivalente. Podía ser un diputado a Cortes o al Parlamento, pero el *Diccionario de autoridades* lo define como “Vale tambien Comissário o persona nombrada y destinada por un cuerpo o comunidad, para que en su nombre y con su autoridad execute alguna cosa”. Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. III (Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1732), 292.

³³ LCPSM, Acta de agosto 20, 1789.

³⁴ *Ibid.*, Carta adjunta al acta de agosto 7, 1801 del marqués de Avilés al Cabildo de Naturales de la Parroquia de Santa Marta, Jujuy, octubre 7, 1801.

³⁵ *Ibid.*, Acta de octubre 6, 1801.

En tiempos en que sólo se atisbaba la prensa o los volantes como nuevas formas de comunicación escrita y toma de conciencia de los acontecimientos singulares o extraordinarios, las actas se convertían en el diario de anotaciones de aquellos fenómenos que habían perturbado la vida cotidiana de los indios de Santa Marta. Así se puede leer la anotación del secretario del cabildo, Buenaventura de Coa, al pie del acta electoral de 1781, relativa al terremoto del 13 de mayo de 1784, día de la festividad de San Pedro Regalado. La iglesia de Santa Marta se derrumbó parcialmente—campanario y capilla del Cristo de la Caridad—, al punto que el culto hubo de refugiarse en una ramada levantada ex profeso en la plazoleta adyacente. Nadie anotó en el LCPSM los trabajos y esfuerzos por reconstruir el templo, un silencio que no deja de ser sorprendente.³⁶ El intendente Álvarez Jiménez informó que el costo de la refacción ascendió a 9000 pesos, de los cuales 3000 fueron recolectados por medio de limosnas de los feligreses, mientras que el resto, a través de donativos de quienes erigían los altares de la fiesta del Corpus, del párroco interino y del abogado Felipe Asencio Delgado.³⁷ Los supervivientes del sismo se refugiaron bajo toldos, carpas o barracas dispuestas en la plaza mayor, calles aledañas y huertas del extrarradio. Las sucesivas réplicas del sismo desencadenaron una catarsis colectiva de temor y arrepentimiento. Curas y frailes dirigieron rezos, rogativas, confesiones, misas, sermones, ayunos, misiones volantes o ejercicios espirituales públicos desde tres altares dispuestos en la plaza frente a la catedral. Entre tanto las procesiones penitenciales de imágenes intercesoras y protectoras se sucedieron durante los días y meses siguientes,³⁸ incluyendo la de Santa Marta, el 25 de mayo, evento en el cual destacó la predica emotiva del licenciado Montealegre El obispo fray Miguel González abandonó a medio camino su ascenso al Misti, tras lo que los indios lograron alcanzar el cráter y colocar allí la cruz del convento de Santa Teresa, caída de su emplazamiento a causa del sismo.³⁹

³⁶ No es el único silencio que hemos notado en las actas del cabildo, ya que tampoco hay rastro alguno relativo al pasquín amenazante contra el corregidor Baltasar de Sentmanat, que fue fijado en su puerta principal en los días de la revuelta contra la aduana de Arequipa en 1780. Scarlett O’Phelan Godoy, “La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII”, en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, ed. Claudia Rosas Lauro (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005), 127-129.

³⁷ Barriga, “Relaciones”, 225.

³⁸ El impacto de los terremotos en la sociedad ha contado con una inestimable renovación historiográfica, Ver Pablo Emilio Pérez-Mallaína, *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2001); Susy M. Sánchez Rodríguez, “Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746”, en Rosas, ed., *El miedo*, 103-121; O’Phelan, “La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 36, n° 1 (2007): 19-38; Charles Walker, *Colonialismo en ruinas. Lima ante el terremoto y tsunami de 1746* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2012).

³⁹ Juan Domingo Zamácola y Jáuregui, *Relación puntual y verídica de los estragos que causó en la muy noble y leal ciudad de Arequipa el espantoso terremoto acaecido el día 13 de mayo de 1784, á que se agregan otras noticias* (Arequipa: Imprenta de La Bolsa, 1889), 11-42; Jorge Bernales Ballesteros, “In-

Si bien al seguir los estudios recientes sobre ceremonias cívicas se puede valorar que en general éstas jugaron un papel significativo en coyunturas de crisis o en las etapas convulsas de transición entre la colonia y la república,⁴⁰ lo cierto es que aquellas en las que participaron las corporaciones indias, sobre todo tras la rebelión de Túpac Amaru, tuvieron el rol de reafirmación de lealtades y devenir en probanzas públicas para requerir prebendas y honores de la corona.⁴¹ El análisis de las ceremonias públicas en las que se implicaron los indios de Santa Marta requiere comprender como partes de todo la esfera pública religiosa y la de fiestas cívico-políticas, cuando el poder de la corona y el catolicismo barroco conformaban un proyecto global de poder absoluto, que moldeaba la sociedad y la moral colectiva. El cabildo de indios basaba su pervivencia y el mantener la reproducción de su identidad y privilegios—entre ellos el autogobierno, aunque subordinado—en la capacidad de demostrar su fidelidad en cuanta ceremonia pudiera hacerse presente. De otra forma, como ocurriría en las etapas del liberalismo hispano o en la temprana república, el desaparecer su presencia corporativa de los actos públicos devendría en la metáfora de su relegación social y política.

Elecciones, electores y electos

Si hasta ahora nos hemos referido a los feligreses y sus obligaciones, a las pautas de sociabilidad y religiosidad, en los siguientes párrafos nos acercaremos a los mecanismos de elección de autoridades y a quienes ejercieron cargos representativos. Tras el retórico apunte en el LCPSM de hallarse “juntos y congregados para tratar y conferenciar las cosas pertenecientes al servicio de Dios, del Rey nuestro Señor [...] y del público”, se obviaba la información relativa al cuerpo de electores o de su proceder. El acto electoral se celebraba con la *asistencia y presencia* del corregidor y, luego de 1784, del intendente, insistiéndose en que éstos debían actuar “sin violentar sus voluntades”. En la práctica, las autoridades regionales delegaron sucesivamente tal tarea en el protector de naturales y defensor de menores de Arequipa (en las décadas de 1760 y 1770), en el alcalde

formas de los daños sufridos en la ciudad de Arequipa con el terremoto de 1784”, *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972): 295-314.

⁴⁰ María Soledad Barbón, “De la ‘muy noble y muy leal’ a la ‘heroica y esforzada’ ciudad de Lima: rituales públicos durante la transición a la Independencia”, en *En el Nudo del Imperio: Independencia y Democracia en el Perú*, ed. Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías José Palti, (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012); *Colonial Loyalties: Celebrating the Spanish Monarchy in Eighteenth Century Lima* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019); Pablo Ortemberg, *Rituales del poder en Lima (1735–1825): De la monarquía a la república* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2014).

⁴¹ Barbón, “‘El Júbilo de la Nación Índica’: Indigenous Celebrations in Lima in Honor of Charles IV (1790)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 (2006): 147-165; Amado, *El estandarte real*.

ordinario de la Pampa de Miraflores y de la parroquia de Santa Marta (a fines de la década de 1790) o en el alcalde de españoles (entre 1810-12 y 1816-17). En suma, las elecciones indias debían ser avaladas por autoridades hispanas ante quienes juraban el cargo. Las fechas de elección y toma de posesión de las autoridades debían coincidir con el fin de año y el primero de enero subsiguiente. En ocasiones y por motivos no explicitados se alteraron, como ocurrió en 1769, cuando las elecciones se trasladaron al 5 de enero y su juramentación al 8 de enero. El cabildo indígena tenía un corto margen de maniobra y estuvo sujeto, en todo momento, a la discrecionalidad de las autoridades coloniales. Así, el 5 de enero de 1769 se anularon las elecciones “por estar errada y no sujeta a lo que disponen y prescriben las Reales Ordenanzas”, por cuanto se habían celebrado en la residencia del corregidor, y se impuso su repetición en la casa capitular de la parroquia de Santa Marta”.⁴²

En el LCPSM se dejó constancia de que los alcaldes indios debían actuar “procediendo con integridad y administrando justicia a las partes, juntando toda la gente a la doctrina y quitando todos los vicios y borracheras, amancebamientos y demás que sea en ofensa de la Majestad Divina, dando cuenta de todo a su Merced”, para lo cual se les investía de la autoridad que confería la vara de alcalde o regidor: “Y en señal e instancia del Juez de Naturales les entrego una vara en nombre de su Magestad (que Dios guarde para que celen la honra de Dios y su Magestad [...])”,⁴³ un acto simbólico que erigía a la vara cómo el distintivo de poder por antonomasia.⁴⁴

Las autoridades indias se movieron entre la defensa formal del autogobierno étnico y el rechazo ante la intrusión de las autoridades hispanas. El primer supuesto se intuye en el dato de que el LCPSM se iniciara dejando constancia del decreto de amparo a los indios de la parroquia de Santa Marta, firmado por el conde de la Monclova en octubre de 1691, relativo al reconocimiento de su derecho de elegir sus alcaldes sin intromisión alguna. Se trataba de la resolución de una queja elevada a través de un memorial firmado por sus alcaldes ordinarios, Alejo Challco y Sebastián Quispe, y demás caciques y común, en defensa de su derecho de elegir cabildo compuesto por ocho indios regidores, alguacil mayor y escribano o quipucamayó, tal como fijó en su día el virrey Toledo. En ella denunciaban las injerencias de capitulares, curas o determinadas personas quienes “se introducen a semejantes desordenes y unos y otros no les guardan las excepciones y prerrogativas de que deben gosar y los tratan mal de palabras sin tener respeto alguno”.⁴⁵

⁴² LCPSM, ff.16-17.

⁴³ *Ibid.*, Acta de enero 13, 1782.

⁴⁴ Alejandro Diez Hurtado, “El poder de las varas: Los cabildos en Piura a fines de la colonia”, *Apuntes* 30 (1992): 81-90.

⁴⁵ LCPSM, Acta de enero 13, 1782.

Por el contrario, en otros casos de mediatización de sus intereses, buscaron revertir en su favor los nombramientos de autoridades hispanas que debían tutelar a los indios de Santa Marta. Así, en diciembre de 1801, pidieron al intendente que volviera a elegir “por su buena gestión y gobierno” al alcalde de españoles, Mariano Larrea, el cual había construido una escuela para los niños indígenas y costeadado a sus expensas la refacción del camino que comunicaba con la parroquia. En enero de 1803, volvieron a proponer su candidatura por el “celo grande con que gobierna y atiende las necesidades, su constante prudencia y buena administración de justicia y el arreglado amor que tiene a los Naturales”. En 1818, pidieron para tal cargo el nombramiento del alférez de caballería Felipe Zegarra y Bueno, “por la paz que reina en todos el celo grande con que gobierna y atiende las necesidades su constante prudencia y buena administración de justicia y el arreglado amor que tiene a los naturales”, apoyándose además en la intercesión del cura y vicario, don Mariano Bedoya. El intendente Juan Bautista Lavalle denegó sus peticiones, recordándoles que no tenían ni competencia ni capacidad de influir en el nombramiento de las autoridades españolas.⁴⁶

El análisis de los nombres de los cargos electos (cuadro 1) sugiere una amplia implicación indígena en los asuntos políticos de interés local y étnico. En total ocuparon algún cargo electivo 214 hombres, que, si lo comparamos con los 772 parroquianos varones estimados en la visita del intendente Álvarez Jiménez, apunta a que aproximadamente la cuarta parte de los parroquianos habrían sido en algún momento alcaldes, regidores, alguaciles, procuradores o escribanos. Del total, 85 ocuparon sólo un cargo durante el periodo electivo de un año: 6 de alcalde de primer voto,⁴⁷ 3 de alcalde de segundo voto,⁴⁸ 22 de alguacil mayor,⁴⁹ 4 de regidor decano,⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, Acta diciembre 6, 1817 y anotación al margen de la orden de Juan Bautista Lavalle de diciembre 8, 1817.

⁴⁷ Pedro Chiquicallata (1763), Silvestre Japo (1771), Pedro Matarlo (1780), Juan de Dios Reinoso (1764).

⁴⁸ Julián Cupe (1768), Pedro Guamachuco (1763), Pedro Surco (1811).

⁴⁹ Lucas Arrapa (1775), Francisco Arriada (1779), Thomas Canaviri (1819), Basilio Chura (1810), Cosme Condori (1817), Tadeo Condori (1816), Narciso Faya (1776), Alfonso Flores (1789), Juan Gualpa (1807), Diego Pense (1763), Mathias Pumasito (1784), Lucas Quispe (1785), Vizente Quispe (1795), Balentín Ramírez (1808), Francisco Ramírez (1804), Silvestre Salas (1774), Lucas Sarapa (1777), Francisco Solario (1803), Mateo Suri (1793, 1794), Pedro Torres (1797), Alexo Yura (1769).

⁵⁰ Eugenio Chacón (1767), Andrés Chura (1765), Francisco Ramírez Sevallos (1774), Silvestre Yatre (1766).

23 de regidores,⁵¹ 27 de procuradores,⁵² y 25 de escribanos,⁵³ un indicador de un cierto grado de alfabetización.

Cuatro indios repitieron cargo en dos períodos anuales distintos como alcalde de primer voto,⁵⁴ alguacil mayor,⁵⁵ regidor⁵⁶ y procurador⁵⁷ respectivamente. Además, 49 indígenas ocuparon al menos dos puestos distintos. La tendencia que se observa en dos de ellos es la de haber sido primero regidor decano para luego ser electos alcaldes de primer voto,⁵⁸ uno fue primero regidor y años después alcalde de primer voto;⁵⁹ 7 ocuparon distintos cargos para luego acceder al de alcalde de segundo voto: 2 primero fueron escribanos,⁶⁰ uno había sido anteriormente procurador⁶¹ y 4 habían sido previamente regidores, con el matiz de que uno de ellos repitió como regidor tras haber sido electo alcalde de segundo voto.⁶² Once indios fueron primero escribanos para luego ser regidores,⁶³ 17 primero fueron procuradores y posterior-

⁵¹ Pedro Alave (1766), Ignacio Anco (1782), Miguel Anco (1797), Félix Balta (1810), Lucas Billafuerte (1789), Josef Cabana (1775), José Camino (1806), José Choque (1800), Diego Facó (1764), José Flores (1801), Diego Gamarra (1762), Pedro Hiollatarco (1766), Pedro Guaman (1764), Antonio Madani (1808), Francisco Xavier Madani (1801), José Mendoza (1795), Alexo Cusiguaman (1776), Andrés Pinto (1785), Fernando Sanguino (1809), Gregorio Sapana (1819), Narciso Taya (1788), Mathias Visa Ponce (1763), Cruz Zuca (1802).

⁵² Clemente Aguilar (1769), Clemente Arenas (1796), Juan Anque (1781), Josef Apoquintano (1791), Juan Bera (1820), José Chalco (1795), Simón Chura (1762), Francisco X. Apo Condori (1775), Luis Gualpa, Melchor Guanca (1765), Manuel Harona (1792), Nicolás Mamani (1797), Juan Palomino (1819), Miguel Moscoso (1808), Francisco Paris (1787), Pascual Paucar (1803), Sebastián Poyocagua (1804), Andrés Quispe (1776), Francisco Xavier Soxco, Andrés Suella (1802), Pedro Salazar (1784), Diego Suyco (1780), Miguel Suyu (1793), Francisco Velasco (1785), Pedro Velásquez (1818), Félix Vilca (1805), Antonio Vutturino (1774).

⁵³ Juan Anco (1772), Bartolomé Calcca (1763), Buenaventura Coa (1784), Sebastián Coailla (1771), Matheo Condori (1783), Nicolás Flores (1811), Vizente Gonza (1782), Clemente Hidalgo (1817), Xavier Mamani (1789), Ignacio Mamenianco (1775), Antonio Paso (1809), Juan Pérez (1801), Alexo Pomacallao (1779), Cipriano Ponze (1793), Pedro A. Quispe (1777), Lorenzo Ramírez (1798), Juan Sanguino (1820), Jerónimo Sanquino (1795), Javier Sonco (1807), Francisco Torres (1808), Marcelo Vilcas (1773), Martín Yapó (1780), Nicolás Zárate (1769), Gaspar Tone (1774).

⁵⁴ Silvestre Y(T)apó (1765 y 1777).

⁵⁵ Eugenio Mamani (1812 y 1815).

⁵⁶ José Gualpa (1811 y 1817).

⁵⁷ Bartolomé Maran (1812 y 1825).

⁵⁸ Joseph Herrera (1779; 1767 y 1773) y Marcelo Pumahondo (1762; 1769).

⁵⁹ Pedro de Yllatarco (1771; 1773 y 1781)

⁶⁰ Juan de la Cruz Coa (1800; 1803).

⁶¹ Pedro Tinta (1770; 1786).

⁶² Nicolás Calderón (1783, 1786; 1789), Sebastián Coa (1772; 1774), Ignacio Contreras (1772; 1775), Diego Taco (1767 y 1778; 1769).

⁶³ Bentura Bargas (1762; 1771 y 1774), Diego Canaviri (1797; 1816 y 1818), Andrés Champi (1818; 1818), Melchor Chullo (1812 y 1815; 1818), Joseph de Izaguirre (1766; 1774 y 1777), Gaspar Pacosonco (1787; 1791), Narciso Quispe (1803 y 1810; 1810), Clemente Ramos (1805; 1808 y 1811), Francisco Pizarro (1806; 1809, 1812 y 1815), Gaspar Tone (Toni/Torre) (1774; 1783 y 1785), Mariano Yllatarco (1790, 1795).

mente regidores⁶⁴ y 12 ejercieron primero de alguacil mayor para luego ser electos regidores⁶⁵ y 2 fueron sucesivamente regidor y regidor decano.⁶⁶

En otras ocasiones, la trayectoria de cargos electos transcurrió al menos por tres cargos distintos. Así hubo quién fue alcalde de primer voto, regidor decano y alcalde de segundo voto;⁶⁷ escribano, regidor decano y alcalde primer voto;⁶⁸ regidor, regidor decano y alcalde de primer voto;⁶⁹ procurador, regidor decano y alcalde de primer voto;⁷⁰ escribano, alcalde de segundo voto, regidor decano;⁷¹ alguacil mayor, regidor, alcalde de segundo voto;⁷² alguacil mayor, regidor, procurador;⁷³ escribano, procurador y regidor;⁷⁴ regidor, alcalde de segundo voto y alcalde de primer voto.⁷⁵ En dos casos alternaron puestos de regidor, alcalde de segundo voto y regidor decano,⁷⁶ en uno el de procurador, regidor y alcalde segundo voto⁷⁷ y en un caso particular la alternancia fue entre alcalde de segundo voto, regidor decano y alcalde de primer voto, para luego repetir en cuatro ocasiones como regidor decano.⁷⁸ En tres casos, el circuito de cargos representativos transcurrió entre los puestos de escribano, regidor y alcalde de segundo voto.⁷⁹ En ocho casos, quienes fueron alcalde de segundo voto detentarían al menos otros tres cargos distintos, ya fuera alguacil mayor, regidor decano, regidor, procurador o escribano.

⁶⁴ Marcos Ancasi (1790; 1796), Nicolás Auque (1811; 1817 y 1819), Pedro Choque (1768 y 1773), Antonio Chura (1779; 1781 y 1793), Pedro Colque (1801; 1804), Jerónimo de la Cruz (1786; 1787 y 1790), Felipe Cutire (1810; 1812 y 1815), Martín Guailas(s)i (1763; 1768), Bernardo Guaita (1797; 1803, 1805), Francisco Guaman (1772; 1777), Melchor Pauca (1766; 1778, 1780), Mariano Pineda (1817; 1820), Asencio Sot(t)o (1782; 1787), Melchor Sulla (1764; 1769), Miguel Tinta (1778; 1784), Asencio Vilca (1788; 1792), Pedro Zarate (1783; 1798 y 1802).

⁶⁵ Antonio Apoquintana (1809; 1816), Gregorio Cacho (1772; 1780), Manuel Calderón (1817; 1819), Eusebio Chuquicondor (1805; 1812), Silvestre Colque (1780; 1782), Julián Condori (1764; 1772), Jacinto de la Cruz (1818; 1820), Francisco X. Falcón (1783; 1785 y 1788), Juan Guamani (1811; 1817 y 1820), Pedro Mesa (1800; 1806 y 1810), Josef Ocha Cavana (1767; 1779), Martín Paredes (1771; 1774 y 1777).

⁶⁶ Andrés Arcaica (1767; 1771) y Juan Quispe (1765; 1773 y 1775).

⁶⁷ Isidoro Flores (1762; 1763; 1764).

⁶⁸ Antonio Mamani (1804; 1810 y 1817; 1812 y 1815).

⁶⁹ Miguel Cas(s)a (1763; 1766 y 1776; 1769).

⁷⁰ Bartolomé Mamani (1777; 1789; 1797).

⁷¹ José León Chuqui (1794; 1805; 1807).

⁷² Fernando Durán (1805; 1811; 1816).

⁷³ Lorenzo Quispe (1778; 1788 y 1795; 1816).

⁷⁴ Pedro Chinchero (1768; 1771; 1775).

⁷⁵ Francisco C(Z)evallos (1762 y 1766; 1767; 1772 y 1779).

⁷⁶ Francisco Solano Cáceres (1805 y 1807; 1818; 1820) y Clemente de la Cruz (1765 y 1769; 1771; 1776).

⁷⁷ Juan de Dios Asa (1806; 1809 y 1816; 1819) y Domingo Mendoza (1767; 1780; 1782).

⁷⁸ Andrés Zarate (1762; 1768; 1764, 1770, 1777, 1780 y 1787).

⁷⁹ Joseph Durán (1765; 1767 y 1770; 1772), Bartolomé García (1816; 1818; 1820) y Silvestre Velasco (1767; 1771 y 1776; 1778).

Si asumimos que el cargo con mayor responsabilidad y prestigio era el de alcalde de primer voto, cabe destacar que, en doce casos, quienes fueron en una o más ocasiones electos para tal puesto habían ocupado anteriormente otros tres distintos (cuadro 2).

De los distintos actores, sólo Francisco Amado ocupó un cargo distinto al de alcalde de primer voto—el de regidor decano—con posterioridad a haber detentado ese cargo. Por último, en trece casos se eligió alcalde de primer voto a quien había ocupado sucesivamente al menos otros cuatro cargos distintos y sólo cuatro de ellos fueron con posterioridad electos regidores decanos (cuadro 3).

Destacamos aquí que el máximo de cargos detentados fue de cinco y sólo en un caso, Matías Cruz, un alcalde de primer voto repitió en el puesto en cuatro ocasiones. Un grupo de treinta y tres indígenas detentó cuatro o cinco cargos, bien de manera consecutiva o en años alternos, lo que indica una cierta tendencia a la conformación de un núcleo de dirigentes que controló los cargos ediles y a la circulación de cargos por parte de un grupo más o menos compacto, que pudiéramos considerar dirigentes (cuadro 4).

Se observa en conjunto cierta tendencia a un recorrido por distintos cargos ediles, hasta que se llegaba a ocupar el de alcalde de primer voto. Se podría decir que el haber ocupado el cargo de regidor abría las puertas para luego ocupar el puesto de mayor prestigio, como era el de alcalde de primer o segundo voto. Ello mostraría que la representación, más allá de ser resultado del sufragio de los miembros del cabildo, exigía una trayectoria de gestión en los asuntos comunales, y el asumir la alcaldía era en la práctica la culminación de un recorrido sucesivo por distintos puestos de responsabilidad y gobierno dentro del cabildo.

La historiografía y antropología colonial, sobre todo para el caso de Nueva España y Guatemala, han señalado la existencia de una cierta escalera de cargos, que era ascendida alternando responsabilidades civiles y religiosas.⁸⁰ Un alcalde debía haber sido previamente prioste y por ello haber costeadado las fiestas patronales, y haber pasado el cargo para poder culminar su ascenso en puestos de máxima autoridad. El sistema se enraizaba en tradiciones prehispánicas que daban un alto valor a la reciprocidad y redistribución, y al mismo tiempo en las prácticas religiosas barrocas, que situaban en el epicentro social y político las prácticas rituales en las que la ayuda mutua y la teatralidad de cofradías y sus ceremonias eran el eje de la realidad social en época colonial. En suma, se confirmaría en Santa Marta la propuesta que en su día sustentó Fernando Fuenzalida para las comunidades rura-

⁸⁰ Edgar Mendoza, *Municipios, cofradías y tierras comunales: los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX* (México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. 2011).

les tradicionales del valle del Cañete⁸¹ o Carlos Iván Degregori para Pacaraos⁸² y retomadas por Ajandro Diez para la sierra de Piura.⁸³

Santa Marta en el paso de colonia a república

Las corporaciones étnicas caminaron hacia su aparente ocaso en los años convulsos que transcurrieron entre 1808 y 1824. Los actos y juras locales reflejan el devenir de la historia finicolonial. A petición del virrey José de Abascal, el cabildo reunió 154 pesos a principios de 1809 destinados a aportar un donativo extraordinario para sufragar los gastos bélicos contra la invasión napoleónica,⁸⁴ en lo que suponía el inicio de un nuevo ciclo de exacciones constantes para afrontar las urgencias de la guerra y que pesaría sobre las corporaciones andinas hasta que se llegase a la independencia del Perú. Ese mismo año, y ante la vacancia regia, el 27 de abril se juró públicamente lealtad a la Junta Central del Reino ante el alcalde ordinario de españoles, Luis Arenas “celebrado con el repique de campanas de esta parroquia con el jubilo, vivas y gozos de todo el conjunto de gentes que se halló en la plaza de ella [...] que se hiciese y continuase la iluminación de las calles y puertas de casa en la noche de este día y el de mañana”. Posteriormente, el cabildo indígena se sumaría a la celebración general en la plaza mayor, donde acudieron los distintos cuerpos, cabildo, milicias y comunidades religiosas al son de tres descargas de infantería, celebrando una rogativa pública en la catedral e iluminándose la ciudad tres noches consecutivas.⁸⁵

Las siguientes celebraciones públicas fueron la metáfora de la escenificación del principio del fin del gobierno étnico diferenciado. El 5 de mayo de 1811 se juró obediencia a las Cortes generales y extraordinarias en una ceremonia pública presidida por el alcalde de españoles, Luis Arenas, y solemnizada desde Santa Marta con “los repiques de campanas de esta parroquia con el júbilo, vivas y gozo de todo el concurso de gentes” y la celebración de una misa en acción de gracias.⁸⁶ Fue el último acto en que las corporaciones locales escenificaban la dualidad étnica local—aquella que apelaba a la división entre las repúblicas de españoles y de indios—, ya que la promulgación de la Constitución de 1812 comportó un cambio radical en la

⁸¹ Fernando Fuenzalida, “Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo”, en *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, comp. José Matos Mar (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976), 219-263.

⁸² Carlos Iván Degregori, *Dependencia y desintegración en la comunidad de Pacaraos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973).

⁸³ Diez, “El poder de las varas”.

⁸⁴ LCPSM. A la anotación se adjuntó la carta de José de Abascal en la que se solicitaba el donativo, fechada en Lima, octubre 20, 1808.

⁸⁵ *Ibid.*, Oficio del intendente Salamanca, Arequipa, abril 20, 1809.

⁸⁶ *Ibid.*, abril 25, 1811.

organización del poder local. Se constituyó un único ayuntamiento en cada pueblo o ciudad de más de 1000 habitantes. En la práctica se abolieron los fueros privativos indígenas y se dio paso a un sistema político basado en el gobierno representativo bajo el principio de ciudadanía sin distinción de base étnica. Fruto de ello, el cabildo de Santa Marta cesó en sus actividades en los dos periodos constitucionales hispanos que vivió la ciudad de Arequipa, desde la promulgación de la Constitución de 1812 a 1814 y entre 1820 y 1824.⁸⁷ Al publicarse la Real Cédula del 28 de diciembre de 1814, que suprimía los ayuntamientos constitucionales y se volvía a los principios absolutistas, el intendente Pío Tristán confirmó en sus cargos a los alcaldes y regidores electos en 1812, antes de la promulgación de la Constitución, y les prorrogó en sus funciones durante 1815.⁸⁸ De nuevo en 1820 se volvía a los principios liberales doceañistas. En diciembre de 1821, las elecciones al ayuntamiento constitucional hispano se efectuaron sobre la base de dos colegios electorales en las parroquias de Santiago y Santa Marta, cuyos vecinos, en un sistema electoral indirecto, debían delegar su voto en dieciséis y nueve electores respectivamente.⁸⁹ Disponemos de la referencia documental de los nombres y apellidos de los vecinos que ejercieron su derecho a voto en la parroquia de Santa Marta. Del total de 112 registros, sólo 9 podrían ser identificados a partir de su apellido tentativamente como indios, lo que indicaría una abstención étnica importante o dificultades para obtener su papeleta de vecino del párroco.⁹⁰

Sin embargo y durante el Segundo Liberalismo Hispano (1820-1824), el proceso de pérdida del autogobierno fue cuestionado por las autoridades étnicas, que intentaron mantener espacios de preeminencia social en una coyuntura desfavorable a sus intereses. Conocemos los casos del reclamo del cacicazgo de Cayma ante la audiencia del Cusco y la resistencia corporativa de las autoridades étnicas al intento de desamortizar tierras indígenas en la campiña arequipeña por parte de la diputación provincial, proceso en el que tuvo un papel no desdeñable el cabildo de Santa Marta.⁹¹

⁸⁷ Núria Sala i Vila, “La deconstrucción de las intermediaciones étnicas (1822-24)”, en *Las independencias antes de la independencia: una mirada alternativa desde los pueblos*, ed. Cecilia Méndez y Juan Carlos Estenssoro (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, en prensa).

⁸⁸ LCPSM, abril 25, 1811.. Excepto a Eusebio Chuquicondor por haber fallecido.

⁸⁹ AMA, LACA, LPE01 y LP02, 1813-31/3, Libros de Junta de Ciudadanos de Electores de Santo Domingo y San Francisco.

⁹⁰ Sala i Vila, “El Trienio Liberal en el Virreinato peruano: los ayuntamientos constitucionales de Arequipa, Cusco y Huamanga, 1820-1824”, *Revista de Indias* 71, n° 253 (2011): 693-728.

⁹¹ Sala i Vila, *Tierras comunales étnicas y bienes de comunidad de la provincia: la tensión entre derechos indígenas y provinciales en Arequipa, Perú (1820-24)*, en *La América Indígena decimonónica desde nueve miradas y perspectivas*, coord. Antonio Escobar Ohmstede (Buenos Aires: Prometeo, 2021), 233-262.

La naciente república peruana respetó la parroquia como circunscripción electoral básica, siguiendo el espíritu legislativo del liberalismo hispano, aunque en Arequipa no hay evidencias de resquicios en el sistema político que ampliaran la visibilidad de los indios urbanos. Cristóbal Aljovín se hace eco de un conflicto que se produjo en las elecciones de 1828, cuando no se alcanzó en Santa Marta el quórum electoral preceptivo de los dos tercios del censo. Sólo acudieron al colegio electoral 968 ciudadanos de los 1 937 que tenían derecho al voto. Las autoridades barajaron diversas causas: la migración de los arequipeños, unos por temor, otros a trabajos estacionales en las haciendas de caña y viña de los valles regionales; el haberse censado a extranjeros o a “mendigos, ciegos, africanos esclavos y libres, y otros que físicamente se hallan imposibilitados de sufragar”; el hecho de que varios de los registrados fueran en realidad parroquianos de Santo Domingo; y, por último, que unos quinientos o seiscientos vecinos eran *cívicos*, enrolados en la milicia de Arequipa, y por ello eximidos del sufragio. Dicho autor ha señalado cómo el suceso evidencia, entre otras cosas, el carácter popular de las elecciones y “la intención indirecta de fomentar una práctica ciudadana extendida”, lo que no impedía que los sectores étnicos subalternos y populares fueran marginados del propio poder.⁹²

Quisiéramos sin embargo señalar que el ejemplo bien puede evidenciar una realidad más compleja. El dato de que varios eran parroquianos de Santo Domingo indica que la parroquia dejó de ser una jurisdicción en sí misma que determinaba la vida y el quehacer de sus feligreses. Se podría acudir a otra parroquia/circunscripción masivamente, como muestra el caso, aunque nos interesa señalar que ello puede ser un indicador de prácticas políticas, que, al incluir en el censo a electores de otra parroquia, buscaban diluir su unidad corporativa tradicional e identidad étnica. Un supuesto corroborado por Sarah Chambers cuando se hace eco textualmente de la propuesta del prefecto en 1834 de “dividir las parroquias por barrios antes que por razas, pues los indígenas se habían mezclado con los españoles en toda la ciudad”.⁹³

Conclusiones

Es difícil comprender la evolución de las ordenanzas toledanas a lo largo de sus más de dos siglos de vigencia, ya que cada ciudad resolvió de forma distinta el hábitat étnico, aunque pareciera que la tendencia general fue la misma que se produjo en Arequipa, caracterizada por una creciente dispersión étnica en el hábitat urbano, quebrando la inicial segregación impuesta por las autoridades coloniales, aunque se mantuvo su articulación en torno a la parroquia. El caso de Santa Marta nos muestra

⁹² AMA LPE. 02, F65, citado por Cristóbal Aljovín, “Votos y bayonetas: Perú 1825-1851”. *Elecciones* 5 (2005): 181-182.

⁹³ Chambers, *De súbditos a ciudadanos*, 84.

la vitalidad de una corporación colonial, cuál fue el cabildo étnico urbano, integrado por indígenas de distintos ayllus y procedencias, sujetos a autoridades cacicales, recaudadores fiscales o autoridades hispanas, que mantuvieron la capacidad de representación política electiva a través de alcaldes y regidores o de cargos religiosos.

Existió una suerte de relación y complementariedad entre cargos religiosos y políticos y en general se ascendía hasta el puesto de alcalde luego de una larga trayectoria en la que se ocupaba de forma sucesiva y alterna cargos vinculados al ciclo y ceremonial católico junto a los que tenían competencia en la gestión de los recursos comunales, el gobierno y la justicia comunitaria. Las autoridades del cabildo de Santa Marta provenían, en cierta manera, de un grupo compacto de indígenas que circulaban por distintos puestos hasta ocupar el cargo mayor de la alcaldía. En su papel de autoridades étnicas, debieron asumir las imposiciones de la administración hispana, si bien hemos podido percibir su voluntad de buscar espacios para revertir en su beneficio la mediatización impuesta por los funcionarios criollos y españoles.

Las ceremonias cívicas y religiosas permitían reforzar la presencia pública y corporativa de los indios urbanos a través de ornamentos de factura propia, cantos, música, danzas y desfiles. Hemos constatado una suerte de equilibrio inestable entre identidad y diversidad, ésta última presente en la diversa procedencia de los indígenas, su tendencia al bilingüismo o a la diversidad de actividades económicas en las que participaban o se especializaron. El cabildo como tal subsistió y tuvo un espacio público dentro de una sociedad corporativa de Antiguo Régimen, como era el mundo colonial peruano. Fue liquidado por el liberalismo hispano, que se construyó sobre el principio de una única ley y ciudadanía, dando paso a la constitución de ayuntamientos constitucionales concebidos como una institución que gobernaba al conjunto de vecinos de un municipio, desdibujando los espacios de identidad y representación étnica que eran las parroquias indias urbanas. Destaca con todo el alto índice de participación en la esfera pública de los indios urbanos arequipeños y sorprende la rapidez con que fueron apartados de la política. Quizás deberíamos ahondar en la presencia y actitud de los indios urbanos en la república para comprender qué permitió un colapso tan rápido y efectivo, cuando se percibe que la parroquia india de Santa Marta devino en colegio electoral, pero pareciera haber perdido toda traza identitaria.

Cuadro 1: Resultados de las elecciones en el cabildo de la parroquia de Santa Marta (Arequipa) 1762-1820

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Aguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
1762	Isidoro Flores	Andrés Zarate	Bentura Choque	Marcelo Pumahondo	Ambrosio Suriguaman Diego Gamarra Francisco Sebalos	Simón Chura	Bentura Bargas
1763	Pedro Chiquicallata	Pedro Guamachuco	Diego Pense	Isidro Flores	Miguel Cassa Joseph Perez Mathias Visa Ponce	Martín Guallassi	Bartolomé Callica
1764	Juan de Dios Reinoso	Isidro Flores	Julían Condori	Andrés Zarate	Pedro Guaman Diego Faco	Melchor Suyu	Francisco Xavier Champiarapa
1765	Silvestre Tapo	Ambrosio Suri Guaman	Antonio Coa	Andrés Chura	Julían Quispe Bentura Choque Clemente de la Cruz	Melchor Guanca	Joseph Duran
1766	Miguel Casa	Joseph Pérez	Thomas Ramos	Silvestre Yatre	Francisco Cevallos Pedro Alave Pedro Hillatarco	Melchor Pauca	Joseph de Izaguirre
1767	Joseph de Herrera	Francisco Zevallos	Joseph Ochocabana	Eugenio Chacón	Andrés Arcaia Diego Taco Joseph Durán	Domingo Mendoza	Silvestre Velasco
1768	Andrés Sarate	Julían Cupe	¿Zoa (Coa?)	Ambrosio Suriguaman	Bentura Choque Francisco Chambiara Martín Guallassi	Pedro Choque	Pedro Chinchero
1769	Marcelo Pomalondo	Diego Taco	Alexo Yura	Miguel Cassa	Joseph Pérez Clemente de la Cruz Melchor Sullu	Clemente Aguilar	Nicolás Zarate
1770	Ambrosio Suri Guaman	Bentura Choce	Melchor Pascosondo	Andrés Sarate	Joseph Durán Antonio Coa Thomas Ramos	Pedro Tinta	Simón Uscamayta
1771	Silvestre Japo	Clemente de la Cruz	Martín Paredes	Andrés Arcaia	Pedro Yllataco Silvestre Velasco Ventura de Bargas	Joseph Chinchero	Sebastián Coilla
1772	Francisco Sevallos	Joseph Duran	Gregorio Cacho	Joseph Peres	Ignacio Contreras Julían Condori Sebastián Coa	Francisco Guaman	Juan Anco

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Aguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
1773	Joseph Herrero	Pedro de Yllatarco	Bernardo Pino	Julían Quispe	Francisco X. Chambariapa Antonio Coa Pedro Choque	Domingo Chura	Marcelo Vilcas
1774	Ambrosio Suriguaman	Sebastián Coa	Silvestre Salas	Franco Ramirez Sevallos	Bentura Bargas Martin Paredes Josef Ysaguirre	Antonio Vutturino	Gaspar Tone
1775	Joseph Pérez	Ignacio Contreras	Lucas Arrapa	Julían Quispe	Tomas Ramos Josef Chinchero Josef Cabana	Franco X. Apo Condori	Ignacio Mameniano
1776	Miguel Casa	Franc° X Chambariapa	Narciso Faya	Clemente de la Cruz	Silvestre Velasco Melchor Pacasonco Alexo Cusiguaman	Andrés Quispe	Nicolás Condori
1777	Silvestre Yapo	Thomas Ramos	Lucas Sarapa	Andrés Sarate	Joseph Ysaguirre Martin Paredes Franco X. Guaman	Bartolo Mamani	Pedro A. Quispe
1778	Ventura Choque	Silvestre Velasco	Lorenzo Quispi	Ambrosio Suri Guaman	Diego Taco ¿Melchor Pauc? Simón Uscamaita	Miguel Tinta	Andrés Tinta
1779	Francisco Zevallos	Antonio Coa	¿Francisco Arriada?	Josef Herrera	Josef Ocha Cavana Bernardo Pino Domingo Chiura	Antonio Chura	Alexo Pomacallao
1780	Pedro Matarco	Melchor Pacoisonco	Silvestre Colque	Andrés Zarate	Melchor Pauca Domingo Mendoza Gregorio Cacho	Diego Suyco	Martin Yapo
1781	Pedro Yllattasco	Bernardo Pino	Mathias de la Cruz	Ventura Choque	Domingo Chura Francisco Amado Antonio Chura	Juan Anque	Josef Condori
1782	Antonio Coa	Domingo Mendoza	Felipe Unripi	Ambrosio Suriguaman	Simón Uscamaita Silvestre Colque Ignacio Anco	Asencio Soto	Vizente Gonza
1783	Franc° X Chambariapa	Domingo Chura	Franc° X Falcón	Thomas Ramos	Franc° X Amao Gaspar Toni Nicolás Calderón	Pedro Sarate	Matheo Condori

MAZZEO Y SALA/El cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Aguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
1784	Melchor Pacosonco	Francº X Amao	Mathias Pumasito	Buenaventura Choque	Bernardo Pino Mathias de la Cruz Miguel Tinta	Pedro Salazar	Buenaventura Coa
1785	Bernardo del Pino	Matias Cruz	Lucas Quispe	Antonio Coa	Gaspar Torre Francisco Falcon Andrés Pinto	Francisco Velasco	Bartolomé Guamani
1786	Bernardo del Pino	Pedro de Tinta	Cosme Reyno	Ventura Choque	Nicolás Calderón Felipe Unpire Josef Condori	Gerónimo de la Cruz	Pascual Bargas
1787	Matias de la Cruz	Simón Uscamaita	Cosme Condori	Andrés Zarate	Andrés Tinta Jerónimo de la Cruz Acencio Sotto	Francisco Paris	Gaspar Pacosonco
1788	Francº X Amado	Phelipe Unpiri	Josef Chura	Mathias de la Cruz	Francº X Falcon Lorenzo Quispe Narciso Taya	Asencio Vilca	Asencio Turpo
1789	Felipe Unpiri	Nicolás Calderón	Alfonso Flores	Francº X Amado	Josef Condori Lucas Billafuerte Bartolomé Mamani	Luis Gualpa	Xavier Mamani
1790	Matias de la Cruz	Andrés Tinta	Dionisio de la Cruz	Domingo Chura	Jerónimo de la Cruz Josef Chura Francisco Taca	Marcos Ancasi	Mariano Yllatarco
1791	Simón Tadeo Uscamaita	Josef Condori	Lucas Pacheco	Matias de la Cruz	Narciso Garcia Cosme Reynoso Gaspar Pacosonco	Josef Apoquintano	Manuel Mendoza
1792	Matias de la Cruz	Bartolomé Guamani	Mariano Sánchez	Phelipe Unpiri	Josef Chura Pascual Bargas Ascensio Vilca	Manuel Harona	Jorge Mendoza
1793	José Condori	José Chura	Mateo Suri	Simón Uscamaita	Antonio Chura Francisco Taca Ascensio Turpo	Miguel Suyo	Cipriano Ponze
1794	Phelipe Unpiri	Pascual Bargas	Mateo Suri	José Condori	Francisco Taca Dionisio de la Cruz Lucas Pacheco	Diego Jurado	José Leonchique
1795	Matias de la Cruz	Cosme Reynoso	Vizente Quispe	Pascual Bargas	Lorenzo Quispe Mariano Yllatarco José Mendoza	José Chalco	Jerónimo Sanquino

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Aiguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
1796	Pascual Bargas	Asencio Turpo	Bernardo Ancasi	Cosme Reinoso	Lucas Pacheco Marcos Ancasi Manuel Mendoza	Clemente Arenas	Pedro Suico
1797	Bartolomé Mamani	Jorge Mendoza	Pedro Torres	Andrés Tinta	Dionisio de la Cruz Miguel Anco Cipriano Ponce	Bernardo Guaita	Diego Canabiri
1798	Pascual Bargas	Francisco Taca	Gregorio Espinosa	Josef Chura	Manuel Mendoza Mariano Sánchez Pedro Sarte	Nicolás Mamani	Lorenzo Ramírez
1799							
1800	José Chura	Dionisio de la Cruz	Pedro Mesa	Francisco Taca	Mariano Sánchez José Choque Diego Jurado	Franc° X Soxco	Juan Coa
1801	Asencio Turpo	Manuel Mendoza	Félix Choque	Jorge Mendoza	Franc° X Madani Gregorio Espinosa José Flores	Pedro Colque	Juan Pérez
1802	Cosme Reinoso	Diego Jurado	José Cansino	Lucas Pacheco	Pedro Zarate Bernardo Ancasi Cruz Zuca	Andrés Suella	Miguel Chabes
1803	Francisco Taca	Juan de la Cruz Coa	Francisco Solario	Dionisio de la Cruz	Gregorio Espinosa Félix Choque Bernardo Guayta	Pascual Paucar	Narciso Quispi
1804	José Chura	Félix Chuque	Francisco Ramírez	Manuel Mendoza	Bernardo Ancasi José Cansino Pedro Colque	Sebastián Poyocagua	Antonio Mamani
1805	Dionisio de la Cruz	José León Chuqui	Eusebio Chuquicondo	Diego Jurado	Bernardo Guita Francisco Solares Casares Lucas Flores	Félix Vilca	Clemente Ramos
1806	Manuel Mendoza	Bernardo Ancan	Fernando Durán	Félix Choque	José Camino Pedro Mesa Miguel Chabes	Juan de Dios Asa	Francisco ¿ Pizarro
1807	Lucas Pacheco	Mariano Sánchez	Juan Gualpa	José León Chuque	Francisco Solano Cáceres	Pedro Suico	Javier Sonco

MAZZEO Y SALA/El cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Alguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
1808	Diego Jurado	Gregorio Espinosa	Balentin Ramirez	Bernardo Ancasi	Lucas Flores Antonio Madani Clemente Ramos	Miguel Moscoso	Francisco Torres
1809	Jorge Mendoza	Miguel Chaves	Antonio Apoquittana	Mariano Sánchez	Pedro Suico Juan de Dios Asca Francisco Pizarro	Fernando Sanguino	Antonio Paso
1810	Manuel Mendoza	Antonio Mamani	Basilio Chura	Gregorio Espinosa	Pedro Mesa Narciso Quispe Felix Balta	Félix Cutiri	Narciso Quispe
1811	Bernardo Ancari	¿Pedro Surco?	Juan Guamani	Miguel Chabes	Clemente Ramos Fernando Dunaro José Gualpa	Nicolás Auque	Nicolás Flores
1812	Diego Jurado	Lucas Flores	Eugenio Mamani	Antonio Mamani	Franc° X Pizarro Eusebio Chuquicondor Felipe Cutire	Bartolomé Maran	Melchor Chullo
1813							
1814							
1815*	Diego Jurado	Lucas Flores	Eugenio Mamani	Antonio Mamani	Franc° X Pizarro Felipe Cutire	Bartolomé Maran	Melchor Chullo
1816	Bernardo Ancasi	Fernando Duran	Tadeo Condori	Pedro Suico	Juan de Dios Asa Diego Camaguiri Antonio Apoquittana	Pedro Quispe	Bartolomé García
1817	Antonio Mamani	José Cansino	Manuel Calderón	Lucas Flores	José Gualpa Juan Guamani Nicolás Arque	Mariano Pineda	Clemente Hidalgo
1818	Pedro Suico	Francisco Solano	Jacinto de la Cruz	Miguel Chavez	Diego Canaoiri Bartola García Andres Champú Melchor Chullo	Pedro Velazquez	Andres Cahmpi
1819	Jorge Mendoza	Juan de Dios Aza	Thomas Canaviri	Josef Cansino	Nicolás Arque Manuel Calderón Gregorio Sapana	Juan Palomino	Luis Rodriguez
1820	Lucas Flores	Bartolomé García		Francisco Solano Caserco	Juan Guamani Jacinto de la Cruz Mariano Pineda	Juan Bera	Juan Sanguino

Cuadro 2: Alcaldes de 1er voto que ejercieron al menos 3 cargos concejiles

	Alcalde 2ª vara	Alguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
Cansino, José	1817	1802	1819	1804		
Chabes, Miguel	1809		1811, 1818	1806		1802
Choque, Félix	1804	1801	1806	1803		
Chura, Domingo	1783		1790	1779, 1781	1773	
Espinosa, Gregorio	1808	1798	1810	1801, 1803		
Ramos, Thomas	1777	1766	1783	1770, 1775		
Sánchez, Mariano	1807	1792	1809	1798, 1800		
Tinta, Andrés	1790		1797	1787		1778

Cuadro 3: Alcaldes de 1er voto que ejercieron al menos 4 cargos concejiles

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Alguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Escribano
Amado, Francisco	1788	1784		1789	1781, 1783	
Chambiarapa, Francisco	1783	1776			1768, 1773	1764
Cruz, Dionisio de la	1805	1790, 1800		1803	1794, 1797	
Flores, Lucas	1820	1812, 1815		1817	1805, 1808	
Mendoza, Jorge	1809, 1819	1797		1801		1792
Pacheco, Lucas	1807		1791	1802	1794, 1796	
Pacosonco, Melchor	1784	1780	1770		1776	
Pérez, Joseph	1775	1766		1772	1763, 1769	
Pino, Bernardo	1785, 1786	1781	1773		1779, 1784	
Suriguaman, Ambrosio	1770, 1774	1765		1768, 1778, 1782	1762	
Taca, Francisco	1803	1798		1800	1790, 1793, 1794	
Turpo, Asencio	1801	1796			1793	1788

Cuadro 4: Alcaldes de 1er voto que ejercieron 5 o más cargos concejiles

	Alcalde 1ª vara	Alcalde 2ª vara	Alguacil Mayor	Regidor decano	Regidores	Procurador	Escribano
Ancari, Bernardo	1811, 1816	1806	1796	1808	1802, 1804		
Bargas, Pascual	1796, 1798	1794		1795	1792		1786
Choque(cc), Bentura	1778	1770	1762	1781, 1784, 1786	1765, 1768		
Chura, Josef	1800, 1804	1793	1788	1798	1790, 1792		
Coa, Antonio	1782	1779	1765, 1768	1785	1770, 1773		
Condori, Josef	1793	1791		1794	1786, 1789		1781
Cruz, Matías	1787, 1790, 1792, 1795	1785	1781	1788, 1791	1784		
Jurado, Diego	1808, 1812, 1815	1802		1805	1800	1794	
Mendoza, Manuel	1806, 1810	1801		1804	1798		1791
Rei(y)no(so), Cosme	1802	1795	1786	1796	1791		
Suico, Pedro	1818			1816	1809	1807	1796
Unpire(i), Felipe(Ph)	1789, 1794	1788	1782	1792	1786		
Uscamai(y)ta, Simón	1791	1787		1793	1778, 1782		1770

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aljovín, Cristóbal. “Votos y bayonetas: Perú 1825-1851”. *Elecciones* 5 (2005): 173-202.
- Amado Gonzales, Donato. *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Angelli, Sergio. “Retratando el microcosmos colonial. Melchor Pérez Holguín y la ‘Entrada del arzobispo Morcillo a Potosí’”. *Atrio* 17 (2011): 77-90.
- Argouse, Aude. “¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 37, n° 1 (2008): 163-184.
- Baker, Geoffrey. *Imposing Harmony. Music and Society in Colonial Cuzco*. Durham: Duke University Press, 2008.
- “La vida musical de las doctrinas de indios del obispado del Cuzco”. *Revista Andina* 37 (2003): 180-187.
- Barbón, María Soledad. *Colonial Loyalties: Celebrating the Spanish Monarchy in Eighteenth Century Lima*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019.
- “De la ‘muy noble y muy leal’ a la ‘heroica y esforzada’ ciudad de Lima: rituales públicos durante la transición a la Independencia”. En *En el Nudo del Imperio: Independencia y Democracia en el Perú*, editado por Carmen Mc Evoy, Mauricio Novoa y Elías José Palti, 171-186. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.
- “‘El Júbilo de la Nación Índica’: Indigenous Celebrations in Lima in Honor of Charles IV (1790)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 (2006): 147-165.
- Barriga, Víctor M. “Relaciones de la Visita al Partido de Arequipa por el Gobernador Intendente Don Antonio Álvarez y Jiménez (1786-1791)”. En *Memorias para la Historia de Arequipa*. T. 1. Arequipa: Editorial La Colmena, 1941.
- Bernales Ballesteros, Jorge. “Informes de los daños sufridos en la ciudad de Arequipa con el terremoto de 1784”. *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972): 295-314.

- Chambers, Sarah C. *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003.
- Charney, Paul. “El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613”. *Histórica* 12 (1988): 5-33.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- Cosamalón, Jesús. *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Degregori, Carlos Iván. *Dependencia y desintegración en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973.
- Diez Hurtado, Alejandro. “El poder de las varas: Los cabildos en Piura a fines de la colonia”. *Apuntes* 30 (1992): 81-90.
- Esquivel, Jessica. “La Parroquia del Hospital de Naturales en el Cuzco Colonial (1572-1821)”. <http://academic02.tripod.com/hosnat.pdf>. (s. f.)
- Fuenzalida, Fernando. “Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo”. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, compilado por José Matos Mar, 219-263. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
- González Carré, Enrique, Yuri Gutiérrez Gutiérrez y Jaime Urrutia. *Huamanga. Espacio, historia y cultura*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga / Concejo Provincial de Huamanga / Centro Peruano de Estudios Sociales, 1995.
- Guarisco, Claudia. *La reconstitución del espacio político indígena. Lima y el valle de México durante la crisis de la monarquía española*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012.
- Guibovich, Pedro. *Tradición y modernidad: la biblioteca del obispo Pedro José Chávez de la Rosa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero. 2014.
- Jaramillo, Miguel. “Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII”. *Economía* 15, n° 29/30 (1992): 265-320.

- Julien, Catherine. “La organización parroquial del Cuzco”. *Tawantinsuyu* 5 (1998): 82-96.
- Marsilli, María N. *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2014.
- Mendoza, Edgar. *Municipios, cofradías y tierras comunales: los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2011.
- Moreno, Alfredo. “Poder y ceremonial: el virrey-arzobispo Morcillo y los intereses potosinos por el dominio del Perú (1716-1724)”. *Anuario Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (2001): 516-551.
- O’Phelan Godoy, Scarlett. “La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII”. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 123-138. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005.
- . “La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 36, n° 1 (2007): 19-38.
- Ortemberg, Pablo. *Rituales del poder en Lima (1735–1825): De la monarquía a la república*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2014.
- Pérez-Mallaína, Pablo Emilio. *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2001.
- Ponce, Fernando y Eusebio Quiroz Paz-Soldán. “Observaciones críticas a la información demográfico-histórica de Arequipa, 1549-1820”. *Latin American Research Review* 13, n° 2 (1978): 170-181.
- Ramos, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2017.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. T. III. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1732.
- Rowe, John H. “El plano más antiguo del Cuzco: dos parroquias de la ciudad vistas en 1643”. *Histórica* 14, n° 2 (1989): 367-378.

Sala i Vila, Núria. “El Trienio Liberal en el Virreinato peruano: los ayuntamientos constitucionales de Arequipa, Cusco y Huamanga, 1820-1824”. *Revista de Indias* 71, n° 253 (2011): 693-728.

——— “La deconstrucción de las intermediaciones étnicas (1822-24)”. En *Las independencias antes de la independencia: una mirada alternativa desde los pueblos*, editado por Cecilia Méndez y Juan Carlos Estenssoro. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (en prensa). (2021b)

——— “Tierras comunales étnicas y bienes de comunidad de la provincia: la tensión entre derechos indígenas y provinciales en Arequipa, Perú (1820-24)”. En *La América Indígena decimonónica desde nueve miradas y perspectivas*, coordinado por Antonio Escobar Ohmstede, 233-262. Buenos Aires: Prometeo, 2021a.

Sánchez Rodríguez, Susy M. “Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746”. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 103-121. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005.

Sarabia, María Justina. *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580*. T. 2. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989.

Travada, Ventura. *El suelo de Arequipa convertido en Cielo*. Arequipa: Primer festival del Libro Arequipeño, 1958 [1752].

Vega, Zoila. *Música en la Catedral de Arequipa, 1609-1881: fuentes, reglamentos, ceremonias y capilla catedralicia*. Arequipa: Ediciones de la Universidad Católica San Pablo, 2011.

——— “Siluetas en la oscuridad: el maestro de capilla Cayetano Rodríguez (Arequipa, Perú, Siglo XVIII). Ejemplo del uso de las fuentes no musicales en la reconstrucción de la historia de la música colonial de Sudamérica”. *Revista de investigación musical* 21, n° 40 (2017): 33-46.

Walker, Charles. *Colonialismo en ruinas. Lima ante el terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

Zamácola y Jáuregui, Juan Domingo. *Relación puntual y verídica de los estragos que causó en la muy noble y leal ciudad de Arequipa el espantoso terremoto acaecido el día 13 de mayo de 1784, á que se agregan otras noticias*. Arequipa: Imprenta de La Bolsa, 1889.

MAZZEO Y SALA/*El cabildo de indios de la parroquia de Santa Marta*

Zegarra Meneses, Guillermo. *Arequipa en el paso de la Colonia a la República. Visita de Bolívar*. Arequipa: Banco del Sur, 1971.

LOS ÁLBUMES DE “COSTUMBRES PERUANAS” DE LEONCIO ANGRAND¹

Isabelle Tauzin-Castellanos²

Resumen

El presente trabajo se centra en los álbumes de acuarelas del diplomático Leoncio Angrand, digitalizados por la Biblioteca Nacional de Francia y dedicados a “escenas de la vida religiosa y popular de Lima”, además de incluir los tipos y oficios más llamativos para un europeo. Después de revisar la biografía del francés Leoncio Angrand, el ensayo recuerda los lazos del pintor viajero con Ignacio Merino, oriundo de Piura y muy vinculado a la vida artística parisina de mediados del siglo XIX. Los álbumes de Angrand reúnen imágenes del taller de Pancho Fierro, como lo apunta en francés el propio Angrand al comentar su colección que había de brindarle modelos para copiar. Las leyendas a pie de imagen ofrecen una definición de las acuarelas con un guiño humorístico al espectador. Lo insólito, lo propiamente peruano, son las tapadas, los vendedores ambulantes, los bailes, las mistureras y los travestidos paseándose por las calles de la capital. El segundo álbum, firmado con el monograma A. L. por Leoncio Angrand, incluye las muy reproducidas acuarelas de la pelea de gallos y el regreso de Amancaes, pero además, Angrand pinta muchas otras escenas de una vida cotidiana al aire libre, reveladoras de las actividades de las poblaciones afro, mestiza e indígena que venden los productos del campo en los mercados y transitan por las plazas de Lima.

Palabras clave

Siglo XIX / Independencia / Lima / Leoncio Angrand / Pancho Fierro / Ignacio Merino / Pintores Viajeros / Pintura costumbrista

¹ Este trabajo es la síntesis de dos artículos publicados en el Blog de investigaciones de la Biblioteca Nacional de Francia *Hypotheses*. <https://bnf.hypotheses.org/10219>.

² ORCID: 0000-0002-1243-934X

Abstract

This article focuses on French diplomat Leonce Angrand's watercolor books, digitized by the National Library of France, and dedicated to illustrate Lima's religious scenery and people's daily lives, as well as to highlight the most curious types and occupations from a European point of view. After reviewing Angrand's biography, this essay discusses his links with Ignacio Merino, born in Piura, and a well-established figure of the mid-nineteenth-century Paris art scene. Angrand's books also include images from Afro Peruvian artist Pancho Fierro's workshop, which provided models for the Frenchman to copy. The watercolor's captions provide the spectator with slightly tongue-in-cheek descriptions, and highlight the unusual, and the typically Peruvian characters—*tapadas*, street vendors, dancers, and cross-dressers roaming the capital's streets. The second book displays the monogram A. L. (Angrand Léonce), and includes the many-times copied depictions of gamecocks, and the return from the Amancaes feast. It also depicts an array of common outdoors activities, revealing customs from the African, mestizo, and native populations, while trading at the markets and plazas of Lima.

Keywords

19th Century / Independence / Lima / Leonce Angrand / Pancho Fierro / Ignacio Merino / Travelling Painters / *Costumbrismo*

Leoncio Angrand (París, 1808-1886) fue un diplomático francés que, durante sus muchos viajes por América a lo largo del siglo XIX, manifestó una gran curiosidad por los tipos humanos, las costumbres y los lugares que recorrió. Legó a la Biblioteca Nacional de Francia un fondo único de libros, mapas, cuadernos con dibujos y acuarelas, álbumes sobre el Perú y Guatemala, así como diversas obras sobre México y Cuba. Una parte de esta obra iconográfica excepcional, como los dos álbumes de acuarelas peruanas en los que se basa la presente contribución científica, es ahora accesible gracias a la plataforma *Gallica* de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF). El presente artículo incluye una muy limitada selección de estampas que buscan incentivar al lector a visitar y descubrir las facilidades de dicho repositorio virtual, a través del cual puede acceder libre y directamente a este tesoro sobre el Perú durante el primer medio siglo de vida independiente.

Angrand murió en 1886, enteramente dedicado a su pasión americanista a lo largo de treinta años desde que dejó la carrera diplomática. El inventario de los libros y folletos del sabio francés realizado en París en 1887 da a conocer la importancia de su legado. En el Perú, fue Edgardo Rivera Martínez quien le dedicó más atención a la obra gráfica de aquel precursor de los peruanistas al publicar primero *Imagen*

del Perú en el siglo XIX en 1974 y, en 2010, una versión aumentada titulada *La obra peruanista de Léonce Angrand (1834-1838, 1847)*.

Leoncio Angrand: diplomacia y americanismo

El nacimiento de Leoncio Angrand en París en 1808 ilustra la alianza entre la antigua nobleza y la administración napoleónica. La carrera diplomática condujo a su familia a Inglaterra: el padre fue nombrado cónsul en Malta en 1814, y luego en Liverpool y Edimburgo en 1833. Leoncio Angrand se inició en la carrera diplomática en 1830 como secretario del embajador de Francia en La Haya y posteriormente ocupó el cargo de cónsul adjunto en Cádiz. En 1833, asumió el mismo cargo en Lima, donde residió por seis años. De acuerdo con Rivera Martínez, Angrand llegó al Perú en setiembre de 1834, un año después del arribo de Flora Tristán a Arequipa.

Los álbumes de Leoncio Angrand que se refieren al Perú corresponden en gran parte a los años 1837 y 1838, que formaron parte de una década particularmente agitada para el país, definida como una época de anarquía, sobre todo por las frecuentes revoluciones y la amenaza constante que representaban Bolivia y Chile para la integridad territorial. Cuando Angrand desembarcó en el puerto del Callao, la joven república peruana se debatía en una grave crisis política. Estaba entre las manos de los generales Gamarra, Bermúdez, Orbegoso y Salaverry, y por un momento fue integrada a la Confederación Peruano-Boliviana del general Santa Cruz. El 21 de agosto de 1838, la coalición peruano-chilena bajo las órdenes de los generales Gamarra y Bulnes ocupó Lima dispuesta a saquear a los comerciantes extranjeros. Esto hizo que muchos franceses que se habían instalado en el Perú huyendo del absolutismo y eran favorables a la Confederación abandonaran el país y volvieran a Francia. En 1839, Angrand fue nombrado vice cónsul en Cuba y en 1842 pasó a Cádiz, donde recibió al pintor Eugenio Delacroix y presenció la partida de la expedición militar francesa a Marruecos. En 1846 fue enviado a Bolivia y pudo así recorrer una vez más los Andes, con un cuaderno de bocetos a la mano.

En 1849, tiempos de la Segunda República Francesa (1848-1851), Angrand tuvo que volver a París justo cuando se disponía a explorar y dibujar el sitio arqueológico de Tiahuanaco, cerca del lago Titicaca, después de trajinar por Vilcashuamán, Choquequirao, Ollantaytambo y Sillustani. En 1850, junto a Ignacio Merino, donó al Louvre una colección de tejidos y cerámicas. La lista de objetos fue catalogada inmediatamente. Comprueba la proximidad intelectual entre el diplomático francés y el pintor peruano. Esta cercanía se manifiesta y suscita interrogantes en uno de los álbumes de acuarelas peruanas. En 1851, Leoncio Angrand fue nombrado cónsul general en Guatemala, donde vivió durante casi tres años y pudo dibujar y pintar

escenas de la vida cotidiana que han dado lugar a estudios recientes.³ Se retiró de la vida pública en 1857 para dedicarse por completo a sus colecciones etnográficas y arqueológicas durante treinta años.

Las relaciones entre Leoncio Angrand e Ignacio Merino

Ignacio Merino fue uno de los grandes pintores del Perú del siglo XIX, vuelto más asequible últimamente gracias a la labor editorial del historiador del arte Ricardo Kusunoki.⁴ Merino nació en Piura en 1817, en el seno de una familia pudiente. Recibió su educación en París, ciudad donde vivió desde muy niño y, en 1838, a los veinte años, volvió a Lima, que se encontraba en el contexto de la guerra internacional entre el Perú, Chile y Bolivia.

El general Santa Cruz, protector de la efímera Confederación Peruano-Boliviana y admirador del imperio napoleónico, promulgó un decreto el 22 de diciembre de 1838 para favorecer el desarrollo de la litografía y patrocinó al mismo tiempo la instalación de dos artesanos franceses en Lima—Gustavo Ducasse y Juan Dedé. Agustín Gamarra, quien había derrotado a Santa Cruz en la guerra de la Confederación, decidió mantener el apoyo a la actividad artística en nombre del proteccionismo y eligió a Ignacio Merino como director de la academia de dibujo de Lima en 1839, luego de la defunción del fundador de esta, el ecuatoriano Francisco Javier Cortés.⁵

Merino y Angrand se conocieron probablemente durante la primera (1838) o segunda estadía (1847) del francés en el Perú. Varios artistas extranjeros se habían instalado en Lima en aquellos años para pintar retratos aristocráticos y escenas de la vida cotidiana, como el alemán Mauricio Rugendas (1842-1844), originario de Augsburgo, o el bordelés Raimundo Quinsac de Monvoisin (1845-1847). El Perú, gobernado por Ramón Castilla, se restableció tras treinta años de guerras y comenzó a disfrutar de prosperidad gracias a las exportaciones del guano.

Ignacio Merino volvió a Francia en 1850, donde residió hasta su muerte en 1876. Durante esta etapa realizó la donación de tejidos y ceramios al Museo del Louvre junto con Leoncio Angrand. En 1852, Merino ilustró la novela breve de Julio Verne *Martin Paz*, cuya intriga se desarrolla en Lima y sigue el modelo del personaje

³ Coryn Greatorex-Bell y Christopher H. Lutz, *Reflections of Guatemala: Costume and Life in the 19th Century* (Wellfleet: Plumsock MesoAmerican Studies / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2016).

⁴ Ricardo Kusunoki, *Ignacio Merino. Pintor de Historia. 200 años* (Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2018).

⁵ Natalia Majluf, *La creación del costumbrismo. Las acuarelas de la donación Juan Carlos Verme* (Lima: Museo de Arte de Lima, 2016), 26

de la Perricholi, transfigurada por el dramaturgo francés Prosper Mérimée en 1829. La novela de Verne ubicada en Lima se publicó mediante entregas en el *Musée des Familles*. Luego dibujó las imágenes del poemario satírico *Lima por dentro y fuera*, editado en París en 1854.⁶ Sin embargo, el éxito que tenía la pintura histórica durante el Segundo Imperio francés (1851-1870) hizo que Merino dejara de lado el costumbrismo y las escenas pintorescas para exhibir imponentes cuadros en los salones de París y así satisfacer los encargos de unos clientes que buscaban notoriedad artística, entre otros, Luisa González de Andia y Orbegoso, nieta del general Orbegoso y esposa del magnate del guano Augusto Dreyfus, quienes sostuvieron económicamente al pintor durante sus últimos años de bohemia parisina.⁷

El primer álbum de “costumbres peruanas”: Angrand, Merino y Fierro

Los dos álbumes de acuarelas que Leoncio Angrand legó a la Biblioteca Nacional de Francia tienen como título “Trajes peruanos. Escenas de la vida religiosa y popular de Lima”. El primer álbum lleva como subtítulo “1ª parte: 1834 a 1837”. En realidad, este álbum tiene algunas acuarelas fechadas durante la primera estadía de Angrand en el Perú (1833-1839) y también otras pinturas de 1847 a 1848, fechadas durante la segunda estadía. Pintar y describir los trajes (*costumes* en francés) conlleva a describir también las costumbres (*coutumes* en francés).

La primera página del álbum⁸ reitera el título y el primer dibujo es una obra firmada “Merino, 1844”, al estilo de las revistas de modas femeninas de mediados del siglo XIX. Angrand explica en una nota que se trata de una “dama de Lima en traje de ciudad llevando una saya desplegada—nueva moda inaugurada en 1837 en honor del general Orbegoso que acababa de ser elegido Presidente de la República. Esta variedad de saya era una variante de la versión llamada *saya descanutada* que no era sino una *saya ajustada descosida* para liberar un poco a la altura de las caderas. Dibujos y litografía de M. Ygnacio Merino pintor peruano (1844)”. Después del primer dibujo, el álbum presenta una colección de acuarelas hechas en los talleres de Francisco Fierro, sin duda precursoras de lo que luego se llamaría “postales”, que representan “tipos peruanos”. Una nota precisa que “todos los dibujos desde el n° 2 hasta el que antecede (n° 50) son el producto de un arte o de una industria local. Fueron hechos por un hombre de color llamado Sancho (Francisco) Fierro que nunca aprendió a dibujar”.

⁶ El autor de estos romances burlescos, que aparecieron bajo el seudónimo de Simón Ayanque, fue Esteban Terralla y Landa, un andaluz que vivió en Lima y publicó sus sátiras en 1797.

⁷ Kusunoki, *Ignacio Merino*, 81. El escritor Fernando Casós redactó una biografía de Ignacio Merino que se publicó en la revista parisina *El Americano* el 10 de marzo de 1873, en la que se dieron informaciones contemporáneas sobre el pintor. Ver Casós, “Ignacio Merino, pintor peruano”, *El Americano* 50, p. 835.

⁸ Álbum 1. <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb403584916>.

Las investigaciones de Natalia Majluf, expuestas a partir de la colección del encargado de negocios francés Chaumette des Fossés (uno de los antecesores de Angrand),⁹ y las de Fernando Villegas,¹⁰ demuestran que la producción de varios centenares de acuarelas que se le atribuyen a Francisco Fierro habían sido en realidad hechas por artistas ecuatorianos. Majluf considera que muchas son de Francisco Javier Cortés, mientras que Villegas las relaciona con el estilo de José del Pozo, que llegó a Lima con la expedición Malaspina.¹¹ Una parte importante de las acuarelas que se atribuyen a Pancho Fierro fueron hechas por artistas chinos. El éxito de los dibujos de Fierro trajo consigo el auge de una industria de la reproducción en Cantón, en el marco de la segunda globalización operada luego de la independencia política del continente americano. El papel de arroz chino servía de soporte a las acuarelas de “costumbres peruanas”, lo que ha demostrado el intercambio y la circulación de originales y copias entre China, Perú y Europa.

El álbum de Angrand presenta una galería con una veintena de “tapadas”, aquellas siluetas elegantes de rostro oculto que impactaron tanto la imaginación de los viajeros europeos que recorrieron Lima después de la independencia del Perú (1821). Una leyenda a pie de página, la mayoría de veces llena de picardía, suele acompañar a las imágenes como un guiño humorístico que Leoncio Angrand omite en la traducción al francés que agrega debajo de la estampa. Como buen diplomático, se abstiene, por ejemplo, de la familiaridad y del doble lenguaje de la damita de la acuarela que anuncia fieramente:¹² “¡Soy de todo un encargado de negocios... guah!”; Angrand limita la leyenda a una traducción neutra: “Damas de Lima. 1834”.

La fecha de 1834 remite a la primera estadía de Angrand, que se hallaba bajo la férula del encargado de negocios Barrere, favorable a los liberales peruanos y a la libre circulación de mercaderías, tan benéfica para los negociantes europeos. La erotización de las dos siluetas, de frente y de espaldas, es imperceptible en la formulación “Damas de Lima”, pero notable en las caderas abultadas. Los viajeros franceses, impregnados por el orientalismo cultural en boga a principios del siglo XIX, herencia de la expedición napoleónica a Egipto, nunca dejaban de elogiar el misterio de las tapadas limeñas y comparar las cúpulas de las iglesias de Lima con los paisajes urbanos del Medio Oriente. No obstante, al contrastar los álbumes de Angrand con otras colecciones de estampas al estilo panchofierrista estudiadas por Maribel Arrelucea, la desnudez no está tan presente ni provocadora.¹³

⁹ Majluf, *La creación del costumbrismo*.

¹⁰ Luis Fernando Villegas Torres, “El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la reproducción técnica”. *Anales del Museo de América* 19: (2011): 7-67.

¹¹ *Ibid.*, 179.

¹² Dos numeraciones ubican las acuarelas en los álbumes, una manuscrita y otra correspondiente a la totalidad de los folios. Dado que esta segunda numeración corresponde al acceso digital directo, es la que retomamos aquí.

¹³ Maribel Arrelucea comenta la estampa de Fierro “Una placera” de la siguiente manera: “la placera



Imagen 1. “Soy de todo un encargado de negocios... guah! – *Dames de Lima* 1834”. L. Angrand. Álbum 1, f. 18. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f18.item>.

Aparte de la serie de tapadas, el álbum presenta otra imagen recurrente en la producción asociada con Pancho Fierro. Una “India del Valle de San Mateo conduce una llama cargada de carbón” forma parte del primer álbum Angrand. El mismo tipo humano figura en otras colecciones, ya sea como arriera o carbonera, palabras que hacen resaltar el oficio,¹⁴ en lugar de la clasificación por castas heredada del virreinato y de la visión eurocéntrica. El nombre de las piezas que conforman el vestido fue agregado a lápiz por Angrand como un intento de memorizar el vocabulario especializado quechua.

Las libretas de bocetos de Angrand tienen muchas notas que se refieren a matices de colores o tejidos y otras informaciones importantes para el viajero. Disponibles en microfichas a todo aquel que quiera consultarlas en el Departamento de los Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, los cuadernillos brindan información valiosa además de las acuarelas y comprueban la pasión americanista y el detallismo de Angrand, como se aprecia en este dibujo hecho en Ayacucho por el diplomático, atentísimo a los colores de la vestimenta.

ocupa el lugar central flanqueada por dos mujeres cubiertas por capas [...] su escote deja ver sus senos generosos, su cuerpo está en cuclillas, piernas y brazos ofreciendo la mercadería/cuero”. Maribel Arrelucea Barrantes, “Raza, género y cultura en las acuarelas de Pancho Fierro”. *Arqueología y Sociedad* 23 (2011): 285. Esa clase de estampas eróticas no se encuentran en la colección de Angrand.

¹⁴ La misma figura femenina se puede apreciar en “La Quesera”, reproducida en Josefina Barrón, *Pancho Fierro. Un cronista de su tiempo* (Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2018), 37.



Imagen 2. “India del valle de San Mateo (Cuenca superior del Rímac) conduciendo una llama cargada de carbón 1838” (Traducido del francés). L. Angrand. Álbum 1, f. 27. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f27.item>.



Imagen 3. Huamanga, 21 de agosto [de 1847]. El texto en francés describe texturas y colores de la vestimenta. Microficha: BNF (Foto: I. Tauzin).

Las acuarelas del primer álbum individualizan a las autoridades locales limeñas. Se trata de jueces y alcaldes, sacerdotes y médicos y algunas escenas de bailes como zamacuecas, diabladas y danzantes de tijeras. Además del álbum Angrand, un descendiente del vicecónsul Sartiges, visitante del Perú en 1833, también poseía una acuarela representando a los danzantes de tijeras, según información proporcionada por Pascal Riviale después de visitar a Emmanuel de Sartiges.¹⁵

El primer álbum del Fondo Angrand se completa con diez acuarelas muy elaboradas, de colores luminosos, acompañados por un texto, pero sin la firma AL (Angrand Leoncio), omnipresente en el segundo álbum. Algunas se asemejan a los modelos tardíos de las litografías de Augusto André Bonnaffé, que regresó a Francia en 1855 para editar dos álbumes de “Tipos, trajes y costumbres”.

¹⁵ Pascal Riviale, “Eugène de Sartiges: un explorateur si dilettante?”, *HISTOIRE(S) de l’Amérique latine* 14: (2020). <https://www.hisal.org/revue/article/view/riviale2020a/riviale2020a>.



Imagen 4. “Baile de tijeras ejecutado en algunas procesiones de los pueblos de la Costa de Lima. Fiesta exclusivamente india”. L. Angrand. Álbum 1, f. 53 <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f53.item>.



Imagen 5. “Negras y mulatas en gran traje de gala...” (Traducido del francés). L. Angrand. Álbum 1, f. 67. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f67.item>.

La lámina sin firma lleva una explicación de la escena: “Mujeres negras y mulatas en traje de gala sirvientas o antiguas esclavas de señoras principales, adornadas por sus amas con sus propias alhajas y sus mejores mantos que acompañan las grandes procesiones caminando delante del palio, quemando incienso o llevando fuentes de mistura como ofrenda a la iglesia. Hubo veces en que llegaban hasta reunirse cincuenta”. Una fecha figura en el ángulo superior derecho: 18-2-37. La escena corresponde a un momento de respiro para la Confederación Peruano-Boliviana tras un primer bloqueo que la marina chilena impuso en el Callao y el fracaso de Gamarra por asociar al Ecuador en la guerra contra la Confederación. Dos sirvientas aparecen de perfil, una de ellas lleva una fuente de mistura, una mezcla de frutas y flores, mientras que las restantes van a perfumar el espacio exterior y las iglesias con los incensarios de plata en forma de pavo real o de lámpara, que se usaban en la ciudad para este fin durante los carnavales. Las tres criadas llevan sedas y joyas, y lucen una larga cabellera cubierta de flores, pero llaman la atención por el marcado carácter masculino de sus rostros. ¿Se trata de un defecto técnico de Angrand o de una intención satírica? Otra acuarela del álbum presenta también a una misturera zamba, de espaldas, al estilo de las composiciones de Pancho Fierro y lleva como fecha 1847, por lo que Angrand probablemente la compró durante su segundo viaje al Perú o la recibió de Merino hacia 1850.¹⁶

La última acuarela del álbum completa la escena del trio de mistureras. En efecto, lleva una fecha, 22 de febrero de 1837, cuatro días después de realizada la escena de las mistureras. Se trata de otro trio, pero esta vez, masculino. El texto describe lo que vemos: “Escena de la calle—hermano lego del convento de Recoletos pidiendo limosna, mulato *maricón* vestido de cortesana—estudiante de filosofía del colegio de San Carlos, o de la Universidad de Lima, con el traje de gala completo”.

Lejos de tratar de mostrar una escena anodina, el objetivo es exponer la desconcertante licencia moral que observa el vicecónsul francés, como otros artistas extranjeros presentes en aquella época en Lima. En este caso, la homosexualidad aparece sin cortapisas; el “maricón”, para usar la palabra que Angrand no traduce, lleva un poncho rojo y un pantalón blanco ajustado (el rojo y el blanco, colores del pabellón nacional se repiten en la escarapela del estudiante carolino.) Con flores en los cabellos y una navaja en la mano, el hombre travestido parece mantener a distancia al estudiante que atusa sus bigotes en florida conversación. El hermano lego da la impresión de disimular unos generosos pechos bajo el hábito y se protege bajo un quitasol, cómodamente instalado, no como jinete, sino como amazona, en los lomos de una mula. La obra no lleva firma y el hecho de que esta acuarela esté al final del primer álbum es quizá el indicio de una duda o de la censura del dueño del álbum ante una representación tabú que contrasta con las demás acuarelas, que en el segundo álbum llevan la firma AL. La fecha—febrero de 1837—corresponde a

¹⁶ <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f20.item#>

la estadía de Angrand en el Perú que coincide con la ausencia, según sus biógrafos, de Merino en su país natal. El extenso texto con una explicación, así como la seguridad del trazo, nos llevan a interrogarnos sobre la autoría de esta acuarela excepcional, radicalmente distinta de los “maricones” de Pancho Fierro que están también en el álbum—buhoneros de ascendencia africana, vestidos con pantalones blancos, vendedores de flores o de caramelos.¹⁷



Imagen 6. “Escena en la calle...” (Traducido del francés). L. Angrand. Álbum 1, f. 68. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bt-v1b10540832f/f68>.

El segundo álbum de acuarelas peruanas, 1837-1849¹⁸

El segundo álbum de “Trajes peruanos. Escenas de la vida religiosa y popular en Lima. 2a parte, 1837 a 1849”, fue ordenado tiempo después, lo que se puede deducir por la numeración de las acuarelas, que en su totalidad llevan el monograma AL.

¹⁷ Ver la acuarela titulada “Negro *maricón* vendedor de *cucardas*, flores de papel de los colores de los dueños de toros en las corridas (1838)”, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f35>, y la siguiente con la leyenda: “*Maricón* dulcero vendedor de dulces en la plaza de toros durante las corridas”, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f/f36>. En la colección Verme, además de dos retratos de Juan José Cabezudo o “comesuelas” cocinero y “*maricón*” principal de Lima”, atribuidos por Natalia Majluf a Francisco Javier Cortés (Majluf, *La creación del costumbrismo*, 128-129) es notable la acuarela atribuida a Pancho Fierro titulada “Hombres vestidos de mujer”, todo lo cual demuestra una libertad de deambular por las calles de Lima. Ver Majluf, *La creación del costumbrismo*, 148.

¹⁸ Ver el álbum fechado 1837-1849. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w>.



Imagen 7. L. Angrand. Álbum 2, f. 39 (detalle).
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f39.item>.

Dos acuarelas del álbum forman parte del repertorio de las representaciones más conocidas del Perú, ya que fueron reproducidas gran cantidad de veces a partir de los álbumes parisinos. La primera es el anuncio de la venta de entradas para una pelea de gallos, fechada el 20 de abril de 1837¹⁹ y cuyo tema también inspiró una cartulina de Pancho Fierro.²⁰ La segunda es de setiembre de 1837 y representa la vuelta de la fiesta de Amancaes—en una escena más violenta que festiva respecto a las mujeres—como variante del rapto de las Sabinas durante las fiestas populares celebradas en junio, cuando las lomas de Amancaes, cerca de Lima, se cubren de florecillas amarillas, anunciadoras de la San Juan y del inicio del invierno después de los tiempos de sequía.

Los afrolimeños adquieren gran visibilidad en la obra de Angrand, así como los pobladores de las afueras de Lima, donde son cesteros o leñateros, oficios dibujados desde la primera acuarela del segundo álbum y que tiene como fecha 1836.²¹ La acuarela del 30 de abril de 1837 reúne a un grupo de siete personajes representativos de las clases populares: tres soldados en uniforme de desfile dialogan con cuatro mujeres que llevan chalecos y largas faldas, tal vez una rabona cargando a un infante, sin el garbo de las tapadas limeñas cubiertas de sedas. Gentil detalle, uno de los soldados juega con un ratón en el centro de la acuarela²² cuando otra estampa representa aguateros matando un perro escuálido.²³ El fondo está apenas esbozado, indicio de la preferencia de Leoncio Angrand por los tipos humanos, aunque supo dibujar también con la mayor destreza casonas, iglesias, plazas y monumentos sin llegar

¹⁹ Acuarela n° 72. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f13.item>.

²⁰ Ver “Anuncio de pelea de gallos”. Donación Juan Carlos Verme del Museo de Arte de Lima. <https://mali.pe/objects/24767/convite-o-anuncio-de-pelea-de-gallos;jsessionid=E8826D0210966A454424DF533B-6DE928>.

²¹ <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f2.item>.

²² <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f16.item>.

²³ <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f47.item>.

a colorear sus paisajes. Edgardo Rivera Martínez reprodujo parte de ese ingente material paisajístico archivado en las libretas de bocetos en el libro que dedicara al cónsul francés.



Imagen 8. L. Angrand. Álbum 2, f. 36. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f36.item>.



Imagen 9. L. Angrand. Álbum 2, f. 16. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f16.item>.

Los mercados y las tiendas también atrajeron la mirada de Angrand. El diplomático francés representó una ciudad donde abundaba la comida, donde la naturaleza es generosa y donde las madres más humildes viven con sus hijos en un espacio público expuesto a la vista de todos, a diferencia de las señoras que descansan en casonas a salvo de la luz del trópico, y apenas se hacen notar yendo a misa a pie, saludando a los padres omnipresentes en el espacio público y hasta manoseadas por los santos varones.²⁴ La impudicia de los sacerdotes peruanos ha sido un tema recurrente en los testimonios de los viajeros franceses a lo largo del siglo XIX.²⁵



Imagen 10. L. Angrand. Álbum 2, f. 39. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f39.item>.

²⁴ Ver la lámina <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f31.item>.

²⁵ Entre los testimonios recientemente publicados, el epistolario del comerciante Maury de Lapeyrouse, instalado en el norte a partir de 1851, da cuenta de la doble moral de los curas piuranos, desconocida en Francia y muy común en su nueva patria (2018, p. 246, p. 266). Martine de Lajudie, “*Le Pérou n’est pas le Pérou*”. *Expérience d’un Cévenol, 1851-1877*. É. Maury de Lapeyrouse, *correspondance* (París: L’Harmattan, 2018), 246, 266.

La miseria es visible al lado del lujo ostensible, que toma la forma de una altísima carroza que cruza la ciudad.²⁶ Las prostitutas se codean con los dignatarios de la Iglesia en la vía pública. Las procesiones son descritas con gran diversidad.²⁷ La inseguridad amenaza al viajero en las inmediaciones de la capital. Dibujada por Angrand, Lima se aparenta a la Corte de los Milagros.



Imagen 11. L. Angrand. Álbum 2, f. 35. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f35.item>.

Hemos querido mostrar hasta qué punto el centenar de acuarelas de los álbumes de Angrand sobre el Perú, ahora de fácil acceso, presentan una extraordinaria complejidad. Los dos álbumes son interesantes tanto para los historiadores como para los críticos de arte. Sin que quepa la más mínima duda, no se trata de fotografías instantáneas sino de composiciones elaboradas, escenas imaginadas que remiten a una realidad etnohistórica precisa que nuestro pintor y viajero volvió a encontrar y a ilustrar en Guatemala, a mediados del siglo. La experiencia propia, el sentimiento de extrañeza determinó la elección de los motivos que dibujó el diplomático fran-

²⁶ Ver la lámina <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f45.item>.

²⁷ Ver la hoja de pruebas del álbum. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w/f19.planche-contact>.

cés, inspirado por las escenas, costumbres y oficios representados *in situ*, pero a la vez, aportando desde esa mirada y cultura europea que lo llevaban a registrar usos y costumbres que le resultaban raros o chocantes. La digitalización de las libretas de bocetos a lápiz, archivadas en la Biblioteca Nacional de Francia, constituiría otra fuente de conocimiento sobre el sur andino, más allá de la selección de ilustraciones ofrecidas por Edgardo Rivera Martínez.

Las acuarelas de Angrand, de Merino y de Fierro constituyen una enciclopedia ilustrada del Perú después de las guerras de independencia, antes de que los hábitos y los trajes tradicionales fueran relegados por las modas importadas de Francia e Inglaterra. Los peruanos que se enriquecieron en aquella época gracias al guano orientaron la cultura nacional en una capital que se fue acercando cada vez más a Europa a partir de 1850, hasta el cambio de sensibilidad y la reivindicación autóctona de la década de 1920—cuando se celebró el Centenario de la Independencia del Perú—impulsada por pintores como Mario Urteaga y José Sabogal, representativos de una realidad cultural distinta a la de Lima y Arequipa, o Teófila Aguirre y Julia Codesido, desde la otra orilla del género.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivo Angrand

Bibliothèque nationale de France (Département des livres imprimés). *Inventaire des livres et documents relatifs à l'Amérique recueillis et légués à la Bibliothèque nationale par M. Angrand*. Nogent-le-Rotrou: Imprimerie Daupeley-Gouverneur, 1887.

Angrand, Léonce. *Costumes péruviens, scènes de la vie religieuse et populaire à Lima*. T. 1. 1834-1837. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540832f>.

———. *Costumes péruviens, scènes de la vie religieuse et populaire à Lima*. T. 2. 1837-1849. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10540833w>.

Fuentes secundarias

Arrelucea Barrantes, Maribel. *Lima afroperuana. Historia de los africanos y afrodescendientes*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2020.

———. “Raza, género y cultura en las acuarelas de Parcho Fierro”. *Arqueología y Sociedad* 23 (2011): 267-293.

Barrón, Josefina. *Pancho Fierro. Un cronista de su tiempo*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2018.

Casós, Fernando. “Ignacio Merino, pintor peruano”. *El Americano* 50, París, marzo 10, 1873, p. 835.

Greatorex-Bell, Coryn y Christopher H. Lutz. *Reflections of Guatemala: Costume and Life in the 19th Century*. Wellfleet: Plumsock MesoAmerican Studies / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2016.

Guerrero Arnáiz, Miguel Ángel. “Sátira y transgresión: Francisco ‘Pancho’ Fierro, más allá del costumbrismo peruano”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018.

Kusunoki, Ricardo. *Ignacio Merino. Pintor de Historia. 200 años*, Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2018.

Lajudie, Martine de. “*Le Pérou n’est pas le Pérou*”. *Expérience d’un Cévenol, 1851-*

1877. *É. Maury de Lapeyrouse, correspondance*. París: L'Harmattan, 2018.

Majluf, Natalia. *La creación del costumbrismo. Las acuarelas de la donación Juan Carlos Verme*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2016.

Rivera Martínez, Edgardo. *La obra peruanista de Leonce Angrand (1834-1838, 1847)*. Lima: Fundación M. J. Bustamante De la Fuente, 2010.

Riviale, Pascal. "Eugène de Sartiges: un explorateur si dilettante?". *HISTOIRE(S) de l'Amérique latine* 14: (2020). <https://www.hisal.org/revue/article/view/riviale2020a/riviale2020a>.

———. "Índice biográfico de los viajeros, coleccionistas y donadores de antigüedades peruanas en Francia en el siglo XIX". En *Los viajeros franceses en busca del Perú antiguo (1821-1914)*, 387-449. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2000.

Tauzin-Castellanos, Isabelle. "L'art indigéniste au féminin: Julia Codesido, Elena Izcue et Carmen Saco". *Artelogie* 12: (2018). <https://journals.openedition.org/artelogie/1983>.

———. "Les albums péruviens du fonds Léonce Angrand". Vol. 1-2. *Carnet de la recherche à la Bibliothèque nationale de France*. <https://bnf.hypotheses.org/10219>; <https://bnf.hypotheses.org/10222>.

Villegas Torres, Luis Fernando. "El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la reproducción técnica". *Anales del Museo de América* 19: (2011): 7-67.

**DE HISTORIAS ENTRELAZADAS Y EFECTOS COLATERALES:
INDAGANDO LAS ENTRAÑAS DE UNA COLECCIÓN PERUANA
DEL MUSEO DE ETNOGRAFÍA DE NEUCHÂTEL**

Sara Sánchez del Olmo

Resumen

En este trabajo exploramos la colección constituida por el ingeniero suizo Ernest Godet a raíz de su estancia en la región de Huancavelica (Perú) en 1915. Al mismo tiempo, analizamos el discurso producido por él en torno a los habitantes de este espacio. El objetivo es, por un lado, destacar el importante papel jugado por los etnógrafos “no profesionales” en el proceso de constitución de los fondos americanos del Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza) en su primera fase de vida, y por otro, examinar—de manera crítica—los mecanismos de recolección de objetos y los modos de producción del conocimiento ligados a los museos etnográficos. Finalmente, nuestra voluntad es poner en evidencia los estrechos vínculos existentes entre los procesos de constitución de numerosas colecciones museísticas y el avance y la consolidación del capitalismo en determinados espacios extra-europeos en el primer tercio del siglo XX.

Palabras clave

Etnografía / Perú / colecciones / Museo / Neuchâtel / indígenas / capitalismo

Abstract

This article explores the collection established by Swiss engineer Ernest Godet during his stay in the Huancavelica region (Peru) in 1915. It also analyzes Godet’s discourse regarding the inhabitants of this area. The essay’s goal is, on the one hand, to highlight the importance of “non-professional” ethnographers in the creation of

the American collections at the Ethnographic Museum of Neuchâtel (Switzerland) during its earliest stage of institutional life, and, on the other hand, to critically examine the mechanisms for collecting artifacts, and the ways in which knowledge linked to ethnographic museums was produced. Finally, this study points out the close links between different museums' processes for creating their collections, and the advance and consolidation of capitalism in some extra-European spaces in the first third of the twentieth century.

Keywords

Ethnography / Peru / Collections / Museum / Neuchâtel / Indigenous / Capitalism

Introducción

Las publicaciones en torno a las instituciones museísticas no han dejado de incrementarse en los últimos años. Desde perspectivas muy diferentes, asistimos hoy a reflexiones que abordan el papel disciplinar y legitimador del museo, a investigaciones que cuestionan (o reafirman) su carácter central en la conformación de las identidades nacionales, a discusiones que se centran en su rol pedagógico, a estudios que examinan su vertiente social y participativa, y a debates que abordan el (difícil) proceso de descolonización de los museos, en particular los de etnografía.¹

Por otro lado, de manera paralela, la museología ha vuelto sus ojos hacia las colecciones, (re)convertidas en un elemento central de la disciplina. Algunos de los trabajos recientemente aparecidos abordan temáticas como el movimiento de los objetos, los mecanismos de acumulación, o los métodos asociados a su clasificación, inscripción y exposición dentro del museo. Otros análisis revisitan y cuestionan los criterios de cientificidad que se hallan detrás de los procesos de constitución de las colecciones; finalmente, otras investigaciones se centran en el papel y en las motivaciones de las personas involucradas en su formación.

¹ Sobre estas cuestiones, ver, entre otros, los trabajos de María Luisa Bellido Gant, ed., *Aprendiendo de Latinoamérica. El museo como protagonista* (Gijón: Ediciones Trea, 2007); María Bolaños, *La Memoria del Mundo: Cien años de Museología. 1900-2000* (Gijón: Editorial Trea, 2002); Bruno Brulon Soares, *Décoloniser la muséologie* (Paris: ICOM-ICOFOM, 2021); Mario Chagas, "Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social". *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado"* (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2016); Teresa Morales, Cuauhtémoc Camarena y Constantino Valeriano, *Pasos para crear un museo comunitario* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994); Luis Gerardo Moreno, "Museología subalterna (sobre las ruinas de Moctezuma II)", *Revista de Indias* 72, n° 254 (2012): 213-238.

El estudio de los objetos—razón de ser de (casi) todas las instituciones museísticas—ha recobrado una importancia significativa y vuelve a ocupar un lugar central en el discurso y en la práctica museológica y patrimonial. No obstante, esta aproximación a la materialidad se produce desde una perspectiva renovada, con un enfoque que busca inscribir las colecciones en coordenadas espacio-temporales precisas, y que presta especial atención a los contextos en los que estas se constituyeron y a los agentes que les dieron forma. Los objetos se han convertido en un útil extraordinario para explorar cuestiones como el proceso de constitución y consolidación de determinadas disciplinas científicas, particularmente la etnografía y la etnología, o las intersecciones entre colecciones y colonialismo.

En este trabajo nos aproximamos a una colección de origen peruano perteneciente al Museo de Etnografía de Neuchâtel constituida en 1915 por el ingeniero suizo Ernest Godet. A través de su estudio buscamos profundizar en las lógicas de acumulación desarrolladas por esta institución en su primera fase de vida (1904-1921). Al mismo tiempo, analizamos el discurso (etnográfico) desarrollado por Godet en torno a los sujetos que produjeron esos objetos. Buscamos señalar el importante papel jugado por los etnógrafos “no profesionales” en el proceso de formación de los fondos de la institución y, al tiempo, analizar los mecanismos de recolección de objetos y los modos de producción del conocimiento ligados a los museos etnográficos. Finalmente, nuestra voluntad es resaltar la propia condición profesional de Godet poniendo en evidencia los estrechos vínculos existentes entre los procesos de constitución de determinadas colecciones museísticas, y el avance y consolidación del sistema de producción capitalista en ciertas regiones, fundamentalmente de actividades extractivas como la minería, durante las primeras décadas del siglo XX.

Un ingeniero suizo en la puna

Ernest Godet pertenecía a una importante familia *neuchâteloise* estrechamente vinculada a las ciencias naturales. Era nieto del conocido botánico Charles-Henri Godet e hijo de Paul Godet, especialista en historia natural formado en Berlín y que durante años (1894-1911) fungió como director del Museo de Historia Natural de Neuchâtel. Dada la ocupación de su progenitor, Ernest se hallaba íntimamente ligado al mundo museístico de su ciudad natal.

A pesar de sus vínculos familiares, las informaciones existentes sobre él son escasas y apenas tenemos datos de sus actividades antes de su partida a América.²

² Desafortunadamente, no poseemos datos en relación a su nacimiento y a su vida en Suiza. Sí sabemos que falleció tempranamente, en París, el 1 de marzo de 1921. *Faire-part de décès de Ernest Godet. Archives de la vie ordinaire (AVO)*, Neuchâtel. Fonds Godet-Honegger. Boîte 075/3. AGH. E. 1.

Sabemos que en 1903 Godet recibió su diploma de ingeniero mecánico en la Escuela Politécnica de Zurich³ y que un año después, en 1904, fue aceptado como miembro de la *Société Neuchâteloise des Sciences Naturelles*.⁴ En 1915 abandonó Suiza para instalarse en el Perú, donde se desempeñó como ingeniero hidráulico en la región de Huancavelica.⁵ Según algunas fuentes, fue contratado por la empresa francesa “Compañía de Minas de Huarón” con el fin de coordinar la construcción de presas y canales ligados a las operaciones mineras.⁶

En esas fechas, la ciudad más importante de la región era Cerro de Pasco: ubicada a 4 380 metros sobre el nivel del mar, en el altiplano de la cordillera de los Andes, la ciudad nació a finales del siglo XVI como un asentamiento minero.⁷ Fue precisamente esa actividad económica la que propició el crecimiento de este enclave a lo largo del siglo XVII: a partir de 1630, Pasco se convirtió en el centro de la producción argentífera del Perú. En ese momento el asentamiento recibió el título de “Ciudad Real de Minas”. La explotación de estas y, particularmente, la rapidez con la que adquirieron importancia⁸ atrajo un fuerte flujo de población hasta esta zona andina tradicionalmente poco habitada.

El aporte de esos yacimientos a la producción minera del virreinato fue sustancial desde el inicio mismo de sus operaciones y esa importancia parece haberse mantenido a lo largo de toda la época colonial; de hecho, según diversas fuentes, en el último tercio del siglo XVIII, las minas de Pasco seguían disputándose con las de Oruro el segundo lugar en la producción de plata después de Potosí.⁹

³ *Feuille Fédérale*. 1903. Vol. III (julio 15). Archives fédérales suisses (en línea) <https://www.admin.ch/opc/fr/federal-gazette/1903/index.html>.

⁴ “Extrait des procès-verbaux des séances”, *Bulletin de la Société Neuchâteloise des Sciences Naturelles* 32 (1903-1904): 357.

⁵ El propio Godet ubica su región de estudio en el distrito de Huayllay, a unos 80 kilómetros de Cerro de Pasco en dirección noreste-suroeste. A principios del siglo XX, momento en el que el suizo realiza su estancia sobre el terreno, la región se hallaba adscrita al departamento de Junín. Hoy en día este territorio forma parte del departamento de Pasco, creado en 1944 como escisión de Junín.

⁶ Federico M. Helfgott, “Transformations in labor, land and community: mining and society in Pasco, Peru, 20th century to the present” (Tesis doctoral, University of Michigan, 2013), 48.

⁷ La ciudad capital, cabeza de curato y reducción de indios fue en realidad la Villa de Pasco, fundada el 20 de octubre de 1578 y ubicada a unos pocos kilómetros. La tradición atribuye el descubrimiento del yacimiento de San Esteban de Yauricocha (Cerro de Pasco) al pastor indígena Huaricapcha en los inicios del siglo XVII, aunque es probable que ya fuera conocida en la época prehispánica. Según algunos cronistas, de estas minas salió precisamente parte del metal que se utilizó para el rescate de Atahualpa.

⁸ Fernando Santos-Granero y Federica Barclay, *Órdenes y desórdenes en la selva central: Historia y economía de un espacio regional* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Andinos / FLACSO-Ecuador, 1995), 34.

⁹ *Ibid.*

A principios del siglo XIX, la mayor parte de las explotaciones de esta región eran de pequeño tamaño no superando, generalmente, los veinte trabajadores, y pertenecían a particulares o a familias. Según diferentes autores, los propietarios no controlaban el beneficio del mineral, ya que este era transformado en ingenios o haciendas ajenos hasta los que era transportado en mulas.¹⁰

Durante las guerras de independencia (1820-24), Cerro de Pasco fue escenario de cruentas batallas y el clima bélico afectó negativamente a la actividad minera, paralizándola. Sin embargo, según diversas fuentes, la producción de plata había empezado a disminuir al menos un decenio antes de que comenzasen dichas guerras; una de las causas habría sido el crecimiento de la producción agropecuaria, que significó una competencia para la minería. Además, parece que en esas fechas resultaba difícil atraer capital de inversión hacia las minas. No obstante, a partir de la década de 1830, la minería volvería a repuntar gracias sobre todo a la apertura de un nuevo socavón de drenaje en Cerro de Pasco. Parece que la falta de capital para abrir más socavones y las dificultades para que los mineros se pusiesen de acuerdo en sufragarlos colectivamente acabaron con esta tendencia expansiva en la década de 1840.¹¹ Trabajos recientes señalan sin embargo que la inactividad económica de este área fue sólo temporal y que, a lo largo del siglo XIX, la minería continuó siendo el eje de la articulación de la región dentro de la economía mundial.¹²

Al comenzar el siglo XX se produjeron dos acontecimientos significativos que marcaron definitivamente el devenir de la industria minera peruana: en 1901 se implantó en el país el nuevo Código de Minería, que propició la afluencia de capital privado en este sector. De manera paralela, los empresarios mineros—tanto locales como extranjeros—comenzaron a interesarse por un nuevo metal, el cobre, cuya demanda mundial había experimentado un incremento espectacular;¹³ esto trajo consigo un ascenso permanente de su precio y contribuyó a estimular el interés de las grandes corporaciones por explotarlo.¹⁴

¹⁰ En esas fechas, los arrieros controlaban el transporte entre los centros de producción y de transformación. Posteriormente, con la construcción del ferrocarril, su poder disminuyó de manera notable.

¹¹ Carlos Contreras Carranza, “Menos plata pero más papas: consecuencias económicas de la independencia en el Perú”, *Histórica* 35, n° 2 (2011): 101-132.

¹² Como otros sectores, la minería peruana tuvo auges y declives tras la Independencia. A pesar de sus vaivenes, su aporte a la economía estatal peruana durante el siglo XIX fue constante y significativa. Sobre la importancia de la minería en el Perú decimonónico con una mirada particular a Cerro de Pasco, ver José Deusta, *El embrujo de la plata: la economía social de la minería en el Perú del siglo XIX* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2009).

¹³ Esa extraordinaria demanda había provocado el paulatino agotamiento de las minas de alta ley, donde por cada tonelada extraída entre el 30 y el 60 por ciento era cobre. La solución al problema fue la explotación a gran escala de las grandes reservas mundiales de cobre porfídico, metal de baja ley, donde por cada tonelada de material extraído sólo entre el 1 y el 2 por ciento era cobre.

¹⁴ La minería es el principal sector exportador del país (59 por ciento de las exportaciones totales). Destaca sin duda el cobre, el mineral que genera la mayor cantidad de divisas en el Perú: actualmente, los

Por otro lado, desde fines de la primera década del siglo XX, la industria minera peruana experimentó un proceso de desnacionalización en términos de propiedad. Las demandas del mercado internacional requerían de ingentes inversiones de capital y del uso de tecnologías sofisticadas que la mayor parte de los capitalistas peruanos no podían afrontar. Esta situación condujo a la venta de la mayor parte de las minas a grandes compañías extranjeras.¹⁵ En ese contexto se creó en Nueva York, en 1902, la *Cerro de Pasco Copper Corporation*. Esta compañía de capital estadounidense¹⁶ poseía tal poder que pudo adquirir todos los derechos mineros de la ciudad; incluso, llegó a construir un ferrocarril hasta La Oroya con el fin de conectar la región con el “exterior”.¹⁷ En los años sucesivos, la empresa aumentó sus propiedades con la compra de minas en diferentes lugares del país.

El proceso de concentración y desnacionalización de la minería tuvo profundas consecuencias socio-económicas para el Perú. En el caso particular del Cerro de Pasco, trajo consigo una radical modificación de su estructura social: hacia 1920-30 era posible observar que la migración de los trabajadores, antaño temporal, se había transmutado en una migración de tipo permanente¹⁸ y los indígenas se habían convertido en un auténtico proletariado minero.¹⁹

La situación social en esta región peruana era muy dura: la vida de los mineros estaba marcada por la precariedad, el racismo, las arbitrariedades, los abusos por parte de las compañías mineras, y la pasividad por parte del Estado. De forma paulatina, estos trabajadores se fueron transformando en proletariado y desarrollaron relaciones clientelares y paternalistas, fuertemente verticales, con los patrones. Finalmente, sometidos a (nuevas) condiciones de vida particularmente difíciles, la mayor parte de ellos se vieron forzados a transformar radicalmente muchas de sus prácticas culturales. A esta región peruana en profunda mutación llegó Ernest Godet en 1915.

ingresos derivados de su exportación suponen casi el 25 por ciento del valor total de las exportaciones.

¹⁵ Carlos Contreras y Marcos Cueto, “Caminos, ciencia y Estado en el Perú, 1850-1930”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 15, n° 3 (2008): 635-655.

¹⁶ Entre los inversores se hallaban J. P. Morgan, Henry Clay Frick y la familia Vanderbilt.

¹⁷ Según Contreras, desde su nacimiento y hasta 1910, la empresa compró todos los yacimientos de importancia, incluyendo minas complementarias de sal y carbón en las inmediaciones. Contreras, “Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX”, en *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, ed., Eduardo Kingman Garcés (Lima: Institut français d'études andines, 1992), 175-222.

¹⁸ Alberto Flores Galindo, *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1974), 61.

¹⁹ Al mismo tiempo, la transformación socio-económica de Cerro provocó la emigración de la antigua élite y su reemplazo por la gerencia de una élite transnacional. Rosemary Thorp y Geoffrey Bertram, *Peru 1890-1977: Growth and Policy in an Open Economy* (Nueva York: Columbia University Press, 1978), 85 y ss.

Sobre etnógrafos “no profesionales” y colecciones museísticas

Desde su llegada al Perú, Godet comenzó a interesarse por las industrias de las poblaciones autóctonas con las que tuvo contacto y, paralelamente a su trabajo como ingeniero, comenzó a dar forma a una colección mixta compuesta por artefactos y especímenes naturales.²⁰ Es importante tener en cuenta que la presencia del suizo en el terreno no estaba directamente vinculada a la recopilación de objetos destinados a colmar las vitrinas de una institución museística por lo que no había recibido ninguna instrucción en ese sentido ni tampoco consejos específicos sobre el registro de dichas actividades que dieran cuenta, por ejemplo, de los medios empleados para conseguir estos materiales. A pesar de todo, en el trabajo de Godet se observa una clara sistematización y un (cierto) conocimiento de las prácticas disciplinarias existentes en ese momento.²¹

En las fechas en que el suizo realizaba su trabajo de campo, el Museo de Etnografía de Neuchâtel comenzaba a dar sus primeros pasos. Nacido como tal en 1904,²² su primer director fue Charles Knapp.²³ Antes de alcanzar este puesto, Knapp se había desempeñado, durante años, como archivista-bibliotecario de la Sociedad de Geografía de Neuchâtel; en 1890 fue nombrado miembro de la Comisión del

²⁰ Junto a los objetos etnográficos, el suizo hizo acopio de una buena cantidad de especímenes del mundo natural, fundamentalmente de organismos microscópicos recogidos en las lagunas. Estos fueron posteriormente estudiados por M. Weber y Th. Delachaux, en esas fechas asistentes en el laboratorio de zoología de la Universidad de Neuchâtel.

²¹ Como bien ha señalado Patrick Mc Gray, los científicos amateurs no son colectores pasivos de datos; en numerosas ocasiones dan prueba de una gran vocación, seriedad, y de un conocimiento amplio del campo disciplinario. Al tiempo, en numerosos casos, se esfuerzan por difundir sus trabajos al público. Patrick Mc Gray, “Amateur Scientists, the International Geophysical Year, and the Ambitions of Fred Whipple”, *Isis* 97 (2006): 634-658. Por otro lado, es altamente probable que, gracias a sus vínculos familiares, Godet poseyera ciertos conocimientos relativos a los métodos de descripción, clasificación y catalogación de colecciones.

²² El museo tiene sus orígenes en el Gabinete de Historia Natural creado en el siglo XVIII por Charles Daniel de Meuron (1738-1806), un militar suizo que en 1795 hizo donación de sus colecciones a la Villa de Neuchâtel. El origen y las tempranas vicisitudes históricas del Museo de Etnografía de Neuchâtel han sido estudiados por Roland Kaehr. Ver *Le mûrier et l'épée* (Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, 2000), 115-127.

²³ Nacido en 1855 en el seno de una modesta familia *neuchâteloise*, este geógrafo y etnógrafo autodidacta dedicó toda su vida a la docencia y, particularmente, a dar forma al primer museo de etnografía de la ciudad. Fue uno de los promotores de la creación de la Sociedad de Geografía de Neuchâtel y desde su puesto de archivero-bibliotecario de la misma (que ocupó durante 36 años), estableció importantes redes con geógrafos y viajeros de todo el mundo vinculándolos—como miembros honorarios o miembros correspondientes—a esta Sociedad. Durante cincuenta años fue profesor en todos los niveles académicos, desde la primaria a la Universidad. En 1915, tras la partida de Arnold Van Gennep, se hizo cargo de la cátedra de etnografía e historia de las civilizaciones de la Universidad de Neuchâtel. Falleció en 1921. Charles Biermann, “Charles Knapp”, *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 30 (1921): 5-14.

Museo Histórico, que en esas fechas resguardaba las colecciones etnográficas, y en 1892 fue designado sub-conservador de estas. A partir de ese momento, el geógrafo concentró todos sus esfuerzos en reclamar más espacio y, sobre todo, más autonomía para la sección etnográfica.

Knapp era muy consciente de que el éxito de su empresa estaba directamente ligado al apoyo social, especialmente de las élites de la ciudad. Publicitar las colecciones etnográficas y el trabajo realizado en torno a ellas constituía una buena manera de atraer posibles benefactores que contribuyeran a dar forma a un espacio autónomo dedicado a ellas, la verdadera ambición del conservador. Para ello puso en marcha diferentes estrategias propagandísticas destinadas a dar forma a “su” museo. Sus esfuerzos tuvieron sus frutos: en 1902, el acaudalado comerciante *neuchâtelois* James-Ferdinand de Pury legó a la ciudad—a través de su testamento—su residencia privada con la condición de que en ella se construyese un museo de etnografía. El legado comprendía también una importante suma (20 000 francos suizos de la época) destinados a realizar las modificaciones necesarias para acoger las colecciones etnográficas. En 1904 estas abandonaron el Museo Histórico para reubicarse en la recién nacida institución autónoma. La inauguración se produjo el 14 de julio de ese mismo año.

No obstante, la esencia y la razón de ser del (nuevo) museo eran los objetos. Era imprescindible llenar el espacio imaginado. Ya en 1903, meses antes del nacimiento oficial del museo, Knapp había hecho un llamamiento público solicitando a sus compatriotas la donación de colecciones. Según sus propias palabras, era necesario acumular la mayor cantidad posible de piezas antes de proceder a la instalación definitiva, por lo que el conservador instaba a sus conciudadanos a “hacer el sacrificio” de separarse de ellas “en favor de las colecciones públicas útiles a todos”.²⁴

Desde los inicios, la voluntad de Knapp fue crear un espacio intelectual con la credibilidad, la legitimidad y el prestigio necesarios como para convertirse en un museo de referencia en el ámbito europeo. Un espacio netamente científico. Para lograr tan magno objetivo, desplegó diversas estrategias entre las que destacan, por un lado, la búsqueda de una colección fundacional de referencia, y por otro, el establecimiento de conexiones y alianzas destinadas a constituir una red estable de colaboradores proveedores de fondos. El conservador necesitaba llenar las vitrinas del museo; para lograrlo era imprescindible conseguir objetos que le permitiesen continuar dando forma a la institución imaginada y cumplir con el objetivo científico postulado.

²⁴ Charles Knapp, “Appel en faveur du Musée ethnographique”, *Feuille d’Avis de Neuchâtel* (1903): 3. El llamamiento se publicó el 1 de noviembre de 1903 en el periódico *Suisse Libérale*, y el 2 de noviembre en la *Feuille d’Avis* de Neuchâtel.

A lo largo de toda su gestión, Knapp se esforzó por establecer conexiones y alianzas con múltiples agentes, pertenecientes en su mayoría a la comunidad de referencia, que le ayudasen en la tarea de consolidar su proyecto institucional. Entre ellos destacan, claro está, miembros preeminentes de la ciudad.²⁵ Pero además de sus apelaciones a la comunidad próxima de referencia, a lo largo de todo su mandato, el director se esforzó por establecer contactos con la comunidad helvética (en particular *neuchâteloise*) establecida en el extranjero, a la que instó a practicar la generosidad con el museo.²⁶ Para Knapp, la institución que él dirigía estaba llamada a jugar un papel científico eminente “en nuestro pequeño país que no tiene colonias pero que está representado, en todas las partes del mundo, por grupos más o menos numerosos de residentes”.²⁷ El director solicitaba a sus compatriotas hacer donaciones al museo y apelaba para ello a un elemento moral, *ser útil a la colectividad*. Para legitimar y reforzar su discurso, no dudaba en presentarlo como uno de los mejores de Europa.²⁸

En una época en que las actividades científicas aún no habían alcanzado un desarrollo institucional estable y la disciplina etnográfica se encontraba aún en fase incipiente, en particular en la Confederación Helvética, el rol de estos científicos *amateurs* era imprescindible para la supervivencia y el crecimiento del museo. Tejer redes de sociabilidad—locales, regionales o incluso internacionales—, y constituir un circuito de colaboradores, más o menos estable, que pudiesen proveer a la institución de su razón de ser—los objetos—constituían tareas fundamentales.

Los estrechos vínculos de Ernest Godet con el mundo museístico de la ciudad lo situaban en una posición muy favorable para formar parte de esa red a la que Knapp deseaba dar forma. Al mismo tiempo, las características (cuantitativas y

²⁵ En el contexto socioeconómico de finales del XIX y principios del XX, coleccionar objetos constituía una actividad generadora de reconocimiento que permitía afianzar y acrecentar el capital simbólico. Para las élites aristocráticas, la práctica constituía un instrumento de ratificación de su estatus y un medio de reforzar el prestigio heredado. Para la burguesía, nuevo grupo social en ascenso, el coleccionismo se vinculaba a la necesidad de afirmación y legitimación del nuevo estatus adquirido. En ambos casos, el coleccionismo constituía una forma de posesión del mundo.

²⁶ Las palabras de Knapp en relación a los benefactores son sumamente elocuentes: “Uno de los medios más fáciles de mostrarnos el interés (por la institución) es darnos la dirección de *neuchâtelois* o de suizos establecidos en el extranjero, los cuales estarán a menudo felices de aportarnos la prueba sensible de su adhesión a la patria lejana”. *Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapport de 1910* (Neuchâtel: Imprimerie de Pierre Grisel, 1911), 5. Traducción propia. Sobre la presencia y las actividades económicas de los suizos y particularmente de *neuchâtelois* en el mundo ver, entre otros, Jean-Marc Barrelet, “Diplomatie, commerce et ethnographie: le voyage d’Aimé Humbert au Japon, 1862-1864”, *Musée neuchâtelois* 3 (1986) 145-166; Laurent Tissot, “Le voyage d’affaires: motifs avoués et raisons cachées”, en *Vers d’autres continents* (Neuchâtel: G. Attinger, 2006): 121-153; Béatrice Veyrassat, *Histoire de la Suisse et des Suisses dans le marché du monde* (Neuchâtel: Editions Alphil, 2018).

²⁷ *Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapport de 1910*: 3. Traducción propia.

²⁸ Recordaba, por ejemplo, que en la Exposición Etnográfica de Bruselas, celebrada en 1910, la institución había obtenido el diploma de gran premio, la más alta recompensa otorgada por el jurado. *Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapport de 1911* (Neuchâtel: Imprimerie de Pierre Grisel, 1912), 4.

cualitativas) de la colección constituida por el ingeniero hacían de ella un conjunto particularmente relevante. Su adquisición permitió al museo dotarse de un “muestraario etnográfico” americano de envergadura, algo especialmente importante para una institución que había sufrido varios reveses vinculados a los objetos procedentes del Nuevo Mundo.²⁹ Por otro lado, no se trataba de una “simple” colección de objetos, sino de una colección conseguida directamente *en el terreno*: estos artefactos certificaban la inmersión en lo desconocido por parte de Godet, la vivencia en primera persona y el contacto, directo o indirecto, con los indígenas. Además, estos objetos cumplían con los requisitos demandados por Knapp para incorporarse a las colecciones del museo: ser piezas auténticas, no fabricadas para la exportación y usadas.³⁰ Finalmente, iban acompañadas de datos precisos, pues Godet había elaborado un inventario; pese a sus limitaciones, el trabajo realizado por el ingeniero respondía—en gran medida—a los requerimientos (ideales) establecidos por Knapp, ya que este contenía la designación de los objetos y la procedencia (más o menos) exacta de los mismos.

La colección representaba un extraordinario ejemplo de esos conjuntos amplios y seriadados que Knapp deseaba para el museo.³¹ La compra permitió que la institución se dotara de un conjunto relevante y significativo que se ajustaba a los intereses y premisas defendidos en esas fechas por el director de la institución. Compuesta por más de trescientos objetos, la colección representaba casi el 50 por ciento de los artefactos americanos conservados en esas fechas en el museo, una cifra

²⁹ El sueño de Knapp de convertir al museo en una institución de referencia se vio truncado por dos episodios que además cuestionaron el propio carácter científico del museo: por un lado, la pérdida de la colección “fundadora” (la colección Hassler), y por otro, el “descubrimiento” de que una de las colecciones prehispánicas más importantes del museo era, en realidad, un fraude arqueológico. Ambos acontecimientos dejaron una profunda huella en la historia de la institución. Sobre este asunto, ver Sara Sánchez del Olmo, “Entre el museo imaginado y el museo real: una aproximación al proceso de formación de las colecciones americanas del Museo de Etnografía de Neuchâtel en su primera fase de vida (1904-1921)”, *Anales del Museo de América* 24 (2016): 99-121.

³⁰ Knapp, “Discours de M. le Professeur Knapp, Conservateur du Musée”, *Souvenir de l'inauguration du Musée d'Ethnographie de Neuchâtel dans la villa James de Pury à Saint Nicolas, le 14 juillet 1904* (Neuchâtel: Sandoz & Guinhard, 1905): 17-45. El último aspecto (ser piezas usadas) no es aplicable a todos los objetos.

³¹ Aunque en su visión de la institución, ideal y teórica, el conservador apostaba por un espacio científico constituido por series completas y representativas, en el caso americano, su mandato estuvo marcado por las lagunas y la vulneración de las propias normas definidas por el conservador. Frente a las series, fueron frecuentes las donaciones de unos pocos artefactos o, incluso, de objetos aislados. A ello se unió la limitada, e incluso la completa ausencia, de informaciones sobre los mismos. El resultado fue la constitución de un conjunto sumamente heterogéneo, marcado por la disparidad cultural, geográfica y cronológica, repleto de vacíos y poco documentado con el que resultaba difícil cumplir el sueño de una ciencia basada en el estudio comparativo de los objetos. En cierta medida, la colección constituida por Godet reparaba—o al menos disminuía—esas deficiencias. Ver Sánchez del Olmo, “Entre el museo imaginado y el museo real”.

verdaderamente significativa.³² No es extraño pues que se convirtiese en uno de los referentes de la institución.

Como han señalado M. Alejandra Pupio y Giuletta Piantoni, la ciencia académica necesitaba de la ciencia *amateur* y de estos aficionados para constituir una topografía del conocimiento capaz de vincular el campo, el laboratorio y los museos.³³ Personajes como Godet fueron fundamentales en el proceso de consolidación institucional de los espacios museísticos. Ellos constituyeron los interlocutores de la ciencia oficial y, en un contexto de profesionalización incipiente y en fase de definición, fueron requeridos por los especialistas—entre otros los directores de los museos—para otorgar “cientificidad” a sus instituciones. De esta manera, se convirtieron en “expertos”—más o menos reconocidos—no sólo en virtud de la posesión de un conocimiento teórico sino, fundamentalmente, por la práctica que habían desplegado sobre el terreno.³⁴ Estos *amateurs* fungieron como interlocutores válidos y legitimados por las instituciones museísticas; con ellos, los directores de los museos no solo establecieron relaciones destinadas a obtener colecciones, sino que, en numerosas ocasiones, discutieron teorías y clasificaciones e, incluso, fueron—como en el caso que nos ocupa—los productores del discurso científico vehiculado por la propia institución.

Imagen sincera de una civilización primitiva: la materialidad musealizada como testimonio

A través de la correspondencia mantenida por Godet con algunos miembros de su familia, sabemos que para noviembre de 1915 el ingeniero poseía ya cinco cajas repletas de objetos de etnografía y de especímenes de historia natural que esperaban el momento para ser expedidas a Europa.³⁵ Poco tiempo después, Godet regresó a

³² En esas fechas el museo poseía 636 objetos procedentes de América. Los objetos de la colección Godet representaban el 48.74 por ciento.

³³ M. Alejandra Pupio y Giuletta Piantoni, “Museos, coleccionistas y Estado. Tramas de circulación entre la actividad amateur y la experticia durante la primera mitad del siglo XX”, en *Saberes desbordados Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)*, ed., Jimena Caravaca, Claudia Daniel y Mariano Ben Plotkin (Buenos Aires, IDES: 2018), 100.

³⁴ En algunas ocasiones, abandonaron sus profesiones iniciales para dedicarse plenamente a la actividad científica. Es el caso, por ejemplo, del inglés Ricardo E. Latcham: llegado a Chile para trabajar en la preparación de los terrenos de la cordillera de la provincia de Malleco con el fin de hacerlos habitables, durante su estancia en esa región tomó contacto con los mapuches y se interesó por sus costumbres. Tras trabajar para diferentes empresas mineras, en 1902 comenzó a colaborar con el Museo de Historia Natural y, a partir de la década de 1920, comenzó a publicar artículos sobre etnología mapuche. Finalmente, en 1928, fue nombrado director del MHN.

³⁵ *Carta de E. Godet a su tía Marie* (noviembre 24, 1915), Archives de la vie ordinaire (AVO), Neuchâtel. Fonds Godet-Honegger, Boîte 075/3. AGH. E. 1. Las cajas se encontraban almacenadas en casa del

Suiza.³⁶ Los objetos que había recogido en el terreno fueron presentados en la galería *La Rose d'Or*, en Neuchâtel, durante los meses de marzo y abril de 1916.³⁷ Previamente a la celebración de este evento, el ingeniero había contactado con Charles Knapp proponiéndole la venta de estos al considerar que el museo era el espacio más propicio para albergarlos.³⁸ Las negociaciones dieron su fruto y el director decidió comprar la colección constituida por Godet en Perú.³⁹ El precio pagado fue de 3 500 francos suizos de la época, una suma considerable si tenemos en cuenta otras compras realizadas en esas mismas fechas.⁴⁰

entonces cónsul suizo en la ciudad de Lima, M. Thomann.

³⁶ Según se desprende de la correspondencia mantenida con el director del museo, Godet tenía la intención de abandonar de nuevo la Confederación Helvética. En una carta escrita por el ingeniero a Charles Knapp el 14 de marzo de 1916 manifiesta su intención de regresar a América y permanecer allí algunos años. No sabemos a ciencia cierta si regresó. Si lo hizo, no fue por largo tiempo ya que falleció en 1921. *Carta de Ernest Godet a Charles Knapp* (marzo 14, 1916). Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet.

³⁷ La inauguración de la exposición se produjo el 15 de marzo de 1916. Un texto manuscrito de Théodore Delachaux, futuro director del Museo de Etnografía y primo de Ernest, redactado como reseña de la exposición celebrada en *La Rose d'Or*, aporta datos interesantes sobre esta colección: Delachaux señala que Godet había recogido una “abundante cantidad de materiales científicos, particularmente una colección completa de la industria local de los indios que habitan estas regiones elevadas, raza verdaderamente degenerada pero que representa los últimos supervivientes de una civilización que tuvo su época de gloria y de grandeza antes de la llegada de los españoles a América del Sur”. Delachaux continúa haciendo referencias a los objetos prestando particular atención a la cerámica, *curiosa y primitiva*, y terminaba con alusiones a los *pintorescos* juguetes de los *niños de estos salvajes*. Delachaux termina su texto remarcando el valor etnográfico de esta colección constituida de *manera sistemática y científica*; para él estos objetos eran el *reflejo completo de una civilización en vías de desaparición*. El futuro director del museo finaliza su texto manifestando su deseo de que la colección permaneciese en el museo etnográfico de la ciudad, máxime teniendo en cuenta que éste, decía él, *es pobre en objetos de América del Sur*. Ver Théodore Delachaux, *Une collection ethnographique à La Rose d'Or*. Texto manuscrito. Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Desconocemos si el texto de Delachaux fue finalmente publicado. Las cursivas son nuestras.

³⁸ *Carta de Ernest Godet a Charles Knapp*. (marzo 7, 1916). Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet.

³⁹ En realidad, se trataba de dos colecciones: la primera estaba formada por “vestimentas, cerámicas, armas, decoraciones y juguetes de los indios quechua”, y la segunda por “vestimentas, armas y decoraciones de los indios Campas”. Así se desprende de la correspondencia establecida entre Godet y Charles Knapp. *Carta de Ernest Godet a Charles Knapp*. (marzo 14, 1916). Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet. La colección quechua estaba compuesta por 304 objetos y la de los Campas por 20. En este trabajo nos centramos en el análisis de la primera. Una parte de los objetos que formaban parte de esta segunda colección fueron sacados de la exposición permanente y guardados en cajas en 1939. Hubo que esperar a 2006 para que fueran catalogados (colección 06.24.).

⁴⁰ Por ejemplo, en 1905, el museo adquirió a M. Virchaux (intendente del Estado independiente del Congo) una colección procedente de ese país constituida por 597 piezas por un valor de 5 500 francos suizos de la época; esta colección fue pagada en nueve anualidades. En 1915 adquiere una colección africana compuesta por 121 objetos por 455.70 francos. Y en 1920, el museo compra a Speyer una colección procedente de Oceanía compuesta por 161 piezas por la que desembolsa la suma de 813.25 francos. En esas mismas fechas, el museo—recordando a Godet—señalaba que este había cedido su

La exposición en *La Rose d'Or*—que según la prensa de la época contó con una gran aceptación—permitió a los habitantes de la ciudad familiarizarse con esta colección.⁴¹ Una vez finalizada la exhibición, los objetos llegaron directamente desde la mencionada galería al museo de la mano misma del vendedor,⁴² y lo hicieron acompañados de un inventario realizado por el propio Godet. Según él, se trataba de “objetos originales, fabricados en el país, recogidos *in situ* del indígena mismo o en su choza”; todos ellos constituían, en palabras del suizo, “la imagen sincera de una civilización primitiva actualmente en vía de rápida transformación bajo la influencia creciente de la importación extranjera y del especulador moderno”.⁴³

En el sucinto catálogo elaborado por el ingeniero, los objetos aparecen divididos en seis categorías: cerámica, juguetes infantiles, armas, monederos, vestimentas y objetos diversos, y decoraciones de indios. Se trata de un listado numerado que contiene una (mínima) descripción y una alusión a la procedencia geográfica de los mismos. No obstante, en este asiento no aparecen referencias precisas ni a la función ni al contexto de utilización, y tampoco se menciona su nombre vernáculo.

Ese inventario realizado por el ingeniero fue publicado (con algunas modificaciones) en el *Informe anual* del museo correspondiente al año 1916.⁴⁴ Aunque las informaciones relativas a los objetos procedían del propio Godet, en dicho *Informe* no se menciona el origen de las mismas. De esta manera, la institución no sólo adquirió las colecciones, sino que se “apropió” también de los conocimientos producidos por el propio vendedor en torno a ellas. Al presentarlos en el informe institucional obviando que procedían del propio Godet, el museo contribuyó a generar la impresión de que se trataba de un saber nacido en el seno de la propia institución.

colección en “condiciones muy favorables”. Knapp, *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1920* (Neuchâtel: Imprimerie André Seiler, 1921): 5.

⁴¹ Un artículo publicado el 1 de abril de 1916 en la *Feuille d'avis de Neuchâtel* señalaba que la exposición había contado con numerosos visitantes. El texto mencionaba que, probablemente, muchos de ellos deseaban que dicha colección permaneciese en la ciudad. Tal deseo, decía el artículo, se había cumplido pues la comisión del museo etnográfico había decidido comprar dicho conjunto “reunido con paciencia por nuestro conciudadano”. El texto señalaba también que la compra suponía un gasto importante que gravaría notablemente el presupuesto del museo, ya limitado, por lo que instaba a los *neuchâtelois* a demostrar de manera palpable “su simpatía por esta útil institución”. El artículo es utilizado así como un instrumento para loar la colección que acababa de incorporarse a los fondos del museo, “denunciar” los limitados medios económicos de los que disponía la institución y, finalmente, instar a los miembros de la comunidad a hacer aportaciones monetarias para sostenerla.

⁴² *Carta de Ernest Godet a Pierre de Meuron, presidente de la Comisión del Museo* (abril 18, 1916). Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet.

⁴³ Ernest Godet, *Catalogue de la collection ethnographique rapportée par M. E. Godet, ingénieur au Pérou, en 1915 concernant les Indiens de la Cordillère des Andes centrales du Pérou (altitude 5000 mt.)*. Texto manuscrito. Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet.

⁴⁴ Knapp, *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1916*, (Neuchâtel: Imprimerie Arnold Nater, 1917): 5-11.

Catalogue
de la Collection ethnographique rapportée par
M. E. Godet, concernant les Indiens de la région de Huancabamba
- Pérou -

Nº	Spécification	Provenance:
<u>A. Poteries.</u>		
1.	Une grande cruche, avec anse et goulot, pour infusion de coca	Village de Huaron
2.	} Deux pots-jumeaux, pour le transport de l'alcool	idem
3.		
4.	} Deux pots ornithomorphes, pour conserver l'alcool	idem.
5.		
6.	Une écuelle à maïs grille	idem.
7.	Un grand pot, à 2 anses, pour cuire	idem.
8.	Un couvercle avec animal	Peru
9.	Un pot, à 2 anses pour maïs	idem.
10.	Un pot à 4 anses.	idem.
11.	Une petite cruche, à une anse, avec dessins en relief	Huancabamba
12.	Un pot à 2 anses - avec reliefs	idem.
13.	Une cruche à 1 anse	Huancabamba
14.	Un pot à 1 anse	Huancabamba
15.	Un pot à 1 anse	idem.
16.	Un pot à 1 anse	idem.
17.	Un pot à 2 anses	idem.
18.	} Deux petites lampes à grasse et à mèche - en terre cuite -	idem.
19.		

Nº 2

Imagen 1. Hoja del inventario realizado por Godet que acompañaba a los objetos Archivos del Museo de Etnografía de Neuchâtel

En esa descripción institucional de 1916 se mantuvo vigente la división en categorías que había sido establecida previamente por el ingeniero, así como las designaciones que este había atribuido a los objetos. No obstante, en el *Informe* del museo aparecen algunos datos suplementarios—proporcionados por el propio Godet—que no aparecen en el *Inventario* como, por ejemplo, breves explicaciones sobre la función o la fabricación de determinados objetos, así como el nombre indígena de algunos de ellos. Un análisis preciso de algunos de esos términos vernáculos revela no pocas sorpresas.⁴⁵

En un primer momento, los objetos no fueron expuestos al público. La razón no fue otra que la falta de espacio.⁴⁶ Hubo que esperar hasta 1918, momento en el que Knapp procedió a reorganizar la sala americana: en palabras del propio director, esta se presentaba ahora menos sobrecargada y con series agrupadas más simétricamente y en un orden más científico.⁴⁷ La reestructuración del espacio permitió dar entrada a la “bella colección india” recogida por Godet. Se logró así, en opinión del conservador, exponerla de la manera correcta provocando en el visitante “la mejor impresión”.⁴⁸

⁴⁵ Los términos en quechua atribuidos por Godet a los objetos están siendo revisados. El trabajo realizado con algunos de ellos suscita algunas preguntas que, por el momento, no tienen respuesta; dichas preguntas tienen que ver con el potencial conocimiento (o desconocimiento) de la lengua por parte del suizo y, sobre todo, con los informantes que le ayudaron en el proceso de constitución de la colección. Godet identifica las palabras *manka* y *huakui* y utiliza ambas para denominar a las grandes jarras o cantaros y a todo recipiente de barro en general. Sin embargo, según la especialista en lengua quechua Isabel Gálvez Astorayme, el término *manka* significa olla y no se usa para todo recipiente. En cuanto al término *huakui*, (utilizado por Godet para nombrar a los recipientes de barro destinados a contener líquidos y transportarlos) pareciera una distorsión del término “huaco” (vaso). Según Gálvez Astorayme, el término para referirse a los recipientes de arcilla destinados a depositar líquidos es *puyñu*. En el caso de los abrigos o ponchos, Godet utiliza el término *kata* (*q'ata*); si bien es cierto que “qata” se aplica a todo aquello que cobija y con lo que uno puede cubrirse en la cama o fuera de ella, lo interesante es que—como ha señalado Gálvez Astorayme—el término utilizado corresponde al dialecto cusqueño pero no al quechua hablado en la región de Huancavelica. Y particularmente interesante resulta el término *chulla*: en los Andes, el concepto de par—vinculado al equilibrio—es profundamente simbólico; *chulla* significa impar, desigual, sin compañero y denota—en cierta manera—una desviación del ideal. En su estado más simple puede significar la calidad de único. En ciertas regiones, el término se utiliza para referirse a cada uno de los lados de los bolsos tejidos y, según algunos autores, la expresión referida a un objeto implica que forma parte de un par al que le falta su pareja. En otros casos, el término es utilizado para referirse a objetos que no “emparejan” y deben ser usados de manera autónoma (algo peculiar dentro de la cosmovisión andina). Godet lo utiliza para referirse a las lámparas de grasa. Nos planteamos si es posible que el suizo confundiese la explicación sobre la condición del artefacto con el nombre del mismo, es decir, que al recoger estos objetos sobre el terreno y preguntar su nombre a los autóctonos, estos mencionasen el término *chulla* con la intención de señalar bien que dichos objetos estaban incompletos, bien que se trataba de objetos “únicos” y que Godet interpretara esta apelación como el nombre de la lámpara. Sobre el término *chulla* referido a objetos, ver Regina Harrison, *Signos, cantos y memoria en los Andes* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994), 67-69.

⁴⁶ Knapp. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1918* (Neuchâtel: Imprimerie André Seiler, 1919): 3-4.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

A finales de la década de 1920, ya bajo la dirección de Theodore Delachaux, se produjeron nuevas modificaciones en la disposición de la sala consagrada a “América del Sur”.⁴⁹ Dicho acondicionamiento no significó la salida de la colección Godet; bien al contrario, en esas fechas, esta continuaba apareciendo—junto con los adornos de los indios Mundurucu—como una de las referencias importantes de los fondos procedentes de América del Sur y era presentada como un ejemplo de “todo el folclore material de los Indios del Alto altiplano del Cerro de Pasco”.⁵⁰

Como hemos señalado, se trataba de una colección constituida por 304 objetos entre los que destacan, sin duda, las piezas cerámicas. Los materiales recogidos por Godet sobre el terreno corresponden a artefactos de carácter utilitario vinculados al trabajo de los *mancaruraqkuna* u olleros. Aunque tradicionalmente la producción alfarera se ha vinculado con regiones ubicadas por debajo de los 3 800 metros de altura, diferentes trabajos recientes han mostrado la existencia de producciones cerámicas por encima de este límite. Es el caso de la cerámica que nos ocupa, realizada a más de 4000 metros.

⁴⁹ Dichas transformaciones estaban destinadas a acoger una colección recién llegada, la donada por el Dr. François Machon. En esas fechas, el espacio destinado a las colecciones americanas se había quedado “demasiado pequeño”, por lo que se optó por liberar las vitrinas apartando determinadas piezas. A partir de ese momento, en la sala sólo se expusieron las colecciones de Machon junto a los objetos procedentes de la región andina. En la práctica, eso implicó la salida de las colecciones procedentes del Amazonas, que quedaron relegadas en espera de una nueva ubicación. Théodore Delachaux, “Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapports sur l’exercices 1927, 1928 et 1929”, *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie* 39 (1930): 134. En 1932, el museo sufrió una profunda remodelación que implicó el desplazamiento de numerosas colecciones. Los trabajos afectaron de manera particular a la sala destinada a las colecciones de América del Sur que fue parcialmente vaciada para proceder a las reparaciones. Théodore Delachaux, “Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapport sur l’exercice 1932”, *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie* 41 (1933): 28. Las sucesivas reorganizaciones de las salas provocaron la salida de numerosos objetos de las vitrinas que fueron trasladados a los almacenes sin haber sido incorporados al registro. Todos ellos han ido “reapareciendo” a lo largo de los años posteriores, incorporándose a los nuevos sistemas de documentación de colecciones implantados progresivamente por la institución. Sus números de inventario corresponden por tanto a la fecha en la que fueron anexados *de facto* a los fondos y no a su fecha de entrada real en el museo. En el caso de la colección que nos ocupa no fue hasta 1982 cuando los objetos se incorporaron de “pleno derecho” a las colecciones. Sabemos también que, en 1939, una parte de los objetos que formaban parte de la “segunda colección” (los procedentes de la región amazónica) fueron sacados de la exposición permanente y guardados en cajas. Hubo que esperar a 2006 para que fueran catalogados (colección 06.24.).

⁵⁰ Documento inédito manuscrito de T. Delachaux. Sin fecha. Archives du Musée d’ethnographie de Neuchâtel. Fonds Godet. Hay que tener siempre presentes los vínculos familiares que unían a T. Delachaux con Godet.



Imagen 2. MEN 82.1.15. Jarra. Alain Germond © MEN

Estos *olleros de la puna* producían sus vasijas en zonas de altura y, posteriormente, las vendían en zonas más bajas en determinados periodos del año. Dentro de ese grupo de alfareros golondrinos—como los denomina Gabriel Ramón Joffré—destaca un subtipo particular conformado por mujeres alfareras que habitaban los alrededores de la laguna de Huarón, fundamentalmente el pueblo de San José de Huayllay y sus caseríos próximos. Estas olleras de puna no sólo tenían movilidad del lugar de producción sino también en relación a sus domicilios habituales. La producción cerámica de estas olleras de puna tuvo, según Ramón Joffré, una enorme red de distribución.⁵¹ El propio Godet señala que, durante la estación seca, estas alfareras recolectaban arcilla en las orillas de las lagunas o en las faldas de los cerros y daban forma a sus producciones cerámicas, con una gran diversidad de formas. El trabajo se intensificaba a partir del mes de julio. Al año siguiente, los hombres (arrieros) de la comunidad transportaban estos artefactos hasta zonas más bajas, donde los intercambiaban por otros bienes.⁵² Este intercambio, fundamental para su vida cotidiana, trajo consigo no sólo la exportación de cerámicas sino también la introducción de objetos “foráneos” procedentes de esas regiones. Al mismo tiempo, este canje provocó la aparición de una serie de artefactos específicos destinados precisamente a este intercambio.

⁵¹ Gabriel Ramón Joffré, *Los alfareros golondrinos, productores en los Andes* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Sequilao Editores, 2013), 87-92.

⁵² Ernest Godet, “Monographie de la région de Huancavelica (Département de Junin au Pérou)”, *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 27 (1918): 164-168.

La característica más destacada de la colección Godet es, en primer lugar, que los objetos cerámicos que la componen fueron fabricados precisamente por estas olleras de puna, estacionalmente especializadas, lo que los convierte en una producción singular. En segundo lugar, la colección resulta particularmente interesante porque constituye una evidencia de esos intercambios (materiales) inter-regionales mencionados por Ramón Joffré; así lo certifican diversos objetos foráneos procedentes de las zonas bajas, como los platos y los *iscupuros*⁵³ realizados en calabaza, un material inexistente en las zonas de altura.⁵⁴



Imagen 3. MEN 82.1.264. Plato realizado en calabaza. Alain Germond © MEN



Imagen 4. MEN 82.1.253. Bolsa para contener hojas de coca. Alain Germond © MEN

Al tiempo, encontramos en la colección bolsas confeccionadas por los habitantes de la puna y destinadas al transporte de hojas de coca, un producto procedente también de las zonas bajas que era adquirido o intercambiado en estas para ser consumido en altura.⁵⁵ La colección constituye pues un extraordinario ejemplo de las relaciones de intercambio establecidas entre diferentes espacios.

Por otro lado, en el catálogo manuscrito que acompañaba a la colección en el momento en que se efectuó la venta al museo, Godet nos proporciona informaciones precisas acerca de la procedencia geográfica de los objetos. Esos datos contrastan con la ausencia de referencias a la metodología empleada para el acopio; es posible que el ingeniero los adquiriera mediante pago pecuniario durante su estancia en el terreno; también es posible que utilizara el intercambio como medio para hacerse

⁵³ El *iscupuro* (conocido también como *llipta* o *poporo*) es un pequeño recipiente destinado a guardar y contener la ceniza utilizada en la masticación de plantas psicotrópicas y alucinógenas. Es un objeto muy conocido entre las culturas que han utilizado y utilizan las hojas de coca.

⁵⁴ Ver, por ejemplo, los objetos 82.1.264-267.

⁵⁵ Ver, por ejemplo, los objetos 82.1.248-256.

con ellos.⁵⁶ Lo cierto es que apenas sabemos nada sobre el modo en que se produjo la colecta.

Concienzudas observaciones para contribuir al desarrollo de la ciencia: la construcción de un discurso sobre los indígenas de la puna

Durante sus ocho meses de estancia en la región de Huancavelica, Godet dedicó buena parte de su tiempo a observar (no necesariamente a compartir) la vida cotidiana de las poblaciones autóctonas de la región. Transmutado en etnógrafo, hizo acopio de artefactos, especímenes naturales y minerales, y se esforzó por dejar constancia de ciertos aspectos de la vida socio-económica de estas poblaciones, de sus sistemas de pensamiento, de sus ritos y de sus creencias. Sus descripciones, sus reflexiones y sus notas dieron lugar a una monografía que presenta informaciones precisas sobre el territorio⁵⁷ y, particularmente, sobre sus habitantes y sus industrias. Según afirma el suizo, el texto era “el resultado de concienzudas observaciones” y con él buscaba contribuir, en cierta medida, al “desarrollo de la ciencia”.⁵⁸

Articulada en diecisiete epígrafes, la monografía comienza analizando la geografía y las vías de comunicación en este territorio, la hidrografía, las condiciones climáticas, la flora y la fauna para, finalmente, introducirnos en las cuestiones propiamente etnográficas.⁵⁹ El suizo comienza su texto describiéndonos esta “sierra peruana ingrata y rocosa”; dada su formación de ingeniero, presta especial atención a cuestiones como las infraestructuras, deteniéndose de manera precisa, en el ferro-

⁵⁶ Sabemos que, en el caso de la colección correspondiente a los indios Campa, el método utilizado para la colecta fue, básicamente, el intercambio. En una de sus cartas, Godet menciona que “durante una de sus últimas expediciones” consiguió intercambiar “con un salvaje”—a cambio de dos fusiles—“toda una verdadera vestimenta de salvaje, con las plumas sobre la cabeza...”. También consiguió que un jefe indígena le diera una de sus insignias a cambio de unos “terribles puros”. *Carta de E. Godet a su tía Marie* (noviembre 24, 1915), Archives de la vie ordinaire (AVO), Neuchâtel. Fonds Godet-Honegger, Boîte 075/3. AGH. E. 1. En el caso de las colecciones andinas, desconocemos el método de acopio. Es posible incluso que ciertos objetos fueran producidos expresamente para él. Por otro lado, es preciso recordar que en todo proceso de recolección hay objetos que no son negociables, lo que determina el carácter de las colecciones, que son siempre fragmentarias y están marcadas, desde el momento mismo de su constitución, por el signo de lo incompleto.

⁵⁷ El suizo quedó fuertemente impresionado por este enclave minero que, según él, albergaba “una multitud de especuladores que hacían fortuna explotando los yacimientos de plomo argentífero”. En su texto, Godet hace también referencia a la crisis minera de la región derivada, según él, del descubrimiento de yacimientos de plata más productivos en otros lugares del mundo, un descubrimiento que había provocado el desplome del precio del material y una fuerte caída demográfica.

⁵⁸ Godet, “Monographie”, 121.

⁵⁹ En cierta medida, Godet constituye un pionero ya que su monografía es uno de los primeros trabajos (etnográficos) consagrados a esta región peruana y a sus habitantes.

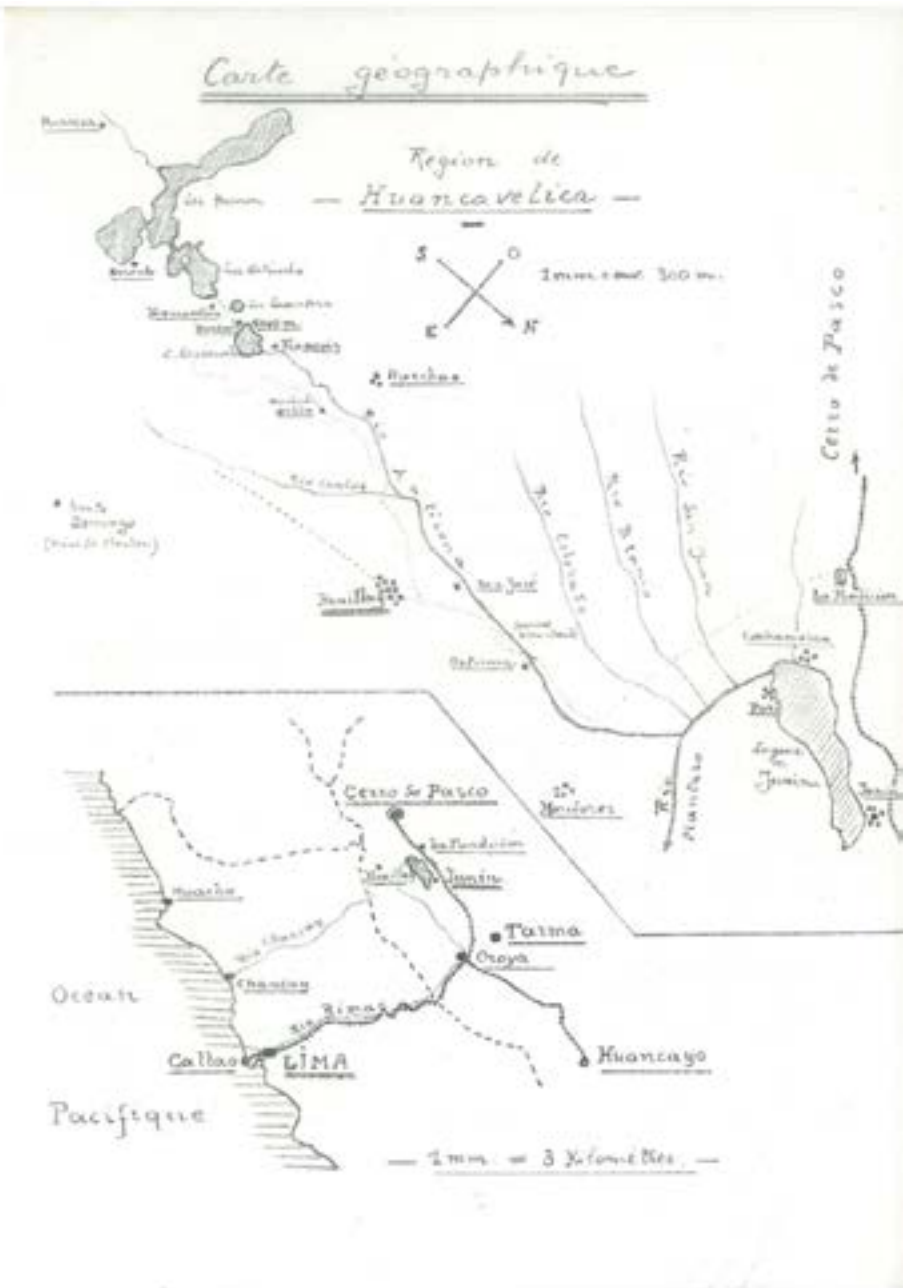


Imagen 5. Mapa realizado por Godet. Archivos del Museo de Etnografía de Neuchâtel.

carril. Al mismo tiempo, se interesa por las cuestiones relativas a la mineralogía, la hidrografía—prestando especial atención a las lagunas—, las condiciones climáticas, y la fauna, dedicando incluso un apartado específico a un animal característico de la región, la llama.

A partir de este momento, Godet abandona el discurso (aparentemente) neutro⁶⁰ que caracteriza sus descripciones para introducirse de lleno en un análisis (etnográfico) pleno de posicionamientos y, particularmente, de estereotipos. Las consideraciones del suizo se dirigen entonces hacia los habitantes autóctonos de esta región a los que denomina los “cholos de la sierra”, y a los que dedica varias páginas.

Según Godet, la región en la que se focaliza su estudio no presenta “esa brillante civilización refinada de otros países exóticos ni ese interés especial que se vincula a las poblaciones salvajes”. La sierra peruana, poco poblada, está habitada por los quechuas, esos indios que, dice él, “tiempo atrás tuvieron su época de gloria” y que hoy se hallan “en camino de completa degeneración, viviendo en miserables chozas y embruteciéndose por el alcohol”.⁶¹

Godet describe la vida de esos indígenas, estableciendo una diferencia entre aquellos que trabajan en las minas y los que no están sometidos al control de dichas explotaciones. Desde su perspectiva, los primeros disfrutaban de una situación más confortable y, sobre todo, señala él, viven “en contacto diario y bajo la vigilancia de extranjeros generalmente civilizados”.⁶² Gracias a esa presencia, dichos indígenas gozan (según él) del acceso a “todos los artículos modernos para los usos domésticos corrientes”.⁶³ Según Godet, esta influencia extranjera aportaba en el país una cierta riqueza; sin embargo, no parecía haber logrado modificar el carácter del quechua quien, según el suizo, “recaía de buen grado en la orgía cada día de fiesta o de permiso”.⁶⁴

Del texto se desprende además que para Godet, desde el punto de vista etnográfico, sólo existía un grupo interesante y digno de estudio: los indígenas (más o menos) sedentarios; según el suizo, estos eran los únicos que habían mantenido su originalidad ya que poseían su propia manera de vivir, de vestirse, de comer o de ha-

⁶⁰ Aunque sea una obviedad, es preciso recordar que ningún conocimiento se obtiene de forma totalmente objetiva porque el contexto social determina la producción científica.

⁶¹ Godet, “Monographie”, 137.

⁶² *Ibid.*, 138.

⁶³ Importados desde los bazares de Londres, París y Berlín, en los “cuartos” de los mineros indígenas era posible encontrar, según Godet, desde un reloj a una máquina de coser, pasando por una vajilla esmaltada. Godet, “Monographie”, 138.

⁶⁴ *Ibid.*

blar.⁶⁵ El ingeniero se interesa particularmente por los arrieros, a quienes afirma haber observado de manera particular y no duda incluso en realizar una caracterización de los mismos. Es en este punto cuando hace referencia a la colección constituida sobre el terreno afirmando que esta debía servir como ilustración de su esbozo.⁶⁶ La observación no es baladí: Godet establece un vínculo directo entre las características de los objetos y de los sujetos alimentando la idea de que la materialidad permitía—por sí misma—comprender el universo cultural evocado.

Para Godet, el “cholo” de la sierra “es generalmente pobre, ignorante, sucio, perezoso y mentiroso”. Sin embargo, según él, esos son sus defectos menores ya que habitualmente es también “borracho y ladrón”.⁶⁷ Reconoce que su existencia es dura ya que nada en ese espacio facilita la vida del ser humano, por lo que sus solas distracciones, dice, son el alcohol y la orgía. Endeudado para satisfacer sus “vicios”, acaba convertido en “el esclavo de otros indios más astutos o de extranjeros sin escrúpulos que se enriquecen a su costa”.⁶⁸

Dado el contexto temporal en el que Godet escribe su trabajo, no es de extrañar que el suizo preste especial atención a la apariencia física del sujeto de análisis.⁶⁹ No obstante, su observación se concentra, fundamentalmente, en los rasgos de su personalidad: según Godet, el indio es perezoso, servil, sumiso, ni malvado ni peligroso (salvo cuando está ebrio), embrutecido por el alcohol, resignado, temeroso de la policía y de los militares, cobarde, ladrón (aunque discreto y de pequeñas cosas) e interesado, entre otras cosas.⁷⁰ Sin duda, uno de los rasgos más significativos del discurso de Godet es su profunda crítica—e incluso desprecio—de la sociedad indígena. Su mirada se encuadra dentro de una óptica racialista,⁷¹ marcada por la correspondencia entre las características físicas y las morales (con una relación causal entre ellas), y, sobre todo, con un claro discurso diferenciador entre civilizados e incivilizados.⁷²

⁶⁵ *Ibid.*, 138.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, 139.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 139.

⁷¹ Sobre el racialismo, ver Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013).

⁷² La construcción de un imaginario en torno a los indígenas americanos comenzó desde el momento mismo de la conquista. Dicho imaginario, que pivotaba en torno a la definición y establecimiento de categorías de grupos organizados de manera jerárquica y marcados por características la mayor parte de las veces negativas, sirvió no sólo para ordenar una diversidad compleja y desconocida sino, sobre todo, para justificar la dominación de pueblos considerados inferiores. El racionalismo del siglo XVIII y el positivismo decimonónico no finiquitaron este imaginario; más bien le otorgaron una nueva forma en la que la clasificación, cerrada y científica, permitía no sólo explicar el mundo sino sobre todo continuar manteniendo determinadas hegemonías. Es importante tener presente que, aunque en los inicios del siglo XX la etnografía había alcanzado un (cierto) estatuto como disciplina y caminaba hacia la insti-

Por otro lado, el suizo participaba de una mirada profundamente extendida desde la segunda mitad del siglo XIX entre las élites europeas y americanas, quienes negaban categóricamente los lazos entre los indios del pasado y los del presente, al tiempo que afirmaban que las glorias indígenas pretéritas no hacían sino subrayar la degradación de los indígenas contemporáneos, alejados—según sus criterios—de todo orden e incapaces de incorporarse al progreso. En numerosas repúblicas americanas, los indios del presente eran vistos como una rémora para el adelanto del país⁷³ y como anacronismos vivientes.⁷⁴

Como ocurre en el caso de los objetos, también respecto a los sujetos surgen numerosas dudas: de la misma manera que desconocemos el modo de acopio de la materialidad recogida en el terreno, desconocemos también el modo en que se produjo la recopilación de información. Es indudable que para poder obtener tanto objetos como conocimiento, Godet necesitó de la cooperación y de la ayuda de uno o varios “informantes”. Sin ellos, hubiese sido imposible conseguir muchos de los datos, entre otros los términos vernáculos.⁷⁵ Pero ¿fueron miembros de las comunidades de la zona en la que desarrolló su actividad profesional? ¿o quizá indígenas procedentes de otras regiones del país que trabajaban en las minas? ¿Qué tipo de relación estableció con ellos? ¿Cómo y con qué criterio fueron seleccionados? Nada sabemos sobre esos nativos transmisores (y productores) de información que bien pudieron funcionar también como intermediarios en la recogida de los artefactos.

Finalmente, uno de los aspectos más significativos del texto de Godet son las ausencias, especialmente en lo referente a determinadas creencias. Aunque en su *Monografía* el ingeniero aborda esta cuestión, sus comentarios se circunscriben

tucionalización y la profesionalización de sus métodos, aún no había logrado abandonar por completo muchas de las categorías construidas en los siglos precedentes. Las visiones simplistas y estereotipadas no sólo no habían desaparecido, sino que permanecían bien vigentes. Además, en numerosos científicos (vocacionales o no) continuaba presente el (inmediato) vínculo entre medio natural y características culturales. Todas esas premisas están bien presentes en el discurso de Godet.

⁷³ El abismo entre los discursos sobre los indígenas del presente y los del pasado prehispánico ha sido tratado por numerosos autores. Para el caso peruano, ver Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Documento de trabajo 56, Serie Historia 10 (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000).

⁷⁴ Esta visión tuvo su traducción inmediata en el plano cultural y se fraguó la idea de que los vestigios precolombinos correspondían a civilizaciones perdidas y desaparecidas, de las que no quedaba rastro alguno. América había sido “emporio de soberbias ciudades y poderosos imperios” y esa era la única raíz indígena que las nuevas naciones deseaban conservar y proyectar. Por esa razón, el rechazo del presente indígena fue acompañado de una apropiación física y simbólica de su pasado, apropiación en la que los objetos jugaron un papel determinante. Sobre esta cuestión, ver Sánchez del Olmo, “Instrumentos de la Memoria: Patrimonialización del pasado precolombino y construcción de una imagen de la nación en el siglo XIX”, *Dimensões* 35 (2015): 59-83.

⁷⁵ Dada la trayectoria vital del protagonista y su limitada presencia temporal en el Perú, es difícil imaginar que hubiese adquirido un conocimiento profundo de la lengua quechua y, en particular, de las variedades dialectales vinculadas a esta región.

a festividades del ritual católico, entre ellas la Pascua y Todos los Santos. Resulta llamativo que el suizo no haga ninguna mención a las (complejas) creencias que acompañan al mundo minero indígena de los Andes.⁷⁶ Es altamente probable que sus “informantes” le ocultaran información relativa a este asunto, pero resulta sorprendente que, dado el contexto y el tiempo pasado en el terreno, no observara nada. Es muy posible también que no fuera capaz de percibir la importancia de algunas de las prácticas mágico-rituales vinculadas a la explotación minera.

El trabajo de Godet fue publicado en 1918 en el *Bulletin de la Société neuchâtoise de géographie*. De esta manera, la monografía se insertó en el circuito científico de la época⁷⁷ y quedó transformada en un texto autorizado y en la voz del *especialista*, investida de legitimidad y autoridad. Dos entidades, un museo y una sociedad académica, contribuyeron a institucionalizar su práctica y su discurso “etnográficos”.

De extracción de minerales y de extracciones culturales: el rol de los ingenieros en el proceso de constitución de las colecciones etnográficas

Como bien sabemos, la minería americana está indisolublemente ligada al proceso de la conquista ibérica. De hecho, esta actividad económica desempeñó un papel central no sólo en la dinámica de la ocupación y reorganización del territorio americano sino, sobre todo, en la estructuración de las nuevas relaciones sociales establecidas en ese contexto, entre ellas, la especialización productiva de determinadas regiones. La explotación minera puede ser considerada como uno de los principios constituyentes de la denominada Edad Moderna. Desde sus orígenes, fue un sector altamente globalizado a partir del que se estructuró todo un sistema de relaciones económicas, políticas y sociales a escala mundial.⁷⁸ A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, las actividades extractivas en América Latina sufrieron numerosas transformaciones; pese a ello se mantuvieron vigentes algunos elementos, como la histórica especialización productiva de ciertas regiones, convertidas en pro-

⁷⁶ Nos referimos en particular al “Muki” (el equivalente al “Tío” en la minería boliviana), una figura sobrenatural que habita en las entrañas de la mina. Surgido muy probablemente en las postrimerías de la época colonial, su culto se intensificó en el siglo XIX o principios del XX al compás de los profundos cambios técnicos y sociales operados en las explotaciones mineras.

⁷⁷ El trabajo de Godet tuvo eco y reconocimiento, como demuestra el hecho de que Paul Rivet lo mencionara en su recopilación de bibliografía americanista en 1919 dentro de los trabajos etnográficos relativos a América del Sur. Paul Rivet, “Bibliographie américaniste 1914-1919”, *Journal de la Société des Américanistes* 11 (1919): 677-739.

⁷⁸ Valga como ejemplo el Real de a 8, llamado también el peso fuerte, la moneda más acuñada durante buena parte del periodo colonial. Su uso llegó a ser global; de hecho, es la primera moneda de circulación planetaria y fue utilizada como divisa a nivel mundial.

veedoras de recursos (brutos). Por otro lado, en esa misma época asistimos también a un fortalecimiento de la concentración de la propiedad respecto de dichos insumos de manera que la minería constituye uno de los sectores pioneros en la emergencia y desarrollo de grandes corporaciones, fundamentalmente de carácter transnacional.

Como hemos señalado, Godet era un etnógrafo vocacional. Sin embargo, no era un etnógrafo *amateur* cualquiera. Ernest se instaló en el Perú para desempeñarse como ingeniero hidráulico en la región de Huancavelica. Según algunas fuentes, fue contratado por la empresa francesa “Compañía de Minas de Huarón” con el fin de coordinar la construcción de presas y canales ligados a las operaciones mineras.⁷⁹ Esta compañía, constituida en 1912,⁸⁰ pertenecía al mismo grupo financiero que la Compañía Boléo, una empresa minera creada por Mirabaud & Cie en 1885 que explotaba diferentes yacimientos en el continente americano.⁸¹ Mirabaud & Cie era un banco privado fundado en Ginebra en 1819;⁸² junto a la familia Rothschild, a los que se asociaron en numerosos momentos, los Mirabaud tenían fuertes intereses en la industria minera a escala mundial y poseían yacimientos en España, México, Argelia y los Balcanes.⁸³

En estas fechas, el vínculo entre los bancos europeos gestores de grandes patrimonios y la explotación de riquezas naturales a escala mundial—particularmente los recursos mineros—es indudable. La Compañía de minas de Huarón formaba parte, por tanto, de un complejo entramado financiero de carácter global que conectaba espacios (aparentemente) periféricos con los centros de poder y de decisión económica.

En América Latina, a lo largo de todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX, las expediciones y las actividades de numerosos ingenieros estuvieron vinculadas a la demarcación de los límites territoriales;⁸⁴ comisionados en la mayor parte de

⁷⁹ Helfgott, *Transformations in Labor*, 48.

⁸⁰ Se constituyó con un capital inicial de 10 millones de francos divididos en 20 000 acciones de 500 francos.

⁸¹ Parece que los inicios de la Compañía de Minas de Huarón fueron difíciles debido, fundamentalmente, al retraso de las concesiones a causa del estallido de la Primera Guerra Mundial. Junto a la explotación del yacimiento, la Compañía estableció una fundición (en San José), construyó una central hidroeléctrica, y una carretera para ligar la mina con el ferrocarril.

⁸² El banco Mirabaud & Co. está en el origen de la creación, en 1857, de la primera Bolsa de valores de la Confederación Helvética.

⁸³ Philippe Marguerat, *Banques et grande industrie. France, Grande-Bretagne, Allemagne, 1880-1930* (París: Presses de Sciences-Po, 2015).

⁸⁴ Es el caso, por ejemplo, de Jean-Baptiste Vaudry, quien durante tres años (1902-1904)—en calidad de miembro de la Comisión Boliviana demarcadora de límites con la Argentina—recorrió las fronteras entre ambos países. A lo largo de su periplo, Vaudry—experto en minas—levantó numerosos mapas topográficos; al tiempo, recopiló notas (que sirvieron después como base para la publicación de varios trabajos) y tomó numerosas fotografías de las gentes con las que se fue encontrando.

las ocasiones por los Estados, su misión se hallaba estrechamente ligada a la definición de las “verdaderas” fronteras de la nación, lo que implicaba, indirectamente, la identificación de los “verdaderos” ancestros de la misma y, claro está, de sus producciones culturales materiales.⁸⁵

Al mismo tiempo, en un contexto en el que estas jóvenes repúblicas buscaban insertarse en la (denominada) modernidad, estos ingenieros trabajaron en la identificación de los recursos naturales de la nación realizando, bien para el Estado, bien para compañías privadas (como en el caso que nos ocupa), diferentes estudios e intervenciones tendentes a rentabilizarlos.⁸⁶ Sus informes estaban destinados a establecer una suerte de cartografía de las riquezas naturales y de los lugares susceptibles de ser explotados materialmente en beneficio del interés público o privado.

Esa cartografía de las riquezas contribuyó no solo a delimitar espacios de extracción de recursos naturales sino también a definir nuevos espacios de extracción cultural. De esta manera, determinados territorios, antaño fuera de la órbita del museo (en gran medida por las dificultades para acceder a ellos) pasaron a formar parte del circuito proveedor de objetos. El avance y la consolidación del capitalismo en esas regiones implicó la introducción de nuevas lógicas socio-económicas y, claro está, culturales. Es posible así trazar un paralelismo entre el avance de las actividades extractivas en determinadas regiones extra-europeas y la entrada en el museo de piezas procedentes de estas áreas.⁸⁷

En un momento en el que la disciplina etnográfica no se encontraba aún perfectamente definida ni plenamente consolidada, estos ingenieros fueron cruciales en el proceso de constitución de colecciones. Durante su trabajo en el terreno, se esforzaron por coleccionar testimonios materiales que dieran cuenta de la “naturaleza” de estas regiones. Lejos de interesarse exclusivamente por especímenes directamente vinculados a sus áreas de especialización, los ingenieros dieron forma a colecciones marcadas por la diversidad en las que también se hacían presentes las producciones materiales de los habitantes, pasados o presentes, de las regiones que recorrían.⁸⁸ No

⁸⁵ En algunos casos, fueron esos ingenieros—especialmente los topógrafos—los autores de planos y croquis de las ruinas indígenas, contribuyendo así al conocimiento del pasado e, indirectamente, al proceso de patrimonialización del mismo.

⁸⁶ Una buena parte de sus trabajos consistió también en establecer nuevas vías de comunicación capaces de conectar esos espacios, en ocasiones considerados periféricos, con los centros nacionales.

⁸⁷ Esa conexión entre el avance de las actividades extractivas y la constitución de colecciones puede observarse también en el caso del caucho. Como ha señalado Carolina Herrera Vargas para el caso del Amazonas, fueron precisamente las dinámicas del contexto cauchero las que favorecieron la adquisición de determinados objetos antaño difíciles de obtener. Herrera Vargas, “Coleccionando el Amazonas: Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro”, *Baukara* 6 (2014): 9-35.

⁸⁸ Un buen ejemplo es el Museo de La Plata, donde—según señala Máximo Farro—una de las primeras adquisiciones, realizada a comienzos de 1885 por mil libras esterlinas, fue una colección de unos 745 vasos procedentes de las distintas localidades ubicadas en el litoral marítimo del Perú. La colección

pocas colecciones etnográficas (y arqueológicas) constituidas en las últimas décadas del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX están vinculadas a la presencia en el terreno latinoamericano de ingenieros vinculados a empresas extractivas.⁸⁹

La actividad profesional de Godet constituye un elemento esencial no sólo de su biografía sino también de la propia historia del Museo de Etnografía de Neuchâtel:⁹⁰ los objetos recolectados por él y posteriormente incorporados a los fondos de la institución constituyen un claro ejemplo de la práctica etnográfica no profesional, pero, sobre todo, son la prueba de las estrechas ligaduras existentes entre la extracción de minerales y la extracción de artefactos culturales; constituyen una evidencia de los lazos existentes entre la expansión del capitalismo a escala global y la constitución de colecciones museísticas.

Conclusiones

La colección Godet está marcada por el signo de la contradicción: durante su estancia en la región de Huancavelica, el suizo se esforzó por registrar información de un mundo que, según él, estaba en peligro de extinción. A lo largo de su relato, nunca se presenta como un agente de este proceso sino como un mero observador científico. Y, sin embargo, él es parte esencial de la metamorfosis radical de ese mundo que analiza ya que participa—en calidad de actor—de su desaparición y de la gestación de una nueva realidad. La colección es el efecto colateral de su actividad laboral

pertenecía a Aristides Martínez, un coronel e ingeniero geógrafo chileno que había sido miembro del cuerpo de ingenieros militares en la guarnición de la frontera araucana y que, en 1879, había participado en una campaña en el Perú (donde había dado forma a sus colecciones). Máximo Farro, *Historia de las colecciones en el Museo de La Plata, 1884-1906. Naturalistas viajeros, coleccionistas y comerciantes de objetos de historia natural a fines del siglo XIX* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2008), 207.

⁸⁹ También por ingenieros vinculados a la construcción del ferrocarril. Es importante recordar que muchas de las líneas férreas latinoamericanas fueron construidas para facilitar el acceso a zonas apartadas ricas en recursos naturales y, al tiempo, para favorecer la salida de dichos recursos que viajaban desde los centros de producción hasta los puertos con el fin de ser exportados. El binomio ferrocarril-minería es indudable y las líneas férreas fueron clave para el desarrollo de la economía minera. Al mismo tiempo, el ferrocarril fue también el medio que permitió la salida de importantes colecciones de artefactos desde sus regiones de origen hacia las capitales del país o, incluso, fuera de este.

⁹⁰ Sobre la historia (americana) del Museo de Etnografía de Neuchâtel, el rol de los científicos *amateurs* en los procesos de constitución de sus colecciones, las representaciones del mundo indígena y las conexiones de un espacio local con fenómenos de naturaleza global, ver Sánchez del Olmo, “De relatos de anticonquista, coleccionismo y musealizaciones: François Machon en la Patagonia (1892)”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 26, n° 2 (2021): 21-47 y “El etnógrafo accidental: François Machon, la construcción de una imagen sobre los indígenas del Paraguay y su proyección en el Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza)”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 9 (2017): 6-24.

sobre el terreno. Disociarla de la condición profesional de Godet supone negar el contexto mismo en el que esta fue constituida.

En numerosas ocasiones, al abordar el estudio de las colecciones conservadas en las instituciones museísticas, en particular las etnográficas, se obvia o se minimiza la actividad profesional desempeñada por los donantes o proveedores de objetos; en otros momentos, dicha actividad no es suficientemente contextualizada. Esos silencios—a veces involuntarios, a veces pretendidos—, impiden valorar los estrechos vínculos existentes entre los procesos de constitución de muchas colecciones y los procesos de incorporación de determinados territorios al modo de producción capitalista; impide comprender cómo los museos (etnográficos) son instituciones inseparables del sistema económico mundial; impide, finalmente, profundizar en las históricas ligaduras existentes entre los procesos de globalización económica y los procesos de construcción de eso que denominamos patrimonio cultural. Es indispensable horadar las entrañas de los fondos museísticos con el fin de esclarecer y contextualizar sus orígenes.

El análisis de la colección Godet, olvidada en los almacenes durante largo tiempo, nos ha permitido volver a poner en valor la materialidad que la compone así como revisitar—de manera crítica—las informaciones científicas producidas en torno a ella. Pero, sobre todo, esta colección nos ha permitido revelar cómo la historia de un museo suizo de carácter local se entrelaza con fenómenos socioeconómicos de naturaleza global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archives du Musée d'ethnographie de Neuchâtel (Suiza)

- Fonds Ernest Godet

Archives de la Vie Ordinaire (AVO), Neuchâtel (Suiza)

- Fonds Godet-Honegger. Boîte 075/3. AGH. E. 1

Archives fédérales suisses

- *Feuille Fédérale*. 1903. Vol. III (julio 15). En línea.

Prensa

- *Feuille d'Avis de Neuchâtel*, noviembre 2, 1903 y abril 1, 1916.
- *La Suisse Libérale*, noviembre 1, 1903.

Fuentes secundarias

Barrelet, Jean-Marc. "Diplomatie, commerce et ethnographie: le voyage d'Aimé Humbert au Japon, 1862-1864". *Musée neuchâtelois* 3 (1986): 145-166.

Bellido Gant, María Luisa, ed. *Aprendiendo de Latinoamérica. El museo como protagonista*. Gijón: Ediciones Trea, 2007.

Biermann, Charles. "Charles Knapp". *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 30 (1921): 5-14.

Bolaños, María, *La Memoria del Mundo: Cien años de Museología. 1900-2000*. Gijón: Editorial Trea, 2002.

Brulon Soares, Bruno. *Décoloniser la muséologie*. París: ICOM-ICOFOM, 2021.

Chagas, Mario. "Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social". En *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado"*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2016.

- Contreras, Carlos. “Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX”. En *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, editado por Eduardo Kingman Garcés, 175-222. Lima: Institut français d'études andines, 1992.
- Contreras Carranza, Carlos. “Menos plata pero más papas: consecuencias económicas de la independencia en el Perú”. *Histórica* 35, n° 2 (2011): 101-132.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto. “Caminos, ciencia y Estado en el Perú, 1850-1930”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 15, n° 3 (2008): 635-655.
- Delachaux, Théodore. “Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapports sur l'exercices 1927, 1928 et 1929”. *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie* 39 (1930): 132-137.
- . “Musée ethnographique de Neuchâtel. Rapports sur l'exercice 1932”. *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie* 41 (1933): 27-29.
- Deusta, José. *El embrujo de la plata: la economía social de la minería en el Perú del siglo XIX*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- “Extrait des procès-verbaux des séances”, *Bulletin de la Société Neuchâteloise des Sciences Naturelles* 32 (1903-1904): 343-367.
- Farro, Máximo. *Historia de las colecciones en el Museo de La Plata, 1884-1906. Naturalistas viajeros, coleccionistas y comerciantes de objetos de historia natural a fines del siglo XIX*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2008.
- Flores Galindo, Alberto. *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1974.
- Godet, Ernest. “Monographie de la région de Huancavelica (Département de Junin au Pérou)”. *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 27 (1918): 164-168.
- Harrison, Regina. *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.
- Helfgott, Federico M. “Transformations in Labor, Land and Community: Mining and Society in Pasco, Peru, 20th Century to the Present”. Tesis de doctorado, University of Michigan, 2013.

Herrera Vargas, Carolina. “Coleccionando el Amazonas: Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro”. *Baukara* 6 (2014): 9-35.

Kaehr, Roland. *Le mûrier et l'épée*. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, 2000.

Knapp, Charles. “Discours de M. le Professeur Knapp, Conservateur du Musée”. *Souvenir de l'inauguration du Musée d'Ethnographie de Neuchâtel dans la villa James de Pury à Saint Nicolas, le 14 juillet 1904*. Neuchâtel: Sandoz & Guinchard, 1905.

———. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1911*. Neuchâtel: Imprimerie James Guinchard, 1912.

———. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1912*. Neuchâtel: Imprimerie Delachaux & Niestlé, 1913.

———. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1916*. Neuchâtel: Imprimerie Arnold Nater, 1917.

———. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1918*. Neuchâtel: Imprimerie André Seiler, 1919.

———. *Rapport annuel du Musée ethnographique. Exercice 1920*. Neuchâtel: Imprimerie André Seiler, 1921.

Marguerat, Philippe. *Banques et grande industrie. France, Grande-Bretagne, Allemagne, 1880-1930*. París: Presses de Sciences-Po, 2015.

Mc Cray, Patrick. “Amateur Scientists, the International Geophysical Year, and the Ambitions of Fred Whipple”. *Isis* 97 (2006): 634-658.

Méndez, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

Morales, Teresa, Cuauhtémoc Camarena y Constantino Valeriano. *Pasos para crear un museo comunitario*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Moreno, Luis Gerardo. “Museología subalterna (sobre las ruinas de Moctezuma II)”. *Revista de Indias* 72, n° 254 (2012): 213-238.

Pupio, M. Alejandra y Giuletta Piantoni. “Museos, coleccionistas y Estado. Tramas de circulación entre la actividad amateur y la experticia durante la primera mitad

- del siglo XX". En *Saberes desbordados Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)*, editado por Jimena Caravaca, Claudia Daniel y Mariano Ben Plotkin, 92-117. Buenos Aires, IDES: 2018.
- Ramón Joffre, Gabriel. *Los alfareros golondrinos, productores en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Sequilao Editores, 2013.
- Rivet, Paul. "Bibliographie américaniste 1914-1919". *Journal de la Société des Américanistes* 11 (1919): 677-739.
- Sánchez del Olmo, Sara. "De relatos de anticonquista, coleccionismo y musealizaciones: François Machon en la Patagonia (1892)". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 26, n° 2 (2021): 21-47.
- . "El etnógrafo accidental: François Machon, la construcción de una imagen sobre los indígenas del Paraguay y su proyección en el Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza)". *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 9 (2017): 6-24.
- . "Entre el museo imaginado y el museo real: una aproximación al proceso de formación de las colecciones americanas del Museo de Etnografía de Neuchâtel en su primera fase de vida (1904-1921)". *Anales del Museo de América* 24 (2016): 99-121.
- . "Instrumentos de la memoria: Patrimonialización del pasado precolombino y construcción de una imagen de la nación en el siglo XIX". *Dimensões* 35 (2015): 59-83.
- Santos-Granero, Fernando y Federica Barclay. *Órdenes y desórdenes en la selva central: Historia y economía de un espacio regional*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Andinos / FLACSO-Ecuador, 1995.
- Thorp, Rosemary y Geoffrey Bertram. *Peru 1890-1977: Growth and Policy in an Open Economy*. Nueva York: Columbia University Press, 1978.
- Tissot, Laurent. "Le voyage d'affaires: motifs avoués et raisons cachées". En *Vers d'autres continents*, editado por Philippe Henry, Roland Kaehr y otros. 121-153. Neuchâtel: G. Attinger, 2006.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- Veyrassat, Béatrice. *Histoire de la Suisse et des Suisses dans le marché du monde*. Neuchâtel: Editions Alphil, 2018.

UN ARTISTA EN NUEVA YORK¹

Amalia Castelli González

El dibujo es el padre de todas las bellas artes
—Giorgio Vasari

Resumen

Establecido en Nueva York, Carlos-Baca-Flor logró expresar con la pintura su gran talento artístico y su destreza en la ejecución de retratos, convirtiéndose en el artista peruano mejor valorado en el ejercicio del arte de inicios del siglo XX. Su pintura pomposa, pero a la vez delicada, muestra su habilidad técnica y sensibilidad para transmitir la psicología de sus personajes.

Palabras clave

Retrato / Técnicas artísticas / Artista plástico / Academicismo / Claroscuro

Abstract

Carlos Baca-Flor established in New York his great artistic vision while displaying his mastery of portrait, thus becoming the most valued Peruvian artist at the beginning of the 20th century. His ostentatious painting, but at the same time delicate, demonstrated his technical and sensible ability to illustrate his characters' psyche.

¹En homenaje al maestro Carlos Baca-Flor al cumplirse 80 años de su fallecimiento.

Keywords

Portrait / Artistic Techniques / Plastic Artist / Academicism / *Chiaroscuro*

Era el mes de setiembre de 1909 cuando desembarcó en Nueva York Carlos Baca-Flor Falcón, pintor, escultor y acuarelista nacido en Arequipa en 1864.² Provenía de París, una ciudad llena de arte, de expresiones arquitectónicas dieciochescas, con imágenes del Sena, del famoso Le Pont Neuf de finales del siglo XVI, de la Place du Tertre, o de la Basílica del Sagrado Corazón, pero en un contexto en el que surgieron movimientos artísticos vanguardistas. El primer manifiesto futurista se publicó el 20 de febrero 1909 en el periódico parisino *Le Figaro*, escrito por Filippo Marinetti, escritor italiano que, casi con un rigor dogmático no dudaba en afirmar que “un automóvil rugiente, es más bello que la Victoria de Samotracias”.³ Con dicha expresión se exaltaba la modernidad, lo tecnológico, lo mecánico y se favorecían las cualidades estéticas de objetos industriales, infravalorados, según esta nueva vanguardia.

El artista arribaba a una ciudad en la cual se ensayaban las tendencias cubistas y futuristas, abriéndose paso a la pintura abstracta. Con características arquitectónicas distintas a París, Nueva York era reconocida como el centro financiero del mundo, donde las grandes fortunas que se consolidaban se invertían en construcciones que emulaban palacios europeos ricamente ornamentados, dando así origen a fabulosas colecciones de arte. En el medio laboral, existían más de seiscientos talleres, fábricas y tiendas que empleaban a unos treinta mil trabajadores y la producción alcanzaba la cifra de cincuenta millones de dólares en mercancía al año. Dos meses después de la llegada de Baca-Flor se produjo en la industria de las camisas de Nueva York la huelga laboral bautizada como la Sublevación de las 20 000, la cual duró once semanas y constituyó como la mayor huelga de mujeres hasta la fecha en la historia de América.

Una vez ambientado, decidió mudarse del hotel Brevoort a un espacio más adecuado en la calle 20, donde instaló su taller provisto de mejores condiciones para iniciar el retrato de John Pierpont Morgan, empresario y banquero estadounidense, coleccionista y amante del arte italiano y holandés. Morgan, quien conoció las habilidades artísticas de Baca-Flor y quedó gratamente impresionado al apreciar los cuadros del conde Molk y su esposa, así como del modisto Worth, había invitado al maestro peruano a viajar a Nueva York ya que no era posible para él permanecer en París mientras el artista desarrollaba su encargo.

² Dato recogido de sus herederas, las señoritas Olimpia Arias Núñez y María Luisa Faivre, quienes recibieron la información del propio maestro. Mientras que para sus biógrafos Alberto Jochamowitz y Emilio Delboy, el pintor nació en 1867 o en 1864, respectivamente. Gabriela Lavarello Vargas de Velaochaga consigna el 11 de junio de 1869 de acuerdo con la información extraída de la partida de defunción del artista.

³ <http://artehistoriapinturadibujo.blogspot.com/2018/11/el-futurismo-el-futurismo-es-el.html?m=1>.

Se había estipulado una remuneración de 20 000 dólares y establecido un mínimo de sesenta sesiones en las cuales ambos, el artista y el retratado, dedicarían un par de horas por sesión. El financista no debía solicitar ver la obra durante el proceso de ejecución y Baca-Flor consideró que cuando el retrato estuviese concluido, Morgan lo podría apreciar. Esta actitud del artista no era extraña entre los miembros del gremio de pintores, ya que la valoración del tiempo dedicado a las producciones, la concentración y la privacidad caracterizaron a los grandes maestros del arte. Así, por ejemplo, se repetía en ese medio con cierta frecuencia que el maestro holandés Rembrandt no permitía interrupciones mientras trabajaba en sus cuadros, así fuese el rey quien lo requiriera.

Los estudiosos de Baca-Flor—Alberto Jochamowitz, Ferrán Canyameres y Emilio Delboy—presentan versiones distintas sobre cómo el pintor conoció a Morgan en París, pero coinciden en que existió un antes y un después en la vida de ambos. El magnate jamás quiso ser retratado debido “a que no encontraba pintor a su gusto”, hasta que vio el retrato que Baca-Flor hizo del famoso diseñador Charles Frederick Worth, el hombre que encarnaba la esencia misma de la alta costura parisina, del buen gusto francés y que había asumido el rol de máximo árbitro de la elegancia. Fue así que decidió buscarlo para encomendarle la alta tarea de posar para él.

El retrato que Baca-Flor pintó de Morgan no solo resultó una magnífica obra pictórica que emocionó al propio banquero, sino que también la obra fue uno de los motivos del cambio radical ocurrido en la vida del maestro. El retrato de John Pierpont Morgan marcó un hito en la vida artística de Baca-Flor y fue el inicio de innumerables comisiones de retratos de la sociedad norteamericana que le permitió prolongar durante muchos años su estadía en los Estados Unidos. Según Canyameres, “[e]l gran éxito que tuvo con el retrato de Morgan le permitió trabajar con una amplia cartera de clientes de la alta sociedad neoyorkina y comprar una casa con dos estudios, un pequeño museo, un gabinete de lectura y una colección de cuadros que incluía a artistas italianos, el Greco y Rembrandt”.⁴ Delboy destaca entre las personas retratadas por Baca-Flor al cardenal Eugenio Pacelli (Pío XII), John Bigelow, G. F. Baker, el marqués de San Gregorio, Daniel Guggenheim, Eamon de Valera, entre otros.

El artista supo interpretar en esta obra el carácter y psicología del retratado; la obra posee un realismo en el que se combinan artísticamente luces y sombras en un claroscuro magníficamente ejecutado e inspirado a la manera del gran artista holandés a quien tanto admiró, captando su técnica y estilo basado en largas horas dedicadas a la investigación. Morgan, para entonces por encima de los 70 años, debió poseer una reveladora personalidad, de rasgos duros que se perciben en el marcado ceño, profusas cejas y mirada profunda; la nariz fue trabajada a través del claroscuro

⁴ Ferrán Canyameres, *Carlos Baca-Flor* (Barcelona: Agut Editor, 1980), 144.

disimulando su prominencia, los bigotes destacan por su realismo. Después de haber realizado una serie de bocetos, apuntes y dibujos, Baca-Flor ahondó en el misterio de los ojos del personaje—penetrantes, vivos—de los que emanaba una sensación enigmática que destacaba en el rostro, revelador de un temperamento enérgico y voluntarioso. Sobre un fondo de medio tono, el modelo viste un traje oscuro, cuello blanco alto y una perla destaca sobre el lazo. Asimismo resaltan la cadena y reloj de oro que asoman sobre su chaleco, logrados a base de golpes de luz. La figura en su conjunto esta ejecutada con un buen dominio técnico que expresa su clara intención de asimilar la expresividad plástica de los grandes maestros y que es un reflejo del esfuerzo de superación al que se dedicó Baca-Flor durante su vida como todo un profesional o artista que pretende alcanzar la perfección en el desarrollo de su arte.



Imagen 1. John Pierpont Morgan.

Ferrán Canyameres, al comentar sobre el impacto causado entre los amigos y familiares que tuvieron la suerte de apreciar el cuadro de Morgan, confirma que ante aquella obra quedaron todos positivamente maravillados y que a los pocos días el retrato fue expuesto en la biblioteca del banquero y anunciada su exhibición en todos los diarios de Nueva York. Morgan se sintió tan satisfecho con el trabajo de Baca-Flor, que consideró oportuno rendir un homenaje al artista peruano para

expresarle su admiración y agradecimiento mediante una recepción celebrada en su propia residencia junto con amigos, miembros de la banca y la sociedad neoyorquina.

A partir de entonces, Baca-Flor, que contaba con 41 años, dio inicio a la que sería su etapa de consagración. Se instaló en el Beaux Arts Studio de la calle 40, cerca de la Quinta Avenida, y lo acondicionó de tal manera que destinó un espacio para trabajar y otro para vivir, decorándolo paulatinamente con las mejores obras que habían llegado a sus manos, así como con piezas de cerámica prehispánica, su colección de medallas y monedas, libros antiguos y otros de su especialidad, una serie de dibujos y pinturas de su autoría y una bandera peruana que presidía el espacio que con esmero ambientó. Cuando Delboy visitó a Baca-Flor en Nueva York, observó que “no tenía a la vista sus medallas de honor ni la Orden del Sol, que le fue conferida por nuestro Gobierno. Ocupaba lugar prominente una bandera de seda con los colores del Perú”.⁵ En sus lecturas encontró motivos para la creación plástica, realizó delicados estudios escultóricos sobre soldados españoles y personajes incas que demuestran su interés sobre ambas culturas.

Con posterioridad al retrato de Morgan, Baca-Flor recibió solicitudes por varias réplicas del mismo cuadro, seguidas del retrato de la hermana del banquero y el de John Bigelow, personalidad destacada en la política, abogado, hombre de Estado e historiador que editó las obras completas de Benjamin Franklin, cónsul de los Estados Unidos en París en 1861, encargado de negocios, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de la corte de Napoleón III, así como embajador de los Estados Unidos en Francia en 1865 durante el gobierno del presidente Abraham Lincoln. Bigelow dedicó un año para posar frente al artista y su retrato fue exhibido en la Biblioteca Nacional de la Quinta Avenida. Obras del mismo carácter y de singular importancia son los retratos de la señora Florence Baker Loew; el entonces delegado apostólico de los Estados Unidos, cardenal Giovanni V. Bonzano; el futuro papa Pío XII, cardenal Eugenio Pacelli; el señor Henry Fairfield Osborn, presidente del Museo de Historia Natural, entre otros.

Las cualidades artísticas y técnicas del maestro sin duda se revelan en cada una de estas obras. Los retratos exigían del autor una sincera compenetración con el modelo, al cual pintaba con la máxima escrupulosidad para trazar los rasgos físicos y espirituales de este y no le eran gratas las deformaciones artísticas. Su preocupación por el arte era intensa, fervorosa e indeclinable. Solía referirse a que requería de grandes estudios y de grandes sacrificios.

Cuando Baca-Flor dejó París, dejó también a su madre, Julia, y a su hermana Mercedes. Esta última falleció mientras el maestro trabajaba en Nueva York

⁵ Emilio Delboy, *Carlos Baca-Flor: dos crónicas y una charla* (Lima: Sammartí y Cía, 1941), 36.

y, por ese motivo, en 1911, doña Julia se trasladó al lado de su hijo, acompañada de Marie Louise Faivre, la dama francesa que en adelante se ocuparía también de los asuntos contractuales del pintor y el entorno que lo requería. Para ese entonces, John Pierpont Morgan solicitó al pintor un nuevo retrato. Las sesiones entre el retratado y el artista estuvieron acompañadas de largas conversaciones que generaron una singular relación de aprecio y amistad. Al poco tiempo, Morgan falleció y, como era de imaginar, Baca-Flor lamentó profundamente la pérdida del amigo y del mecenas que, sin haber sido ese su objetivo, había logrado que el ambiente artístico cultural norteamericano se hubiese interesado en la obra del pintor peruano. Los retratos de J. P. Morgan realizados por Baca-Flor han sido considerados tesoros familiares que han adornado la sede principal de su institución desde que los lienzos fueron encargados en 1909. Este episodio en la carrera del artista le agregó una dimensión más a su trayectoria como pintor de la sociedad neoyorquina, de los representantes de las finanzas y la industria, de los responsables de altos cargos del gobierno y de la Iglesia.

Baca-Flor decidió trasladarse al estudio Gibson en el 140 East de la calle 33. Alquiló para vivienda de su madre un hermoso espacio cerca de Morris Park, donde se instaló también Olimpia Arias Núñez, oriunda de Galicia, quien pasó a ocuparse de los cuidados de doña Julia, además de ser su dama de compañía. El pintor había hecho de su taller un espacio ameno para que sus amigos y otros artistas se reúnan con él para dialogar, rodeados de un rico patrimonio artístico cultural que había ido atesorando, rememorando posiblemente lo que había sido su taller en París. Conservaba una valiosa colección de cerámica y textiles prehispánicos que le había obsequiado Javier Prado, así como otras piezas de arte y de literatura por las cuales sentía especial aprecio. Recordemos que en la correspondencia de Baca-Flor, que se atesora en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú, hay algunas cartas en las que se puede corroborar el interés que tuvo, desde su partida del Perú, en mantener consigo algunos títulos que le recordaban a su patria y que fueron para él fuente de inspiración para futuras obras. Así, por ejemplo, podemos mencionar la carta fechada en París el 11 de junio de 1890, en la que escribió a su amigo Scipión Llona solicitándole “un encargo de gran necesidad, que ya veo la falta que me hace. Búscame todas las historias que se hayan escrito del Perú, sobre todo las convenientes al Imperio Incaico y la Conquista [...] todo lo que puedas encontrar como tradiciones, cuentos, fábulas”. Le interesaban los textos de Agustín de Zárate, Mancio Serra de Leguizamo, Diego Fernández de Palencia, Pedro de la Gasca, Pedro Cieza de León, Gonzalo Fernández de Oviedo, Garcilaso de la Vega, Lord Kingsborough—escritor de *Antiquities of Mexico*—, o el español Martín Fernández de Navarrete, Antonio Raimondi, Faustino Sarmiento, el italiano Tomás Caivano y Sebastián Lorente. También deseaba leer las tradiciones de Ricardo Palma—el representante por excelencia del movimiento romántico—, así como el drama *Ollantay*, todas las obras históricas de don Felipe Pardo y las comedias de Manuel Segura. El desarrollo de una interrelación entre lo (auto)biográfico y la obra de arte es parte del espíritu

de la época, de manera que es comprensible la consciencia de Baca-Flor sobre su posición como artista y la declaración de sus principios estéticos en las cartas.⁶

En febrero de 1914, un incendio consumió su estudio y todo aquello que había atesorado durante largo tiempo. Las pérdidas fueron innumerables, sobre todo las de aquellas publicaciones y testimonios artísticos del Perú por las que sentía especial aprecio y a través de cuales mantenía la cercanía de su país. Perdió en el incendio documentos importantes para su vida personal relacionadas con su pasado, su tierra, su familia y sus amigos. Desafortunadamente en el taller, como era de imaginarse, Baca-Flor tenía algunos cuadros en proceso de ejecución, ya que acostumbraba pintar de manera simultánea uno y otro. Durante el proceso de ejecución de sus obras, se tomaba el tiempo necesario para refrescarlas; generalmente las dejaba descansar, de tal manera que al retomarlas le daba los retoques que él consideraba necesarios antes de aceptar que había concluido con su trabajo. El rigor y la exigencia eran un requisito que se había impuesto. Este episodio fue muy duro tanto para él como para su madre y para las señoritas Marie Louise y Olimpia. Todo el esfuerzo logrado en esta etapa de la vida del artista se había hecho cenizas y no habiendo razones para mantenerse en Nueva York, pensó volver a Paris, pero la demanda de sus admiradores era tal que no pudo rechazar los nuevos encargos que surgían de los miembros de la sociedad local. Una descripción detallada sobre los hábitos cotidianos de Baca-Flor muestran su preocupación por su estado físico. Cuidaba su salud, se ejercitaba constantemente y dedicaba una hora al *footing*. También practicaba box varias veces por semana.⁷ Estas eran características comunes de esos tiempos, que proponían ejercitarse tanto en las esferas del arte y la intelectualidad como en el deporte. Practicar box era un símbolo de prestigio, producto de la inmigración inglesa, mientras que el *footing* en Central Park demuestra que Baca-Flor se había incorporado con éxito a los hábitos de la gran urbe.

Un artista con un marcado carácter que podía muchas veces ser criticado por ser introvertido y poco comunicativo, otras veces se presentaba con un hombre que disfrutaba de la compañía de amigos y discípulos. Baca-Flor, “al expresar sus sentimientos nunca recurrió a la afectación ni al recelo”⁸ y, aun así, era capaz de tener “esos arranques instantáneos, tan propios de él”, como cuando “arrojó paleta y pinceles sobre la tela a medio hacer” por ser interrumpido en una sesión de retrato a John Pierpont Morgan.⁹ Delboy, por su lado, indica que el artista podía ser huraño, hermético y, a la vez, sumamente afectuoso y patriota. Canyameres pretende desmitificar al artista excéntrico: “Y lo abandonó todo [...] a cambio de lo desconocido

⁶ Claudia Gómez Goicochea, “Retratos de un retratista: estudio de las biografías y la correspondencia de Carlos Baca-Flor” (tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020), 40.

⁷ Alberto Jochamowitz, *Baca-Flor, hombre singular: su vida, su carácter, su arte* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1941), 84

⁸ *Ibid.*, 65.

⁹ *Ibid.*, 43.

[...] sin otras armas que su paleta y sus pinceles para defenderse heroicamente de las contrariedades” y alejarse de la vida íntima para centrarse en la trayectoria profesional.¹⁰

Al retomar su trabajo, se concentró en desarrollar el retrato de uno de los expresidentes de la bolsa de valores de Nueva York, Watson Bradley Dickerman, banquero estadounidense quien fundó la firma de corretaje de valores Dominick & Dickerman. La obra recibió numerosos halagos y fue considerado por la crítica, por su realismo y perfección, como lo mejor de la producción artística de entonces y pasó a decorar uno de los más distinguidos ambientes del Stock Exchange Bank de Nueva York.

Repuesto parcialmente de la pérdida ocasionada en el incendio, Baca-Flor instaló su vivienda y taller en un octavo piso de la calle 86 y continuó allí algunos trabajos que, como era de esperarse, tenían para el artista un significado importante. Entre ellos figuraban los retratos del entonces presidente del First National Bank, George Fisher Baker, que fueron asignados a las magníficas instalaciones de la Universidad de Cornell, al Research School de Boston y al propio banco. El retrato de Baker fue una obra que recibió el aprecio tanto del retratado como de los artistas y la crítica que en el medio tenían un reconocido prestigio, entre los que figuraban el pintor George de Forest Brush, conocido como el “abuelo” de la cerámica de arte estadounidense, quien ante la imagen retratada emitió expresiones elocuentes de admiración tanto para el cuadro como para el artista. De igual manera había ocurrido con Pascal Dagnan Bouveret, uno de los máximos representantes del realismo académico en Francia, que en su oportunidad no dejó de expresar frases de satisfacción ante la obra del pintor peruano. Baker, ante la opinión de la crítica y la propia impresión que a él había causado el trabajo de Baca-Flor, solicitó al artista que retratase tanto su esposa, Florence Tucker Baker, como su hija, Florence Baker Loew. Como era de esperar, la pintura de Baker Loew motivó la admiración de quienes frecuentaban el ambiente social de entonces. La belleza lograda con el modelado y tratamiento del rostro y la expresión de los ojos le imprimen al cuadro delicadeza y dulzura, que, unidos a la elegancia de la retratada, quien viste traje oscuro y como único adorno un largo collar de perlas, conforman un conjunto armonioso e impactante.

Daniel Guggenheim, industrial y filántropo, miembro de una de las familias más ricas y poderosas a principios del siglo XX, cuya empresa minera controlaba gran parte de la industria metalúrgica mundial, fue otra de las personalidades que posó para el artista peruano. A criterio de la prensa especializada, este retrato, junto con los de Morgan, Bigelow y Baker, podían ser comparados con las obras de los artistas clásicos.

¹⁰ Canyameres, *Carlos Baca-Flor*, 52



Imagen 2. Florence Baker Loew. <https://www.pan-de.pe/recurso/retrato-de-florence-baker-loew/>

Baca-Flor seguía produciendo y los encargos de distinguidos representantes de la sociedad se iban sumando, entre ellos el de William Howard Taft, vigésimo séptimo presidente de los Estados Unidos y presidente de la Corte Suprema, y Nicholas Frederic Brady, presidente de los Caballeros de Colón, coleccionista de arte y propietario de un castillo en Long Island. Justamente sería Brady, hombre de buen gusto que atesoraba piezas de arte antiguo, tapices y obras de gran valor en el mercado de arte, quien había hospedado en su residencia a monseñor Giovanni Vincenzo Bonzano,¹¹ recientemente arribado para participar como legado pontificio en el XXVIII Congreso Eucarístico Internacional en la ciudad de Chicago.

Monseñor Bonzano, al conocer la pintura que Baca-Flor había hecho de Brady, quedó gratamente impresionado y decidió posar para él. Luego de largas sesiones de trabajo y cuando el maestro dio por concluidos los dos retratos que

¹¹ El papa Pío X había nombrado a monseñor Bonzano delegado apostólico en Estados Unidos y arzobispo titular de Melitene. Además de sus funciones en Washington D. C., fue puesto temporalmente a cargo de la delegación apostólica en México en 1915 y elevado a cardenalato en 1922 por el papa Pío XI.

hiciera de su eminencia, estas obras fueron presentadas públicamente. Los cuadros quedaron en la colección de Brady, quien donó uno de ellos a la Universidad Católica de Washington y el otro, al fallecer el propietario, pasó al taller del maestro para posteriormente quedar en custodia de sus discípulas, las señoritas Faivre y Arias, y actualmente se conserva en el Museo de Arte de Lima, formando así parte del patrimonio cultural de nuestro país.

Quisiera resaltar algunas cualidades que se pueden apreciar en la obra de Baca-Flor y que están reunidas en el retrato del cardenal Bonzano, entre ellas su calidad y nivel técnico, fruto de su constante ejercicio artístico y su permanente aprendizaje que se evidencian a primera vista. Baca-Flor había estudiado detalladamente las obras de los grandes maestros que fueron su fuente de inspiración para lograr el dominio en el dibujo y en la técnica pictórica:

El cuadro está pintado sobre un soporte de lienzo con preparación gruesa, casi rígido, como si se tratara de un panel de madera (a la manera de los antiguos pintores holandeses); destaca la señorial figura del personaje presentado en primer plano, sentado sobre un sillón de terciopelo en el que resalta la perilla del respaldo gracias al efecto de luz, la cabeza esta realizada magistralmente, la sonrisa discreta y la mirada profunda. El claroscuro permite un tratamiento de las facciones que demuestra la influencia de los maestros Rembrandt y Holbein pero con un toque personal en las carnaciones del rostro.¹²

Son notables otros detalles como la luminosa vestimenta en rojo intenso, el atractivo de los encajes blancos lo consigue mediante sus múltiples reflejos, el bonete rojo que sostiene con la mano derecha y la sortija cardenalicia con efectos de empastos muy al estilo de las pinturas europeas de los artistas que influyeron en sus ejecuciones.

El maestro continuó con su producción artística y siguieron los retratos de los directores del famoso Bankers Trust Co., que se había convertido en la segunda mayor empresa de confianza de Estados Unidos y en una institución dominante de Wall Street. En el periodo del llamado Pánico de 1907, Bankers Trust trabajó estrechamente con J. P. Morgan para ayudar a evitar un colapso financiero por prestar dinero a los bancos famosos de ese tiempo. También realizó los retratos de algunos funcionarios del Banco Nacional de Mecánica y Metalurgia, del Banco de la Reserva Federal, de los banqueros E. L. Marston, Seward Prosser, G. W. Perkins, directores del Chase National Bank, del famoso barón Schleswig-Holstein, de la Sra. Harriman,

¹² Comunicación personal de Fernando Saldías al ejecutar la copia del cuadro de Baca-Flor que se encuentra en el museo que lleva su nombre.

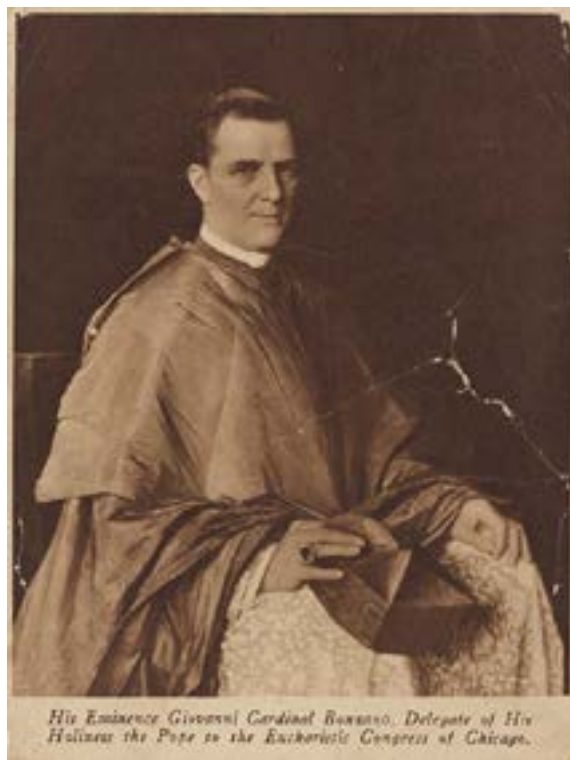


Imagen 3. Cardenal Giovanni Bonzano. <https://www.pan-de.pe/recurso/retrato-del-cardenal-giovanni-bonzano>

de Albert Higgins y algunos otros importantes miembros de la sociedad de la época.

Baca-Flor fue incorporado en 1926 al Instituto de Francia como miembro correspondiente de la Academia de Bellas Artes (sección Pintura), lo que lo llevó a retornar a París—ciudad que no había dejado de visitar—no sin antes pasar por Sevilla, Córdoba, Toledo, Galicia y Madrid. Rodeado de un ambiente con nuevas perspectivas artísticas, el maestro fue galardonado con la Legión de Honor, la más conocida e importante de las distinciones francesas como mérito a su reconocida labor, momento en el que se encontró en la cumbre de la fama.

Ocupó en Neuilly el estudio que había pertenecido a Puvis de Chavannes, el más clásico de los simbolistas cuyo arte coincide con el de los impresionistas, pero presenta en su obra una simplicidad y hasta un cierto academicismo que la hace todavía más desconcertante y hermosa. París había sido sede en 1925 de la Exposición Internacional de Artes Decorativas e Industrias Modernas que tuvo como finalidad mostrar los adelantos en la industria y en las artes decorativas, en cuyo reglamento se advertía sobre los requisitos de admisión de las obras, las cuales debían ser de “inspiración nueva y de una originalidad real”, y que serían “rigurosamente rechazadas

las copias, imitaciones y derivaciones de estilos antiguos o anteriores”. Se rompía así con el pasado, la tradición y la historia cultural, mientras surgían nuevas perspectivas e intereses. Más de 16 millones de personas asistieron a la exposición considerada como uno de los eventos fundamentales para denominar y difundir internacionalmente el estilo que a partir de entonces se conocería como *art déco* y generaría importantes frutos en especialidades como el diseño gráfico, la arquitectura, la pintura o la escultura. En opiniones recogidas por Francisco Javier Pérez Rojas, lo que se evidenció en la Exposición fue que podía prescindirse de los cánones arquitectónicos tradicionales, que resultaban incongruentes para la época, y que las necesidades y las costumbres de la sociedad debían ser satisfechas con belleza y armonía mediante el empleo de materiales fáciles de aplicar.¹³

Francia ingresó pocos años después a la crisis financiera mundial de la década de 1930, pero en medio de la llamada “gran depresión” destacaron talentos como Jean Giraudoux, escritor, dramaturgo y diplomático; Jean Cocteau, poeta, novelista, dramaturgo, pintor, y cineasta; François Mauriac, miembro de la Resistencia en tiempos de la ocupación alemana, y Albert Camus, sólo para mencionar algunos nombres de los más destacados productores culturales de entonces.

Nueva York no era ajena a los cambios que se vivía en la época. Tras la caída de la Bolsa de Valores en octubre de 1929, la vida cotidiana se tornó muy difícil al comenzar 1930: despidos masivos de trabajadores, los negocios cierran sus puertas y miles de familias se quedaron sin hogares. A pesar de estas circunstancias, Baca-Flor decidió volver a la ciudad que le había deparado tantas satisfacciones en su estadía anterior para continuar con los retratos de algunos personajes de la vida norteamericana. En 1936, Estados Unidos recibió la visita de del cardenal Giuseppe Giovanni Pacelli, secretario de estado durante el pontificado del papa Pío XI.¹⁴ Las amistades del cardenal, con el afán de ofrecerle la mejor atención, encargaron al maestro Baca-Flor su retrato.

El retrato del cardenal Pacelli significó un nuevo triunfo en el currículum del artista y la obra fue expuesta a pedido del presidente de la Universidad Jesuítica de Fordham en su sede de Nueva York. El cardenal está representado de medio cuerpo, en posición de pie sobre fondo oscuro, con la mano derecha, donde destaca el anillo cardenalicio, sujetando la capa purpurada. Sus característicos anteojos dejan traslucir la mirada profunda que con dulce expresión revela los caracteres del temperamento del retratado. Técnicamente, el cuadro esta realizado con gran realismo,

¹³ Francisco Javier Pérez Rojas, “La exposición internacional de artes decorativas e industriales modernas de París de 1925 y la crítica española”, *Aldaba: Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla* 33(2008): 17-102.

¹⁴ A la muerte del papa, la organización de la sede vacante correspondió a Pacelli por su cargo de cardenal. Él era el candidato favorito y, después de un cónclave de sólo dos días y a la tercera votación, fue elegido papa el 2 de marzo de 1939.



Imagen 4. Retrato del cardenal Pacelli, quien luego sería el Papa Pio XII. <http://carlosbaca-flor.blogspot.com/2011/04/galeria-ii.html>.

riqueza cromática y similares calidades del retrato del cardenal Bonzano. Ambos casos siguen la demostrada influencia de los maestros holandeses. En opinión de Luis Eduardo Wuffarden, el amor hacia los maestros del Renacimiento italiano, el dominio de una técnica realista, en ocasiones con guiños al impresionismo, y hasta una “deuda con respecto a la mirada fotográfica”, demuestran su capacidad para “conciliar la gran tradición pictórica europea con un realismo burgués inequívocamente contemporáneo”.¹⁵

Sidney Hillman, fundador de Amalgamated Clothing Workers of America y partidario del sindicalismo industrial, posó para Baca-Flor en 1937. Entre ambos se llegó a establecer una cálida amistad y le solicitó al maestro que enseñara escultura a su menor hija. A través de Hillman, Baca-Flor continuó relacionándose con personajes de la banca, la industria y el ámbito de los negocios que con frecuencia se reunían en Nueva York. El retrato de Sidney Hillman fue presentado en Atlantic City, donde

¹⁵ Luis Eduardo Wuffarden, “Un académico a contracorriente. Baca-Flor frente a su leyenda biográfica”, en *Carlos Baca-Flor: El último académico*, ed. Ricardo Kusunoki, Natalia Majluf y Luis Eduardo

se llevaba a cabo la asamblea general que convocaba a los máximos representantes de los sindicatos, y provocó entre los asistentes una respuesta de admiración y júbilo frente a tan magnífica obra. La amistad con Hillman produjo en el maestro un recuerdo imborrable, un episodio en su vida artística de gran significado y recordaría por un buen tiempo el aprecio y la gratitud que recibió de parte de Hillman y su entorno. Esta sería la última etapa del artista en América y, a pesar de haber ofrecido regresar para realizar otras obras maestras, marchó definitivamente a Europa.

A pesar de su prolífera obra pictórica, no dejó de ejecutar bocetos y dibujos, ensayar el manejo del lápiz que demuestra la destreza en su uso con rigurosidad, paciencia, dedicación y esfuerzo. Realizaba todas sus obras, incluso los esbozos, cuidando hasta los menores detalles. Cuando observamos atentamente sus dibujos, caemos en la cuenta de cada cabello, de cada detalle de la barba o del rostro, así como los signos de envejecimiento. El artista dibuja con enorme precisión el cuerpo humano, con proporciones exactas, representando adecuadamente el volumen y la forma. Su trazo es el justo—los desnudos masculinos y femeninos denotan conocimiento de anatomía, la expresión facial revela las emociones—; tenía una gran capacidad de observación; de allí que esta se vea reflejada en los detalles que resaltaba en sus personajes, la representación de figuras con visible armonía que transmiten sensaciones, lo que saca a relucir su talento para lograr el realismo en cada retrato. Muestra de igual manera un gran dominio del claroscuro, con la oscuridad correcta en el lugar correcto y los adecuados toques de luz. Su permanente investigación y estudio le permitió continuar su perfeccionamiento. Estudiaba los problemas de la forma, del color, de la dimensión y de la distancia, lo que maravillaba a sus discípulos y amigos. Se adentraba con frecuencia en las obras de Da Vinci, de Rembrandt, de Chardin y de Holbein, que como hemos mencionado, fueron sus maestros preferidos. A Leonardo lo admiraba tanto por su obra como por la doctrina que el artista había expresado en el *Tratado de la pintura*, con la que llegó Baca-Flor a compenetrarse especialmente para con las sombras y la distancias. En Rembrandt encontró los alientos para cultivar el retrato al quedar seducido por el dramatismo y emoción en el juego de sombras luces. Si Leonardo le sirvió de orientación, las realizaciones de Rembrandt le sirvieron de guía. De Chardin aprendió la técnica y ponderación. De Holbein le sedujo el realismo que ejerció notable influencia en su obra pictórica. Baca-Flor se sentía seducido por los clásicos, veía en ellos el verdadero arte de quienes calificaba como apóstoles del dibujo y la composición, para lograr el punto de equilibrio entre la emoción humana y la impresión plástica.

Sobre su concepto relacionado a las técnicas pictóricas, usaremos las propias palabras del maestro en su correspondencia con los amigos Scipión Llona y Luisa Gastañeta: “Pintar en medio de toda la voluptuosidad y encanto de la luz, en medio de toda esa misteriosa intimidad del aire que todo lo acaricia y envuelve el alma de

Wuffarden (Lima: Museo de Arte de Lima, 2013), 34.

los seres [...]”, le escribía a Gastañeta,¹⁶ mientras que a Llona le decía que “[l]ocura es para los amantes del arte ligero, perderse en profundidades, sobre todo en esta época de juventud en que se está tan a propósito para percibir todos esos infinitos matices de la luz [...] Nadie más apasionado que yo del color y de esos enigmáticos secretos de la factura. Es cierto que se consiguen con el entusiasmo de los primeros años, pero el arte en su verdadera expresión no solo es esto y, creo, no lo será nunca”.¹⁷

En opinión de Jochamowitz y Delboy, la genialidad del maestro sin duda se revelaba por su deseo de perfección, que era una de sus aspiraciones congénitas, así como por ser un obcecado realista y un académico absoluto. El propio Baca-Flor se reconoció a sí mismo como artista, pensaba en su obra como pintor y no en su intensa relación con la escritura. Él reconoce su vida, su identidad y su talento enteramente consagrados a la pintura: “No te haré descripciones porque no soy aparente para esto, podría más bien mandarte mi cuadro pintado que sus dos páginas descritas [...]”.¹⁸

Cuando el pintor falleció en 1941, los mismos destinatarios de su correspondencia la concedieron a los biógrafos Jochamowitz y Delboy, y, en 1993, la Pontificia Universidad Católica del Perú adquirió estos manuscritos a través de la heredera de la correspondencia, María Teresa Llona Gastañeta, los mismos que ahora forman parte de las Colecciones Especiales de la Biblioteca Central de la PUCP.

Según Claudia Gómez Goicochea en el estudio que hace sobre la correspondencia del artista, el posicionamiento del personaje, tanto en la historia como en la memoria colectiva, es posible porque Baca-Flor fue consagrado en las ciudades más modernas y civilizadas. Entonces, la historia personal del pintor se propone como un relato aleccionador para el común de la gente, “en tanto personifica la moraleja del ascenso social”.¹⁹

Antes de concluir, quiero presentar dos imágenes que corresponden a dos bocetos a lápiz firmados por Baca-Flor y que por primera vez se dan a conocer en una publicación. Pertenecen a una colección particular de Lima y son el reflejo de la experimentada tarea del artista en la representación de la figura humana con el estilo académico que lo identificó. El primero de ellos, una cabeza de anciano, con mirada profunda, ceño y arrugas que le imprimen un aire de bondad, unas pocas líneas simulan la barba. El segundo, un anciano de medio cuerpo, cuyo rostro esta destacado por los efectos de la práctica del dibujo resuelto a través de la poblada barba, mirada distante y turbante que cubre la cabeza; de la misma manera que en el primero, los

¹⁶ Carta a Luisa Gastañeta, noviembre 10, 1894.

¹⁷ Carta a Scipión Llona. Roma, noviembre 28, 1890.

¹⁸ Carta a Luisa Gastañeta, agosto 24, 1890.

¹⁹ Gómez Goicochea, “Retratos”, 132.

efectos que logra con el manejo de la luz y la sombra son claramente perceptibles. Una vez más, su trabajo artístico nos transmite la influencia de las obras de los grandes maestros (Imágenes 5 y 6).



Imagen 5. Retrato de anciano. Colección particular (Foto: A. Castelli G.)

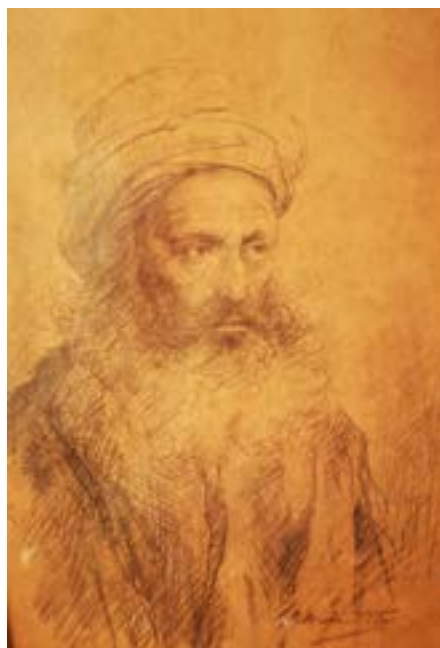


Imagen 6. Retrato de anciano. Colección particular (Foto: A. Castelli G.)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Colecciones especiales

- Correspondencia de Carlos Baca Flor

Fuentes secundarias

Basadre Grohmann, Jorge. *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima: Empresa Editora El Comercio S. A., 2005.

“Carlos Baca Flor”. Accedido abril 10, 2021. <https://historiaperuana.pe/biografia/carlos-baca-flor>.

Canyameres, Ferrán. *Carlos Baca-Flor*. Barcelona: Agut Editor, 1980.

Castelli, Amalia. “El maestro Carlos Baca-Flor”. En *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, editado por Oswaldo Holguín Callo, César Gutiérrez Muñoz y Margarita Guerra Martinière. Vol. 1, 359-368. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Delboy, Emilio. *Carlos Baca-Flor: dos crónicas y una charla*. Lima: Sammartí y Cía, 1941.

Denegri, Francesca. *El abanico y la cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Cusco: Ceques Editores, 2018.

“El artista Baca Flor”. *Diario El Comercio*, julio 2, 1889, 2.

Gómez Goicochea, Claudia. “Retratos de un retratista: estudio de las biografías y la correspondencia de Carlos Baca-Flor”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020.

Jochamowitz, Alberto. *Baca-Flor, hombre singular: su vida, su carácter, su arte*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1941.

———. *Pintores y pinturas: Crítica de arte*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1949.

Lavarello Vargas de Velaochaga, Gabriela. “Carlos Baca-Flor Falcón. Pintor peruano (1869-1941)”. Accedido abril 10, 2021. <https://fdocuments.ec/documento/1869-1941-presentacion-no-68-gabriela-lavarello-vargas-de-velaochaga-peru-febrero-2012-carlos-baca-flor-falcon-pintor-peruano.html>

Molloy, Sylvia. *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2012.

Pérez Rojas, Francisco Javier. “La exposición internacional de artes decorativas e industriales modernas de París de 1925 y la crítica española”. *Aldaba: Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla* 33(2008): 17-102.

“Un artista peruano”. *Diario El Comercio*, junio 22, 1887, 2.

“Un artista peruano”. *Diario El Comercio*, setiembre 27, 1887, 2.

Villegas, Fernando. “Carlos Baca-Flor: el primer pintor moderno y su vinculación con los artistas españoles”. *Illapa* 9 (2012): 57-73.

Villarán, Manuel Vicente. “Los objetos y obras del pintor peruano Baca-Flor. Documento suscrito por Baca Flor, que muere intestado y sin familia”. *Diario El Comercio*, mayo 11, 1941, 3.

Wuffarden, Luis Eduardo. “Un académico a contracorriente. Baca-Flor frente a su leyenda biográfica”. En *Carlos Baca-Flor: El último académico*, editado por Ricardo Kusunoki, Natalia Majluf y Luis Eduardo Wuffarden, 2-41. Lima: Museo de Arte de Lima, 2013.

RESEÑAS

Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Court. Por José Carlos de la Puente Luna. Austin, TX: University of Texas Press, 2018. 360 pp.

Las jornadas transatlánticas de viajeros indígenas de las colonias hispano-americanas a la metrópoli han recibido significativa atención de historiadores y críticos literarios desde fines de la década de 1990. Estudios recientes sobre este tema incluyen *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, de Esteban Mira (2000); *Indians and Mestizos in the Lettered City*, de Alcira Dueñas (2010); *Global Indios*, de Nancy E. van Deusen (2015), e *Indigenous London: Native Travelers at the Heart of the Empire*, de Coll Thrush (2016). Como estos trabajos, *Andean Cosmopolitans* presta atención a los movimientos transoceánicos de viajeros indígenas, específicamente de los Andes, entre los siglos XVI y XVII. Sigue sus jornadas geográficas y culturales y presta atención a sus experiencias en el contexto de la emergencia de la “república de indios” y la “nación índica”. Examina también varias formas de liderazgo indígena que eventualmente desplazaron la influencia de la realeza inca de origen cusqueño en la circulación de ideas acerca de los Andes, así como la reconfiguración de identidades indígenas y estatus social de diferentes grupos con el paso del tiempo. Además, el libro de De la Puente Luna considera las percepciones e interpretaciones de España por los sujetos indígenas coloniales que viajan a Europa y las representaciones de la metrópoli que compartieron con sus coetáneos en América.

Los siete capítulos que conforman este libro analizan un corpus significativo de historias y documentos relativos a más de cien viajeros andinos trasatlánticos entre 1530 y 1690. El capítulo 1 presenta el tema de los viajeros indígenas coloniales e incluye una revisión del estado del campo de los estudios sobre el mismo. El libro concluye con un epílogo en el capítulo 7 que apunta al impacto que las experiencias y acciones de estos viajeros tuvieron en el Perú del siglo XVIII y el surgimiento de letrados indígenas que, viajeros o no, escribieron extensivamente al rey de España en nombre de todos los indios de Hispanoamérica. Observamos entonces el diálogo que *Andean Cosmopolitans* establece con el libro de Alcira Dueñas sobre los intelectuales andinos de fines del siglo XVII y el siglo XVIII, algunos de los cuales cruzaron el Atlántico para hablar con el rey en persona y trataron de abrirse camino en la ciudad letrada que los excluía. A su vez, los capítulos 2, 3, 4 y 5 abordan diferentes aspectos de las jornadas de los viajeros andinos a España. Estas secciones del libro se focalizan en los procesos y elementos culturales, legales y políticos del viaje, así como las transformaciones que estos sujetos itinerantes experimentaron una vez que llegaron a España y a la corte real. El capítulo 2 parte del caso de un cosmopolita andino cuyas intenciones y expectativas de ganancia en la corte real fueron cuestionadas por su comunidad cuando retornó al Perú. Su historia provee un ejemplo de litigación comunitaria de justicia según el modelo andino del *sapci*

(concepto que refiere a “aquello que pertenece a toda la comunidad”) que empezó como una experiencia legal local en los Andes y contribuyó eventualmente a los debates imperiales sobre la litigación en las colonias. El capítulo 3 estudia individuos que se aventuraron a ir a centros urbanos, especialmente la capital virreinal de Lima, y el impacto que tuvieron en las redes legales de representación propias de la ciudad letrada. La participación de estos viajeros en las ciudades coloniales y sus puertos no solo proveyó oportunidades para negociaciones, sino que influyó también en los términos de comunicación entre Perú y España. De esta manera, la ciudad virreinal se redefinió según los modos legales de comunicación que circulaban entre la metrópoli y sus colonias. En estos espacios urbanos, los viajeros andinos y sus intermediarios legales interactuaron para responder a la cuestión de quién hablaba en nombre de los indios y los representaba de manera más adecuada y efectiva frente a la Corona. Llegamos así al capítulo 4, que se ocupa de nuevas formas de liderazgo indígena que eventualmente sentarían la base para el surgimiento de la “nación índica”. Con el fin de comprender el impacto de estos nuevos actores coloniales, De la Puente Luna discute documentos y acciones que convergieron en las jornadas trasatlánticas de estos sujetos andinos. En este contexto se entienden los roles que cumplieron las redes de patronazgo, las relaciones con miembros de la Iglesia católica y la habilidad de leer, escribir y producir documentos en Perú y España. Este capítulo prepara el terreno para aprender más acerca de la trayectoria de los cosmopolitas andinos una vez que estos alcanzaron su destino deseado.

El capítulo 5 analiza la corte real como un espacio en el cual una gama de negociaciones se llevó a cabo. Los viajeros andinos utilizaron el tema de la interdependencia entre la metrópoli y sus colonias como un argumento primordial de sus reclamos ante el rey de España con el fin de obtener, de esta manera, el apoyo real durante su tránsito, a veces extendido por varios años. En la corte española, estos sujetos se sometieron a políticas de identificación, automodelaje y representación que se examinan en el capítulo 6. Una vez más, el alfabetismo desempeñó una función importante para posicionarlos por encima de la gente del común y su autoidentificación como sujetos jurídicos. En este punto, *Andean Cosmopolitans* establece una conexión con *The Disappearing Mestizo* (2014), el estudio de Joanne Rappaport sobre la disposición del mestizo para hacerse pasar por alguien distinto del indio, contribuyendo así a la percepción de sí mismo como un sujeto cuya presencia no es reconocible en la sociedad colonial. Aquellos categorizados como mestizos podían pasar por otros y llegar a ser invisibles, aunque estuvieran presentes en todas las sociedades coloniales. Rappaport propone entonces pensar en términos de “identificación” porque la naturaleza relacional y dinámica de este proceso presta atención al lugar de enunciación de aquellos que crean clasificaciones reales y étnicas acerca de otros y de sí mismos. Cabe añadir que *Andean Cosmopolitans* establece también un diálogo crítico con *Global Indios* de van Deusen, que presta atención a aquellos indios traídos a la Península Ibérica como esclavos y en contra de su voluntad en el siglo XVI. Una vez en Europa, estos personajes trataron de buscar justicia y libertad

y, para superar su condición de esclavos, comprobar su “indianidad” constituía uno de los puntos más importantes en su argumentación. De esta manera, el trabajo de van Deusen descubre una etapa temprana de indiferenciación en la identificación y construcción de aquello que significaba “ser indio” en el sistema legal del siglo XVI. Finalizo esta reseña apuntando la conexión entre el libro de De la Puente Luna e *Indigenous London* de Thrush, que se centra en la urbe inglesa a la que sujetos indígenas de las colonias británicas en América se desplazaron desde el siglo XVI. Percibidos como una diversidad invisible, Thrush examina su impacto en el Londres de esta época y el rol que estos personajes tienen en la construcción de la futura ciudad global.

Andean Cosmopolitans parte de datos estadísticos acerca de los viajeros indígenas de los siglos XVI y XVII, que los invisibilizaban ante ojos europeos, y se detiene en los documentos de sus jornadas trasatlánticas para profundizar en cada una de sus historias. Su objetivo, sin embargo, va más allá de hacerlos visibles en la historiografía peruana ya que busca darles protagonismo a sus historias, las que podemos leer en primera persona. De esta manera, De la Puente Luna ofrece a los especialistas en estudios coloniales andinos y latinoamericanos—específicamente aquellos que trabajan con las disciplinas de historia, antropología cultural, derecho, crítica textual—una aproximación extraordinariamente documentada del impacto que los viajeros andinos tuvieron en los sistemas legales y jurídicos de España y sus colonias, al mismo tiempo que observa la transformación de sus identidades sociales y políticas, sus consciencias de autorepresentación en la corte real española y la consecuencia de sus acciones en sus comunidades locales a través de casi 200 años.

Rocío Quispe-Agnoli
Michigan State University

El Perú en Revolución: Independencia y guerra: un proceso, 1780-1826. Editado por Manuel Chust y Claudia Rosas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018. 348 pp.

Las conmemoraciones del bicentenario de la independencia del Perú han dado lugar a una serie de actividades y a la vez han generado la publicación de artículos y libros con nuevos enfoques e interpretaciones sobre el tema. Dentro de esta línea, han aparecido algunos textos grupales, como el editado por Manuel Chust y Claudia Rosas y publicado en un esfuerzo conjunto por editoriales de gran trayectoria como son el Fondo Editorial de la Universidad Católica, la Universitat Jaume I de Castellón y el Colegio de Michoacán. Este texto tuvo una primera edición española en el año 2017 y, en el 2018, apareció la primera edición peruana.

Si bien las independencias dieron lugar a la conformación de los estados nacionales, el proceso por su consumación generó una relación de conexiones que prácticamente vinculan a la mayoría de los países latinoamericanos. En ese sentido, uno de los objetivos del texto, como apuntan los editores, es trascender los límites de las historias nacionales en la línea de lo que el historiador Sanjay Subrahmanyam plantea, es decir, “construir historias conectadas” (p. 8) y realizar una historia global, al buscar las conexiones entre los hechos ocurridos en un proceso temporal que va desde 1780 hasta 1826.

Generalmente se ha visto dicho proceso dividido en dos etapas: una que comienza en 1810 y otra, en 1820. Sin embargo, otro de los objetivos del trabajo es retomar la idea de que el proceso de independencia se generó mucho antes, principalmente con las rebeliones indígenas que tuvieron lugar en América y, por lo tanto, el punto de partida para el caso peruano sería 1780, con la gran rebelión de Túpac Amaru. De manera que la mayoría de los artículos toman dicha fecha como inicio del proceso, dando sustento al título que pone de manifiesto que la revolución no fue hecha de acontecimientos desgajados, sino que fue un proceso de descomposición del sistema colonial iniciado en 1780.

Se plantea entonces volver a una periodización que consideraba las rebeliones indígenas como el inicio del proceso, retomando lo propuesto por la historiografía de la década 1960 (Vargas Ugarte, Felipe Paz Soldán entre otros) y finalizando el mismo en 1826 con la rendición del último baluarte español en el Real Felipe.

Otro de los argumentos claves del texto es demostrar, a través de diecisiete artículos, cómo el Perú participó en su proceso de independencia, desde las regiones, los actores y la movilización indígena, mucho antes de 1810 para revertir la tesis que remeció la historiografía y subvaloró la intervención de los peruanos dando lugar al

concepto de “independencia concedida”. En ese sentido, como apuntan los editores en la introducción, tres consideraciones básicas marcan la etapa de la independencia. En primer lugar, las rebeliones indígenas que confluyen en la gran rebelión de Túpac Amaru, a partir de la cual los siguientes levantamientos en 1805, 1811, 1813 y 1814 buscarán trastocar la “cultura política” del Perú; en segundo término, el impacto de la constitución de Cádiz, que va socavar las bases del sistema colonial y, en tercer lugar, la década de 1820, cuando se profundiza el proceso, y el liberalismo español repercute en el Perú, acelerando su separación e independencia de España.

El texto reúne unos 17 artículos que tratan temas muy diversos. Cinco artículos tocan el tema regional, escritos por destacados especialistas como Margareth Najarro, que ve el proceso en el Cusco; Fernando Calderón se centra en el Cabildo de Arequipa desde la rebelión de Túpac Amaru; Elizabeth Hernández sobre Trujillo, cuya independencia fue una de las primeras celebrada a fines de 1820 y discurre entre la conciliación y la fuerza; el trabajo de Paulo Cesar Lanús centrado en Tarapacá, y el de Marissa Bazán que trata el impacto de la revolución de Huánuco.

Tres artículos, el de Daniel Morán, Víctor Arrambide y el de Francisco Núñez, nos hablan de la prensa; otros tres—los de David Velázquez, Rolando Iberico y Alex Loayza— se enfocan en los conceptos y en la cultura política; otros tres se refieren al ejército: Patricio Alvarado y Christopher Cornelio sobre el ejército realista y Nelson Pereira se enfoca en la batalla de Ayacucho y su repercusión histórica. Se encuentra, además, un artículo de Fernando Valle que se enfoca en el clero en Arequipa como un actor social en la independencia y dos trabajos tocan el tema indígena: el de Juan Marchena, que se enfoca en la participación indígena en la guerra, y el de Ricardo Portocarrero, el cual, a través de los escritos de Mariátegui, realiza una interpretación histórica de la independencia y la persistencia del colonialismo.

Algunos de los trabajos presentados logran los objetivos propuestos. Cuatro de ellos trascienden el espacio peruano. Entre estos encontramos el de Juan Marchena, que se refiere a las rebeliones indígenas en la región andina que estallaron en el Alto Perú (Chuquisaca, La Paz) hasta el actual Ecuador. Un movimiento que poseía su propio programa político (p. 41) y cuyas reivindicaciones no fueron tenidas en cuenta luego de la consecución de la independencia (p. 47), tema que, al decir del autor necesita mayor exploración, dado que el material documental es abundante (p. 48).

Otro ejemplo es el de Ricardo Portocarrero, quien tomando como base la obra de Mariátegui—como integrante de la generación del centenario—encuentra en la independencia una unidad histórica continental de carácter solidario—contra los pueblos oprimidos por España—y que compara con la revolución socialista (que aún está por realizarse) como un movimiento mancomunado de todos los pueblos oprimidos por el capitalismo (p. 72). Destaca además dos proyectos, uno indígena y

otro criollo, habiendo triunfado este último y coincidiendo con Marchena respecto a que el proyecto indígena está aún inconcluso.

El trabajo de Daniel Morán se centra en la prensa como un nuevo actor político que trasciende el ámbito peruano al comparar y establecer las conexiones con Buenos Aires y Chile, destacando la posición tomada por las élites frente a la emancipación (p. 195).

Por su parte, Marissa Bazán se refiere a la rebelión de Huánuco y recalca la idea de un gobierno inca a la cabeza, pensamiento que descubrió desde Venezuela con Francisco Miranda (p. 205) hasta el Río de la Plata con Castelli, mostrando la dimensión del movimiento. La idea de una vuelta al incanato como una utopía andina se refleja también en el artículo de Margareth Najarro. Este último destaca también la importancia de la rebelión de Túpac Amaru, cuyo ascendiente inca sirvió para legitimar y aglutinar las sublevaciones posteriores que demostraron el descontento social pero no buscaron la independencia. (p. 127)

Los siguientes trabajos se enfocan más en momentos precisos, como los referidos a los virreyes Abascal, Pezuela y La Serna (Patricio Alvarado, Christopher Cornelio, Nelson Pereyra, o el de Rolando Iberico (p. 215) y Francisco Núñez (p. 229), que toman como punto de partida 1808 y se enfocan en las Cortes de Cádiz y el sistema de representación en Lima y el Cusco.

Estamos frente a un mosaico de trabajos que estudian la independencia desde distintos ángulos y permiten, de esta manera, dar una visión global de la lucha por la emancipación enfocándola no solamente desde los actores y los hechos, sino desde las regiones, superando la visión centralista que ha se ha tenido desde hace tiempo y que da mucho énfasis a Lima como eje de la independencia.

Para una visión más amplia hubiera sido interesante integrar dos temas que no han sido tocados: el de la economía y el de la mujer, temas que hubieran permitido un enfoque más integral al comprender que la independencia tuvo un trasfondo económico importantísimo no solo por lo que significó el mantenimiento de esta, sino por la crisis que se desató a partir de ella. El tema de la mujer es también importante dado que aún no se ha hecho un trabajo que destaque su participación en la guerra y su apoyo a los ejércitos al movilizarse junto con él, como fue el caso de las rabonas, que protegían a sus soldados, o las que trabajaron como espías llevando y trayendo información, temas que aún queda por hacer.

Colonial Loyalties: Celebrating the Spanish Monarchy in Eighteenth-Century Lima. Por María Soledad Barbón. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2019. 264 pp.

Desde la publicación en 1991 de la obra clásica de Pierre Bourdieu *Lenguaje y poder simbólico*, esta ha influenciado a muchos investigadores a explorar el poder ceremonial en la América Latina colonial. El corpus de libros sobre las procesiones rituales ha tendido a enfatizar las ceremonias y festivales en la Nueva España, por lo que el libro de María Soledad Barbón es una adición bienvenida en este campo. La monografía de Barbón, profesora asociada de literatura en la Universidad de Maryland, hace una contribución significativa a nuestra comprensión de las ceremonias bajo la monarquía borbónica. Su formación literaria brilla en su análisis de textos panegíricos, discursos de elogio, poesía y relatos ceremoniales oficiales que conmemoran la llegada de un nuevo virrey al Perú o para celebrar la coronación de un nuevo rey. Según Barbón, es probable que los investigadores anteriores hayan pasado por alto las obras panegíricas debido a su “cuestionable calidad literaria” (p. 6), pero sostiene que estos textos presentan una oportunidad para ofrecer un análisis más matizado de la alabanza y su propósito en la sociedad colonial.

Colonial Loyalties se divide en tres capítulos temáticos. En el primer capítulo, “La política de la alabanza” (“The Politics of Praise”), Barbón analiza textos de elogio, poesía, relatos oficiales de festivales y trabajos panegíricos que celebran el ascenso de un nuevo rey o la llegada de un nuevo virrey a Lima. La autora muestra que los panegíricos no solo elogiaban a un nuevo rey o virrey, sino también, y quizás lo más importante, le recordaban su deber para con los leales vasallos del Perú. Estas obras se exhibieron en la ceremonia de bienvenida del nuevo virrey en la Universidad de San Marcos. Tradicionalmente celebrada varios meses después de su llegada, el nuevo virrey aprovechaba esta oportunidad para conectarse con los principales intelectuales y líderes políticos de Lima, como los miembros del cabildo, la audiencia y el tribunal de cuentas. El ritual también presentaba a las élites locales una oportunidad para ganar la atención del virrey o miembros de su séquito. El capítulo también enfatiza el papel de Pedro Peralta y Barnuevo (1664-1743) en el establecimiento de las normas que los futuros escritores debían seguir al recordar eventos ceremoniales.

Barbón argumenta que los *Jubileos de Lima* de Peralta y Barnuevo (1723) se convirtieron en un importante punto de transición al pasar de simplemente alabar al rey y/o virrey a admirar a los limeños que producían las obras elogiosas. *Jubileos de Lima* toma un papel central en el penúltimo capítulo, “Discursos de Lealtad” (“Discourses of Loyalty”), ya que se convirtió en la base para los futuros relatos de los festivales que ocurrieron en Lima. El capítulo explora aún más el término “economía del favor” de Alejandro Cañeque, o toma y daca entre la corona y sus súbditos. Esto

no significa que los súbditos coloniales fueran vistos como iguales al soberano, sino más bien que los primeros podían solicitar favores por sus demostraciones de lealtad. Como muestra Barbón en este capítulo, la “relación de fiesta” sirvió como un recuerdo de cómo se desarrollaron los eventos ceremoniales y como una petición de recompensa para el individuo que contribuyó monetariamente a las procesiones públicas y/o juramentos de lealtad.

Jubileos de Lima de Peralta y Barnuevo prepara el escenario para el capítulo final, “Puesta en escena de los incas” (“Staging the Incas”), que se centra en las fiestas de los naturales en Lima a partir de 1723, en las que los pueblos indígenas de la capital virreinal realizaban una procesión de los reyes incas representados por las élites nativas locales. Este ritual se prolongó durante la mayor parte del siglo XVIII con algunas modificaciones. Sin embargo, después de la revuelta de Túpac Amaru de 1780 surgió un escepticismo sobre la participación de los nativos en estos rituales. Preocupado principalmente por su papel en la celebración de la coronación de Carlos IV en 1790, el cabildo consideró si los nativos debían recibir permiso para participar en la celebración. El estudio que Barbón realiza sobre la fiesta de los naturales revela las contribuciones del patrón indígena Bartolomé de Mesa Túpac Yupanqui, quien proporcionó un relato de este ritual en su obra *El sol en el medio día* (1790). Un análisis del trabajo de Mesa revela varios hallazgos. Su lectura del relato poético del autor indígena sobre la ceremonia de coronación y sus numerosas solicitudes de reconocimiento al rey Carlos IV por su contribución al evento ilustra cómo los pueblos indígenas se basaron en métodos similares utilizados por españoles y criollos para demostrar lealtad al soberano.

El epílogo de *Colonial Loyalties* aborda los últimos años del colonialismo y las transiciones al período republicano temprano al examinar la dependencia en la ceremonia como una forma de poder simbólico y lo poco que había cambiado en cuanto a los textos panegíricos. En el caso de los textos laudatorios, el rey fue reemplazado por José de San Martín. Además, los burócratas locales reconocieron la necesidad de que las procesiones siguieran las mismas rutas que sus predecesoras bajo la monarquía borbónica. A pesar del intento de San Martín por sacar del registro histórico cualquier documento que mencionara la Constitución Liberal de 1812 y destruirla simbólicamente, el efecto deseado no se produjo. En lugar de romper por completo la relación entre España y el Perú, poco cambió en el aspecto performativo de las procesiones y los textos panegíricos.

El libro de Barbón está dirigido a expertos de la América Latina colonial, pero su trabajo serviría bien en un curso de posgrado o potencialmente para académicos del Mundo Atlántico interesados en la ceremonia. Sin embargo, sobre este último punto, un glosario ayudaría a quienes no estén familiarizados con la terminología española del siglo XVIII. Probablemente intentando aclarar posibles conceptos erróneos o malentendidos sobre las transcripciones y traducciones, la

autora proporciona la cita en español después de la traducción al inglés e incorpora múltiples estilos de citas en su texto, todo lo cual en ocasiones dificulta la legibilidad del libro. Finalmente, la falta de un índice detallado limita las búsquedas de palabras clave para los especialistas. Sin embargo, estas pequeñas objeciones no eclipsan la contribución de la autora al estudio de las ceremonias en la América Latina colonial. Los historiadores precedentes se han centrado en cómo la corona se basó en la ceremonia para reforzar su autoridad en las zonas periféricas del imperio español. Por el contrario, Barbón sostiene de manera elocuente y persuasiva que estas ceremonias representaron una oportunidad única para que españoles, criollos y amerindios les dijeran a los monarcas borbones “lo que se supone que son y cómo se espera que se comporten” (p. 6). Más importante aún, Barbón demuestra que este espacio también les permitió a estas personas usar las ceremonias para su propio mejoramiento personal. En definitiva, el excelente análisis de Barbón debería ser una lectura obligatoria para aquellos historiadores y estudiosos interesados en las ceremonias y festivales españoles y las relaciones de poder.

William Cohoon
Uplift North Hills Preparatory
Irving, TX.

Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799. Editado por Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli. New York: Routledge, 2017. 203 pp.

Los estudios académicos de la producción cultural y textual realizada por las mujeres en España, Portugal y América Latina entre los siglos XVI y XVIII ha aumentado significativamente en los últimos treinta años. La razón de este incremento se debe a la frecuencia de hallazgos inesperados en archivos y colecciones especiales que confirman la importancia de estos repositorios como guardianes de información sobre sujetos y temas poco atendidos que merecen ser rescatados. Esta dedicada labor de recuperación la encontramos en la colección de ocho ensayos que nos presentan Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli en el libro *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. Esta obra es el producto de una cuidadosa selección de textos críticos que enriquecen el estudio de la mujer de la época colonial como lectora, escritora o consumidora de la cultura letrada de su época; mujeres con diversos perfiles étnico-raciales, sociales y económicos que vivieron en los territorios de ultramar de España y Portugal. Es así como encontramos a mujeres indígenas que se amoldaron al nuevo régimen y quedaron para la posteridad con las probanzas que escribieron, mujeres africanas que obtuvieron su libertad y dejaron testamentos, mujeres europeas que llegaron a las colonias y en el trajín quedaron huérfanas o viudas, por lo que tuvieron que hacer respetar sus derechos por medio de documentos escritos.

Este volumen comienza con una introducción en la que Díaz y Quispe-Agnoli nos presentan su objetivo: recuperar las voces y acciones de las mujeres del pasado colonial, y, a su vez, analizar y discutir los medios y estrategias que las mujeres usaron para reconocerse y autorizarse a sí mismas, participando así en la creación de documentos y textos. A partir de la propuesta de las historiadoras Nupur Chaudhuri, Sherry Katz y Mary Elizabeth Perry sobre la minimización histórica de las mujeres tanto en la historia oficial como en estos archivos, los ensayos de esta colección encuentran sus voces en abundancia y con más frecuencia de la que se piensa. De esta forma, desde el inicio de este volumen, las autoras incitan al lector a cuestionarse el porqué de la centralización de las voces masculinas en la historiografía colonial cuando hay documentos escritos de mujeres que muestran la capacidad e intención que tuvieron de representarse a sí mismas y mostrar el control de su voz a través de textos escritos.

El libro está organizado en tres secciones temáticas: *Censorship and the body* (La censura y el cuerpo), *Female Authority and Legal Discourse* (Autoridad femenina y discurso legal) y *Private Lives and Public Opinions* (Vidas privadas y opiniones públicas). La primera sección abarca tres ensayos con temas relacionados a la autoridad que usaron las mujeres de la colonia para poner de manifiesto las experiencias que tuvieron en poderosas encarnaciones religiosas. Comienza con el ensayo de Stacey

Schlau, que estudia a las beatas en Perú: mujeres religiosas que no vivían en el claustro, pero que eran consideradas santas. Schlau se basa en los documentos que constituyen el caso de Jacinta Montoya, quien publicó la biografía de su difunto marido, un indio beato, a la vez que escribía acerca de las visiones que ella tenía. Montoya se denuncia a sí misma en 1701 por considerarse una ilusa (i.e falsa visionaria) al Santo Oficio. Seguidamente, Rachel Spaulding analiza el registro inquisitorial de la escritora afrobrasileña, Rosa María Egipcíaca, considerada mística debido a las visiones religiosas que tenía. Aunque solo quedan dos hojas del manuscrito que escribió ella misma con sus experiencias, Egipcíaca es una muestra de agencia y de una identidad híbrida afrocatólica de su época. La primera sección termina con el ensayo de Nancy van Deusen, quien se enfoca en los casos de Luisa Melgarejo y Ángela Carranza en el siglo XVII de Perú, beatas criollas que, mediante el uso de su cuerpo, dejaron sus voces para la posteridad. Mientras que Melgarejo creía que su cuerpo era el medio por el cual la difunta Santa Rosa de Lima se comunicaba, el cuerpo de Carranza constituyó un conjunto de reliquias con diferentes funciones.

Los tres ensayos de la segunda sección, *Female Authority and Legal Discourse*, exploran la presencia de la mujer en asuntos políticos de las colonias, así como su conocimiento y participación en el sistema legal de la época. En el primero, Jeanne Gillespie examina cuatro fuentes prehispánicas mexicanas que muestran la desventura de la mujer indígena en asuntos públicos antes de la conquista de América. En el segundo, Sara Vicuña Guengerich cuestiona la transparencia de los discursos de mujeres de la realeza inca que, mediante el uso de probanzas, denunciaron, resistieron y reinterpretaron la conquista española. El tercer y último ensayo de esta sección se encuentra a cargo de Karen B. Graubart y analiza la elaboración de testamentos de mujeres afroperuanas de los siglos XVI y XVII.

La última área temática de esta colección de ensayos, titulada *Private Lives and Public Opinions*, se enfoca en los escritos de mujeres de los siglos XVII y XVIII que intervinieron en asuntos públicos de su tiempo. Este capítulo empieza con el ensayo de Yamile Silva, quien analiza cartas producidas por tres mujeres en el Río de La Plata en el siglo XVII. Silva define a estas misivas como “agentes textuales” ya que son un ejemplo del poder de la escritura legal en manos de las mujeres de la época. Vemos entonces cómo la autora tenía la posibilidad de autorepresentarse y demostrar conocimiento sobre varios temas legales que atañían los intereses de sus familias. El último ensayo de esta colección, escrito por Mariselle Meléndez, se centra en la participación de mujeres en la prensa de México, Perú y Guatemala en el siglo XVIII. Además, explora la contribución de estas mujeres al debate sobre las ideas de la Ilustración.

Esta colección de ensayos que nos presentan Díaz y Quispe-Agnoli es solo una pequeña muestra de la gran cantidad de experiencias femeninas que se encuentran guardadas en los archivos y son invisibilizadas por la historiografía oficial. Cada

uno de los trabajos reunidos aquí ofrece diversos casos de mujeres históricas que, como los hombres de su tiempo, dejaron una huella de su presencia mediante el uso de la palabra escrita. Además, como mencioné antes, estos personajes se definen por la ejecución de una agencia (legal, política, económica, social, religiosa) ya que supieron manejar sus intereses dentro del sistema colonial del siglo XVII. Hacerlo les brindó, a su vez, la posibilidad de escribir acerca de sus preocupaciones como acomodos sociales, orgullo étnico, poder económico, intereses familiares, creencias religiosas, expectativas de comportamiento femenino y sus transgresiones en las sociedades en las que vivieron. Con este volumen, Díaz y Quispe-Agnoli ofrecen la posibilidad de viajar al pasado colonial y echar un vistazo al forjamiento y transformación de las identidades femeninas en las sociedades latinoamericanas coloniales. Finalmente, este libro debe ser considerado como un texto fundamental para cualquier estudiante, profesor o lector en general que desee indagar en los estudios de género del mundo hispano y, más específicamente, de América Latina colonial.

Mayra Flores
Michigan State University

Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World. Por R. Alan Covey. Oxford: Oxford University Press, 2020. 592 pp.

La conquista española del Perú se presenta frecuentemente como un evento rápido y predeterminado, sin mucha agencia ofrecida a las poblaciones indígenas. Perspectivas que enfatizan la superioridad de la cultura y tecnología de los europeos dominan la historiografía, a pesar de investigaciones recientes que cuestionan esas líneas de razonamiento. El arqueólogo R. Alan Covey aborda ese problema en su obra, tratando la conquista desde de un punto de vista andino, al igual que español. Según el autor, esta obra busca presentar una “historia apocalíptica” para mostrar cómo “gente distinta interpretó los eventos transcendentales de los que participó, y cómo esas reacciones sucesivamente formaron actitudes sobre el mundo que se había creado” (p. 29). Covey desarrolla este objetivo a través de un análisis comprensivo del registro etnohistórico y arqueológico para proporcionar una historia de la conquista más abarcada y completa.

Después de un interesante análisis de la evolución de la narrativa de la conquista en la introducción, el libro puede dividirse en tres secciones. Los primeros capítulos tratan sobre las maneras en que los indígenas y españoles concebían sus mundos antes del encuentro y cómo esto subsecuentemente afectó la forma en que cada parte se aproximó a la otra luego la llegada de los españoles en el Perú. En lugar de enfocarse solamente en sus diferencias, Covey encuentra con frecuencia los puntos en común entre sus cosmovisiones, aunque es posible que estas se hubieran manifestado de manera diferente en la práctica. El papel que tuvo la religión en sus respectivas culturas es evidente en estos capítulos, además de cómo esta dio forma a la manera por la cual conceptualizaron sus identidades históricas. Los incas y los españoles se encontraban en el proceso de extender sus imperios colectivos y buscando modos de justificar y configurar sus acciones. Por su combinación eficaz de las motivaciones para el imperialismo español e incaico, Covey presenta un conocimiento más profundo de los eventos que terminaron en el famoso encuentro entre Atahualpa y Pizarro en Cajamarca.

De manera acertada, el autor presenta el episodio de Cajamarca en el texto como un suceso temprano—aunque importante—en la larga historia de la conquista en lugar de verlo como su momento decisivo. En este contexto, los capítulos intermedios del libro se dedican a las maneras en que los españoles trataron de establecer el control político en los Andes y cómo los indígenas intentaron resistir, adaptar y negociar sus posiciones en formas cooperativas y adversarias. Covey aclara que el resultado de la conquista quedaba en duda después de la rescate y ejecución de Atahualpa cuando remanentes del imperio incaico seguían resistiendo y los españoles se encontraron en una guerra civil. Al corregir la idea equivocada de que los grupos

indígenas aceptaron al colonialismo español pasivamente, el autor representa a los pobladores andinos como participantes activos, con la excepción de las ocasiones en que estaban contentos con dejar a los españoles matarse entre sí. Finalmente se calmaron las aguas de la agitación política de la primera etapa de la conquista cuando llegaron a Perú algunos oficiales españoles capaces de poner la región bajo el control real.

Los últimos capítulos del libro examinan los intentos de los españoles para fortalecer su nuevo control político después la conclusión de la conquista y la iniciación del régimen virreinal. Covey demuestra de nuevo que la imposición de la hegemonía española era un proceso prolongado y disputado. La corona primero tuvo que enfrentar los alzamientos de los incas, de la población creciente de mestizos y aún de sus propios súbditos españoles antes de que pudiera establecer su poder duradero en la región. Covey también aborda el papel importante del clero regular y secular en el Perú, desde sus primeras actividades hasta las campañas de extirpación para combatir la recurrencia continua de las practicas religiosas andinas. Dos capítulos se dedican a la importancia de las reformas implementadas por el virrey Francisco de Toledo, quién libró una empresa propagandista y montó un ataque legal para minar la soberanía de los incas. Al mismo tiempo, adoptó una agenda legislativa extensa para implementar una seria de políticas que pretendieron convertir el paisaje incaico a través de la labor minera y las reubicaciones y reducciones de los indígenas. Al regresar al tema de la religión en el capítulo final, Covey implica que, a pesar del desplome político de los incas, fue la conversión a la religión cristiana por parte de la elite cusqueña lo que señaló el derrumbe final del Perú incaico.

La fortaleza de este libro se encuentra en la representación que Covey hace de la conquista del Perú como un suceso complejo y duradero que incluyó agentes indígenas y españoles, ambos incorporando sus cosmovisiones y reaccionando a los cambios rápidos en sus alrededores. Ni el colonialismo español ni la resistencia indígena se presenta como estática o uniforme, ya que ambas evolucionaron para enfrentar los problemas que surgieron como parte de la conquista. El conocimiento extenso de Covey sobre el registro arqueológico le permite complejizar el análisis etnohistórico y ofrece la oportunidad para una inclusión exhaustiva de las perspectivas indígenas. Es posible que los especialistas cuestionen su confianza en algunas fuentes primarias sin contextualización, tal como la narración de Juan de Betanzos sobre la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar, a pesar de su matrimonio de la esposa anterior de Atahualpa. Esto podría ser un recurso intencional del autor para mantener un estilo ameno y comprensible en el texto. El enfoque continuo de Covey en la retórica apocalíptica también refleja a veces la idea desmentida del fatalismo aztecas que había manchado previamente la historia de la conquista de México, pero es un problema menor y el autor lo compensa con sus atribuciones similares a las narrativas españolas y su inclusión perpetua de agencia indígena. Finalmente, *Inca Apocalypse* es un muy necesario reanálisis de la conquista del Perú que rechaza los

tropos eurocéntricos ubicuos en las historias de la conquista y provee una estructura exhaustiva e inclusiva para los estudios futuros en el campo.

Chad McCutchen
Minnesota State University, Mankato

AUTORES

Pedro L. San Miguel es Doctor en Historia por la Universidad de Columbia y ha sido profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico. Sus investigaciones han girado en torno a la historia económico-social y cultural del Caribe, temas sobre los cuales ha publicado libros y artículos en diversos países. Además, estudia temas relacionados con la historiografía y con las cuestiones teóricas de la historia. Es autor, entre otros libros, de *Intempestivas sobre Clío (Puerto Rico, el Caribe y América Latina)* (San Juan, PR, 2019); *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española* (San Juan / Santo Domingo, 1997, 2007; Montreal, 2019; en inglés, Chapel Hill, 2005); “*Muchos Méxicos*”: *Imaginario históricos sobre México en Estados Unidos* (México, 2016), Premio Pensamiento de América “Leopoldo Zea”, 2017; y *Crónicas de un embrujo: Ensayos sobre historia y cultura del Caribe hispano* (Pittsburgh, 2010; San Juan, 2016). Correo electrónico: sanmiguelupr@gmail.com

Susan Elizabeth Ramírez ocupa la Cátedra Neville G. Penrose de Historia y Estudios de América Latina de Texas Christian University, Fort Worth. Ha escrito muchos libros, capítulos y artículos sobre América Latina y en especial el Perú. Entre ellos, *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial* (1986 y 1991); *El mundo al revés: Conflicto y acomodo en el Perú del siglo XVI* (1996, 1998 y 2002); *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* (2005); y *Al servicio de Dios y de Su Majestad: Los orígenes de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el siglo XVIII* (2014). Entre los capítulos y artículos recientes más importantes se encuentran: “The Link: Of Sacred Persons and Places”, en *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes* (2014); “Negociando el imperio: El estado Inca como culto”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima y Paris, 2008) e “Historia y memoria: La construcción de las tradiciones dinásticas andinas” en *Revista de Indias* (Madrid, 2006). Continúa hoy sus investigaciones sobre las culturas nativas en la era del contacto y sobre el impacto de las Reformas borbónicas en las comunidades rurales del norte en el siglo XVIII. Actualmente está terminando un libro titulado *In Praise of the Ancestors: Living History in Africa and the Americas*, en el cual compara los mecanismos de memoria entre los pobladores andinos del siglo XVI, los africanos de los siglos XVIII al XX y los nativos Hodenosaunee de América del Norte en los siglos XVII y XVIII. Correo electrónico: s.ramirez@tcu.edu.

Jorge Rojas Runciman es Magíster en Antropología Andina por la Pontificia Universidad Católica del Perú y ha realizado estudios doctorales en la Universidad Na-

cional Autónoma de México. Interesado en el estudio de la historia eclesiástica limeña (siglos XVI y XVII), fenómenos religiosos, políticos y procesos interculturales del Perú contemporáneo. Es profesor de la especialidad de Antropología en la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional Federico Villarreal y especialista social en proyectos de saneamiento urbano. Correo electrónico: jorch2386@gmail.com.

Bernard Lavallé es Doctor en Historia por la Universidad de Burdeos (Doctorado de Estado) con una tesis sobre la aparición de la conciencia criolla en el virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII. Sus áreas de estudio son la historia colonial del Perú y el Ecuador. Ha sido rector de la Universidad Michel de Montaigne (Burdeos), director de la Maison des Pays Ibériques, y profesor en la Sorbone Nouvelle (París). Ha publicado, entre otros, los libros *El Mercader y el marqués*; *Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1651-1700)*; *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*; y *Francisco Pizarro. Biografía de un conquistador*. Tiene además una importante colección de ensayos aparecidos en revistas especializadas.

Pedro M. Guibovich Pérez es Doctor en Historia por la Universidad de Columbia, Nueva York. Profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor asociado del Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico, en Lima. Sus campos de estudio son la historia del libro y la lectura, la historia de la Iglesia y de la Inquisición en el periodo colonial. Ha publicado los libros *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*; (en coautoría con Luis Eduardo Wuffarden) *Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo, 1674-1687*; *Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial de libros en el Perú tardío colonial*; *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*; e *Imprimir en Lima durante la colonia. Historia y documentos, 1584-1750*. A la fecha prepara un nuevo estudio sobre la censura inquisitorial de libros. Correo electrónico: pguibovich@pucp.edu.pe.

Cristina Mazzeo es historiadora graduada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Magister en Historia del Perú por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Doctora en Ciencias Sociales por el Colegio de Michoacán, México. Docente de la PUCP desde 1995 y miembro del Instituto Riva-Agüero. Presidenta de la Asociación Peruana de Historia Económica (APHE) y coordinadora del grupo de Investigación GHIECO de Historia Económica de la PUCP. Sus investigaciones se centran en el estudio de la élite mercantil durante la colonia y la primera

República del Perú. Asimismo, ha llevado a cabo investigaciones sobre el ejército realista y el republicano en el Perú, la financiación de las guerras de independencia y ha realizado trabajos sobre el comercio exterior en el siglo XVIII y parte del XIX, así como estudios comparativos entre Perú y México. Correo electrónico: cmazzeo@pucp.pe.

Núria Sala i Vila es profesora titular de Historia de América y miembro del Institut de Recerca Històrica en la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona. Realiza investigaciones orientadas a la etnohistoria, los estudios regionales, la colonización amazónica y el liberalismo hispano en el Perú (1820-1824). Ha abordado sus estudios sobre historia amazónica desde los estudios regionales del sur del Perú (Ayauccho-VRAE, Cusco, Madre de Dios), el análisis de los actores, el surgimiento de saberes expertos o la percepción de las selvas por determinados especialistas (ingenieros, académicos, médicos, entre otros), la reflexión sobre la percepción externa respecto a los distintos grupos étnicos (percepción por misioneros, viajeros, científicos o funcionarios, iconografía) y las dinámicas de los distintos grupos étnicos en contextos de profundos cambios (s. XIX, boom cauchero, entre otros). Correo electrónico: nuria.sala@udg.edu.

Isabelle Tauzin-Castellanos es historiadora, profesora principal de estudios latinoamericanos de la Universidad Bordeaux Montaigne, miembro del Instituto Universitario de Francia y miembro correspondiente de la Academia Peruana de la Lengua. Coordinadora de numerosos eventos en el Perú, en México y en Francia, entre ellos el IX Congreso Internacional de Peruanistas en 2018 en Burdeos. Dirige un proyecto interdisciplinar sobre historia de las migraciones y transferencias culturales transatlánticas (EMILA), y un programa ECOSPERU en Humanidades (Embajada de Francia / CONCYTEC). Es autora de más de veinte libros y un centenar de artículos publicados desde finales de la década de 1980. Correo electrónico: Isabelle.Tauzin@u-bordeaux-montaigne.fr.

Sara Sánchez del Olmo es Doctora en Historia de América por la Universidad de Valladolid (España). Sus trabajos actuales se concentran en tres líneas de investigación: la circulación global de objetos y los procesos de constitución de colecciones etnográficas; la institucionalización y musealización de la memoria (traumática) en América Latina, y las reconfiguraciones religiosas latinoamericanas, especialmente la “producción” de santos postmodernos y la materialidad asociada a estos. Es conservadora (curadora) en el Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza) e inves-

tigadora asociada en el Instituto de Historia y Antropología de las religiones de la Universidad de Lausana (Suiza). Correo electrónico: Sara.SanchezDelOlmo@ne.ch.

Amalia Castelli González es egresada de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú con el grado de Doctora en Historia. Hizo estudios de especialización en museos en los Estados Unidos de América a través de una beca de la Fundación Fullbright en áreas de patrimonio histórico y educación en museos. Coordina el Diploma de Educación en Museos y Espacios Patrimoniales desde la Facultad de Educación de la PUCP. Ha sido directora del Museo Nacional de Historia, directora del Sistema Nacional de Museos del Estado (INC), asistente de la Dirección General del INC, directora de Cooperación Cultural de la OEI Perú, presidenta del Comité Peruano del ICOM e investigadora principal del proyecto Perú EULAC Horizonte 2020 (2016-2021). Correo electrónico: acastel@pucp.edu.pe.

PAUTAS EDITORIALES

Historia y Cultura

La revista *Historia y Cultura* es una publicación anual del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura. Recibe contribuciones de investigadores nacionales e internacionales en Ciencias Sociales y Humanidades que aporten artículos de interés científico, sean trabajos originales, artículos de revisión, artículos de opinión y artículos que destaquen por su novedad y rigor científico. Los artículos deben ser inéditos, pero el comité editorial evaluará traducciones de artículos relevantes de acceso limitado en el Perú. Textos de menor extensión pueden ser incluidos como Notas. También se reciben reseñas bibliográficas.

Los textos presentados a la revista para su consideración deben contar con las siguientes normas editoriales:

Letra Times New Roman, 12 puntos, doble espacio, en hoja A4. Los textos deben enviarse en formato de Word para Windows a los correos electrónicos investigacion-mnaahp@cultura.gob.pe o dguzman@cultura.gob.pe. Los artículos y ensayos deben tener una extensión máxima de 13000 palabras, sin incluir el título y las referencias bibliográficas. Se debe incluir un resumen en español y en inglés con una extensión máxima de 150 palabras, junto con el título y palabras claves también en español e inglés. Las reseñas deben tener una extensión máxima de 4 páginas y se ocuparán de libros publicados con un máximo de 5 años.

Historia y Cultura sigue las normas de *The Chicago Manual of Style*. Los artículos que no sean enviados con este formato serán devueltos al autor para su subsanación. Las normas se pueden consultar en http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html.

En una hoja aparte se deben enviar los siguientes datos: título del texto, nombre del autor, filiación institucional y una breve reseña biográfica del autor. Todas las imágenes deben enviarse en formato JPG o TIFF, en alta resolución (mínimo 300 dpi) y señalando la fuente. Es responsabilidad del autor conseguir los derechos de reproducción de ser necesario. Las tablas y gráficos deben ser adjuntados en un archivo aparte. *Historia y Cultura* cuenta con una edición impresa (ISSN: 0073-2486) y una digital, en la página web oficial del museo, en formato PDF y puede ser descargada de forma gratuita.

PAUTAS PARA RESEÑAS DE LIBROS

Historia y Cultura

La revista *Historia y Cultura* recibe reseñas de libros recientes (hasta 5 años de publicación) y reediciones de libros de relevancia historiográfica. Las reseñas no deben exceder de 4 páginas en letra Times New Roman 12, a espacio y medio, y de preferencia discutir las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son los objetivos del autor? ¿Son conseguidos?
- ¿Cómo encaja este libro en el debate y avances de su campo?
- ¿Presenta una base sólida en cuanto a evidencia documental? ¿Utiliza una metodología clara y bien establecida?
- ¿Cuál es la importancia historiográfica del libro?
- ¿La escritura se basa mucho en el uso de jergas y términos especializados?
- ¿Qué tipo de público encontrará útil esta investigación?

Por favor, evitar hacer un resumen del libro, así como el uso de notas al pie.

En el caso de citar el texto directamente, señalar la página de la siguiente forma: “La emergencia de una cultura de piedad se produjo como un efecto directo de la Contrarreforma” (p. 254).

La reseña debe comenzar con la información bibliográfica que se encuentra en la página de créditos del libro.

Enviar las reseñas a investigacion-mnaahp@cultura.gob.pe o a dguzman@cultura.gob.pe.

32

